Catauro
Revista cubana de antropología.
Año 3, No. 5, enero-junio de 2002
Publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz.

Director:
Miguel Barnet

Subdirectora:
Trinidad Pérez

Jefe de redacción:
Daniel Álvarez Durán

Edición:
Rubén Casado

Director artístico y diseño de cubierta:
Eduardo Moltó

Ilustración de cubierta:
Eduardo Moltó

Diseño gráfico:
Yamilet Moya

Composición:
Beatriz Pérez

Consejo editorial:
María Teresa Linares Savio, Jesús Guanche, Ana Cairo, Sergio Valdés Bernal, Aurelio Francos, José Matos, Roberto Zurbano, Frank Pérez, Rosa María de Lahaye, Ángel Luis Fernández.

Todos los derechos reservados

© Sobre la presente edición: Fundación Fernando Ortiz, 2002

ISSN: 1681-7842

Fundación Fernando Ortiz
Calle L no. 160,
esq. a 27. El Vedado,
Ciudad de La Habana, Cuba.
Código Postal 10400.
Teléfono: (537) 832-4334
Telefax: (537) 830-0623
E-mail:
ffortiz@cubarte.cult.cu

Cada trabajo expresa la opinión de su autor.

CATAURO

EDITORIAL 4

Dossier 6

La razón del otro: ¿para qué sirve la antropología hoy?
MIGUEL BARNET 6

Antropología y transdisciplinariedad
JESÚS GUANCHE 13

Un acercamiento al objeto de estudio de la antropología
ALAIN BASAIL 17

La antropología y la filosofía
ISABEL MONAL 21

La música como actividad cultural del hombre
MARÍA TERESA LINARES 24

La antropología médica en Cuba
ENRIQUE BELDARRAÍN 30

La antropología física en Cuba
ANTONIO J. MARTÍNEZ FUENTES 35

Investigaciones nacionales que desarrolla el Centro de Antropología
LOURDES SERRANO 40

CONTRAPUNTEOS 43

El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA 43

El gusto es nuestro. Modelos alimentarios y políticas de patrimonialización
MARCELO ÁLVAREZ 61

La etnohistoria: una disciplina comprometida.
RICARDO DELFÍN QUEZADA DOMÍNGUEZ 79

La sociología en el pensamiento orticiano. Algunos conceptos fundamentales tratados en su obra
JUDITH SALERMO IZQUIERDO 91

Interesantes hallazgos confirmativos del fenómeno del cimarronaje en la zona de Quivicán y La Salud en La Habana
RACSO FERNÁNDEZ ORTEGA
OSMAR LABRADA
JOSÉ B. GONZÁLEZ TENDERO 109

Las exposiciones de "cultos afrocubanos" y la necesidad de su reconceptualización
LUIS ALBERTO PEDROSO 126

IMAGINARIO 142

La fiesta de La Candelaria
ERNESTO CHÁVEZ ÁLVAREZ 142

Los vendedores ambulantes (el viandero, el tamalero, el vendedor de objetos religiosos, el yerbero)
MIGUEL BARNET 150

¿Por qué CATAURO? 158

ARCHIVOS del FOLKLORE 160

"La Milagrosa" del cementerio de La Habana
FERNANDO ORTIZ 160

ENTRE-VISTAS 166

Ruth Behar: "Deseo ser una antropoeta."
DANIEL ÁLVAREZ DURÁN 166

DESDE L y 27 170

Nota de prensa. Presentación del número 4 de la revista *Catauro* 170

Nuevas publicaciones de la Fundación Fernando Ortiz 173

Cursos, convocatorias, encuentros 176

Libros presentados 176

Premios de la Academia de Ciencias de Cuba 177

Obituario 180

Números publicados de *Catauro* 183

Reseñas de investigaciones 184

EX LIBRIS 187

De miradas y encuentros, de Rafael Hernández
OSCAR ZANETTI 187

Los acuáticos. Un imaginario en el silencio, de Daniel Álvarez Durán
ALAIN BASAIL 191

Tras las huellas de las civilizaciones negras en América, de Argeliers León
MARÍA DEL CARMEN BARCIA 193

Un instructivo recorrido por el fértil imaginario popular religioso cubano
JORGE RAMÍREZ CALZADILLA 197

EDITORIAL

Porque la revista Catauro *de la Fundación Fernando Ortiz nació con el objetivo de trazar una estrategia que nos permita, equilibrada y reflexivamente, entender el mundo que nos rodea y su rica complejidad, hemos dedicado este número al concepto, alcance y utilidad de la antropología.*

La antropología nos aporta un punto de partida equilibrado y objetivo, una plataforma científica que nos acercará más a una comprensión cabal de nuestros modos de ser, de hacer y de vivir. Ya que no nos queda más remedio que compartir este planeta desde nuestra única parcela, la que la historia nos donó, hagámoslo con inteligencia y humanismo.

Para muchos será un enigma, o cuando menos una interrogante, la esencia misma de la antropología, toda vez que se ha ido modulando en el tiempo y ha adquirido cada vez una mayor utilidad y un mayor alcance. Dar a conocer los caminos de la antropología y su amplio espectro, es misión prioritaria de las ciencias sociales en la Cuba de hoy.

Cuba no ha tenido a sus hermanos Grimm, no ha tenido su Rama dorada, *pero tuvo a Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Carolina Poncet, Sofía de Córdoba, Argeliers León y a tantos otros que de una manera u otra hicieron su aporte al estudio de la cultura popular y sus tradiciones con enfoque científico.*

Cada época produjo una visión distinta de la cultura. Y cada estudioso, haya sido empírico, positivista o marxista, introdujo una visión personal de cada fenómeno estudiado, de ahí que estemos obligados a analizar el desarrollo de la ciencia antropológica en Cuba tomando en cuenta las condiciones subjetivas y objetivas en que cada uno vivió.

La joven ciencia antropológica, iniciada con las indagaciones y los presupuestos de figuras como Henry Morgan, Herbert Spencer, Edward Tylor y más recientemente Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Melville Herkowitz, Leo Frobenius, Margaret Mead, Ruth Benedict, Lévi-Strauss o Lévy Bruhll, y en América Latina, Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Fernando Ortiz, Ricardo Pozas o Calixta Guiteras, muestra un amplísimo espectro temático fundacional.

Es una ciencia que se abre como un abanico para abordar, desde distintas perspectivas, al ser social, su génesis y evolución. La ciencia médica, el psicoanálisis y la criminología podrían ser antecedentes legítimos del nacimiento de la ciencia antropológica. De hecho, en nuestro país, esta preocupación adquiere mayores connotaciones en el campo de la medicina. Médicos, historiadores, escritores y juristas incorporaron a su quehacer la metodología antropológica y el enfoque culturalista.

En este sentido, la perspectiva antropológica es indispensable para la comprensión y estudio de la cultura popular, tanto en su expresión microcultural como en la pre-

sencia de sus campos simbólicos dentro de un imaginario social o global. Las construcciones de la cultura popular accionan desde la alteridad, la resistencia y la creatividad, y es aquí donde el método antropológico toca fondo, desde el sujeto hasta el grupo social, y donde asume una relación participativa con el objeto de estudio y toma el criterio del estudiado, de su autenticidad y su autorganización en un sentido holístico.

Una genuina asociación de intereses comunes sobre una plataforma cultural será la verdadera y más útil contribución de los estudiosos cubanos, ya sean antropólogos, historiadores, sociólogos o folkloristas, a la integración de una comunidad científica que contribuya a despejar la incógnita que se nos plantea hoy de quiénes somos y hacia dónde vamos en este planeta convulso, que cada día exige mayor comprensión hacia nuestros más cercanos semejantes.

EL DIRECTOR

La razón del otro: ¿para qué sirve LA ANTROPOLOGÍA hoy?*

MIGUEL BARNET

Como en otras épocas de crisis social y política que ha vivido el planeta, de nuevo el enfoque cultural y la antropología social se convierten en herramientas de gran utilidad para poder entender, si acaso, la complejidad de esta convulsa época en que nos ha tocado vivir.

Se habla ahora más que nunca de diversidad cultural, multiculturalismo, plurilingüismo,... y de la necesidad de entender al otro. ¿Son éstas simples abstracciones teóricas o estamos pensando en serio y no con un criterio simplista, maniqueo o demagógico?

Creo que por primera vez en muchos años estamos hablando en serio y pensando con un sentimiento de legítima raíz humanista. Creo que por primera vez estamos volviendo a la introspección, al análisis y la exploración psíquica que propugnaba la generación *beat* de los años cincuenta, a una búsqueda real de los más caros valores espirituales, a un cambio de perspectivas, en fin, que nos desaliene y nos devuelva la fe en nosotros mismos y en nuestras potencialidades individuales. Creo que por primera vez en muchos años el llamado mundo civilizado de Occidente se ha pegado el gran susto y el sacudión tendrá que valer de algo. ¿Qué vamos a hacer para salvarnos?, ¿qué vamos a hacer para mejorar nuestra condición humana?, ¿qué haremos para vivir en paz y armonía con nuestros congéneres? Desde luego que tenemos que ir pensando en rescatar valores prístinos; tenemos que volver a beber de las fuentes originales, a ordeñar la vaca quizás, como expresó una vez el sabio argentino Ezequiel Martínez Estrada.

¿Y a qué se debe que hoy el ser humano que habita este convulso planeta haga estas reflexiones y como nunca quiera poner en práctica un nuevo modo de

MIGUEL BARNET
Poeta, novelista, ensayista, etnólogo. Presidente de la Fundación Fernando Ortiz.

* La Fundación Fernando Ortiz organizó un panel de especialistas en diversas ramas de la antropología contemporánea. Se debatió en torno a la siguiente pregunta: ¿para qué nos sirve la antropología hoy? No aspiramos a encontrar una respuesta única e inmediata, pero sí queremos que el lector de estas páginas se adentre un poco en los meandros de la ciencia antropológica y adquiera una conciencia más profunda de su uso y aplicación en la vida cotidiana.

De este encuentro les presentamos, en forma de Dossier, ocho de las intervenciones; el resto de los trabajos aparecerá publicado en la misma sección en el próximo número de la revista *Catauro*.

afrontar la vida, una nueva manera de vivir? Se debe sin dudas a la crisis que atraviesa el mundo y que ha tenido su expresión más trágica en los sucesos del 11 de septiembre en los Estados Unidos.

¿Cómo afrontar a partir de ahora la complejidad del mundo, ese mosaico de fuentes tan ricas y nutricias que es la cultura del otro?, ¿cómo no caer en el vacío y la indolencia?, ¿cómo evitar la interpretación simplista y salir airosos sin renunciar a ser quienes somos?, ¿cómo realmente llegar a entendernos los seres humanos, sin falsas aproximaciones, sin máscaras, sin hipocresías?, ¿cómo evitar la repetición de lugares comunes y frases hechas?, ¿cómo salir del esquema oficial rutinario de convenciones, conferencias y congresos que llevan a la indiferencia y al sopor, y que no asumen con valentía e inteligencia la crisis de hoy?, ¿cómo evitar el fracaso de la especie humana tan comprometida, en una inextricable confusión de caminos encontrados, tan inmersa en un infinito mar de contradicciones?

Sólo con una visión objetiva y serena, con un enfoque cultural profundo basado en parámetros justos, podemos llegar al final de la meta. Mientras tanto, como el perro y el gato, enfundados en guantes de seda nos sacaremos las pezuñas, nos seguiremos devorando en silencio con consideraciones falsas y prepotentes, con actitudes soberbias que sólo conducen a la obtusidad, con prejuicios enraizados y ceguera mental. Un concepto integrado y robusto de la diversidad es lo único verdaderamente válido y salvador.

Pero un concepto cultural sólido y no uno frágil y contradictorio. Un concepto de la diversidad en su sentido más pleno y democrático, sin exclusiones, sin reduccionismo, sin demagogia. Diversidad con una conciencia cabal de la unidad en los derechos y los principios humanistas. Una unidad que lleve a la diversidad y no a la anarquía; una diversidad que lleve a la unidad sin autoritarismo. Pascal escribió —no hay que olvidarlo— que la unidad sin diversidad llevaba a la tiranía.

Y Occidente no ha hecho otra cosa que enarbolar una superioridad civilizatoria que ya va recogiendo sus frutos amargos. Enarbolar una superioridad tecnológica o política es tan grave como enarbolar valores medievales enmascarados en una espiritualidad fundamentalista y oscurantista. Ambas actitudes son nocivas, aunque una de las dos en alguna circunstancia tenga razones para su infamia. Es posible que Occidente haya aventajado en filosofía y jurisprudencia, en tecnología y avances científicos al Oriente, pero el Oriente nos da continuas lecciones de sabiduría existencial, de humanismo y de

visión introspectiva. El mundo de los sueños y de la espiritualidad no deja de fascinarnos. La antropología, entre otras cosas, muestra que podemos vivir en ese mundo sin que por ello signifique enajenación o anormalidad. Ese mundo otro nos fascina y por él sentimos una profunda nostalgia. "Más allá de la curiosidad intelectual hay en el hombre moderno una nostalgia", escribe Octavio Paz cuando se refiere al mundo de lo divino.

En la cultura del Oriente encontramos, gracias a la antropología, desafíos enormes a la razón como la concebimos en Occidente. Es esta cultura la que tenemos que analizar con parámetros justos.

Historiadores como Toynbee y antropólogos como Cassirer o Lévi-Strauss han demostrado con ejemplos concretos —que no es necesario citar— los valores de las culturas populares tanto del Pacífico como de nuestro continente latinoamericano. Valores que expresan otra medida del mundo, otra idea de la razón, o mejor, una otra noción de la razón. El nudo gordiano de la filosofía occidental radica en no haberse planteado la comprensión real del otro. Sólo la antropología es capaz de iluminarnos en este sentido. Por eso, con el uso adecuado de las herramientas antropológicas debemos trazarnos una estrategia estabilizadora y justa que nos indique el camino. Evitar una concepción errónea, por ejemplo, del multiculturalismo, que no reduzca a quienes lo ostentan a un comportamiento estrecho y alienado del otro. Que el multiculturalismo sea fuente de riqueza y no pasto de un racionalismo estéril. Multiculturalismo que establezca una interacción cultural y que no sea un freno para la capacidad creativa del ser humano. Multiculturalismo que conciba la identidad como un proceso progresivo y no como un fenómeno estético. Multiculturalismo, en fin, como un yelmo frente a la ofensiva uniformizante de la globalización.

Asumir y defender su cultura, no es poner en práctica un dogma, ni reducir la vida a un conjunto de valores y elementos endógenos. La multiculturalidad no reduce sino ensancha la identidad, no es una marca indeleble y fija, sino un signo que cambia de sentido y de valor epistemológico. Un sello que cambia de color y de tamaño en la medida en que la especie humana sea capaz de generar nuevos productos artísticos y culturales. Y esa medida es infinita porque el hombre es por antonomasia un creador, ya sea de mitos y fantasía, ya sea de ecuaciones lógicas e instituciones sociales. La identidad, por lo tanto, nunca es idéntica a sí misma, y a ese cambio permanente, a esa metamorfosis continua tenemos que acostum-

brarnos. Es esa posición la que debemos adoptar frente a la cultura del otro: una posición ausente de prejuicios y categorías canónicas, aunque esté preñada de temores o extrañeza ante lo nuevo y desconocido.

"Lo Otro nos repele, abismo, serpiente, delicia, monstruo bello y atroz [...]. Esto que me repele, me atrae. Ese otro es también yo", escribe Octavio Paz en *El arco y la lira.*

Los procesos sociales son las fuentes naturales del desarrollo y el cambio. Pretender estar al margen de ello, es imposible. Por eso y porque hoy se debate más que nunca el papel del otro en la sociedad contemporánea, la antropología social adquiere una importancia capital. Sin el conocimiento de los valores culturales tradicionales y los parámetros que llevan implícitos, sería totalmente imposible interpretar la realidad. Pregonar una superioridad cultural o racial es tan absurdo y estéril como ladrar a una montaña de piedras. En Occidente ya es hora de que aprendamos a interpretar la realidad del otro según una lógica adecuada y parámetros distintos a los dominantes.

Tenemos que ir indefectiblemente hacia una comprensión intercultural que asuma la diversidad cultural y el respeto del otro. Se trata de crear un humanismo real que no se convierta en abstracción teórica, sino en mecanismo puesto en práctica en todos los órdenes de la sociedad, tanto en los derechos políticos como en los sociales y económicos. Un humanismo integral como lo ha descrito el peruano Edgar Montiel: durable y para todos. Un humanismo, repito, integrador, que honre esa expresión poética de meridiana transparencia que dejó para la historia José Martí cuando afirmó: Patria es humanidad.

Hasta ahora, lamentablemente, no ha sido así. Hemos visto al otro desde nuestros códigos y parámetros, por encima del hombro, ataviados de profundos prejuicios culturales. Sólo porque somos ligeramente distintos en aspectos externos, fenotípicos, no somos mejores ni peores, no somos superiores ni inferiores, somos simplemente distintos, resultado de un cruce de culturas, de una prodigiosa alquimia biológica a la que llamamos diversidad.

La antropología, como ciencia que estudia la cultura, nació, sin embargo, con un espíritu de justicia científica. Sus creadores indagaron en la especie humana y por primera vez en la historia establecieron cánones que identificaban las sociedades y las diferenciaban entre sí, partiendo de los valores creados por éstas. Pero desde sus comienzos fue asidero de manipuladores de una política hegemónica e imperial. Aquel espíritu humanista y reivindicador

con que nació, sufrió terribles deformaciones. Oleadas de antropólogos fueron enviados, por ejemplo, al continente africano o a la Polinesia para indagar en esas culturas, conocerlas a fondo y poderlas conquistar. Esa antropología imperialista dejó un saldo muy negativo, y las culturas calificadas de "primitivas" sufrieron el avasallamiento y la sujeción.

Ya la humanidad ha ganado una lección definitiva con la ayuda, dicho sea de paso, de la propia antropología vindicadora y de las revoluciones sociales. La antropología social hoy es tan útil al ser humano como la medicina, porque cura o aspira a curar las diferencias y los prejuicios. Y curar un prejuicio es más difícil que curar una enfermedad maligna. En una ocasión Einstein llegó a decir que era más fácil descomponer un átomo que curar un prejuicio.

Hacer desaparecer los prejuicios sociales, debería ser hoy la función principal de la ciencia antropológica, y no con paliativos o medias tintas, sino con demostraciones basadas en hechos científicos y la aplicación de parámetros y lógicas propias de cada grupo social estudiado.

Cánones y parámetros diferentes para cada caso: he ahí la clave del problema. Aun cuando haya alguien, una sola persona en el planeta, que se ufane de no tener prejuicios raciales o sociales de ningún tipo, le haríamos la pregunta: ¿le daría igual que un hijo suyo se casara con alguien que no fuese de su color, de su credo político o religioso? ¿Qué reacción tendría esa persona, por ejemplo, si un hijo suyo no asumiese la correcta orientación sexual o, mejor dicho, la orientación aceptada socialmente? Cánones y parámetros distintos para cada caso: he ahí la clave del problema. Mientras no tengamos claro esto, jamás llegaremos a una equilibrada apreciación del mundo, a una tranquilidad espiritual que nos permita vivir en paz con el resto de nuestros congéneres.

Y es justamente ese valor sustantivo de la paz el que necesitamos ahora más que nunca para respirar a fondo y vivir sin la tensión y el pánico que hoy reinan en el mundo.

Las culturas en procesos naturales de intercambio y transculturación se pasan valores y elementos que una vez resultaron inaceptables y/o exóticos. El mundo ha evolucionado favorablemente, a pesar de todo, hacia la eliminación de muchos de los prejuicios a que nos referíamos. Para nadie es raro ya que un joven hoy se ponga un anillo en la nariz o en las orejas, como en las sociedades llamadas primitivas. O se haga un tatuaje y se coloque un peto de cuentas y lo exhiba con orgullo, o cuando menos como signo de identidad y deferencia.

Estas costumbres, como muchas otras tomadas de culturas ajenas e incorporadas a nuestro modo de vida por la dinámica de la información, ya no nos van pareciendo tan extrañas. Ése sería el aspecto más positivo de la globalización cultural frente a todo tipo de estandarización hegemónica.

Es necesario asumir una posición madura y serena ante este reto. Seamos pacientes, tratemos de ver el mundo a través de un cristal transparente y con una óptica antropológica. No incomodemos tampoco la Historia, como ha escrito Umberto Eco, pero sí tratemos con enseñanzas profundas y valores justos de hacer comprender al ser humano sus errores de apreciación.

El equilibrio es la respuesta a la difícil coyuntura histórica y social. Aprendamos a convivir con todos los seres humanos en armonía, respetando la diversidad y la diferencia. Los africanos no son inferiores porque practiquen el paganismo, el animismo o la magia negra, como no lo fueron los griegos o los romanos en relación con otros pueblos. No son tampoco los habitantes de Nueva Guinea inferiores o salvajes porque algunas de sus tribus sean caníbales. El sacrificio humano, como el sacrificio animal, ha sido costumbre de muchas culturas con alto desarrollo en la ciencia astronómica, en las matemáticas o en las artes.

¿Somos acaso los occidentales inferiores porque algunas de nuestras generaciones hayan inventado la esclavitud, la Inquisición o los hornos crematorios? Es posible, no lo dudo, que alguien, llámese Bin Laden o como se llame, haya sido el responsable del criminal atentado a las torres gemelas de Nueva York y al Pentágono. Lo que sí es cierto es que el austríaco Adolph Hitler llevó a los judíos a los campos de concentración y a los hornos para con sus pieles hacer pantallas de lámparas que luego se comercializaban. ¿Ambos son acaso representantes de sus culturas o son expresión de una aberración psíquica y de un sadismo raigal, sea cuales fueren las razones de sus crímenes? La antropología tampoco tiene la culpa de que la historia engendre monstruos tan abominables.

Nos preciamos en Occidente de estudiar al otro con más dedicación y ahínco. Los pueblos africanos y asiáticos, sin embargo, se mantienen neutros o al menos no han emprendido aún una batalla por estudiar a fondo las contradicciones de Occidente. ¿Qué ocurrirá cuando se descubran nuestras manchas, nuestras contradicciones? ¿No nos mirarán también con extrañeza? ¿No pensarán muchos pueblos llamados primitivos que somos una masa lunática y aberrada, inmersa en una neurosis incurable? ¿Qué ha hecho Occidente para

desenajenarse de la obsesión del dinero?, ¿qué hemos hecho para mejorar la condición humana? La antropología social podría quizás, en un momento tan crucial como el que vivimos, dar una respuesta convincente. Demostrar que ni unos ni otros tienen la razón total; quizás cada uno tenga una buena razón, pero la verdadera razón está por ser demostrada. La última palabra la dictará el tiempo. Pero para que el tiempo se haga realidad, habrá que contar con la profunda razón del otro, sin paternalismos que enturbien la mirada, sin prejuicios aberrantes y absurdos que nos retrotraigan a la Edad de Piedra, sino con un análisis que haga realidad aquella reflexión filosófica de la que sabios como Shakespeare o Borges se apropiaron y que seguramente data de cuando el hombre se miró fijamente hacia dentro por primera vez y se dijo: Yo soy el OTRO.

Antropología y transdisciplinariedad

JESÚS GUANCHE

Desde su apegado nacimiento a los campos del saber que estudian la naturaleza, la antropología no ha disfrutado, por suerte, de una denominación estable que satisfaga los alcances de su abarcador objeto: el ser humano social y su compleja diversidad adaptativa a los más disímiles ecosistemas mediante esa original capacidad acumulativa, selectiva y transmisora de ideas y acciones denominada *cultura*.

El hecho transitorio o estable de denominar este campo del conocimiento como etnología, etnografía, antropología u otros más efímeros, ha estado condicionado por las respectivas lenguas de referencia (inglés, francés, alemán y otras), que pretendieron atrapar en un término la nueva posibilidad de reflexión teórica sobre el ser humano y sus cualidades físicas, psíquicas y culturales; la descripción y sistematización de un amplísimo espectro de objetos e ideas creados a partir de la vida social y el quehacer original de ese nuevo ser vivo (*anthropos*) que se erigió como resultado de un complejo proceso evolutivo de carácter biosocial y ha sido relativamente capaz de estudiarse a sí mismo, aunque no de comprenderse ni respetarse los unos a los otros.

Si bien la antropología se nutrió en sus inicios de otras disciplinas que ya acumulaban cierta experiencia en torno al ser humano (biología en lo físico, historia en lo temporal, geografía en lo espacial, filosofía en lo ideacional...), fue moldeando su objeto a través de una reflexión autocrítica constante que le ha permitido constatar el alto grado de complejidad de la cultura como cualidad humana y humanizadora y, paralelamente, la diversidad interpretativa de los hechos culturales según los respectivos códigos de lectura de los portadores respecto de otros seres humanos, conocedores o no de dichos códigos.

La propia acumulación y sistematización de conocimientos sobre las culturas y los respectivos grupos humanos fueron

JESÚS GUANCHE
Antropólogo. Miembro de la Junta Directiva y del Consejo Científico de la Fundación Fernando Ortiz.

creando cada vez más enlaces especializados de acuerdo con los nuevos problemas planteados. La diversidad de roles de los seres humanos según edad, género, status social, instrucción, ocupación y otros, fueron abriendo campos asociados con los diferentes grupos según niveles de organización social cada vez más complejos: bandas, tribus, jefaturas, nacionalidades, naciones, hasta las actuales organizaciones internacionales y los grupos de poder transnacionales que propician el presente desorden mundial.

Surgió así un abanico de campos del conocimiento que tributaban un caudaloso río de información a la antropología general, tales como lo que se ha denominado antropología social, cultural, económica, física o biológica, ecológica, lingüística, simbólica, médica, etnohistoria, del arte, pedagógica, geográfica y muchas otras que han tratado de enfocar la problemática antropológica desde determinado ángulo particular con sus aciertos y desaciertos.

Sin embargo, la antropología también surgió apegada a las campañas coloniales de Europa sobre América, África, Asia y Australia e implantó su visión del otro sólo desde el ángulo de observación de los estudiosos que aún se encontraban alimentados por el cordón umbilical del evolucionismo biológico, sin tomar en cuenta la cosmovisión de múltiples pueblos que desde sus respectivas lenguas y culturas ya se habían explicado el mundo y se encontraban adaptados o en proceso de adaptación a sus correspondientes ecosistemas.

Las organizaciones sociales menos complejas, pero mucho más antiguas y estables por su fuerte arraigo interactivo con el medio, permitían realizar enfoques de orden holístico para tratar de explicar el amplio conjunto de relaciones y funciones de los componentes de la cultura: desde la génesis del grupo y sus características físicas hasta la cosmovisión respecto del espacio de asentamiento, de procedencia o de ocupación transitoria, en el caso de que fueran grupos nómadas.

Este modelo de estudio ha sido insuficiente para el conocimiento antropológico de las sociedades más complejas, las que si bien son relativamente recientes en el tiempo, resultaban inaccesibles por su inextricable trama de relaciones y funciones. Esto condujo al replanteamiento del objeto de estudio e interpretación antropológica, pues las diversas disciplinas, ya especializadas, no podían dar más respuestas parciales a los ajustes y desajustes de los sistemas culturales, a los procesos étnicos y su dinámica, a los contactos interculturales y sus conflictos, a las migraciones masivas y sus secuelas, a los impactos de la

tecnología en la ecología, a la sostenibilidad planetaria y a otros problemas de alcance local, regional y mundial.

Frente a la autolimitación metodológica de sumar o multiplicar disciplinas que se acercan a los problemas complejos de modo tangencial y fragmentario (multidisciplinariedad) o a la yuxtaposición disciplinaria que los estudia desde ángulos diferentes (interdisciplinariedad), se va abriendo paso el enfoque complejo de carácter transdisciplinario bajo el principio de la coparticipación equilibrada y problémica. Esto implica un cambio de mentalidad y una reflexión autocrítica por parte de quienes sobreestiman sus respectivas disciplinas cual trincheras del saber y descalifican al resto de los campos como si fueran "ciencias auxiliares".

Por lo amplio de su objeto y por la experiencia acumulada, junto con las reflexiones y proposiciones realizadas por las ciencias biomédicas y filosóficas, la antropología se encuentra metodológicamente preparada para enfrentar los desafíos del enfoque transdisciplinario, pues el ser humano, portador de su especificidad biológica, de cultura, de relaciones sociales y de ubicación en un espacio urbano o rural, se convierte en paradigma de primer orden para conocer y explicar problemas complejos.

Uno de los temas que se discuten, y en la práctica limitan el diálogo constructivo entre civilizaciones y culturas, es la ausencia de visión antropológica sobre la diversidad de las culturas como una de las mayores fortalezas de la especie humana. Esta ausencia de visión convierte a los interlocutores en hablantes etnocéntricos y al mismo tiempo etnofóbicos, en intérpretes del otro sólo desde sus paradigmas culturales aprendidos y sin tomar en consideración que somos también el otro, vistos desde otros referentes culturales.

La sacrosanta cultura occidental judeocristiana se ha vanagloriado de inventar un término para canonizar su aparente superioridad, el de *civilización*, y así oponerlo a otros pueblos considerados "inferiores y bárbaros", sólo que esa consideración ya trasnochada se ha transformado en un gigantesco bumerán, pues en apenas dos siglos el avance tecnológico incontrolado y puesto en función de los intereses de una exigua minoría acaudalada ha sido capaz de colocar cientos de miles de años de la cultura humana al borde de un desastre irreversible.

Muchos antropólogos honestos, que han denunciado el holocausto de la trata esclavista trasatlántica, el etnocidio de las comunidades aborígenes de América, Asia y Oceanía, el drama de los refugiados, el arrinconamiento

y depauperación de las minorías étnicas, el flagelo universal del racismo y la xenofobia, así como lo demencial de las guerras, claman por una ética humanista de la responsabilidad científica que no sólo exige el tradicional aporte de los resultados investigativos sino su implicación en la aplicación social, cultural y política de esos resultados. Han sido muchas las denuncias y críticas sobre los fracasos de los programas de supuesto desarrollo que pasan por alto la opinión de la población y sus necesidades reales. Todavía los estrategas de la macroeconomía ignoran que el ser humano es el medio y el fin del propio desarrollo y que no siempre las cifras globales del crecimiento reflejan el verdadero desarrollo humano. La pérdida de la escala humana ha traído consecuencias terribles para la sostenibilidad planetaria y ha roto la imprescindible armonía de uno consigo mismo y con la naturaleza.

Todavía la antropología tiene mucho que andar y que persuadir mediante el diálogo constructivo a los que aún nos discriminan y subestiman. Ésta es otra de las múltiples maneras de abrir las ciencias sociales con responsabilidad.

Un acercamiento al Objeto de estudio de la antropología

ALAIN BASAIL

Una primera discusión sobre el sentido y la utilidad de la antropología en Cuba no puede soslayar, como bien había propuesto inicialmente el doctor Guanche, la discusión sobre las nociones con las que trabajamos y solemos expandir el alcance y potencial de las ciencias sociales en Cuba, nociones como la de interdisciplinariedad o transdisciplinariedad, las cuales, lejos de ampliar las posibles vías de conocimiento de la realidad, son, la mayoría de las veces, justificaciones para la falta de fertilidad o de innovaciones. En este sentido, la antropología puede y debe construir su espacio entre las redes disciplinales como una perspectiva con autonomía relativa.

Cuando se va a hablar de la pertinencia de la antropología hay que empezar, sin lugar a dudas, por pararnos a la altura de los años sesenta y analizar cómo a partir de toda la profunda crisis social de esos años se emprendió una recomposición del campo de las ciencias sociales. Tal reorientación incluyó decisivamente a la antropología, para la cual significó un durísimo reto. Por una parte, ante el proceso de descolonización, el estallido de lo social que experimenta la sociedad occidental y los procesos de liberación en todo el Tercer Mundo, aparecen fenómenos como la "muerte del exotismo", el propio cuestionamiento ideológico del quehacer de los antropólogos y sus compromisos con los colonialismos de los siglos XVIII y XIX y también del XX.

Esta propia crítica de los valores constituyó una necesidad central de la ciencia antropológica: la búsqueda de nuevas respuestas. A esas respuestas y estrategias no se puede mantener ajeno el empeño de fertilizar el programa de investigación de la antropología en Cuba si se quiere reactualizar como proyecto científico y encauzarlo con vitalidad.

Ante la respuesta obviamente extremista de que la antropología había fracasado, o postmodernista de que la antropología ya debía desaparecer, se

ALAIN BASAIL
Profesor de sociología de la Facultad de Historia y Filosofía de la Universidad de La Habana.

trata de seguir creyendo que la antropología es una ciencia que tiene mucho que decir en la sociedad contemporánea, una ciencia que puede construir nuevas búsquedas que amplíen y profundicen la producción científica en otros temas, sin permanecer ajenos a las nuevas formas o estilos del decir. Ni ajenos tampoco a temas como el cambio y el conflicto, ya que, por ejemplo, los antropólogos marxistas comenzaron a recuperar la necesidad de reflexionar sobre la economía, teniendo en cuenta los límites estrechos del mercado y reconociendo que éste es un proceso y una relación social. Entonces, la pertinencia del programa antropológico no gira sobre el tema de la colonización o del gobierno científico como antes, sino sobre la cuestión vital del desarrollo social.

Creo que éste es un lugar común donde se puede ubicar la antropología cubana hoy. Es cierto que la hipótesis de seguridad de la antropología clásica, la que justifica todos sus actos, se ha agotado, a saber, la situación colonial. Tras esa ruptura, que como sabemos no fue total, hay que continuar recuperando el discurso de la antropología como se ha entendido en su sentido humanista, centrado en restituir una actitud de representación transcultural o un empeño por construir el mundo simbólico de los otros, las lógicas, racionalidades y puntos de vista de los otros. Ello es importante, porque esas lógicas nos permiten entendernos a nosotros mismos.

Pienso que la antropología surge como una respuesta a la necesidad de las sociedades occidentales de entenderse a sí mismas. La estrategia seguida por los antropólogos fue negativa, es decir, a través del estudio de los otros, mientras que los sociólogos se iban a encargar del *nosotros*. Ese estudio de los otros perseguía también la mejor comprensión del lugar y las posibilidades de aquella sociedad en el contexto mundial. Pues bien, ésa sería la singularidad de la estrategia antropológica, que no ha perdido su vigor, su fuerza. Es la misma que nos pudiese ayudar al desarrollo de la imaginación y la práctica antropológica en esta década. Un elemento central y una tarea imprescindible serían la restitución del punto de vista de los otros (los diversos otros que integran la sociedad cubana) y la recuperación de la idea de diversidad sociocultural, que no es opuesta ni antagónica a la idea de la homogeneidad sociopolítica. Dentro de la unidad connotada nacionalmente existe una diversidad imprescindible que hay que reconocer, porque básicamente la diversidad es imprescindible para el autorreconocimiento y el enriquecimiento de nosotros mismos.

Un antropólogo catalán decía en una frase brillante para hablar del sentido de la antropología, que el ejercicio antropológico era una "catarsis personal". Y es cierto que, en importante medida, la antropología nace como el intento de encontrar respuestas a las interrogantes que uno mismo se ha planteado sobre sí, los otros, el pasado, el presente y lo trascendente. En ese sentido hay que entender que la antropología tiene que cumplir este rol de dilucidar las inquietudes y las respuestas de múltiples actores sociales que viven en una sociedad determinada. La antropología tiene sus justificaciones para continuar generando respuestas plausibles y ganar espacios si, por sólo citar un ejemplo, atendemos los problemas de identidad de la sociedad cubana en un contexto de transformaciones como la década del noventa.

Lo que sucede muchas veces es que en este contexto hay el posicionamiento de trincheras disciplinales: de un lado, los escépticos, que van a decir que los proyectos profesionales específicos se tienen que disolver y, del mismo lado, los que mantienen las puertas cerradas para el desarrollo de la ciencia.

Creo que hay un consenso general de que esa posición de la disolución conduce a un escepticismo, a un vacío bastante imponderable, y que con la situación de las trincheras tendremos que convivir por largo tiempo. Pero lo que sí no debe faltar es la conciencia de que las diferencias son, digamos, más bien lógicas o sociológicas que epistemológicas; es decir, que el objeto de estudio, la teoría y los métodos son comunes a todas las ciencias aun cuando algunas los hayan desarrollado más que otras en función de una serie de hábitos y prácticas que resultaron de la clásica e histórica división académica del trabajo entre sociólogos, antropólogos, historiadores... La complejidad de la sociedad contemporánea, de los problemas del otro y de uno mismo en esta sociedad, camina y exige otros derroteros: esa visión múltiple que obviamente se construye tras un largo y azaroso trabajo.

Por eso, la antropología se ha acercado mucho más a la sociología y la literatura. Algunos dicen que es una ciencia cuasisociológica, y otros, postmodernos, que es un género literario. En mi criterio, lo importante es que la antropología comience a participar de la hibridez que se genera en campos concretos de trabajo, como la familia y el parentesco, la religión, la propia economía en todas sus escalas, la salud, la ciudad y hasta el trabajo social. Así contribuirá decisivamente a conocer cómo y cuánto hay de proceso social y determinación cultural en las prácticas y racionalidades de los cubanos.

En ese sentido, la contribución más importante de la antropología social es la recuperación del punto de vista de los actores en todos los campos concretos. Ello es vital para humanizar cualquier proyecto de desarrollo social, si no pensemos, por ejemplo, qué sería del planeamiento, la construcción y el estilo arquitectónico de una ciudad sin la sabiduría de la gente, o de la definición de una política social de salud sin saber ni recuperar el punto de vista de los supuestos beneficiarios.

Quise aportar algunas reflexiones en torno a la actualidad de la polémica sobre la antropología como ciencia y la forma en que la antropología cubana debe insertarse en ese contexto, puntualizando su fuerte compromiso con la recuperación de la voluntad y el capital de los propios hombres, ampliando nuestros propios conceptos y hasta dispuestos a que la realidad contradiga las propias ideas que tenemos previamente sobre las posibilidades y el sentido humano o del quehacer de los hombres.

La antropología y la filosofía

ISABEL MONAL

Quiero llamar la atención sobre la antropología como disciplina, no como ciencia. Nace en el siglo XVIII ligada conceptualmente, desde el punto de vista cosmovisivo, a las corrientes propias de este período del pensamiento occidental, del cual nosotros somos herederos.

¿Pero cómo nace? Nace ligada a los movimientos colonialistas, a las intenciones colonialistas, a las guerras colonialistas y a la explotación; una de sus primeras funciones es, justamente, justificar la "inferioridad" con diversas "argumentaciones" que justifiquen, que le den un fundamento ideológico, un basamento conceptual y teórico al colonialismo y a las guerras de conquistas, y de explotación y de sumisión de todos estos pueblos.

De manera que vamos a encontrar en los orígenes de la disciplina un fuerte basamento racista. No debemos olvidar que su origen es, en este sentido, oscuro, no es progresista, lo que no excluye que el hecho de empezar a plantear cuestiones alrededor del hombre como tal, implique una relación con todo este pensamiento del siglo XVIII que también va a estar muy interesado en el hombre como centro de muchas de sus consideraciones y problemáticas.

En la filosofía vamos a encontrar un nexo muy estrecho entre los estudios antropológicos de diversos tipos, pero sobre todo de la antropología cultural y social con la filosofía, e incluso algunas corrientes dentro de la filosofía que se van a llamar o considerar como antropológicas, pero sin el sentido de la disciplina propiamente dicha, sin el sentido de lo que ya hoy, desde hace más de cien años, constituye una ciencia.

Quería referirme, aunque fuera brevemente, al impacto de la antropología y de la etnología en la evolución del marxismo, lo cual me parece muy importante y, sin embargo, no siempre se destaca.

Justamente en un momento dado, en los estudios de Marx y Engels vamos a encontrar la mención del libro de Morgan

ISABEL MONAL
Filósofa. Directora de la revista *Marx Ahora* y miembro del Consejo Científico de la Fundación Fernando Ortiz.

y toda una serie de textos de la época. El conocimiento que Marx y Engels tienen al respecto —sobre todo Marx— va a influir enormemente en el desarrollo de la concepción de la historia que ambos habían fundado.

Una de las primeras consecuencias es la modificación de la tesis según la cual toda la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases. He ahí un punto fundamental. En uno de los prólogos del *Manifiesto comunista*, esto se modifica: la historia de la humanidad no es siempre la historia de la lucha de clases, sino a partir de un momento dado, es decir cuando surgen las clases.

Se considera que antes éstas no existían. En realidad, como casi siempre ocurre con la filosofía y con el desarrollo de las disciplinas y de las ciencias, la solución de un problema crea otro racimo de problemas; todavía hoy, dentro del marxismo y dentro de la filosofía, como parte de esta problemática existe el debate sobre cuáles eran las fuerzas motrices que movían estas sociedades en las que no encontramos clases.

La concepción materialista de la historia no puede prescindir de los adelantos de estas otras disciplinas, siempre y cuando tengamos en cuenta que —por lo menos ésta es mi visión— el marxismo es una concepción transdisciplinaria y en ocasiones interdisciplinaria; es decir, tiene que actuar en combinación y en comunicación con otras ramas del saber.

El desarrollo de la antropología es uno de los elementos, aunque no el único, que le permiten al marxismo hacerse una concepción cada vez más compleja y desarrollar un pensamiento complejo con respecto a la sociedad.

Si nosotros queremos realmente desarrollar una concepción marxista de la complejidad y de la transdisciplinariedad, no debemos de ninguna manera obviar el aporte fundamental, la presencia esencial de estas disciplinas y de estas ciencias precisamente en este proceso.

Por último, quería llamar la atención sobre el hecho de que conceptualmente encontramos dentro del pensamiento filosófico —también en el marxismo— y en la evolución del pensamiento cubano un nexo entre antropología y humanismo.

Hay diversas tendencias humanistas dentro de la filosofía (por supuesto, ya en el siglo XX no sólo para el marxismo, sino para cualquier evolución); es posible un tipo de humanismo que no se guíe por los fundamentos iniciales que tuvo a partir de la época moderna, es decir la idea de una caracterización abstracta del hombre.

En este proceso de posibilidades de humanismo que no par-

tan de visiones abstractas, también resulta conceptualmente imprescindible el nexo entre la filosofía —cualquiera que ésta sea en el avance del pensamiento cubano; dentro de la filosofía incluyo el marxismo— y cualquier concepción que creamos que puede desarrollarse como humanismo, porque defiendo la idea de que el marxismo es un humanismo, de que de una manera u otra se trata de un humanismo revolucionario, un humanismo histórico. Diría también que hay que encontrar un punto de apoyo fundamental en los nexos, en este caso quizá no transdisciplinarios, pero sí interdisciplinarios, es decir de comunicación entre las disciplinas, entre este desarrollo del humanismo y la antropología, en el que incluyo los estudios etnológicos, porque me parece que en este caso son fundamentales.

La MÚSICA como actividad cultural del hombre

MARÍA TERESA LINARES

Para estudiar la música como cultura en el desarrollo de una sociedad concreta, como es el pueblo cubano, debemos analizar su vinculación con la antropología, y para ello haremos referencia a un trabajo de Argeliers León publicado en la revista *Temas* (no. 18-19 de 1999), conferencia impartida en el Paraninfo de la Universidad de Montevideo en 1989, en la cual el autor se refiere a la presencia de elementos de sonación que contribuyen al desarrollo cultural del hombre. Si en esta mesa se ha hablado de las distintas disciplinas que se han vinculado a la antropología, se me ocurre que pudiéramos llamar *antropología musicológica* a la que también se ha denominado *etnomúsica* para referirse a la música en su función etnográfica.

En su trabajo Argeliers sitúa este proceso en el inicio del período de hominización, momento en el que se vinculan distintas disciplinas que participan y contribuyen al desarrollo cultural del hombre, como son las vinculaciones entre el desarrollo de la plástica; de la comunicación por medio de voceaciones, que dan inicio al lenguaje; de sonaciones, con funciones comunicantes específicas, con *variantes* que pudieron dar lugar a la música, y, las relaciones entre las imágenes pictográficas de hombres asociados en la cacería de bisontes, caballos y otros animales, con las posibles voceaciones colectivas que permitieron la comunicación, la asociación, el ritmo del trabajo, culminando con el éxito de alcanzar la pieza que permitiera la manutención y permanencia de la horda.

El estudio de las pictografías nos permite imaginar el proceso de construcción de las armas y herramientas de las que pudieron valerse, de las técnicas de abordaje en la cacería y la obtención de un producto por la voluntad participativa de un grupo que maneja una "acción de *sonación*, esto es, de creación de sonidos fuertes y prolongados y conservados, o sea, proyectados en el espacio (lo que sería para nosotros duración en el

MARÍA TERESA LINARES
Musicóloga. Vicepresidenta de la Fundación Fernando Ortiz.

tiempo)";[1] sonidos de diferentes alturas, emitidos por distintos individuos, alcanzarían una función colectiva que permanecería en el grupo como un hecho concreto, una sonación con función de estímulo al esfuerzo físico que requieren las tareas laborales, o sea, *cantos de trabajo*. Los cantos de trabajo constituyen una de las tradiciones más antiguas de los pueblos; han sido mutables en sus expresiones más externas, pero su función ha permanecido estable, ya que aún hoy se utilizan para las tareas que así lo requieran: voceaciones de vendedores para anunciar sus productos, como los diversos pregones que conocemos en nuestro país;[2] voceaciones rítmicas como impulso también al esfuerzo de hombres que trasladan embarcaciones contra fuertes corrientes, que todavía se conservan entre los remeros del río Congo, en África;[3] de cargadores de piedras como los *canteiros* de Pontevedra en España;[4] y los antiguos cantos que se recuerdan en Cuba de los panaderos amasando el pan o los esclavos colocando polines de las vías ferroviarias.[5]

La música de función etnográfica ha tenido diversas variantes desde las etapas primitivas del proceso de hominización. "En la producción de sonaciones, el hombre, en su desarrollo, ha seguido un curso de cambios e incorporaciones *variables*, en la medida en que las sensaciones auditivas se fueron enriqueciendo y especializando en la selección y ordenación de las imágenes dables en el mundo exterior."[6] El proceso de hominización, ocurrido en cientos de miles de años, hizo reconocer al hombre su capacidad para el desarrollo de una *sonación* de la cual derivaron diferentes funciones comunicantes.

Este proceso debió coincidir con la aparición del lenguaje y con la expresión plástica, primero de trazos y luego concretamente de animales y escenas de cacerías. Dice L. Álvarez: "Con el surgimiento del lenguaje empieza la evolución cultural y éste se convierte en su motor. La razón es simple y sencilla: en el proceso de comunicación social se va creando, recreando y transmitiendo la cultura y la base de este proceso es el lenguaje. De ahí la relevancia e importancia que tiene el análisis del lenguaje en el campo de la antropología."[7]

El "hombre cubano" que tenemos más cerca —si consideramos que lo es jurídicamente

[1] Argeliers León: *Por el camino de la musicología*, p. 116.

[2] "Pregones", en *Cancionero hispano-cubano*, Areito LDA 3326, cara B, no. 9.

[3] "Cantos de remeros del río Congo", en *Congo Songs and Dances*, London LB 831, side 1, no. 1.

[4] "Canteros de Pontevedra", en *Cantos y danzas de España*, Wentminster WF 12020, side 1, no. 9 (grabado por Alan Lomax).

[5] "Canto de trabajo", en *Viejos cantos afrocubanos*, vol. I, Areito LD 3325, cara A, no. 5.

[6] Argeliers León: ob. cit., p. 116.

[7] Citado por Valdés Bernal en *Antropología lingüística*, Fundación Fernando Ortiz, 2000.

desde el Tratado de París, por el que se estableció la diferencia entre la nacionalidad de criollos y españoles—, llegó a aquel momento a fines del siglo XIX con expresiones musicales que se reconocían ya como *música cubana*, pero que estaban lejos de ser un auténtico producto creado sólo por esta población. Debía tenerse en cuenta el proceso de transculturación ocurrido entre las músicas que habían traído a la Isla los diferentes grupos étnicos y aquellas en las que aparecían elementos primarios en cada uno de aquellos grupos.

Este hombre también se enfrentaba a cambios entre sus antecedentes y las mutaciones que introducían aquella *variante* lograda en un momento concreto. De este modo se lograron nuevas expresiones musicales y fases del desarrollo del hombre en este nuevo medio.

La comunicación en base a sonaciones de distintas alturas y tiempos ha de ser tan antigua como las voceaciones que aún varios hombres practican en los cantos de arrear ganado, cantos de trabajo en los que las reses responden a cada uno de los sonidos, distinguiendo la voz y orden que imparte cada vaquero de manera individual en el colectivo que dirige la manada, tal como sucede hoy entre los vaqueros del Cauto, zona cercana al delta de este caudaloso río en la provincia de Granma o las que aparecen en la grabación del disco *Cancionero hispanocubano* (Areito LDA 3326, no. 8), grabadas por la autora a vaqueros de la zona del Escambray, Villa Clara.

Los murmullos y sílabas susurradas al niño recién nacido para adormecerlo o para calmar su llanto, debieron acompañar la maternidad, progresando éstos al agregarle versos que creaba la madre para comunicarse con el hijo y estrechar mutuamente su profunda afectividad (LDA 3326, cara A, no. 9). Desde luego, en algunos grupos, la *nana* o canto de cuna no resulta necesaria cuando la madre constantemente porta al niño en un saco o manta anudado a su cuerpo mientras trabaja. En muchos grupos se adiestra al niño con cantos que le incitan a caminar, saltar, balbucear,... Cantos que también deben tener un origen milenario y han llegado a nosotros a través de madres y abuelas españolas.

Los juegos de adiestramiento en el desarrollo familiar del niño mayor se han diferenciado por cuanto comienzan desde edades tempranas a asumir labores correspondientes a la división del trabajo por sexos, vinculados ahora a la siembra y recolección, a la caza, a las labores de hilado o curtido de pieles, preparación de alimentos y vestuarios, construcción de viviendas, domesticación de animales, preparación de aperos y armas, etcétera, bajo

la responsabilidad de sus padres. Estos cantos se trasladan de padres a hijos y van recibiendo modificaciones, pérdidas o aportes que enriquecen su contenido. "El trabajo", dice Karl Bücher, "es el punto de partida de todos los fenómenos económicos [...] trabajo de consumo y no de adquisición [...] en el que existe doble estimulación al trabajo: el placer unido a la simple creación y la honra, aneja a la posesión y uso del propio producto del trabajo en los bienes de uso prolongado. Esta comunidad prolongada del productor y del producto es, sin duda, un factor propulsor de la civilización y aligerador de la fatiga del trabajo."[8]

Otras formas de comunicación en las que aparecieron las sonaciones organizadas en las comunidades primeras, están vinculadas a las necesidades del grupo de mantener la memoria, narrando su historia a través de personas especializadas que cantan, cuentan cantando, o bien unen al canto un movimiento corporal colectivo que expresa un contenido vinculado a la narración. Estas narraciones y bailes pudieron ser acompañados por golpes sobre algún instrumento, percusiones sobre el cuerpo, voces de impulso o de loa, todo ello vinculado estrechamente al significado de esta acción colectiva. Los arará de Jovellanos, Matanzas, se golpean el pecho y los muslos y palmean, acompañan con sonidos guturales haciendo un bajo y ululean, con carácter mágico en algunos de sus cantos, a modo de acompañamiento instrumental.[9] Ortiz dice que "no debe ser obviado como elemento embrionario de la música".[10] Agrega que Combarieu considera "la primera manifestación instrumental de la música [...] en ese momento de la música percutiva [...] en el sentido de ruido hecho golpeando una contra otra las palmas de las manos o golpe dado con la palma manual sobre un objeto u otra parte cualquiera del propio cuerpo".

Así, encontramos hoy los cantos, rezos y bailes de contenido religioso que se usan en los rituales de origen africano que se practican en nuestro país, en los que existe una estrecha relación comunicante entre el canto, los toques de instrumentos acompañantes y la expresión mimética del baile; y otras formas instrumentales muy primarias, como la música de *bemba*, que refiere Ortiz como "la que se produce con los labios para imitar los ritmos de los tambores" y trasladar su aprendizaje de modo mnemotécnico, como hemos visto en múltiples ocasiones, o "para sustituir un tambor

[8] Karl Bücher: *Trabajo y ritmo*, Madrid, 1914, p. 15.

[9] Disco *Antología de la música afrocubana*, Areito LDA 3996, no. IV, estría no. 14.

[10] Fernando Ortiz: *Los instrumentos de la música afrocubana*, tomo I, Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana, 1952, p. 67.

que falta".[11] Contamos con testimonios de ancianos que conocieron esclavos congos, a fines del siglo XIX, y vieron cómo realizaban un acompañamiento armónico a las *marimbulitas* que ejecutaban una melodía con frases onomatopéyicas *bum, bam bum,* como pudieran hacerlo con una *botijuela.*

Otras voceaciones que han llegado transculturadas hasta nuestra actualidad y como producto concreto de material sonante, son los *ululados, ronroneos* y *resoplidos,* como los califica Ortiz,[12] en las ceremonias llamadas *cordoneros de orilé,* en Bayamo (provincia de Granma). Las distintas partes del rito requieren de diferentes acciones rituales que se comunican a través de estas voceaciones del colectivo, guiadas por el *médium cabecera.* Su efecto acústico es de una *cosa sónica* que, escuchada desde lejos, no se identifica como producida por la voz humana, y correspondería a aquellas manifestaciones que tanto Combarieu como Ortiz consideran manifestaciones instrumentales primarias.[13]

El desarrollo de los distintos aspectos de la música etnográfica estuvo siempre vinculado a los estadios culturales, a la división del trabajo y a su vinculación con el contexto histórico y geográfico, por lo que "la clasificación areal ha tenido gran repercusión en el análisis de las culturas, ya que se ha popularizado debido a que el investigador puede deducir con seguridad cómo las culturas vecinas interactúan":[14] interactúan los elementos de estilo que las conforman, las manifestaciones musicales, las funciones que mantienen vigentes los cantos de trabajo, de cuna, rituales o de diversión. En relación con estos cantos de función etnográfica que se conservan en Cuba, podemos encontrar aún sus referentes en cantos procedentes de los grupos de distintas regiones de España o África que se integraron en nuestro país a la nación cubana y hoy se mantienen en la base de nuestro pueblo con la plena vigencia de sus funciones, del mismo modo que se mantienen en otras áreas de la América de habla hispana con componentes étnicos similares.

Muchos de estos cantos y sus variantes en comunidades vecinas o en toda el área americana hispanohablante "deben ser comparados en su forma y función [lo que] proporciona cierta validez al resultado de este tipo de estudio".[15]

La necesidad de trasladar historias lejanas o de etapas más recientes, debió llegar desde España a través del romance,

[11] Ibíd., p. 58.

[12] Ibíd., p. 52.

[13] *Cancionero hispanocubano,* LDA 3326, cara B, no. 3.

[14] Sergio Valdés Bernal: ob. cit., p. 245.

[15] Ibíd.

y de África a través de historias de las deidades con recomendaciones éticas, refranes y fábulas siempre acompañadas de un canto. Los romances españoles se conservaron entre las familias por el uso extensivo del castellano. No así los de las lenguas africanas, provenientes de distintos grupos, que se conservaron parcialmente.

Todavía hoy se cantan las leyendas que dieron origen a los rituales abakuá, se conocen algunos *oriki* yorubas, algunos cuentos congos que terminan en un refrán cantado, pero sólo algunos practicantes pueden identificarlos, aun entre los mismos creyentes, ya que se han perdido muchos significados y se repiten de memoria los fonemas. La improvisación de la décima ha vencido a la forma romance, que se conserva como remanente sólo en personas ancianas y quedan en el uso de niños como juegos, variantes de los romances que llegaron de España. La función épica, narrativa y comunicante del romance pasó a largas narraciones en décima.

Formas versificadas de la lengua castellana, como la copla y la décima, diferentes planos tímbricos, en variadísimos instrumentos de cuerda pulsada, en instrumentos de percusión: sonajeros, maracas y panderos, tambores de origen hispánico y africano; y las distintas tonadas para cantar y danzar, tienen elementos comunes pero se distinguen por rasgos identitarios de cada pueblo. Los mismos elementos: cuerda pulsada, copla y tonadas, de origen hispánico, pueden encontrarse en *sones huastecos* en Veracruz, *milongas* en Argentina, *cuecas* en Chile y *sones montunos* en Bayamo, y como sus estructuras son muy similares, se identificarán como tales cuando se escuchen. Sus funciones como música etnográfica, sus timbres y estructuras, nos permiten establecer las comparaciones que sitúan y valoran el origen y antigüedad de estas manifestaciones musicales producidas por el hombre americano. Terminamos con una cita concluyente de Argeliers:

> Se ha obtenido un nuevo producto por la acción colectiva, consciente, de realizar un trabajo, dentro de una función social enmarcadora, la cual adquiere un determinado y preciso valor sígnico, es decir, cumple una función social comunicante, ordenadora de una acción racional creadora, mediante juegos de la fantasía expresada en un acto complejo ejecutante. Vale decir: se ha realizado un acto de creación artística, musical en todo caso y de proyección estética.[16]

[16] Argeliers León: ob. cit., p. 116.

La antropología médica en Cuba

ENRIQUE BELDARRAÍN

El iniciador de los estudios antropológicos científicos en Cuba fue el doctor Luis Montané Dardé, graduado de medicina en París y formado como antropólogo en el laboratorio y el museo de la Sociedad Antropológica de aquella ciudad.

Regresó a Cuba en 1874 e inició las investigaciones de esta materia en la Isla. El 7 de octubre de 1877 fundó la Sociedad Antropológica de Cuba y comenzó a publicar el *Boletín de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba,* del que lamentablemente sólo circularon siete números, entre 1879 y 1880 y de 1884 a 1887. Esta institución gozó de merecida fama en el mundo científico del último cuarto del siglo XIX, por la cantidad de trabajos presentados en sus secciones, la profundidad de sus discusiones, y el prestigio de sus miembros fundadores y de los que posteriormente se fueron sumando a sus filas.

Médicos fueron, además, un importante grupo de fundadores, como el doctor Juan Santos Fernández y Hernández, uno de los mayores oftalmólogos de nuestra historia médica, que también incursionó en el terreno de la antropología y publicó, entre su amplia bibliografía tres artículos en esta línea: "Las enfermedades de los ojos en las diversas razas que pueblan la Isla de Cuba" (1879), "¿La miopía es un producto de la civilización?" (1886) y "Las enfermedades de los ojos en los negros y los mulatos" (1901). Además, este ilustre científico fundó y dirigió la notable revista *Crónica Médico-Quirúrgica de La Habana*, que circuló entre 1875 y 1940 y sirvió también de tribuna a las investigaciones antropológicas de la época.

También fueron fundadores el doctor Nicolás José Gutiérrez y Hernández, primer presidente de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, insigne médico y estudioso de la antropología y el secretario de la corporación; y el doctor Antonio Mestre y Domínguez, quien publicó dos años después del inicio de las labores de la sociedad

ENRIQUE BELDARRAÍN
Médico especialista de segundo grado en epidemiología. Investigador del Centro de Estudios Humanísticos de las Ciencias Médicas, Facultad de Ciencias Médicas Calixto García.

su libro *Origen natural del hombre*, en 1879.

Los doctores Carlos de la Torre y Huerta, José Montalvo Cobarrubias, autor de dos importantes artículos: "El hombre terciario" (1879) y "Deformaciones artificiales del cráneo" (1884); Agustín Reyes Zamora, que realizó un "Estudio comparativo de los negros criollos y africanos" (1879); José Torralbas Manresa, que escribió "Consideraciones sobre la antropología en Oceanía" (1883); y Fermín Valdés Domínguez y Quintanó, el amigo de Martí, fueron también miembros fundadores de la Sociedad Antropológica.

Hasta las primeras décadas del siglo XX se destacaron en esta ciencia los médicos Manuel Almagro, José A. Reynés, Arístides Mestre Hevia, Agustín W. Reyes, José Varela Zequeira, Antonio Díaz Albertini Mojarrieta, Pedro Valdés Raqués, Joaquín L. Dueñas Pinto, Ramón Hernández Poggi, Juan Guiteras Gener, Antonio de Gordon y Acosta, Enrique López Veitía e Israel Castellanos González. Todos con una notable hoja de servicios en la práctica médica.

Hay que mencionar aparte la labor del doctor Raimundo de Castro y Bachiller dentro de la medicina legal y el vuelo que le dio a su desarrollo en nuestro medio al incorporar y desarrollar los estudios de antropología forense.

Los estudios superiores de antropología se iniciaron en la Universidad de La Habana en 1899, y su primer profesor fue el doctor Montané Dardé, quien después de su retiro fue sustituido por el doctor Arístides Mestre Hevia.

Como hemos visto, la antrolopogía entró en el programa científico cubano de manos de los médicos. Como disciplina, fue en sus inicios una antropología física, forense o dedicada al estudio comparativo de las razas humanas, es decir, una antropología biológica, pero pronto se diversificaron sus estudios y pasó a formar parte de las ciencias sociales. Así surgieron en nuestros medios la antropología social, jurídica, cultural y todas las subdivisiones que conocemos hoy.

No obstante los resultados que se iban obteniendo de estos estudios de antropología biológica, faltaba aún mucho tiempo para que se desarrollara entre nosotros la antropología médica.

Pero yo diría que hay un antecedente muy anterior en nuestro medio a Montané, Mestre, etcétera: son justamente los primeros estudios de antropología médica, que se refieren a nuestra población o a una parte de ella, dedicados a las enfermedades de los negros esclavos, a las medidas que se emplearon para enfrentarlas o contrarrestarlas y a un sistema de atención médica muy

particular, dirigido a este sector social de origen africano, oprimido y vejado, que constituyó la fuerza motriz de la riqueza de la colonia y la fortuna de sus dueños. Por supuesto, esta medicina para esclavos era considerada de forma diferente a la de los blancos.

Por tanto, planteo que es la génesis de la antropología médica en Cuba. Su obra más conocida, y por ende famosa, fue el *Vademécum de los hacendados cubanos* (1831) del médico francés, asentado por muchos años en el Caribe y en Cuba, Honorato Bernard de Chateusalan, pero cuenta además con la obra de Francisco Barreras, médico andaluz, natural de Dos Hermanas, cerca de Sevilla, que escribió la primera obra sobre el tema, inédita durante 155 años hasta que las notables investigadoras Lydia Cabrera, también antropóloga, y María Teresa de Rojas, la hallaron en los fondos de la Biblioteca Nacional y la publicaron en una edición muy limitada en 1953, después de ser trasuntado el manuscrito por la última de las investigadoras mencionadas. Además, están las obras de Henry Dumont, *Investigaciones generales sobre las enfermedades de las razas que no padecen la fiebre amarilla y estudio particular sobre la enfermedad de los ingenios de azúcar o hichazón de los negros y chinos* (1865) y *Antropología y patología comparadas de los hombres de color africanos que viven en Cuba,* que fue premiada por la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana (1876) y sobre la cual leyó un informe en dicha corporación el doctor Montané; y la obra de José Reynés *Algunas consideraciones generales sobre la raza negra, su patología y terapéutica,* memoria leída en la Real Academia en 1868 y publicada posteriormente en los *Anales* de la institución.

En Cuba ha tenido un notable desarrollo la antropología forense, impulsada primero dentro de la cátedra de Medicina Legal, desde la época del doctor Raimundo de Castro y Bachiller, con exponentes tan notables como el doctor Francisco Lancís y Sánchez, quienes sentaron las bases de una verdadera Escuela de Medicina Legal, cuyos frutos ha recogido el actual Instituto de Medicina Legal, con una importante labor dentro de la antropología forense de fama internacional, trabajo caracterizado fundamentalmente por la identificación de restos óseos tanto desde la óptica de la criminalística como del estudio de poblaciones aborígenes, y el fechado de estos restos, utilizando las técnicas más modernas. También se ha especializado esta institución en estudios para determinar paternidad, huellas, etcétera. Esta especialidad altamente calificada ha sido solicitada incluso por

países del área para identificar restos humanos y cadáveres, como fueron un famoso caso de criminalística solucionado en Ecuador y más recientemente el hallazgo en Bolivia de los restos de la guerrilla del comandante Ernesto *Che* Guevara, que fueron encontrados, rescatados e identificados por un equipo de especialistas dirigido por su director, el doctor Jorge González Pérez, después de varios meses de ardua labor.

Importantes también fueron las investigaciones de crecimiento y desarrollo humano, llevadas a cabo por especialistas del Ministerio de Salud Pública, como la Encuesta e Investigación de Crecimiento y Desarrollo de la población infantil cubana, dirigida por el profesor y doctor José Jordán, que culminó con el cálculo de las Tablas Cubanas de Peso, Talla y Estatura; hasta ese momento el desarrollo corporal de nuestros niños era evaluado por parámetros foráneos. En la actualidad continúan estas investigaciones en el Departamento de Crecimiento y Desarrollo, que dirige el doctor José Gutiérrez Muñiz, en la Facultad de Ciencias Médicas Julio Trigo. También se ha desarrollado la línea de investigación antropológica relacionada con la nutrición y los hábitos alimentarios en los diferentes grupos de población, realizada por el Departamento de Antropología y Nutrición, del Instituto Nacional de Nutrición e Higiene de los Alimentos.

La antropología médica estudia el proceso salud-enfermedad y muy especialmente la relación médico-paciente, usando las técnicas de la entrevista a profundidad para explorar los síntomas que siente y las ideas que tiene el paciente sobre la enfermedad, la salud y su padecimiento como un hecho concreto y particular. Asimismo, esta antropología se ocupa de las ideas sobre el tema que tiene la comunidad de la que él forma parte, el uso de técnicas y remedios ancestrales que se han transmitido de generación en generación para enfrentar situaciones determinadas (lo que muchos llaman hoy folklomedicina). Hoy está en el centro de nuestro debate médico el rescate y empleo a fondo de las entrevistas médico-paciente como una herramienta extraordinaria para obtener información beneficiosa para el proceso de curación de los pacientes.

La antropología médica actual estudia también el desarrollo de la tecnología y su empleo con fines diagnósticos, terapéuticos y profilácticos y vela por que el proceso de la práctica médica no se transforme en una cadena de eventos de alta tecnología, en los que el médico sea un frío analista de información y el paciente un portador de la materia a analizar. La antropología

médica aboga por profundizar los lazos médico-paciente, que deben ser cada día más cálidos y humanizados; explorar, conversar, tocar, palpar, percutir; establecer esa relación maravillosa que da seguridad y confianza al paciente, rescatando las técnicas de la vieja, pero no arcaica semiología; y sobre todo, emplear adecuadamente el arte maravilloso de la palabra, la conversación, para obtener un buen resultado: la comunicación.

La antropología médica no se opone a la tecnología, más bien propugna su uso adecuado y racional.

Estos dos últimos aspectos mencionados están en el debate actual de nuestro mundo académico; ejemplo de ello son las sesiones que se han dedicado a estos temas en las reuniones del Ateneo Juan César García y que han sido publicados en su *Boletín*, o basta hojear algún número de la *Revista Cubana de Medicina General Integral* o *la Revista Cubana de Medicina Interna* de los últimos años, para comprobar que es un tema presente.

Estamos empezando en estos momentos investigaciones sobre antropología médica y epidemiología, en el sentido de comparar los programas colectivos de lucha contra diversas enfermedades y cómo se plantean las diferentes sociedades enfrentarlos y comparar sus resultados, según áreas geográficas y grupos sociales en países pertenecientes al mismo entorno, como es el Caribe.

La antropología física en Cuba

ANTONIO J. MARTÍNEZ FUENTES

El análisis de la evolución del estudio de la diversidad biológica de la población cubana no puede disociarse de la dinámica de la propia evolución de la ciencia en Cuba. De acuerdo con el Maestro Rivero de la Calle, en este devenir se reconocen al menos cuatro grandes períodos de desarrollo, en los que se hacen visibles los efectos de diversas influencias de pensamiento y las circunstancias económicas, políticas y sociales de cada momento, que trascienden hasta el surgimiento de lo que hoy muchos colegas de otras latitudes llaman la escuela cubana de antropología física.

El primer período se inicia en 1849, cuando el sabio cubano Felipe Poey y Aloy emprende el estudio de los cráneos prehispánicos deformados, procedentes del extremo oriental de la Isla, recolectados por el geógrafo español Miguel Rodríguez Ferrer. Posteriormente ocurre un hecho muy relevante en el año 1861, al crearse la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana, institución que tuvo una buena participación en estos estudios.

El segundo período comienza en 1877, con la fundación de la Sociedad Antropológica en la Isla de Cuba, corporación que agrupa no sólo a científicos de la especialidad, sino también de otras disciplinas.

En 1899 se crea la cátedra de Antropología General y Ejercicios Antropométricos de la Universidad de La Habana, momento que marca el inicio del tercer período. En 1903 se funda, adjunto a la cátedra, el Museo Antropológico Montané.

Luis Montané y Dardé (1849-1936), el más capaz de los antropólogos cubanos de la época, que se había formado en París, dirigido por Broca y laboraba en Cuba desde 1874, es designado para hacerse cargo de la cátedra y del museo. Los criterios de Montané crearon una tradición dentro del ámbito universitario cubano, otorgando mayor énfasis a la antropología física.

El cuarto y último período da inicio en 1962, fecha en que se produce la Reforma Universitaria,

ANTONIO J. MARTÍNEZ FUENTES
Director de la Cátedra de Antropología Física de la Universidad de La Habana y profesor de antropología física de la Facultad de Biología de la misma universidad.

se crea el Departamento de Antropología de la Escuela de Ciencias Biológicas de la universidad habanera y se funda un departamento homólogo en la Academia de Ciencias de Cuba, en el cual también en esos primeros momentos aparecen especialistas en antropología física.

Un hecho muy importante en esta etapa, desde el punto de vista docente, es cuando entre los años 1968 y 1976 se impartió por primera vez la especialidad de antropología en la entonces Escuela de Ciencias Biológicas de la Universidad de La Habana.

Desde 1976, con el cambio de estructura de la Universidad de La Habana y al ser constituida la Facultad de Biología, el Museo Antropológico Montané asume las funciones del Departamento de Antropología.

A partir de los años ochenta la formación de antropólogos físicos se comienza a realizar a través de cursos de posgrados para egresados de la carrera de Biología y otras disciplinas afines. Evento relevante lo constituyó el inicio en 1998, en la Universidad de La Habana, de la maestría en antropología, con dos menciones: antropología biológica y antropología sociocultural.

La antropología física cubana tomó nuevos derroteros a partir de los años sesenta; se inicia entonces un giro significativo. Así, desde una perspectiva académica respecto a los mismos intereses de los profesionales en la mayoría de los países, comienza a transformarse fundamentalmente en una ciencia aplicada, sin que ello significara abandonar la investigación de orientación básica o fundamental. La voluminosa agenda científica de los simposios internacionales de Antropología Física Luis Montané, que se celebran cada dos años, desde 1988, en la Universidad de La Habana, es una excelente ilustración del rol intensivo de los antropólogos físicos cubanos en las investigaciones de naturaleza aplicada. Esto puede constatarse más en los contenidos de las catorce tesis doctorales defendidas desde 1981, sustentadas teórica y metodológicamente en la antropología física.

En esta apretada reseña no se puede dejar de mencionar la celebración en La Habana, del V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica en 1998, así como que Cuba asumiera su presidencia de 1998 a 2000, seguramente los reconocimientos internacionales más importantes para la antropología física cubana desde que Montané fuera electo presidente de la Sociedad de Antropología de París en 1921. Estos acontecimientos estuvieron precedidos por la fundación en 1990 de la Sociedad Cubana de Antropología Biológica y de

la Cátedra Honorífica de Antropología Luis Montané, de la Universidad de La Habana, en 1994.

En el primer período se destacan los trabajos y debates sobre osteología, las razas humanas, el origen y la naturaleza de los seres humanos, la palenteología, la patología comparada de los negros esclavos y los descendientes de la población indígena. Durante el segundo y tercer períodos, la antropología física en Cuba centra su interés fundamental en los estudios osteológicos de las poblaciones prehispánicas que habitaron la Isla. Se realizan aportaciones en menor proporción sobre el crecimiento del escolar, el desarrollo físico de los adultos, la población penal, los descendientes de los aborígenes residentes en la región de Guantánamo y las técnicas dermatoglíficas para la identificación criminalística. Algunas de estas investigaciones fueron realizadas por especialistas provenientes de Francia, Alemania, Bélgica, los Estados Unidos de América y España.

Durante el tercer período, la cátedra y el museo en la Universidad de La Habana son el centro principal del desarrollo de la antropología física cubana, etapa en la que la influencia de la escuela francesa cede ante el empuje de la norteamericana. En el cuarto período es notable, primeramente, la repercusión de la antropología de los entonces países socialistas; posteriormente hay influencias importantes de la antropología belga, mexicana, suiza, francesa, española y norteamericana.

Durante el último período, el área en la cual la antropología física tiene su mayor impacto es probablemente la antropología biomédica. Énfasis principal se ha puesto en la salud y nutrición infantil y materna y en el crecimiento y desarrollo de los niños. Esto último es especialmente importante si tenemos en cuenta que el crecimiento es uno de los indicadores más sensibles de la salud, el estado nutricional, el bienestar personal y la calidad de vida en general de las poblaciones humanas.

En las últimas tres décadas, Cuba ha logrado acumular un impresionante volumen de datos relacionados con el crecimiento humano; estos datos están considerados entre los más importantes a nivel mundial, y en ellos se incluyen tres investigaciones de alcance nacional.

Asimismo, la antropología médica cubana abarca un amplio espectro, que comprende nuevos estudios de los descendientes de la población prehispánica, la etapa fértil de la mujer (de la adolescencia a la menopausia), la somatometría del adulto, el envejecimiento, el estado nutricional, los dermatoglifos, las enfermedades

genéticas, la influencia de las condiciones de vida y de numerosas patologías sobre el desarrollo físico (diabetes, insuficiencia renal, obesidad, asma, deficiencia de la hormona del crecimiento, síndrome de malabsorción, hipertensión arterial, entre otras).

Estas investigaciones involucran básicamente a los antropólogos de las universidades y los profesionales afiliados al Ministerio de Salud Pública y tienen lugar en las escuelas de medicina, institutos de investigaciones, hospitales, policlínicos y áreas de salud.

El trabajo antropológico con criterio ergonómico está centrado fundamentalmente en la Universidad de La Habana y comprende la colaboración con varios ministerios y otras dependencias. Numerosos resultados se han obtenido con el propósito de crear mejores ambientes laborales, habitacionales y de estudio, al estar previstos para ser utilizados en el diseño de autobuses, instrumentos científicos, áreas del hogar y de estudio, y de puestos de trabajo en la industria ligera, la agricultura, el comercio y los centros educacionales, aunque es menester apuntar que no siempre han culminado con una aplicación exitosa en la práctica social.

Los antropólogos físicos cubanos están profundamente involucrados en los programas de educación física, deportes y recreación. Las investigaciones comprenden también la evolución morfológica y fisiológica de los atletas de alto rendimiento. Afectaciones en el desempeño deportivo y/o la salud y en el bienestar de los individuos a cualquier edad, pueden estar asociadas a transgresiones en sus actividades específicas.

Estas investigaciones exigen la colaboración entre antropólogos, médicos, entrenadores y directores de equipos, y se efectúan fundamentalmente con el auspicio del Instituto Nacional de Deportes, el Instituto Nacional de Medicina Deportiva, el Instituto Superior de Cultura Física, el Ministerio de Salud Pública, las universidades y los centros de medicina deportiva localizados en todo el país.

Los clásicos estudios osteológicos no centran ya su atención básica en aspectos relacionados, por ejemplo, con las evidencias de las intervenciones intencionales en el esqueleto humano, como la deformación craneana. El desarrollo de nuevos métodos de análisis permite la realización de trabajos sobre paleopatología, paleodemografía y paleoepidemiología. A la par se va configurando una extensa e importante base de datos sobre la osteometría de la población contemporánea cubana.

Estos trabajos redundan en el desarrollo de la antropología forense, la cual ha ganado re-

conocimiento dentro de la red médico-legal de la Isla como una especialización de las ciencias forenses.

Los trabajos realizados en esta esfera han comprendido las clásicas tareas de identificación de restos óseos y el esclarecimiento de la paternidad dudosa, entre otras. Mención especial merece la contribución de los bioantropólogos cubanos en la búsqueda e identificación de los restos de Ernesto Che Guevara y sus compañeros de lucha caídos en Bolivia.

Las investigaciones en antropología molecular han sido tradicionalmente realizadas en menor proporción (grupos sanguíneos, hemoglobinas, haptoglobinas, etcétera). Éstas sufren el impacto de las adversidades económicas de los últimos años y son aún deficitarias. No obstante, determinadas condiciones han propiciado desarrollar estudios de diversos marcadores genéticos, así como análisis limitados del ADN, que nos dan una mayor aproximación a la estructura genética de la población y contribuyen a una visión renovada de la variación humana resultante de la combinación de dos componentes genéticos principales, el de origen europeo y el de ascendencia africana, sin subestimar el asiático y el indoamericano. Procedimientos que, por otra parte, nos permitirán acercarnos al mejor conocimiento de poblamiento antiguo de Cuba, los posibles vínculos genéticos entre los grupos humanos que habitaron en la Isla antes de la conquista, y de éstos con el resto de las islas del Caribe y la parte continental.

El desarrollo de la antropología física en Cuba, como de cualquier otra actividad científica, tendrá que entenderse en el marco social en que se inscribe, ya que las inquietudes y preferencias por determinados temas de investigación han cambiado conforme a la propia dinámica del proceso histórico del país. La perspectiva decimonónica difiere sustancialmente de la que puede apreciarse a principios del siglo XXI.

El camino futuro de la antropología biológica cubana continuará con el estudio de la variabilidad morfológica, al tiempo que deberá dar más énfasis a los aspectos fisiológicos y moleculares según las condiciones económicas lo permitan.

El conocimiento de los efectos en el fenotipo de las condiciones de vida, en la medida que ésta no es sino la síntesis de un conjunto de procesos que configuran el marco para el desarrollo físico de la población, continuará siendo una línea prioritaria del trabajo bioantropológico.

Investigaciones nacionales que desarrolla el Centro de Antropología

LOURDES SERRANO

Durante los últimos años el Centro de Antropología desarrolla investigaciones en el campo de la arqueología y la antropología sociocultural. Este trabajo de investigación se inserta en las categorías de Proyectos Nacionales Científico-técnicos y en Proyectos No Asociados a Programas.

Entre las investigaciones con mayor impacto social se encuentra la culminación del *Atlas etnográfico de Cuba*, que contó con el esfuerzo y la tenacidad del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, el Centro de Antropología, el Instituto de Geografía Tropical y el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana. Este importante resultado científico logró la edición de un CD-ROM en el que desempeñó un importante papel el CEISIC (Centro de Informática y Sistemas Aplicados a la Cultura) del Ministerio de Cultura.

El tema de las relaciones raciales en Cuba ha sido otra de las investigaciones importantes desarrolladas por el Centro de Antropología que, junto a la Fundación Fernando Ortiz y la Unión de Escritores y Artistas de Cuba, a través de su Asociación de Cine, Radio y Televisión, han tenido la feliz idea de llevar el tema a la reflexión y al debate, de los cuales han surgido acciones efectivas que han tenido incidencia en los medios de comunicación, la docencia y el trabajo comunitario. La problemática racial también es objeto de investigación en las estructuras de los cuadros de dirección.

Las investigaciones en el tema de las relaciones raciales tienen como objetivo principal el estudio de éstas en toda su diversidad, sin suscribirse a un solo segmento racial y/o étnico de la población cubana, y su expresión en distintos grupos poblacionales.

No menos importante resulta el trabajo de investigación acerca del problema étnico nacional en América Latina y el Caribe, trabajo que ha brindado información valiosa para el Fondo para el Desarrollo Indígena. En la actualidad la cues-

LOURDES SERRANO
Directora del Centro de Antropología.

tión étnico-nacional se ha convertido en centro de la atención de la ciencia antropológica, dado los conflictos agudos que han estallado en distintos sitios del mundo, muchos de ellos considerados hasta fecha reciente como exentos de esta problemática.

En la categoría de Proyectos No Asociados a Programas se trabaja en temas como "Antropología: religiosidad y salud". De igual forma, la arqueología cubana trabaja siguiendo la tendencia mundial más extendida: encaminar las investigaciones en este campo hacia la reconstrucción de los procesos históricos, aplicando el concepto de integrar otras ciencias al proceso de la investigación. En la década del noventa las investigaciones en estos campos se llevaron a cabo en circunstancias muy difíciles, sobre todo por las carencias materiales; sólo el esfuerzo, el verdadero amor a la ciencia y la dedicación hicieron posibles la continuidad y el desarrollo de estas disciplinas.

La conclusión en 1992 de la obra científica "Estudio arqueológico de la historia de los aborígenes de Cuba", que sintetizó los resultados de los trabajos de investigación desarrollados durante más de diez años, facilitó la obtención de algunos de estos objetivos, al proporcionar, tanto a especialistas como a docentes, una visión amplia y estructurada de la historia más antigua de Cuba, a la luz de los últimos aportes arqueológicos.

A su vez, la culminación de esta tarea creó las condiciones necesarias para emprender otra obra de mayor envergadura, el *Atlas arqueológico nacional de Cuba*, en cuya ejecución se trabajó a pesar de las limitaciones materiales que experimenta el país.

Al mismo tiempo, la continuación de importantes investigaciones en la esfera de la arqueología histórica o colonial, y el inicio y sistematización de los estudios sobre la esclavitud y sus formas de resistencia, unido al establecimiento de un nuevo sistema de categorías para la investigación en este campo, complementaron el quehacer cotidiano de los estudios arqueológicos del Centro, entre los que se encuentran los proyectos "Patrimonio arqueológico, identidad y desarrollo sostenible" y "Arqueología de rescate de las ruinas de cafetales".

INSATISFACCIONES

A pesar de los logros alcanzados en las investigaciones antropológicas, aún es insuficiente el proceso de integración de los resultados científicos, lo cual atenta contra la profundización y rigor del trabajo científico, pues todavía se manifiesta la parcelación del conocimiento.

Es necesaria la concertación y unidad de acciones para hacer que esta rama del conocimiento adquiera un mayor impacto social.

Un reclamo para la educación superior cubana ha de ser que la antropología y la arqueología formen parte de la educación de pregrado.

PROYECCIÓN

Partiendo del análisis de las principales tendencias vigentes en el campo de la antropología, y tomando en consideración la complejidad de los cambios económicos, políticos y sociales que tienen lugar a partir de un mundo unipolar, nuestro Centro, al valorar las proyecciones futuras de su trabajo, tomó en cuenta el análisis y las consideraciones que sobre el papel y las tareas del antropólogo acordó el Taller Internacional Antropología '94, efectuado por nuestra institución en marzo-abril de ese año.

Por tanto, consideramos necesario colocar en el centro de nuestra labor:

- Preservar y defender nuestra identidad cultural y nacional, mediante el estudio y rescate de aquellas manifestaciones más representativas del etnos cubano.
- Luchar por ocupar el espacio que nos corresponde como antropólogos sociales en el estudio, diagnóstico y pronóstico de los problemas fundamentales de nuestra sociedad, los que deben contribuir a una adecuada toma de decisiones de las autoridades correspondientes.
- Convertir en objeto de estudio permanente los problemas fundamentales que están relacionados con la educación, la lengua nacional y los factores socioculturales que en ella inciden, las manifestaciones culturales y sus peculiaridades locales y regionales, la familia, la función de la mujer en la familia y la sociedad, las relaciones interraciales, la dinámica de los procesos culturales, así como los procesos étnicos nacionales, incluida la comunidad cubana en el exterior.

A ello se une la necesidad imperiosa de intensificar el trabajo de estudio, rescate y preservación del patrimonio arqueológico y la urgencia del estricto cumplimiento de las leyes establecidas para la protección del patrimonio nacional.

Para el logro de todos los propósitos enunciados se hace necesario, a la vez, reforzar la aplicación del enfoque multidisciplinario al estudio de nuestra cultura y sociedad, así como incrementar los vínculos de trabajo con la comunidad científica nacional e internacional, propiciando de esta forma el debate abierto de las diferentes corrientes actuales del pensamiento antropológico contemporáneo.

El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir*

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir

La mirada, la escucha y la escritura son sistematizadas y fundamentadas como tres etapas esenciales de aprehensión de la realidad social, utilizadas comúnmente en la metodología de investigaciones y en la producción de conocimiento por las diversas disciplinas de las ciencias sociales. El planteo de estas temáticas propone una revalorización en los niveles cognitivo y epistémico de estudiantes y especialistas que construyen el saber de la "teoría social".

INTRODUCCIÓN

Me pareció que abordar un tema frecuentemente visitado y revisitado por miembros de nuestra comunidad profesional no sería del todo inadecuado, ya que siempre valdría, por lo menos, como una especie de declaración de alguien que, hace ya varias décadas, viene preocupándose por éste como parte de su *métier* de docente y de investigador; y como tal, aunque me dirija especialmente a mis colegas, me gustaría también poder llegar al estudiante o al estudioso interesado genéricamente en las ciencias sociales, toda vez que la especificidad del trabajo antropológico —por lo menos como lo veo y como procuraré demostrarlo— es en absoluto compatible con el trabajo realizado por colegas de otras disciplinas sociales, particularmente cuando, en el ejercicio de su actividad, articulan la investigación empírica con la interpretación de sus resultados.[1] En este sentido, es necesario esclarecer que el subtítulo escogido no tiene nada que ver con el reciente libro de Claude Lévi-Strauss,[2] aunque pueda haberme inspirado

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
Investigador y ensayista. Especialista en sociología y antropología en São Paulo, Brasil.

* Este trabajo corresponde al capítulo 1 del libro *El trabajo del antropólogo*, ed. Unesp, 1998, pp. 17-59.

[1] La primera versión de este texto fue para una clase inaugural del año académico de 1994, relativa a los cursos del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad del estado de Campinas, Unicamp. La presente versión que ahora se publica, debidamente revisada y ampliada, fue elaborada para una conferencia en la Fundación Joaquín Nabuco, en Recife, el 23 de mayo del mismo año, en su Instituto de Tropicología. Esta versión fue publicada por la *Revista de Antropología*, vol. 39, no. 1, 1996, pp. 13-37.

[2] Claude Lévi-Strauss: *Regarder, écouter, lire.*

en este título, al sustituir apenas *lire* por *écrire*, o "leer" por "escribir". Pero aquí, al contrario de los ensayos de antropología estética de Lévi-Strauss, trato de cuestionar algunas de aquellas que se podrían llamar las principales "facultades del entendimiento" sociocultural que, creo, sean inherentes al modo de conocer de las ciencias sociales. Naturalmente, es preciso decir que al hablar en este contexto de facultades del entendimiento, no estoy más que parafraseando, y con mucha libertad, el significado filosófico de la expresión "facultades del alma", como Leibniz entendía la percepción y el pensamiento. Pues sin percepción y pensamiento, ¿cómo podemos conocer? Por mi parte, o desde el punto de vista de mi disciplina, la antropología, quiero sólo enfatizar el carácter constitutivo de la mirada, de la escucha y de la escritura en la elaboración del conocimiento propio de las disciplinas sociales, esto es, de aquellas que convergen para la elaboración de lo que Giddens, muy apropiadamente, llama "teoría social", para sintetizar, con la asociación de estos dos términos, el amplio espectro cognitivo que envuelve las disciplinas que denominamos ciencias sociales.[3] Resaltar rápidamente, ya que no pretendo más que aflorar algunos problemas que comúnmente pasan inadvertidos no solamente para el joven investigador, sino muchas veces para el profesional maduro, cuando no se inclina hacia las cuestiones epistemológicas que condicionan la investigación empírica en lo que se refiere a la construcción del texto, resultado de la misma. Deseo así llamar la atención sobre tres maneras —mejor diría, tres etapas— de aprehensión de los fenómenos sociales, tematizándolas —lo que significa decir: cuestionándolas— como algo merecedor de nuestra reflexión en el ejercicio de la investigación y de la producción de conocimiento. Procuraré demostrar cómo la *mirada*, la *escucha* y la *escritura* pueden ser cuestionadas en sí mismas, aunque, en un primer momento, puedan parecernos tan familiares y, por eso, tan triviales, hasta el punto de sentirnos dispensados de problematizarlas; incluso en un segundo momento, marcado por nuestra inserción en las ciencias sociales, estas "facultades" o, mejor dicho, estos *actos cognitivos* resultantes de ellas, asumen un sentido muy particular, de naturaleza epistémica, ya que con tales actos logramos construir nuestro saber. Por tanto, procuraré indicar que, en lo que se refiere a la mirada o a la escucha "disciplinadas" —a saber, disciplinadas por la disciplina—,

[3] Cf. Anthony Giddens: "Hermeneutics and social theory", en Gary Schapiro y Alan Sica (comp.): *Hermeneutics: Questions and Prospects*, The University of Massachussets Press, Amherst, 1989.

se realiza nuestra *percepción*, y será en la escritura en la que nuestro *pensamiento* se ejercita de la manera más cabal, como productor de un discurso que es tan creativo como propio de las ciencias dirigidas a la construcción de la teoría social.

LA MIRADA

Tal vez la primera experiencia del investigador de terreno o *en* el terreno sea la domesticación teórica de su mirada, porque, a partir del momento en que nos sentimos preparados para la investigación empírica, el objeto sobre el cual dirigimos nuestra mirada ya fue previamente alterado por la propia manera de visualizarlo. Sea cual fuere ese objeto, no escapa de ser aprehendido por el esquema conceptual de la disciplina formadora de nuestra manera de ver la realidad. Este esquema conceptual —disciplinadamente aprendido durante nuestro itinerario académico, de ahí el término *disciplina* para las materias que estudiamos— funciona como una especie de prisma por medio del cual la realidad observada sufre un proceso de refracción, si se me permite la imagen. Es cierto que esto no es exclusivo de la mirada, ya que está presente en todo proceso de conocimiento, envolviendo, por lo tanto, todos los actos cognitivos que mencioné en su conjunto. Con todo, es ciertamente en la mirada cuando esa refracción puede ser mejor comprendida. La propia imagen óptica (refracción) llama la atención hacia eso.

Imaginemos a un antropólogo en el inicio de una investigación sobre un determinado grupo indígena, que entra en una "maloca", vivienda de una o más decenas de individuos, sin conocer todavía ni una palabra del idioma nativo. Esa vivienda de tan amplias proporciones y de estilo tan peculiar, como las tradicionales casas colectivas de los antiguos tükúna, del alto río Solimões, en el Amazonas, tendrían su interior inmediatamente dirigido para la "mirada etnográfica", por medio de la cual toda la teoría que la disciplina dispone, relativa a las residencias indígenas, pasaría a ser instrumentalizada por el investigador, esto es, por él referida. En este sentido, el interior de la "maloca" no sería visto con ingenuidad, como una mera curiosidad delante de lo exótico, sino con una mirada debidamente sensibilizada por la teoría disponible. Al basarse en esta teoría, el observador bien preparado, como etnólogo, la mirará como un objeto de investigación previamente construido por él, por lo menos en una primera prefiguración: pasará entonces

a contar los fuegos —pequeñas cocinas primitivas—, cuyos residuos de ceniza y carbón le indicarán que, alrededor de cada uno, estuvieron reunidos no sólo individuos, sino *personas*, por lo tanto *seres sociales*, miembros de un único "grupo doméstico", lo que le dará la información subsidiaria de que, por lo menos en esa "maloca", de conformidad con el número de fuegos, estaría abrigada una cierta proporción de grupos domésticos, formados por una o más familias elementales y, eventualmente, de individuos "agregados", originarios de otro grupo tribal. Conocerá, además, el número total de habitantes —o casi—, contando las hamacas colgadas en los muros de la "maloca" de los miembros de cada grupo doméstico. Observará también las características arquitectónicas de la "maloca", clasificándolas según una tipología de alcance planetario sobre estilos de residencias, enseñada en la literatura etnológica existente.

Al referirse otra vez a los mismos tükúna, pero en su aspecto moderno, el etnólogo que visitase sus "malocas" observaría de pronto que éstas se diferencian radicalmente de las descritas por cronistas o viajantes que, en el pasado, navegaron por los "igarapés" habitados por ellos. Verificaría que las amplias "malocas", dotadas de una cobertura en forma de medio arco que desciende por sus laterales hasta el suelo y cierra la casa a toda y cualquier entrada de aire —y de las miradas exteriores—, salvo por puertas removibles, están ahora totalmente remodeladas. La "maloca" ya se presenta ampliamente abierta, constituida por una cobertura de dos aguas, sin paredes —o con paredes precarias—, e internamente, imponiéndose a las miradas exteriores, se ven hamacas colgadas de los muros, con sus respectivos mosquiteros —un elemento de la cultura material indígena desconocido antes del contacto interétnico e innecesario para las casas antiguas, ya que su cerrazón impedía la entrada de cualquier tipo de insecto. En este sentido, para este etnólogo moderno, que tiene ya a su alcance una documentación histórica, la primera conclusión será respecto a la existencia de un cambio cultural de tanta importancia que si, por un lado, facilitó la construcción de casas indígenas, ya que la antigua residencia exigía un gran trabajo, dada su complejidad arquitectónica; por otro, afectó las relaciones de trabajo, por no ser ya necesaria la movilización de todo el clan para la edificación de la "maloca", al mismo tiempo que hacía que el grupo residencial fuese más vulnerable a los

insectos, ya que los mosquiteros sólo podrían ser útiles en las hamacas, quedando la familia a merced de esos insectos durante el día. Se observaba así, literalmente, lo que el melancólico Herbert Baldus llamaba una especie de "naturaleza muerta" de la aculturación. ¿Cómo hacerla revivir, si no es por la penetración en la naturaleza de las relaciones sociales?

Volvamos a nuestro ejemplo para ver que, para darse cuenta de la naturaleza de las relaciones sociales mantenidas entre las personas de la unidad residencial —y de ellas entre sí, tratándose de una pluralidad de "malocas" de una misma aldea o "grupo local"—, la mirada por sí sola no sería suficiente. ¿Cómo alcanzar, solamente con la mirada, el significado de esas relaciones sociales, sin conocer la nomenclatura del parentesco, por medio de la cual podemos tener acceso a uno de los sistemas simbólicos más importantes de nuestras sociedades ágrafas y sin lo cual no nos será posible proseguir nuestro camino? El dominio de las teorías del parentesco por el investigador se vuelve, entonces, indispensable. Para llegar, en este caso, a la estructura de esas relaciones sociales, el etnólogo deberá valerse, preliminarmente, de otro recurso de obtención de datos. Vamos a detenernos un poco en la escucha.

LA ESCUCHA

Creo necesario mencionar que el ejemplo indígena —tomado como ilustración de la mirada etnográfica— no puede ser considerado incapaz de generar analogías con otras situaciones de investigación, con otros objetos concretos de investigación. Por cierto, el sociólogo o el politólogo tendrá ejemplos tanto o más ilustrativos para mostrar cuánto la teoría social preestructura nuestra mirada y sofistica nuestra capacidad de observación. Juzgué, entonces, que los ejemplos bien simples son generalmente los más comprensibles y, como la antropología es mi disciplina, continuaré valiéndome de sus enseñanzas y de mi propia experiencia, con la esperanza de proporcionar una buena noción de esas etapas aparentemente comunes de la investigación científica. Por lo tanto, si la mirada posee una significación específica para un científico social, la escucha también goza de esa propiedad.

Evidentemente, tanto la escucha como la mirada no pueden ser tomadas como facultades totalmente independientes en el ejercicio de la investigación. Ambas se complementan y sirven para el investigador como dos muletas —no nos perdamos con esa metáfora tan negativa— que le permiten caminar, aunque sea torpemente, por el camino del conocimiento. La

metáfora, utilizada a propósito, permite recordar que el camino de la investigación es siempre difícil, sujeto a muchas caídas. Con este ímpetu de conocer, la escucha, como complemento de la mirada, participa de las mismas precondiciones de esta última, en la medida en que está preparada para eliminar todos los ruidos que le parezcan insignificantes, esto es, que no tengan ningún sentido en el *corpus* teórico de su disciplina o para el paradigma en el interior del cual el investigador fue entrenado. No quiero discutir aquí la cuestión de los paradigmas; pude hacerlo en mi libro *Sobre el pensamiento antropológico* y no pienso que sea indispensable abordarla aquí. Bastaría entender que las disciplinas y sus paradigmas son condicionantes tanto de nuestra mirada como de nuestra escucha.

Imaginemos una entrevista por medio de la cual el investigador puede obtener informaciones que no se pueden conseguir a través de la observación estricta. Sabemos que autores como Radcliffe-Brown, siempre recomendaron la observación de rituales para estudiar sistemas religiosos. Para él, "en el empeño de comprender una religión debemos primero concentrar la atención más en los ritos que en las creencias".[4] Lo que significa decir que la religión podía ser más rigurosamente observada en la conducta ritual por ser ésta "el elemento más estable y duradero", si la comparamos con las creencias. Pero esto no quiere decir que esta conducta misma, sin las ideas que la sustentan, jamás podría ser enteramente comprendida. Descrito el ritual, por medio de la mirada y de la escucha —sus músicas y sus cantos—, le faltaba la plena comprensión de su *sentido* para el pueblo que lo realizaba y su *significación* para el antropólogo que lo observaba en toda su exterioridad.[5] Por eso, la obtención de explicaciones facilitadas por los propios miembros de la comunidad investigada permitiría obtener lo que los antropólogos llaman "modelo nativo", materia prima para el entendimiento antropológico. Tales explicaciones nativas sólo podrían ser obtenidas por medio de la *entrevista*, o sea, de una escucha especial. Y para eso hay que saber escuchar.

Si, aparentemente, la entrevista tiende a encararse como algo sin mayores dificultades —salvo, naturalmente, la limitación lingüística, esto es, el débil dominio por el etnólogo del idioma nativo—, se vuelve

[4] Cf. Radcliffe-Brown: "Religión y sociedad", en *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Vozes, Petrópolis, 1973, p. 194.

[5] Aquí hago una distinción entre "sentido" y "significación". El primer término se consagra en el horizonte semántico del "nativo" —como en el ejemplo del que me estoy valiendo—, en tanto que el segundo término sirve para designar el horizonte del antropólogo, que está constituido por su disciplina. Esa distinción apóyase en E. D. Hirsch Jr. —*Validity in Interpretation*, apéndice I—, quien a su vez se apoya en la lógica fregeana.

mucho más compleja cuando consideramos que la mayor dificultad está en la diferencia entre "idiomas culturales", a saber, entre el mundo del investigador y el del nativo, ese mundo extraño en el cual deseamos penetrar. Por otra parte, hay que entender nuestro mundo (el del investigador) como occidental, constituido mínimamente por la sobreposición de dos subculturas: la brasileña, por lo menos en el caso de la mayoría del público lector, y la antropológica, en el caso particular de quienes fueron entrenados para convertirse en profesionales de la disciplina. Y la confrontación entre esos dos mundos constituye el contexto en el cual ocurre la entrevista. Es, por lo tanto, en un contexto esencialmente problemático cuando tiene lugar nuestra escucha. ¿Cómo podremos, entonces, cuestionar las posibilidades de la entrevista en estas condiciones tan delicadas?

Pienso que ese cuestionamiento comienza con la pregunta sobre cuál es la naturaleza de la relación entre el entrevistador y el entrevistado. Sabemos que la relación "investigador-informante" tiene una larga y arraigada tradición en la literatura etnológica. Si tomamos la clásica obra de Malinowski como referencia, vemos cómo esa tradición se consolida y prácticamente se trivializa en la realización de la entrevista. En el acto de escuchar al "informante", el etnólogo ejerce un *poder* extraordinario sobre el mismo, aunque intente ponerse como un observador lo más neutral posible, como pretende el objetivismo más radical. Ese poder, subyacente en las relaciones humanas —que autores como Foucault jamás se cansaron de denunciar—, ya en la relación investigador-informante desempeñará una función profundamente empobrecedora del acto cognitivo: las preguntas hechas en busca de respuestas puntuales, además de la autoridad de quien las hace —con o sin autoritarismo—, crean un campo ilusorio de interacción. En realidad, no hay verdadera interacción entre el nativo y el investigador; por cuanto, en la utilización de aquél como informante, el etnólogo no crea condiciones de efectivo *diálogo*. La relación no es dialogal. Al mismo tiempo, si se transforma ese informante en "interlocutor", una nueva modalidad de relacionamiento puede —y debe— tener lugar.[6]

Esa relación dialogal —cuyas consecuencias epistemológicas no es necesario todavía desarrollar aquí— guarda por lo menos una gran superioridad

[6] Se trata de un tema que he explorado muchas veces en diferentes publicaciones. Indicaría especialmente la conferencia "La antropología y la crisis de los modelos explicativos".

sobre los procedimientos tradicionales de entrevista: hace que los horizontes semánticos en enfrentamiento —el del investigador y el del nativo— se abran uno al otro, de manera que una *confrontación* tal se transforme en un verdadero "encuentro etnográfico"; y crea un espacio semántico compartido por ambos interlocutores, gracias al cual puede ocurrir aquella "fusión de horizontes" —como los hermeneutas llamarían ese espacio— desde la cual el investigador pueda escuchar al nativo y ser igualmente oído por él, empezando formalmente un diálogo entre "iguales", sin miedo de contaminar así el discurso del nativo con elementos de su propio discurso. Por tanto, creer que sea posible la neutralidad, idealizada por los defensores de la objetividad absoluta, es casi vivir en una dulce ilusión. Al intercambiar ideas e informaciones entre sí, etnólogo y nativo, ambos igualmente elevados a nivel de interlocutores, se abren a un diálogo en todo y por todo superior metodológicamente hablando: la antigua relación investigador-informante. La escucha gana en calidad y altera una relación, como convertir una calle de vía única en otra de vía doble, es decir, una verdadera interacción.

Tal interacción en la realización de una etnografía incluye, por lo general, lo que los antropólogos llaman "observación participante", lo que significa decir que el investigador asume un papel perfectamente digerible por la sociedad observada, al punto de viabilizar una aceptación si no óptima por los miembros de aquella sociedad, por lo menos afable, de manera que no impida la necesaria interacción. Sin embargo, esa observación participante no siempre ha sido considerada como generadora de conocimiento efectivo, y se le atribuye frecuentemente la función de *generadora de hipótesis*, que tiene que ser probada por procedimientos nomológicos, explicativos por excelencia y capaces de asegurar un conocimiento proposicional y positivo de la realidad estudiada. A mi entender, hay un cierto equívoco en la reducción de la observación participante y la empatía que ésta genera a un mero proceso de construcción de hipótesis. Entiendo que tal modalidad de observación realiza un innegable acto cognitivo, ya que la comprensión (*verstehen*) que le es subyacente capta lo que un hermeneuta llamaría "excedente de sentido", esto es, las significaciones —por consiguiente, los datos— que escapan a cualquier metodología de pretensión nomológica. Volveré al tema de la observación participante en la conclusión.

LA ESCRITURA

Si la mirada y la escucha pueden ser consideradas como los actos cognitivos más preliminares en el trabajo en el terreno, actividad que los antropólogos designan por la expresión inglesa de *fieldwork*, es seguramente en el acto de escribir —por tanto, en la configuración final del producto de este trabajo— cuando la cuestión del conocimiento se vuelve tanto o más crítica. Un interesante libro de Clifford Geertz, *Trabajos y vidas: el antropólogo como autor*, ofrece importantes pistas para el desenvolvimiento de este tema.[7] Geertz parte de la idea de separar y, naturalmente, evaluar dos etapas bien distintas en la investigación empírica: la primera, que intenta calificar como la del antropólogo "que está allí" (*being there*), esto es, que vive la situación de estar en el terreno; y la segunda, que seguiría a ésa, correspondería a la experiencia de vivir, mejor dicho, trabajar "estando aquí" (*being here*), a saber, bien instalado en su oficina de la ciudad, disfrutando de la convivencia de sus colegas y de todo lo que las instituciones universitarias y de investigación pueden ofrecer. En estos términos, la mirada y la escucha serían componentes de la primera parte, mientras que la escritura pertenecería a la segunda.

Entonces debemos entender por escritura, el acto ejercido principalmente en la oficina, cuyas características lo singularizan de manera destacada, sobre todo cuando lo comparamos con lo que se escribe en el terreno, tanto cuando hacemos nuestro diario como cuando escribimos las anotaciones en nuestras libretas. Y si tomamos otra vez a Geertz como referencia, vemos que en la manera que encamina sus reflexiones, la escritura "que está aquí" (por lo tanto, fuera de la situación en el terreno) cumple su más alta función cognitiva. ¿Por qué? Debido al hecho de iniciar en la oficina el proceso de convertir en texto los fenómenos socioculturales observados "estando allí". Ya las condiciones de conversión en texto, es decir, de traer los actos observados (vistos y oídos) hacia el plano del discurso, no dejan de ser muy particulares y ejercen, a su vez, un papel definitivo, tanto en el proceso de comunicación *inter pares* —es decir, en el seno de la comunidad profesional— como en el del conocimiento propiamente dicho. Sobre todo, porque hay una relación dialéctica entre el comunicar y el conocer, pues ambos comparten una misma condición: la que le da el lenguaje. Aunque el lenguaje, como tema de reflexión, sea

[7] El título de la edición original es *Works and lives: The anthropologist as author*. Hay una traducción española, publicada en Barcelona.

importante en sí mismo, en este movimiento que podríamos llamar "desviación lingüística" o *linguistic turn*, que sobrepasa actualmente tanto la filosofía como las ciencias sociales, el aspecto que deseo tratar aquí, aunque sea muy sucintamente, es el de la disciplina y su propio idioma, por medio de los cuales quienes se ejercitan en la antropología, u otra ciencia social, piensan y se comunican. Alguien ya escribió que el hombre no piensa solo, en un monólogo solitario, sino que lo hace socialmente, en el interior de la "comunidad de comunicación" y "de argumentación".[8] Él está, por tanto, contenido en el espacio interno de un horizonte socialmente construido, o de su propia sociedad y de su comunidad profesional. Pidiendo excusas por la imprecisión de la analogía, diría que él se piensa en el interior de una "representación colectiva": expresión, al fin, bien familiar al científico social y que, de cierta manera, da una idea aproximada de lo que entiendo por "idioma" de una disciplina. ¿Cómo podemos interpretar lo anterior en conexión con los ejemplos etnográficos?

Diría inicialmente que la conversión en texto de la cultura, o de nuestras observaciones sobre ella, es una labor muy compleja. Exige despojarse de algunas costumbres al escribir, válidas para diversos géneros de escritura, pero que no siempre parecen adecuadas para la construcción de un discurso disciplinado por lo que se podría llamar "(meta)teoría social". Es, por tanto, un discurso que se funda en una actitud muy particular que podríamos definir como antropológica o sociológica. Para Geertz, por ejemplo, se podría entender toda etnografía, o sociografía si se prefiere, no sólo como técnicamente difícil, ya que colocamos vidas ajenas en "nuestros" textos, sino, sobre todo, porque este trabajo es "moral, política y epistemológicamente delicado".[9] Aunque Geertz no desarrolle esta afirmación, como sería de desear, siempre podemos hacerlo a partir de un conjunto de cuestiones.

Pienso, en este sentido, en la cuestión de la *autonomía* del autor/investigador en el ejercicio de su *métier*. ¿Cuáles son las implicaciones de esta autonomía en la conversión de los datos observados —por lo tanto, de la vida tribal, para continuar con nuestros ejemplos— en el discurso de la disciplina? Tenemos que admitir que más que una traducción de la "cultura nativa" a la "cultura antropológica" —esto es, en el idioma de mi disciplina— realizamos una *in-*

[8] Cf. Karl-Otto Apel: "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales", en *La transformación de la filosofía*, tomo II, Tauros, Madrid, 1985.

[9] Clifford Geertz: *Works and lives: The anthropologist as author*, Stanford University Press, Stanford, 1988. p. 130.

terpretación que, a su vez, está validada por las categorías o por los conceptos básicos que constituyen la disciplina. Empero, esa autonomía epistémica no está de ninguna manera desvinculada de los datos, sean los de su apariencia externa, propiciada por la mirada, sean los de sus significados íntimos o del "modelo nativo", proporcionados por la escucha. Está fundada en estos datos, en relación con los cuales tiene que rendir cuentas en algún momento de la escritura. Lo que significa decir que tiene que permitirse siempre el control de los datos por parte de la comunidad de colegas, esto es, por la comunidad profesional. Por tanto, por un lado, el sistema conceptual y, por el otro, los datos (nunca puros, pues ya en una primera instancia, construidos por el observador desde el momento de su descripción)[10] guardan entre sí una relación dialéctica; son interinfluenciables. El momento de la escritura, marcado por una interpretación *de* y *en el* gabinete, hace que aquellos datos sufran una nueva "refracción", ya que todo el proceso de la escritura, o de *inscribir* las observaciones en el discurso de la disciplina, está contaminado por el contexto del *being here* (a saber, por las conversaciones de pasillo o de restaurante, por los debates realizados en congresos, por la actividad docente, por la investigación de biblioteca o *library fieldwork*, como jocosamente se acostumbra a llamarla, en fin, por el ambiente académico).

Examinemos un poco más de cerca este proceso de conversión en texto, tan diferente del trabajo en el terreno. Según Geertz, debería preguntarse lo que acontece con la realidad observada en el terreno cuando se la traslada para fuera (*"What happens to reality when it is shipped abroad?"*). Esta pregunta ha sido constante en la llamada "antropología postmoderna", movimiento que viene conquistando un lugar en la disciplina a partir de los años sesenta y que, a pesar de sus muchos errores —siendo tal vez el principal la identificación que hace de la objetividad con su modalidad perversa, el *objetivismo*—, cuenta a su favor con el hecho de considerar la cuestión del texto etnográfico como tema de reflexión sistemática, como algo que no puede ser tomado tácitamente, lo que suele ocurrir en nuestra comunidad profesional.[11] A pesar de que Geertz está considerado como un gran inspirador de ese movimiento, que reúne un amplio grupo de antropólogos, sus

[10] Meyer Fortes, ya en los años cincuenta, llamaba este proceso —casi primitivo de investigación etnográfica en el ámbito de la antropología social— *"analytical description"*. Cf. M. Fortes: "Analysis and description in social anthropology", en *The advancement of science*, vol. X, 1953. pp. 190-201.

[11] Cf. mi artículo "La categoría del (des)orden y la postmodernidad de la antropología", en *Anuario Antropológico*, no. 86, 1988, pp. 57-73; también el libro *Sobre el pensamiento antropológico*, capítulo 4, Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1988.

miembros no participan de una posición unívoca eventualmente dictada por el maestro.[12] En realidad, la gran idea que los une (aparte de poseer una orientación de base hermenéutica, inspirada en pensadores como Dilthey, Heidegger, Gadamer o Ricoeur), es la de oponerse a lo que consideran que es el modo tradicional de hacer antropología, según parece con la intención de rejuvenecer la antropología cultural norteamericana, huérfana de un gran teórico desde Franz Boas.

¿Cuáles son los puntos que podríamos señalar como conductores de la cuestión central del texto etnográfico? Texto que bien podría ser sociográfico, si pudiéramos extenderlo, por analogía, a los mismos resultados a que llegan los científicos sociales, sin importar la disciplina a la que se vinculan. Tal vez lo que vuelva el texto etnográfico más singular, cuando se compara con otros dedicados a la teoría social, sea la articulación que busca entre el trabajo en el terreno y la construcción del texto. George Marcus y Dick Cushman,[13] llegan a considerar que la etnografía podría ser definida como "la representación del trabajo en el trabajo en textos".[14] Incluso esto tiene varios "complicadores", como ellos mismos reconocen. Intentaré indicar algunos, según esos mismos autores, aparte de otros que, como ellos —y en cierta manera muchos de nosotros actualmente— reflexionan sobre la peculiaridad de escribir un texto que sea controlable por el lector, en la medida en que distinguimos tal texto de la narrativa meramente literaria. Ya mencioné, un poco antes, el diario y la libreta de terreno como maneras de escribir que se diferencian claramente del texto etnográfico final. Podría añadir, siguiendo los mismos autores, que también los artículos y las tesis académicas deben considerarse como "versiones escritas intermediarias", ya que en la elaboración de la monografía (el texto final) deben o deberían contemplarse exigencias específicas. Mencionaré simplemente algunas, preocupado por no prolongar mucho estas consideraciones.

Desde luego, cabe una distinción entre las monografías clásicas y las modernas. En cuanto a las primeras, fueron concebidas según una "estructura narrativa normativa", que se puede comparar a partir de una disposición de capítulos casi canónica (territorio, economía, organización social y parentesco, religión, mitología, cultura y personalidad, entre otros); las

[12] Para una buena idea sobre la variedad de posiciones en el interior del movimiento hermenéutico, es preciso consultar el volumen *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, comp. por James Clifford y George E. Marcus, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1986.

[13] Cf. George E. Marcus y Dick Cushman: "Ethnographies as textes", en *Annual Review of Anthropology*, no. 11, 1982, pp. 25-69.

[14] Ibíd., p. 27.

segundas dan prioridad a un tema, por medio del cual toda la sociedad o cultura se descubre, analiza e interpreta. Un buen ejemplo de monografías de este segundo tipo es la de Victor Turner, *Cisma y continuidad en una sociedad africana,* que manifiesta con mucho acierto las posibilidades de una aprehensión holística, aunque concentrada en un gran tema único, capaz de proporcionar una idea de esa sociedad como entidad extraordinariamente viva. Esta visión holística no significa retratar la totalidad de una cultura, sino solamente tener en cuenta que la cultura, al ser totalizadora aunque se describa parcialmente, siempre debe tomarse como referencia.

Un tercer tipo sería el de las llamadas "monografías experimentales" o postmodernas, como las defendidas por Marcus y Cushman, pero que en este momento no me gustaría tratarlas sin un examen crítico preliminar que me parece indispensable, pues éste contendría precisamente mis restricciones a lo que considero como característica de esas monografías: el desprecio que sus autores demuestran en relación con la necesidad de control de los datos etnográficos, tema al cual me he referido varias veces cuando procuro demostrar que algunos desarrollos de la antropología postmoderna resultan una perversión del propio paradigma hermenéutico. Esas monografías llegan a ser casi intimistas, pues imponen al lector la constante presencia del autor en el texto. Es un tema sobre el cual ha habido mucha controversia, pero no pienso que sea aquí el mejor lugar para profundizarlo.[15]

Empero, el hecho de escribir en primera persona del singular, como parecen recomendar los defensores de este tercer tipo de monografía, no significa necesariamente que el texto deba ser intimista. Debe significar simplemente —y en cuanto a esto creo que todos los investigadores pueden estar de acuerdo— que el autor no debe esconderse sistemáticamente bajo la capa de un observador impersonal, colectivo, omnipresente y omnisciente, valiéndose de la primera persona del plural *nosotros*. Está claro que siempre habrá situaciones en que este *nosotros* puede o debe evocarse por el autor. Sin embargo, no debe ser el patrón de la retórica del texto. Lo anterior me parece importante,

[15] Desde una perspectiva crítica, aunque favorable a esas monografías experimentales, léase el artículo de la antropóloga Teresa Caldeira, titulado "La presencia del autor y la postmodernidad de la antropología", en *Novos Estudos,* Cebrap, no. 21, julio, 1988, pp. 133-157. Ya desde una perspectiva menos favorable, cf., por ejemplo, el artículo-reseña de Wilson Trajano Filho "Qué ruido es ése, el de los postmodernistas" y el de Carlos Fausto "La antropología xamantística de Michael Taussig y las desaventuras de la etnografía", ambos publicados en *Anuario Antropológico,* no. 86, 1988, pp. 133-151 y 183-198 respectivamente; y el de Mariza Peitano "El encuentro etnográfico y el diálogo teórico", insertado en su grupo de ensayos *Una antropología en plural* como su capítulo 4. Para una apreciación más genérica de esa antropología postmoderna, en la que se procura señalar tanto sus aspectos positivos —en lo que se refiere a la contribución al paradigma hermenéutico para el enriquecimiento de la matriz disciplinal de la antropología— como los aspectos negativos de lo que considero que es el "desarrollo perverso" de este paradigma, comparar con el artículo —versión final de las conferencias dadas en 1986— indicado en la nota 11.

porque con el creciente reconocimiento de la pluralidad de voces que componen la escena de la investigación etnográfica, éstas deben ser distinguidas y jamás calladas por el tono imperial y muchas veces autoritario de un autor esquivo, escondido en el interior de esa primera persona del plural. A mi entender, la llamada antropología polifónica —en la cual teóricamente se ofrece espacio para las voces de todos los actores del escenario etnográfico— remite sobre todo a la responsabilidad específica de la voz del antropólogo, autor del discurso propio de la disciplina, que no puede quedar oscurecido o sustituido por las transcripciones de las conversaciones de los entrevistados. Sobre todo porque sabemos que un buen reportero puede usar tales transcripciones con mucho más arte.

Es importante también reavivar otro aspecto del proceso de construcción del texto: a pesar de las críticas, el tercer tipo de monografía brinda una innegable contribución para la teoría social. Marcus y Cushman observan, en lo relativo a la influencia de Geertz en la antropología, que, como él, "la etnografía se volvió un medio de hablar sobre teoría, filosofía y epistemología, al mismo tiempo que cumplía con su tarea tradicional de interpretar diferentes modos de vida".[16]

Resulta evidente que, al elevar la producción del texto a nivel de reflexión sobre la escritura, la disciplina orienta su camino hacia las instancias metateóricas que pocos alcanzaron. Quizá el ejemplo más conocido, entre los antropólogos vivos, sea el de Lévi-Strauss en el ámbito del estructuralismo, de reducida eficacia en la investigación etnográfica. Con Geertz y su antropología interpretativa se verifica el surgimiento de una práctica metateórica en proceso de apadrinamiento, a pesar de algunos resbalones de sus adeptos hacia el intimismo, como se ha mencionado hace poco. Entiendo que para elaborarse un buen texto etnográfico, debe pensarse en las condiciones de su producción a partir de las etapas iniciales de la obtención de los datos (la mirada y la escucha), lo que no quiere decir que deba enmarañarse en la subjetividad del autor-investigador. Primero, lo que está en juego es la "intersubjetividad" (de carácter epistémico), gracias a la cual se articulan, en un mismo *horizonte teórico*, los miembros de su comunidad profesional. El reconocimiento de esta intersubjetividad convierte al antropólogo moderno en un científico social menos ingenuo. Me parece que tal vez sea

[16] George E. Marcus y Dick Cushman: ob. cit, p. 37.

ésta una de las contribuciones más fuertes del paradigma hermenéutico para la disciplina.

CONCLUSIÓN

Examinadas la mirada, la escucha y la escritura, ¿a qué conclusiones podemos llegar? Como procuré demostrar desde el principio, estas "facultades" del espíritu tienen características bien precisas cuando se ejercitan en la órbita de las ciencias sociales, y de una manera especial en la de la antropología. Si la mirada y la escucha constituyen nuestra percepción de la realidad destacada en la investigación empírica, la escritura pasa a ser parte casi indisociable de nuestro pensamiento, ya que el acto de escribir es simultáneo con el acto de pensar. Quiero llamar la atención sobre esto, con el fin de que esté claro que, por lo menos a mi modo de ver, en el proceso de redacción de un texto nuestro pensamiento camina, encontrando soluciones que difícilmente aparecerán antes de la conversión en texto de los datos provenientes de la observación sistemática. Siendo así, sería una equivocación imaginar que primero llegamos a conclusiones relativas a esos mismos datos, para después poder inscribir esas conclusiones en el texto, pues el pensamiento se disociaría de la escritura. Por lo menos mi experiencia indica que el acto de escribir y el de pensar son de tal manera solidarios entre sí que, juntos, forman prácticamente un mismo acto cognitivo. Esto significa que, en este caso, el texto no espera que su autor tenga primero todas las respuestas para, sólo entonces, poder iniciarlo. Entiendo que en la elaboración de una buena narrativa, el investigador, que posee sus observaciones debidamente organizadas, inicia el proceso de convertir en texto —ya que ésta no es más que una forma escrita de simple exposición, pues está también la forma oral—, concomitante con el proceso de producción del conocimiento. No obstante, como el acto de escribir es un acto igualmente cognitivo, éste tiende a repetirse cuantas veces sea necesario; por lo tanto, se escribe y se reescribe repetidamente, no sólo para perfeccionar el texto desde el punto de vista formal, sino para mejorar la veracidad de las descripciones y de la narrativa, profundizar el análisis y consolidar argumentos.

Lo anterior, por sí solo, no caracteriza la mirada, la escucha y la escritura antropológicas, pues está presente en todo y en cualquier escrito de las ciencias sociales. Con todo, en lo que se refiere a la antropología, como procuré demostrar, estos actos están previamente comprometidos con el propio horizonte de la disciplina, en el que mirar, escuchar y escribir

están desde siempre sintonizados con el *sistema de ideas* y *valores* que son propios de la disciplina. El cuadro conceptual de la antropología abriga, en este sentido, ideas y valores de difícil separación. Louis Dumont, excelente antropólogo francés, la denomina "idea-valor",[17] uniendo así, en una única expresión, ideas que poseen una carga valorativa extremadamente grande. Al traer esta cuestión a la práctica de la disciplina, diríamos que por lo menos dos de esas "ideas-valor" marcan el hacer antropológico: "la observación participante" y la "relativización". Entre nosotros, Roberto da Matta llamó la atención sobre la relativización en su libro *Relativizando: una introducción a la antropología social*,[18] al mostrar en qué medida relativizar es parte del propio conocimiento antropológico. Personalmente, entiendo que relativizar es una actitud epistémica eminentemente antropológica, gracias a la cual el investigador logra escapar de la amenaza del etnocentrismo: esa forma habitual de ver el mundo que circunda al lego, cuya manera de mirar y de escuchar no fueron disciplinadas por la antropología. Lo mismo podría decirse de la escritura, ya que, según Crapanzano,[19] "la escritura etnográfica es una continuación de la confrontación" intercultural, es decir, entre el investigador y el investigado; por consiguiente, una continuidad de la mirada y de la escucha en la escritura, la cual está igualmente marcada por la actitud relativista.[20]

Otra idea-valor debe ser destacada como constituyente del oficio antropológico: la "observación participante", que ya mencioné momentos atrás. Me permito decir que tal vez sea responsable por la caracterización del trabajo en el campo antropológico, distinguiéndola, en lo que se refiere a la disciplina, de sus hermanas en las ciencias sociales. A pesar de que esta observación participante alcanzó su forma más

[17] Cf. Louis Dumont: "La valeur chez les modernes et chez les autres", en *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, capítulo 7, Seuil, París, 1983. Existe una traducción al portugués.

[18] Editado por Vozes en 1981, el volumen es una buena introducción a la antropología social que recomiendo al lector interesado en la disciplina, precisamente por no tratarse de un manual, sino de un libro de reflexión sobre el hacer antropológico, apoyado en la rica experiencia investigativa del autor. Y en una dirección un poco diferente, pues toma posición contra ciertas exageraciones antirrelativistas, Clifford Geertz escribe su "Anti anti-relativismo", traducido al portugués en la *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, no. 8, octubre, 1988, pp. 5-19, que vale la pena consultar.

[19] Cf. Vincent Crapanzano: "On the writing of ethnography", en *Dialectical Anthropology*, no. 2, 1977, pp. 69-73. Muchas veces por razones estilísticas —observa Crapanzano— "se aísla el acto de escribir, y su producto final [el texto], de la propia confrontación. Cualquiera que sea la razón para esa disociación, permanece el hecho de que la confrontación no termina antes de la etnografía, pero sí se puede decir, finalmente, que ésta termina *con* la etnografía" (p. 70).

[20] Hago una distinción entre "actitud relativista", que considero que es inherente a la posición antropológica, y el "relativismo", una ideología científica. Por su carácter radical y absolutista, este relativismo no consigue visualizar adecuadamente cuestiones de moralidad y de ética, sobreponiendo, por ejemplo, *costumbre* a *norma moral* y justificando ésta por aquélla. Tuve la ocasión de tratar este tema más detalladamente en mi "Etniticidad y las posibilidades de la ética planetaria", en *Antropológicas* (UNAM, México), no. 8, octubre, 1993, pp. 20-33; una segunda versión fue publicada en la *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, año 9, no. 24, 1994, pp. 110-121, con el título "Antropología e moralidade", insertada en el grupo de *Ensayos antropológicos sobre moral y ética*, de Roberto Cardoso de Oliveira y Luís R. Cardoso de Oliveira, capítulo 3, Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1996.

consolidada en la investigación etnológica de poblaciones ágrafas y de pequeña escala, ello no significa que ocurra lo contrario al investigar segmentos urbanos o rurales de la sociedad a la que pertenece el propio antropólogo. De esta observación participante, sobre la cual mucho se podría decir todavía, no añadiré más que algunas pocas palabras, apenas para llamar la atención de una modalidad de observación que ganó, a lo largo del desarrollo de la disciplina, una condición elevada en la jerarquía de las ideas-valor que marcan emblemáticamente. En este sentido, los actos de mirar y escuchar son funciones de un género de observación muy peculiar (esto es, peculiar de la antropología), por medio de la cual el investigador busca interpretar, o comprender, la sociedad y la cultura de otro "desde dentro", en su verdadera interioridad. Al tratar de penetrar en formas de vida que le son ajenas, la vivencia que llega a tener de éstas cumple una función estratégica en el acto de elaboración del texto, ya que esa vivencia —sólo asegurada por la observación participante "que está allí"— pasa a ser evocada durante toda la interpretación del material etnográfico en el proceso de su inscripción en el discurso de la disciplina. Acostumbro a decir a mis alumnos que los datos contenidos en el diario y en las libretas de terreno ganan en comprensión siempre que sean recordados por el investigador, lo que equivale a decir que la memoria constituye probablemente el elemento más rico en la redacción de un texto, pues aquélla contiene una masa de datos cuya significación es más alcanzable cuando el investigador la retoma del pasado, volviéndola presente en el acto de escribir. Sería una especie de "presentificación" del pasado, con todo lo que esto pueda implicar desde el punto de vista hermenéutico o, en otras palabras, con toda la influencia que el "estar aquí" pueda traer para la comprensión (*verstehen*) y la interpretación de los datos entonces obtenidos en el terreno.

Detengámonos aquí. En resumen, por intermedio de la experiencia antropológica, vimos cómo la disciplina condiciona las posibilidades de observación y de conversión en texto, siempre de conformidad con un horizonte que le es propio. Por analogía se podría decir que lo mismo ocurre en otras ciencias sociales, en mayor o menor medida. Significa que la mirada, la escucha y la escritura deben ser siempre tematizadas o, en otras palabras, cuestionadas como etapas de constitución del conocimiento por la investigación empírica, considerada como el programa prioritario de las ciencias sociales, lo

que convierte cualquier experiencia antropológica (y no solamente la mía) en un objeto de intereses que trascienden la disciplina. Con este objetivo escogí el presente tema y me daré por satisfecho si hubiera conseguido transformar actos aparentemente banales, como los aquí examinados, en temas de reflexión y de cuestionamiento.

The anthropologist's job—To watch, to listen, to write

Watching, listening, and writing are systematized and argumented as three essential stages of social reality apprehension commonly used by the diverse disciplines of Social Science in both research methodology and knowledge production. The approach to these subjects proposes a revaluation on the cognitive and epistemological levels by students and specialists building the knowledge of "social theory".

El gusto es nuestro. Modelos ALIMENTARIOS y políticas de PATRIMONIALIZACIÓN*

MARCELO ÁLVAREZ

El gusto es nuestro. Modelos alimentarios y políticas de patrimonialización

Del fuego nació la cocina, y los modos de seleccionar ingredientes y procedimientos en tiempos y espacios diversos dieron origen a las prácticas alimentarias que distinguen a las sociedades humanas. Hoy por hoy, lo que servimos en nuestras mesas como legado de la tradición, se ha instalado como "objeto patrimonial" en las agendas de las organizaciones internacionales en relación con la cultura, el turismo y el desarrollo; por lo tanto, es necesario poner en discusión las modalidades en que los procesos de producción y de apropiación patrimonial de un registro culinario, vinculados a la dinámica global/local, se articulan con políticas de identidad, desarrollo cultural y turismo, desde una ubicación latinoamericana.

MARCELO ÁLVAREZ
Antropólogo del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires, Argentina.

Quiero proponer una reflexión a partir de un tópico, aquello de "dime qué comes y te diré quién eres", atribuido a Brillat-Savarin. Ciertamente es una expresión parcial, pero permite iniciar una conversación entre la comida, la identidad social y por cierto la cultura. Lo que comemos dice mucho de nuestro modo de "estar en el mundo" y por tanto es un referente fuerte de las relaciones sociales. Creo que acierta Claude Fischler al afirmar que "el hombre es un omnívoro que se nutre de carne, de vegetales y de imaginario [...] lo simbólico y lo onírico, los signos, los mitos, los fantasmas alimentan también y concurren a reglar nuestra alimentación".[1] Lo que comemos, entonces, constituye un acto social y cultural en el que la elección y el consumo de alimentos ponen en juego un conjunto de factores de orden ecológico, histórico, cultural, social y económico, ligado a una red de representaciones, simbolismos

* Conferencia dictada en la sesión "Patrimonio, culturas nacionales y turismo" del II Congreso Internacional "Cultura y desarrollo", La Habana, 3 a 7 de junio de 2001.

[1] C. Fischler: "Presentation", *Communications*, no. 31, Seuil, París, 1979, p. 1.

y rituales. El antropólogo indoamericano Arjun Appadurai señala que la comida es al mismo tiempo "un hecho social altamente condensado" y una "clase maravillosamente plástica de representación colectiva" con la "capacidad de movilizar fuertes emociones".[2] Por su parte, Uma Narayan dice que "pensar sobre la comida nos ayuda sobremanera a revelar cómo entendemos nuestras identidades personales y colectivas. Según parece, el simple acto de comer está condimentado con complejos y muchas veces contradictorios significados. Pensar sobre la comida puede ayudarnos a revelar las ricas y complicadas texturas de nuestros intentos de autoentendimiento al mismo tiempo que la interesante y problemática comprensión de nuestra relación con los otros [...]".[3] Si estamos de acuerdo, sugiero pensar en la comida como un hecho social complejo que pone en escena un conjunto de movimientos de producción y consumo (tanto material como simbólico) diferenciados y diferenciadores. Y en este sentido el consumo de alimentos y los procesos sociales y culturales que lo sustentan, contribuyen a la constitución de las identidades colectivas, a la vez que son expresión de relaciones sociales y de poder. Ya que las prácticas alimentarias como legado patrimonial también se han instalado en las agendas de las organizaciones internacionales en relación con la cultura, el turismo y el desarrollo, sugiero discutir aquí los modos en que los procesos de producción y apropiación patrimonial de un inventario gastronómico, vinculados a la dinámica global/local, se articulan con políticas de identidad, desarrollo cultural y turismo.

Para plantear la cuestión de la inclusión en la memoria urbana, en la memoria de un país y de sus diversos actores sociales (los rituales de la mesa, sus contenidos posibles, sus aromas y sabores) hay que recuperar a Pierre Nora[4] cuando argumenta que en las últimas décadas el patrimonio ha experimentado una inflación o, mejor dicho, una explosión que ha desembocado en una metamorfosis de la noción. Se ha pasado de un patrimonio anclado en la nación a un patrimonio de carácter simbólico y de identificación; de un patrimonio heredado a un patrimonio reivindicado; de un patrimonio visible a un patrimonio invisible; de un patrimonio material a un patrimonio inmaterial, no material, intangible; de un patrimonio estatal a uno social, étnico y comunitario. Se ha pasado, entonces, de un régimen de patrimonio restringido a un

[2] A. Appadurai: "Gastro-politics in Hindu South India", *American Ethnologist*, no. 8, 1981, pp. 494-511.

[3] U. Narayan: *Eating cultures: incorporation, identity and Indian food*, citado en D. Bell y G. Valentine: *Consuming Geographies: We Are Where We Eat*, Routledge, London & New York, 1997, p. 2.

[4] P. Nora: *Les lieux de mémoire I. La République*, Gallimard, París, 1984.

régimen de patrimonio generalizado, cuya categoría se suma a las nociones de memoria, cultura, identidad. La conceptualización del patrimonio como una construcción social —esto es, como una cualidad que se atribuye a determinados bienes o capacidades, seleccionados como integrantes del patrimonio de acuerdo con jerarquías que valorizan unas producciones y excluyen otras— le ha permitido decir a Enrique Florescano[5] que el patrimonio cultural no es un hecho dado, una realidad que exista por sí misma, sino una construcción histórica, una concepción y una representación que se crea a través de un proceso en el que intervienen tanto los distintos intereses de las clases y grupos sociales que integran la nación como las diferencias históricas y políticas que oponen a los países. El patrimonio entendido como una construcción social permite reconocer las fracturas y el conflicto tanto en su proceso de selección y definición y en las políticas de preservación como en la relación de los habitantes de una nación con ese patrimonio. Como ha expuesto Antonio Arantes:[6] espacios, prácticas y bienes diversos van siendo retirados del flujo de la vida cotidiana, se reúnen, resignifican y recontextualizan y participan de la dinámica específica de la dimensión de la cultura que crean y recrean los organismos públicos de preservación. Una vez que forman parte del patrimonio, adquieren carta de naturalización, y el proceso de selección e interpretación queda oculto. Él mismo ha mostrado cómo la selección y preservación del patrimonio es una actividad productiva, creadora de valor económico, simbólico —constitutivo de la memoria, la territorialidad y la identidad nacional, además de otras identidades más específicas— y de valor político, por remitir al aspecto de la hegemonía y al de los derechos ciudadanos. Estas múltiples dimensiones del valor se encuentran interrelacionadas, y sobre el conjunto de ellas se opera el proceso de apropiación social de esos bienes. Admitir la aleatoriedad de la constitución de esas dimensiones permite develar las políticas de tradición y patrimonialización y establecer un seguimiento crítico del modo en que se intenta la ampliación del patrimonio valorado, con el objeto de que puedan intervenir y reconocerse otros grupos sociales, otras voces que pugnan por pluralizarlo y actualizarlo para que abarque no sólo los bienes producidos por los grupos dominantes, sino también los sectores populares; no sólo los tangibles, sino también los intangibles; no sólo los del pasado, sino también los del presente, incluyendo sin

[5] E. Florescano: *El patrimonio cultural de México,* Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

[6] A. Arantes: *Produzindo o passado,* Ed. Brasiliense, São Paulo, 1984.

lugar a dudas el universo de la comida.[7]

En el marco del proyecto "Turismo cultural en América Latina y el Caribe", lanzado por la UNESCO en La Habana en noviembre de 1996, se anotó la urgencia de desarrollar y profundizar la reflexión acerca del "patrimonio gastronómico regional", considerado como uno de los pilares indispensables sobre los que debería fundarse en gran parte el desarrollo del turismo cultural, especialmente porque la falta de esa reflexión ha impedido —se escribió— diseñar políticas eficaces, planificar la producción, volverse "visibles" y competitivos a escala internacional y convertir el patrimonio culinario en verdadera experiencia cultural para locales y extranjeros visitantes, así como una fuente importante de recursos. El documento base definía las recetas de cocina como un bien cultural tan valioso como un monumento.[8]

Como el documento también dice que "toda política cultural bien concebida debe asumir que el acto de comer, concebido como una tradición y a la vez como un acto de creatividad, es mucho más que un hecho alimenticio", quisiera partir de la definición de "conducta alimentaria" como la relación de intercambio con la que el sujeto consigue los elementos que necesita su organismo para sostener la estructura biológica y mantener sus necesidades energéticas; en esta conducta se pueden distinguir "procesos preparatorios" (conseguir alimentos) y "procesos culminantes" (comer).[9] La actuación alimentaria se constituye en una trama en la que el hombre biológico y el hombre social están estrechamente ligados y recíprocamente comprometidos. En este acto interviene un conjunto de condicionamientos múltiples, unidos mediante complejas interacciones. Enumeremos: condicionamientos y regulaciones de carácter bioquímico, termodinámico, metabólico y psicológico; condiciones ecológicas; recursos disponibles; organización productiva; división del trabajo; tecnología; capacidad para elaborar, almacenar y conservar productos; técnicas culinarias; elementos ideológicos; preferencias y aversiones individuales y colectivas; sistemas de representaciones o códigos (prescripciones y prohibiciones, asociaciones y exclusiones, categorías de salud y enfermedad)...

La alimentación es un lenguaje que habla materialmente de dimensiones sociales y sim-

[7] A. Rosas Mantecón: "Presentación", *Alteridades*, México, año 8, no. 16, julio-diciembre, 1998, p. 5.

[8] En mayo de 2000 la UNESCO lanzó la convocatoria para su programa de "Proclamación de obras de arte del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad". En México se ha organizado un movimiento de opinión para que el gobierno presente la candidatura de la gastronomía mexicana como Patrimonio Intangible de la Humanidad en el año 2003.

[9] J. Cruz Cruz: *Antropología y alimentación. Antropología de la conducta alimentaria*, Eunsa, Pamplona, 1991.

bólicas: la vinculación de la "alimentación" con las palabras queda reflejada tanto en sus formas significantes (lo dulce/lo salado, lo sólido/lo líquido...) como en sus contenidos metafóricos (como lo rescatan expresiones del lunfardo argentino utilizadas como piropo: "qué buen lomo que tiene esa mujer", "budinazo"; o como descalificador: "ese tipo es un papafrita"). Alimento es, entonces, un material nutritivo ingresado en la zona de condensación semántica propia del conjunto social (y, desde luego, aceptado por los deseos psicológicos individuales). La alimentación es un comportamiento que se desarrolla más allá del propio fin de la nutrición, que sustituye, resume o señala otras conductas. En este sentido, puede decirse que constituye un "signo" de la actividad, del trabajo, del deporte, del ocio, de cada circunstancia social. Cada situación tiene su propia expresión alimentaria, y entonces el alimento se constituye en una forma simbólica de comunicación con los otros (padres, familias, conjuntos sociales mayores, como el barrio, la localidad, la nación). Farb y Armelagos[10] definen una "cocina" como una estructura que incluye cuatro elementos:

1) un limitado número de ingredientes básicos seleccionados de entre los que ofrece el medio (por capacidad de acceso y utilización de energía);

2) el modo característico de preparar esos alimentos (cortados, asados, cocidos, hervidos, fritos, entre otros);

3) el principio o los principios de condimentación tradicional del alimento base de cada sociedad;

4) la adopción de un conjunto de reglas relativas al posicionamiento simbólico de los alimentos, el número de comidas diarias, que las diferentes preparaciones se consuman individualmente o en grupo...[11]

Los llamados "fondos de cocina" no son más que esas formas en que se organizan, ordenan y coligan los diversos ingredientes en el momento de ingresar a la olla, los tiempos, las maneras de hacer los aderezos y las mezclas, y la disposición misma de los platos, todo lo cual expresa una estructura que Fischler presenta como una "gramática" culinaria que permanece a pesar del tiempo: si se quiere, una cierta y específica combinación de aromas y sabores. Este conjunto de conocimientos y prácticas del comer se adjetiva en varias direcciones:

[10] P. Farb y G. Armelagos: *Anthropologie des coutumes alimentaires*, Denöel, París, 1985.

[11] Los alimentos que se buscan, serán los que otorguen más energía y proteínas, los que no requieran demasiado esfuerzo o sean ecológicamente sustentables. La satisfacción simbólica que proporciona determinado alimento, cabalga sobre la demostración de su pertinencia nutritiva, ecológica o económica. La carne, comida privilegiada de los argentinos, ha demostrado cumplir históricamente con los requisitos de la ecuación nutritiva-económica-ecológica; por tanto, "comida", desde el siglo XVI, y especialmente en la región pampeana, siempre ha sido carne y algún complemento. Y la carne siempre ha significado "carne bovina"; pollos, cerdos, ovejas o pescados han mantenido, en competencia con la carne vacuna, una desfavorable relación costo-beneficio (mayores precios relativos).

cocinas étnicas, nacionales, regionales..., ya que permite expresar y destacar identidades étnicas, nacionales, regionales, locales, familiares e incluso personales. No se está lejos de las distinciones que el antropólogo brasileño Roberto DaMatta establece entre alimento y comida: "Comida no es sólo una sustancia alimenticia, sino también un modo, un estilo y una manera de alimentarse. Y el modo de comer define no sólo aquello que es ingerido sino también a aquel que ingiere." Y agrega:

> [...] para convertir un alimento en comida es menester no sólo el acto crítico de cocimiento sino también el modo en que se prepara el alimento. Si se trata de invitar a un almuerzo organizado con todo esmero y cuidado, ningún brasileño se satisfará con comprar ingredientes de primera calidad y ponerlos simplemente en el fuego, aplicando impersonalmente un libro de recetas, sino que mandará preparar tales alimentos con sumo cuidado y debidamente condimentados. Es la calidad de la "comida", servida con esmero y abundancia, la que expresa su consideración para con su invitado.[12]

Entonces, esta categoría cultural de la alimentación, la "comida", permite expresar y destacar identidades nacionales, regionales, locales, familiares e incluso personales. Otra vez DaMatta:

> Lo fundamental es que el acto de comer cristaliza estados emocionales e identidades sociales. Fuera del país puedo hacer de una comida regional un emblema de la identidad nacional; pero dentro del Brasil identifico muchas regiones y hasta familias por el modo como preparan y sirven ciertos alimentos.[13]

Cada uno de nosotros podría dar sus propios ejemplos; estoy pensando en nuestras empanadas y sus definidas variaciones provinciales. Finalmente, tampoco estamos lejos de la gastronomía,[14] que propone como finalidad de la cocina el placer de los cinco sentidos: no sólo el gusto y el olfato, sino también el tacto, la vista y hasta el oído (¿es que no se asocian sensaciones al chirrido de una carne en la parrilla?). Lo deja escrito Grimod de la Reynière a comienzos del siglo XIX: "[...] todos los sentidos deben acoplarse al del gusto, pues tiene que

[12] R. DaMatta: "La cultura de la mesa en Brasil", *Correo de la Unesco*, mayo, 1987, p. 22.

[13] Ibíd.

[14] En su *Fisiología del gusto*, Anthelme Brillat-Savarin anuncia que la gastronomía considera "el gusto en sus placeres lo mismo que en sus dolores; ha descubierto las excitaciones graduales de las que el gusto es susceptible; ha regulado la acción y fijado los límites que el hombre consecuente nunca debe traspasar. Considera también el influjo de los alimentos con la moral del hombre, en su imaginación, su espíritu, juicio y coraje y sus percepciones, lo mismo cuando está despierto que cuando duerme, cuando actúa o reposa. La gastronomía es la que fija el punto exacto de cada sustancia alimenticia, pues no se pueden presentar todas en las mismas condiciones" (Ediciones Zeus, Barcelona, 1970, p. 58).

saborear los bocados antes incluso de llevárselos a la boca. Es decir, su mirada debe ser penetrante, su oído alerta, su tacto fino y su lengua hábil."[15]

A través de la cocina el sujeto traza cartografías de comportamiento, simbolismos y rituales, normas de aceptación o evitación, identificaciones y discriminaciones, modos de jerarquía y alcance de funciones. En el terreno de la religión y la etnicidad, los hábitos alimentarios se convierten en marcadores dramáticos de la diferencia: lo que se come establece quién se es y quién no se es respecto de un grupo. Por irnos a la historia: cuando en 1485 la conversa Beatriz Núñez fue denunciada por su criada por haber preparado un cocido judío, la Inquisición ordenó que fuera quemada por herética. Beatriz había expresado su identidad con la comida, y esta comida la mató. La "pureza de sangre" o la condición de "cristiano viejo" (sin vínculos con árabes o judíos expulsados) se probaba en España consumiendo en público jamón, tocino o embutidos de cerdo: esta comida era un signo de garantía con el que se comunicaba a los demás sus verdaderas marcas identitarias. Este ejemplo muestra cómo con la alimentación estamos señalando simultáneamente semejanzas y diferencias. Cuando en 1686 los panaderos de Budapest, que trabajaban de noche, descubrieron a los turcos invasores construyendo túneles subterráneos en la ciudad, dieron el grito de alarma y fracasó la invasión. Los mismos panaderos amasaron para la memoria posterior el "curasán", que con su forma de medialuna establece la marca de reconocimiento de la victoria definitiva sobre un ejército invasor.[16] Más cerca de nuestros días: luego del ataque a Pearl Harbor, el resentimiento hacia los japoneses hizo que los norteamericanos consideraran un acto de barbarie el comer pescado crudo, aun cuando ellos mismos consumieran cantidades apreciables de almejas y ostras crudas. La comida opera de manera muy poderosa en el nivel del imaginario: el remanido ejemplo del consumo de caviar y un buen cava, a su turno, señala otras marcas de identificación y diferencia social.

En el campo de la constitución de identidades nacionales y de género, podemos considerar un testimonio argentino: el emblemático *Libro de recetas de doña Petrona* (con más de cien ediciones desde la década del treinta del siglo pasado) acepta en su gramática culinaria que el asado es una cuestión

[15] Grimod de la Reynière editó entre 1803 y 1812 el *Almanach des gourmands*, una de las publicaciones pioneras del género literario especializado en la cultura de la cocina.

[16] Parece que el *croissant* pasó luego a Viena (donde se confundieron los orígenes), y desde allí María Antonieta llevó el conspicuo panecillo semicircular a Francia en el siglo XVIII. Doscientos años después, la medialuna sigue siendo una parte constitutiva del desayuno de los argentinos.

de hombres y de dominio del espacio exterior. Con resonancias lévi-straussianas, procesos como hervir o freír se remiten, por el contrario, a la cocina interna y a la presencia de la mujer.[17] Quiero decir: aun cuando la Argentina cuente con una cocina rica y variada, el asado de carne vacuna aparece acaparando el status de comida nacional, lo que nos identifica ante el mundo. Los libros de cocina para mujeres y hechos por ellas han contribuido desde las primeras décadas del siglo XX a la construcción del imaginario nacional y por tanto también de su patrimonio culinario; pero esas recetas no son ciertamente tan visibles o valoradas como el asado (que por otra parte sólo aparece en tres recetas entre las ochocientas del libro de doña Petrona).[18] Cada uno de los platos —tales como los guisos y empanadas, pastas y pizzas— que aparecen en los libros de cocina escritos por mujeres, lleva la marca específica de una región determinada (el litoral, la pampa o el noroeste andino) o de una etnicidad. Por otra parte, si durante seis noches a la semana las mujeres son las que llevan a la mesa las cenas frecuentemente elaboradas, el asado de los domingos al mediodía o de los feriados es la sola y única comida típicamente preparada por un hombre. Y ésta es la que parece representar a la Nación Argentina, tanto en su propio territorio como en el exterior. Ahora bien, desde el punto de vista culinario, el asado es menos distintivo y elaborado que el locro, las humitas o la carbonada. Dichos platos, preparados en distintas regiones del país y que llegaron a la capital con las mujeres provenientes del interior, requieren decenas de ingredientes o varios pasos en su preparación. El asado, por el contrario, es un plato que se destaca por su aparente simplicidad, ya que sus únicos ingredientes son los cortes de carne y la sal, y sus utensilios la parrilla y un cuchillo. Aun así, un antropólogo puede descubrir que el mundo del asado está lleno de apasionados debates sobre los detalles: desde el diseño y construcción de la parrilla hasta cómo seleccionar la madera apropiada, cómo y dónde comprar la carne, qué cortes incluir, los tiempos de cocción, la eterna cuestión de si la sal se echa antes o después y, por supuesto, los modos de distribución de las piezas (primero chorizos y morcillas, luego chinchulines y mollejas) y especialmente de la carne (y el derecho a comer la primera tira o el primer corte de

[17] Para C. Lévi-Strauss, lo asado remite a un momento especialmente significativo, ya que "lo cocido ofrece un método de conservación integral de la carne y sus jugos, mientras que lo asado se acompaña de destrucción y pérdida. Así, uno connota la economía; el otro, la prodigalidad; uno es aristocrático y el otro es pueblo" *(Le triangle culinaire,* ARC, 1985, no. 26).

[18] J. Tobin: "Patrimonializaciones gastronómicas: la construcción culinaria de la nacionalidad". Texto presentado en las Primeras Jornadas de Patrimonio Gastronómico "La comida como patrimonio (in)tangible", Buenos Aires, mayo, 2000.

vacío).[19] Cada argentino parece que tiene sus propios trucos para hacer "el mejor asado" en un acto de "mística gratificación". A diferencia de la carne asada mexicana, en la que todos participan en algún punto de su preparación, el asado argentino no es fraternal sino patriarcal: apenas tolera un solo y único asador, el jefe de la familia o si acaso el hijo mayor. ¿Por qué el único plato preparado por hombres es más valorado que los platos, mucho más elaborados, que hacen las mujeres? ¿Por qué el nacionalismo culinario argentino se basa más en una única contribución masculina que en los tantos y muchos aportes femeninos? Patricia Aguirre aproxima una respuesta: "Una sociedad con fuerte herencia patriarcal no deja el plato típico (que maneja la carne, un gran cuchillo y el fuego) en manos femeninas."[20] ¿Hace falta agregar que los únicos libros dedicados al asado fueron escritos por hombres? Raúl Mirad explica que su *Manual del asador argentino* pretende ayudar a que los argentinos preserven su reputación internacional como asadores; por tanto, ofrece sus consejos a compatriotas que parecen haber olvidado cómo hacer "maravillosos" y no meramente "aceptables" asados.[21]

Queda suficientemente argumentado, entonces, que el alimento no es sólo un objeto nutritivo que permite saciar el hambre, sino algo que también posee una significación simbólica, la que se le confiere dentro de una determinada estructura social y cultural. Un símbolo es un "fenómeno físico" (un trozo de carne asada o un plato de pescado crudo) revestido del "significado", de un valor semántico que determinado grupo social le confiere en los marcos de su cultura (y así podríamos ejemplificar con las diferencias entre el sushi y el cebiche: ambos son preparaciones de pescado crudo; sin embargo, en la Argentina, el sushi —como plato representativo de la gastronomía japonesa— integra el menú de moda de restaurantes exclusivos, mientras que el cebiche forma parte de las prácticas culinarias de los inmigrantes peruanos, un grupo discriminado). Por eso, su potencia de evocación trasciende significativamente su apariencia sensible. Mediante su poder intelectual de simbolizar, el hombre crea las formas de comportamiento en que una unidad sociocultural se relaciona con el alimento: cuando alguien desencadena el acto de comer, éste ya está impregnado del significado global de su medio cultural, de su sistema normativo, del

[19] J. Tobin: *Manly Acts, 24 March 1996*, cap. 2, Thesis, Rice University, Houston, 1998.

[20] P. Aguirre: "Toda la carne al asador", *Todo Es Historia*, Buenos Aires, no. 380, 1999.

[21] R. Mirad: *Manual del asador argentino*, Montevideo, 1991.

lugar de los sujetos en la sociedad, de sus marcas identitarias y también de la búsqueda de prestigio y diferenciación social. Sidney Mintz ha estudiado la lucha por los derechos civiles de los negros norteamericanos, que tomó una fuerte definición en los restaurantes populares del sur del país durante la década del sesenta del siglo XX, cuando los negros lucharon por sus derechos para comer la misma comida, tener los mismos precios y estar en los mismos lugares que los ciudadanos blancos. Lo que se convirtió en el elemento importante de la lucha, fue el reconocimiento de que comer el uno junto con el otro quiere decir algo importante acerca de las relaciones entre la gente. Por tanto, los lugares donde se permitía comer a los negros, se convirtieron en espacios de anclaje del nuevo imaginario político. Un valioso aspecto de la lucha tuvo que ver con el hecho de "sentarse": sentarse y comer en el mismo lugar, aceptando los otros su presencia, constituía una señal de igualdad para sí mismos y para otros.[22] Un ejemplo argentino de cómo la cocina no hace más que reproducir el conflicto social: a comienzos del siglo XX, la defensa de las tradiciones gastronómicas hispano-criollas o la rebuscada pasión por todo lo francés que invadía a los sectores privilegiados, se presentaron como posicionamientos de clase frente a la masiva irrupción de los inmigrantes, especialmente italianos y españoles. En un informe de esos años, Bialé Massé describe así la comida de los piamonteses en el norte de la provincia de Santa Fe: "[...] carne, papas, verdura abundante, con ajos, cebollas, picantes [todo hervido] una gazofia, que sólo pueden tragar aquellos para quien está destinada [...]", destacando especialmente los "ajos bravos, que voltean al que se acerca".[23] Este rechazo se afincó más fuertemente en la alta sociedad. Aún hoy, el ajo sigue siendo sospechoso para mucha gente, ya que su olor, para una parte del imaginario colectivo, es el olor de la pobreza. Vicente G. Quesada registra la valoración clasista y reaccionaria de la cocina de los inmigrantes: "[...] el bachicha italiano, 'que come pan y cebollas crudas, salchichón y sábalo frito', es un hombre sin ideales que educará mal a sus hijos."[24]

El acto de cocinar se constituye en sí mismo como proceso de patrimonialización alimentaria, porque en la elección de unos platos respecto de otros se produce necesariamente un proceso selectivo de alimentos, condimentos y procedimientos cu-

[22] S. Mintz: *La comida como un campo de combate ideológico,* Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

[23] M. Álvarez y L. Pinotti: *A la mesa. Ritos y retos de la alimentación argentina,* Grijalbo, Buenos Aires, 2000, p. 74.

[24] Ibíd.

linarios que identifican al cocinero o cocinera y a los comensales con un determinado conjunto social, sus ritos, tradiciones, aspiraciones y posibilidades. Estas elecciones preferenciales tienen determinadas permanencias, mucho más que la obvia fugacidad de los ingredientes consumidos; el proceso de identificación se recrea necesariamente en cada nuevo acto de cocinar y comer. Por tanto, la misma práctica cotidiana propone la posibilidad de construir e interpretar el imaginario alimentario: al mismo tiempo que las comidas parecen repetirse día a día, se sucede una dúctil y permanente reinterpretación de los elementos en juego. Las limitaciones en el acceso a determinados ingredientes o condimentos pueden llevar —y de hecho lo hacen— a la multiplicación de versiones de una misma receta. Sin embargo, los comensales que sean interrogados, probablemente responderán que están saboreando los mismos pucheros o las mismas empanadas de siempre. El cambio se ha producido, pero que no haya sido registrado por los actores se debe a la permanencia del valor semántico, del significado y la posición en la estructura alimentaria por sobre la percepción gustativa. De este modo se produce la apropiación, la patrimonialización de ese alimento novedoso, anteponiendo su posición en la estructura a su sabor. Como dice González Turmo,[25] el puente que permite trazar una línea de continuidad entre el pasado y el presente, entre lo conocido y lo desconocido, entre lo propio y lo apropiado, es la simbolización. Nuevos ingredientes admiten su incorporación siempre que encuentren su lugar en una trama significativa propuesta por el ritmo de las comidas diarias, un ritual alimentario o un patrón (que en la región de las llanuras argentinas ha girado principalmente alrededor de la fórmula: carne más complementos). Su plena asimilación se produce cuando empieza a formar parte de la cocina de lo cotidiano (siguiendo el ejemplo anterior: la predilección por el bife de carne vacuna es parte de una educación gastronómica que atraviesa las clases).[26] Por otra parte, los alimentos que se ingieren fríos o sin apenas mediación culinaria (y cultural, diríamos siguiendo a Lévi-Strauss), son de más fácil sustitución y, sobre todo, son menos potentes como objetos patrimoniales.

Los procesos de identificación se producen por apropiación de objetos y mensajes

[25] I. González Turmo: "Alimentación y patrimonio: ayer y hoy", en E. Fernández de Paz y J. Agudo Torrico (coords.): *Patrimonio cultural y museología*, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, p. 149.

[26] Entrevistas realizadas en los sectores populares del Área Metropolitana de Buenos Aires muestran cómo manifestaron su opinión respecto de los tiempos de la hiperinflación (1989-1990) con señaladores cognitivos de mínima expectativa, como el precio del kilo de carne, la papa, la yerba, el azúcar y el pan. En las mismas aparece, como contraste, que la estabilidad económica iniciada en 1993 les permitió por lo menos aferrarse a una expectativa: mantener la carne en el menú, aunque ésta haya caído al tercer lugar en el consumo alimentario de estos sectores.

significativos. En el caso de la gastronomía, el proceso de apropiación alimentaria y de identificación concomitante se produce a partir del momento en que el consumidor hace la primera selección al adquirir unos alimentos y no otros en el mercado o el puesto de feria: aquellos que por razones de costo-beneficio y de significación conforman la base de una cocina (carnes, tubérculos, legumbres o cereales), son de selección casi obligada o al menos más generalizada, mientras que las frutas, lácteos, hortalizas, dulces, condimentos, quedan como posibles alternativas. Este primer escalón selectivo se continúa en la cocina; allí se produce la segunda selección, cuando la persona que prepara la comida elige de entre esa colección de objetos alimentarios adquiridos o producidos en el hogar los que sirven a su objetivo: la elaboración de una comida que forma parte de un sistema culinario, en cuya formación intervienen variables, como la clase o el sector social, la etnia, el género, la religión o la profesión e incluso unidades políticas y/o territoriales como el estado, la región y la localidad. Todavía se pueden agregar otros escalones: el orden en que presentan las elaboraciones, ya que, por una parte, hay platos base, como pueden ser los pucheros, los asados y, en general, las combinaciones de carne y tubérculos y, por otra parte, ensaladas, pescados y otros platos secundarios; al final, también espera la decisión del comensal para comer o no el plato o ciertos ingredientes servidos. En este recorrido, que va desde el mercado o la huerta hasta la boca, se produce un proceso de patrimonialización en el que interviene un imaginario construido por superposición de diversos referentes identitarios. Los individuos y los grupos construyen patrimonio a través de la colección de objetos y mensajes (incluso los culinarios) con los cuales se identifican ante sí y los otros. Con ellos se erige la tradición y se definen gustos. El gusto, diría Bourdieu, no es sólo producto o indicador de clase sino también una práctica con la cual nos clasificamos.[27]

A partir de la afirmación de que la construcción de los patrones y las tradiciones gastronómicas se elabora mediante la reinterpretación permanente de los significados alimentarios, González Turmo[28] propone dos modos de análisis diferenciado del proceso, al incluir, por una parte, la asimilación culinaria —y por lo tanto cultural— de nuevos alimentos y, por otra, la reinterpretación de elaboraciones tradicionales a través de su descontextualización. En el primer caso, nuevos alimentos

[27] P. Bourdieu: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988.

[28] I. González Turmo: ob. cit. en nota 25, pp. 144-145.

o ingredientes vienen a sustituir a otros o sencillamente se incorporan al plato. Ésta es una actuación que, como veremos más adelante, acompaña desde siempre las transformaciones en los hábitos alimentarios, pero que en los últimos veinte años se ha hecho más frecuente por el desarrollo en la comercialización de productos perecederos y en la introducción de nuevos alimentos tanto naturales como transformados, así como por los intereses de la industria alimentaria y de los medios de comunicación y la publicidad. Junto a este proceso de tradicionalización y/o patrimonialización de alimentos novedosos, se produce también la reinterpretación de la tradición a través de la descontextualización de algunas preparaciones; es decir, lo contrario: un cambio en la posición estructural que permite la construcción de un nuevo significado. Aquí se pueden incluir diversos platos que han dejado de ser cotidianos en el espacio urbano y han pasado a formar parte de ciertos rituales o momentos de mucha carga simbólica, como las celebraciones patrias ("día de la independencia" o "de la tradición" cuando se consumen esas comidas que de algún modo representan en nuestros países la criollicidad: locros, tamales, humitas), y otros cuyo desplazamiento ha sido inverso, de plato excepcional a comida cotidiana (como la pizza y muchas pastas en Italia o la Argentina). En cualquier caso, como lo que importa es la aceptación colectiva de los significados, se requiere que los ingredientes, condimentos y procedimientos estén incorporados en una determinada tipología culinaria. Ni freír parte de los ingredientes del puchero ni echarle pescado, porque se estaría en los límites de otra tipología y se confundiría a los comensales (al menos el tiempo en que esos límites históricamente constituidos estén bien delimitados).[29] Pero sí es posible provocar alteraciones en su interior, que son las que soportan la diferencia identitaria. Esto refuerza la idea de que la alimentación constituye un complejo sistema de signos, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, de situaciones, de habilidades; es decir, también un sistema de comunicación.

Si la "realidad" de la cocina se constituye en la significación, y la distinción y cualificación que ésta construye es lo que se transmite, sin que tenga nada que ver con las cualidades objetivas físicas de los alimentos, su proceso de elaboración ni los resultados que su consumo pueda producir, es legítimo poner en dudas los proyectos de patrimonialización de bienes inmateriales o intangibles que pretenden imponer un registro de

[29] Ibíd., p. 147.

saberes[30] (en este caso, de recetas) que determine certificaciones de "autenticidad" patrimonial según se ajuste a los contenidos de la receta inscripta. La cultura —y la gastronomía lo es— no acepta corsés de ningún tipo. En esta materia, como en cualquiera otra que implique patrimonializaciones, se trata de poner en escena y problematizar los modos y consecuencias en que lo instituido recupera lo instituyente.

Las políticas culturales y turísticas (como las que promocionan itinerarios gastronómicos, como las rutas del vino, del aceite de oliva y de los quesos) enfocadas en la cocina no pueden construirse al margen de lo que hemos señalado hasta ahora: los comportamientos y las tradiciones gastronómicas no son bloques estáticos e inmutables. A la larga, las cocinas se nutren tanto de imbatibles conservadurismos como de cambios extremos. Las transformaciones se explican por evolución de las condiciones internas (modificaciones en el medio ambiente, en los modos de vida, en las estructuras sociales y económicas, en los ritmos de las jornadas de trabajo, en el papel de la mujer, el desempleo,...) y también como consecuencia de procesos externos. Las conquistas, la expansión comercial, las migraciones, las innovaciones tecnológicas (conservación, deshidratación, congelación, aditivos, modificaciones genéticas, entre otras) y la diferenciación social han sido consideradas los factores básicos de los cambios alimentarios. En Argentina, una abundante literatura hace referencia al modo en que, por lo menos desde el siglo XIX, sus habitantes se identificaron —y fueron identificados— con una determinada imagen de alimentación fuerte: las inmensas pampas, los miles y miles de cabezas de ganado, el gaucho que come la humeante y sabrosa carne asada. La inmigración europea, empujada por el hambre, contribuyó a reforzar este esquema representacional a través de la reafirmación de la importancia dada a la alimentación y a las diversas formas de producir comidas fuertes y abundantes. De este modo, se armó un modelo de salud montado en una estructura gastronómica "híbrida" con predominio de la carne (aporte autóctono) y las pastas y los lácteos (aporte de los inmigrantes), considerados como los pilares de una alimentación "nutritiva" propia de los "pueblos fuertes". A tal punto se llegaba, que era sumamente importante el consumo de grasa para el hombre que realizaba trabajos con gran gasto de energía y eran despreciadas las sopas y las verduras, destinadas al consumo de niños, viejos y enfermos.

[30] ¿Cómo se entiende, entonces, el libro en el que "serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades" que propone el Decreto 3.551 (4/8/2000) del Gobierno brasileño que instituye el Registro de Bienes Culturales de Naturaleza Inmaterial?

En la tipología culinaria "nutritiva" predominaron las representaciones de lo "sólido", ligado a las necesidades de la sociedad industrial en la que el valor supremo es el trabajo productivo, realizado por el campesino y el obrero a través de tareas que demandan gran esfuerzo físico. El imaginario de la primera mitad del siglo XX, desarrollado por el protagonismo de la inmigración masiva, refleja la preocupación por la comida y sobre todo por que no falte el pan, las pastas, la carne y el alcohol, fuentes de una alimentación que hiciera olvidar las épocas de escasez en los campos de Europa. La comida de los recién llegados "deberá ser" abundante, del mismo modo que lo era en la tradicional mesa hispano-criolla que encontraron, compuesta principalmente de pucheros y asados (es decir, carne con diversas guarniciones o complementos: papas, zapallos, batatas, pimientos...); por tanto, se reprodujo la idea de que su principal connotación era la de ser nutritiva: la gordura pasará a ser un síntoma de "comer caliente", o sea, de buena alimentación y salud. La imagen de la *mamma* amasando la pasta es la introducción a una representación en tres actos: entrada, plato principal y postre. La comida nutritiva unirá pizzas y pastas con asado, empanadas, puchero, embutidos varios, dulces y vino. El mito del "granero del mundo" sostiene todas las imágenes posibles: los argentinos que arreglan todo comiendo; que extrañan en sus viajes no sólo a la madre, sino el mate, el churrasco y el dulce de leche; o que caminan los mediodías urbanos entre el humo y olor que despedían (*altri tempi*) los asaditos de los obreros en cada obra.

Actualmente, los flujos comerciales, la tecnología (cuyo desarrollo produce la constante aparición de nuevos productos), las migraciones, la urbanización y la imitación social (que a través de la publicidad renueva permanentemente los deseos de los consumidores), aparecen como los factores básicos de la producción en masa y de la progresiva tendencia alimentaria hacia la homogeneización, consistente en una reducción progresiva de las variedades vegetales y animales, estimulada por la industria agroalimentaria. Sin embargo, hay que decir que así como las relaciones entre identidad cultural y costumbres alimentarias no son fijas e invariables, las respuestas del consumo ante el mercado global son localmente adaptadas. Los más variados modelos culinarios y discursos sobre la comida conviven en el mundo contemporáneo, y en esa trama los individuos se apropian de aquellos que les sirven para afirmarse y distinguirse como personas y como colectivo social. Dice Allison James: "Encarnando

múltiples identidades, permiten comprender la alteridad, confrontar lo global a partir de estilos alimentarios localizados e incluso personales e, inversamente, vivir una vida local con y a través de un imaginario global."[31]

Dos tendencias aparentemente contradictorias se presentan como ocurrencia dialéctica: una hacia la apertura de las economías y la integración de mercados transnacionales, y los procesos de homogeneización cultural motorizados por los fenómenos de escala planetaria en las comunicaciones; la otra, la revitalización de lo "local", la reafirmación de raíces étnicas y nacionales, la autorreferencia cultural y simbólica, los señalamientos y nuevas demarcaciones de fronteras. Al mismo tiempo, por un lado la globalización integra y comunica; por el otro segrega y dispersa.[32] Las normas de consumo nacional se diversifican y fragmentan en normas de consumo "globalizadas" o "cosmopolitas" y formas de vida y consumo retraídas sobre lo convencional y lo local. En la gastronomía, estos movimientos se reflejan, por un lado, en la disminución de los contrastes y, por el otro, en el aumento de las variedades en los hábitos y gustos culinarios.

Con esto sugiero que el proceso globalizador/homogeneizador (en medio del cual han desembarcado tanto la *fast food*[33] como los *salad bars* de menús *diet* o *light*) provoca paralelamente una preocupación y una reacción relativas a los modos de comer y a los platos que han ido desapareciendo. Una respuesta directa, montada en consideraciones políticas, económicas y culturales, ha sido el intento de regresar a lo que se supone son las versiones más originales de los "patrimonios culinarios", a través de la recuperación y valorización de las cocinas particulares: nacionales, regionales o familiares. Se suma a estas operaciones el "rescate" de razas animales y de variedades vegetales locales o regionales, así como de productos locales artesanales, enfatizando las oposiciones entre "producto natural" y "producto artificial".[34] Un aspecto complementario tiene que ver con el interés de los productores por el

[31] A. James: "Cuisiner les livres. Identités globales ou locales dans les cultures alimentaires?", *Anthropologie et Societés*, París, no. 18-3, 1994.

[32] N. García Canclini: "Narrativas sobre fronteras móviles entre Estados Unidos y América Latina", en Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (comps.): *La dinámica global/local*, Ediciones CICCUS-La Crujía, Buenos Aires, 1999, p. 63.

[33] El debate sobre la comida rápida abre diversas perspectivas. Michael Nicod define como "ocurrencia alimentaria" toda circunstancia en la que los alimentos son consumidos, distinguiendo dos tipos: una ocurrencia estructurada, cuando existen reglas que prescriben la duración, horario, lugar y sucesión de acciones (secuencia de platos) que la componen; y una ocurrencia no estructurada, cuando el consumo de alimentos se efectúa sin ritual. Estos elementos varían de una cultura a otra; incluso en algunos países la diferencia entre ocurrencias se restringe a la presencia o ausencia de algunos alimentos considerados de base (como la carne o el arroz). La *fast food*, como los carritos de *hot dogs* y las máquinas expendedoras de bebidas, sandwiches o papas fritas, favorecerían las ocurrencias no estructuradas definidas en términos de una alimentación errante. Sin embargo, creo que estas prácticas están señalando que, más que ante ausencia de estructuras, estos años finiseculares nos han puesto frente a nuevas estructuras de alimentación.

[34] J. Contreras: *Antropología de la alimentación*, Eudema, Madrid, 1993.

estímulo de distintivos de calidad, como las "denominaciones de origen" relativas a los vinos, quesos, embutidos, variedades de legumbres, carnes, frutas..., proceso que se ha iniciado también en Argentina. Aquí estamos ante las estrategias comerciales de los pequeños productores que, cobijándose en la tradición, la calidad, lo artesanal, lo casero o el "sabor de siempre", intentan tomar parte de un mercado cada vez más monopolizado por las grandes marcas de la agroindustria (muchas de ellas de carácter transnacional). Otro motor de los movimientos alimentarios y culinarios actuales es el desarrollo del turismo y la restauración que promueven, incluso con apoyo oficial, los modelos de cocina tradicional y de cocina mestiza a través de rutas[35] o circuitos por las diferentes regiones o aún dentro de las grandes ciudades, muchas veces a través de una oportunista fabricación de imágenes asociadas (como los restaurantes de parrilla que en Buenos Aires se promocionan con un vacuno embalsamado en la puerta y los cocineros vestidos a la usanza gaucha).

Para concluir, quisiera remarcar el hecho de que los procesos de patrimonialización que involucran distinciones alimentarias están ocurriendo en un escenario donde se cruzan lo global y lo local, lo homogéneo y lo diverso, la tradición y las ocurrencias postmodernas, la autonomía y la hibridación, la huerta natural y el supermercado, las "denominaciones de origen" y la industria agroalimentaria, la *fast food* y la comida lenta. El uso estratégico de esta trama admite gestiones tan diversas como la oposición de las organizaciones ambientalistas a los alimentos transgénicos, las sobretasas norteamericanas para penalizar el ingreso de *foie gras* y roquefort francés, las acciones en defensa de la gastronomía mexicana, las denuncias de los "globalifóbicos" y la destrucción del local francés de la cadena McDonald's por parte de José Bové.

En este contexto, las operaciones patrimonializadoras aparecen como productoras de una relación con la comida diferente de la que la práctica cotidiana evidencia. Cuando se pretende que el Estado asuma la defensa y difusión de los valores del patrimonio gastronómico como imagen cultural y fuente de recursos para el desarrollo a partir de categorías como "afirmación identitaria", "autenticidad", "originalidad" o "tradición", no puede perderse de vista que detrás de una orientación técnica del tratamiento del patrimonio, se oculta su

[35] En 1998 la Dirección Nacional de Alimentación inició el proyecto "Rutas alimentarias argentinas", definidas como "un itinerario que permite reconocer y disfrutar de forma organizada el proceso productivo agropecuario, industrial y la degustación de la cocina regional, expresiones de la identidad cultural argentina".

proceso de producción y circulación social, las condiciones desiguales de su constitución y los significados que diferentes actores/receptores le atribuyen. En el final, volvemos al principio. Una cultura es un patrimonio colectivo producido por un conjunto social. Empero, el acceso de las clases sociales a ese patrimonio es diferenciado, así como es diferente también la contribución de los diversos grupos sociales a su construcción, por causa de la división social del trabajo y el desarrollo histórico. Por tanto, y como nos encontramos transitando un congreso de cultura y desarrollo, conviene estar prevenidos respecto de la tendencia a transformar las complejidades de la cultura en mensajes simplificados acerca de la identidad cultural.[36] Las desigualdades en la formación y apropiación del patrimonio, incluso el constituido por las comidas, demandan un análisis crítico de las políticas de patrimonialización como recurso para reproducir identidades y diferencias sociales, especialmente en un contexto de globalización, en el que, como dice Llorenc Prats,[37] la ecuación patrimonio-identidad nacional parece estar siendo desplazada por la ecuación patrimonio-venta-consumo.

[36] A. Hampate Ba: "El patrimonio cultural al servicio del desarrollo", en *Nuestra diversidad creativa*, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, UNESCO, México, 1997, p. 235.

[37] L. Prats: "Antropología y patrimonio", en J. Prats (ed.): *El quehacer de los antropólogos*, Ariel, Barcelona, 1996.

The taste is all ours—Feeding models and heritage policies

Cooking was born from fire. And the way to choose ingredients and cooking procedures in diverse times and spaces gave birth to feeding practices distinguishing the various human societies. Nowadays the food we serve at our tables as a legacy from tradition has become a "heritage object" in the agendas of international organizations in relation to culture, tourism, and development. It is, therefore, necessary to discuss how the processes for the production and heritage absorption of a given culinary record—related to global/domestic dynamics—connect with identity, cultural development, and tourism policies from a Latin American point of view.

La etnohistoria: una disciplina comprometida

RICARDO DELFÍN QUEZADA DOMÍNGUEZ

La etnohistoria: una disciplina comprometida

Análisis del surgimiento de la etnohistoria como una disciplina antropológica; se establecen comparaciones conceptuales de su objeto de estudio, y sus aportes e importancia dentro de las ciencias sociales. A partir de sus enfoques epistemológicos sobre las dimensiones históricas utilizadas en sus estudios, sugiere un método de comprensión de la realidad, cuyas palabras claves son: análisis sincrónico-diacrónico, espacio-tiempo, pasado-presente, cambio sociocultural y socioeconómico y estructuras sociales.

RICARDO DELFÍN QUEZADA DOMÍNGUEZ
Profesor, investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de Yucatán, México.

Como propuesta preparatoria de este análisis, y para comprender el compromiso contraído por la etnohistoria como disciplina, así como del etnohistoriador ante la sociedad, señalaremos en forma general algunos elementos y definiciones de lo que es este nuevo campo del conocimiento de las ciencias sociales en general, y en las disciplinas antropológicas en particular.

Si bien el uso del término "etnohistoria" es relativamente añejo, es decir, a principios del siglo XX, no es, sin embargo, hasta 1950 cuando comienza a emplearse con mayor frecuencia en las ciencias sociales, particularmente en las antropológicas. Las causas de su aparición fueron múltiples y variadas, pero es indudable que emergió de la antropología cultural, ya que en su campo etnológico necesitaba salir del freno impuesto por los estudios y análisis desde la perspectiva sincrónica, por lo que fue precisando la dimensión temporal para entender los procesos de cambio operados en las sociedades.[1] En otras palabras, los estudios llevados a efecto por los antropólogos sociales y culturales necesitaban salir de su marco temporal sincrónico y de los funcionales, para comprender el porqué de los

[1] Carlos Martínez Marín: "La etnohistoria: un intento de explicación", *Anales de Antropología*, Instituto de la Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. XIII, México, 1976.

diversos procesos socioculturales y/o estructurales.

Las dimensiones históricas de la etnohistoria pueden ser aplicadas de dos maneras: el estudio de puntos del pasado, de momentos históricos o bien del proceso del desarrollo de una sociedad. La selección de uno u otro campo depende de los intereses del estudioso y de las fuentes. Si no encontramos evidencias de algún momento de un hecho histórico —por ejemplo, de unas crónicas del siglo XVII y nada después hasta un estudio de 1974—, un análisis del proceso es casi imposible. Pero la importancia de estudios sincrónicos en el pasado no debe ser despreciada sólo por el simple hecho de una falta de fuentes, pues tienen mucha ventaja. No obstante, desde mi punto de vista, me parece que, de ser posible, es mejor utilizar la ventaja del tiempo en un "continuum" en que se pueda unir rasgos del estudio de la historia con los conceptos e instrumentos del análisis antropológico.

La aparición de la etnohistoria no fue la simple mezcla y unión de la antropología con la historia, sino que se debió al manejo de una parte de la antropología utilizando fuentes y los datos del pasado. Así, los estudios desde la perspectiva antropológica comenzaron a retroceder en el tiempo y en el espacio, llegando a descubrir y clasificar buena parte de los rasgos básicos de las sociedades precapitalistas estudiadas, y a comprender y sustanciar la teoría antropológica y la histórica. De esta manera se demostró que los materiales documentales o evidencias arqueológicas usados con una teoría comparativa (pasado-presente) eran útiles para entender la secuencia del cambio sociocultural.

Debido al rechazo del enfoque histórico, en buena medida por parte de la Escuela Británica de Antropología Social, algunos antropólogos norteamericanos comenzaron a utilizar la documentación histórica aún con la rigidez del marco funcionalista que los caracterizaba, planteando un acercamiento entre la etnología y la historia. Es así como surge la necesidad de realizar esta unión a través de una etnología diacrónica. El momento apareció con motivo de la ley de Reclamaciones en 1946 en los Estados Unidos de Norteamérica, por lo cual se hizo preciso indagar sobre la existencia de los antiguos tratados entre los primeros colonizadores e indígenas locales. Por ello, en la historia de la antropología se plantea que fue el momento o el nacimiento de la nueva disciplina antropológica, denominada la etnohistoria norteamericana. Al mismo tiempo, la antropología social se planteaba la necesidad de un análisis histórico para entender la es-

tructura y la función de las sociedades, así como de los cambios producidos en el interior de éstas. En resumen, podemos decir que fue la antropología y los estudios llevados a cabo por los antropólogos lo que hizo posible el surgimiento interdisciplinario de la etnohistoria en el campo de la antropología sociocultural.

Por otro lado, aunque con mayor lentitud, en el campo de la historia, con la revisión de lo factual (hechos históricos únicos y significativos) se pasó a la historia causal; ese momento se considera necesario ya no solamente para el estudio de hechos, sino para el de las sociedades y sus estructuras. Es así como surge la historia social y la económica. A estas dos se les unió la historia de la cultura —practicada desde tiempo atrás— que, al convergir hacia la etnología diacrónica y al proceso de transculturación, consolidó la etnohistoria en algo más que un método. Es decir, esta disciplina tendía ya a pensar en términos sistemáticos y funcionales, más que atender a factores concretos o accidentales.

Por tanto, a esa toma de conciencia por parte de los antropólogos y a la aceptación de los historiadores, se sumó la circunstancia objetiva en los pueblos, entonces objeto de estudio, bajo la perspectiva etnohistórica del nacionalismo y del indigenismo; asimismo, se agregó una necesidad de consolidar su presente en la historia de un pasado propio, sobre todo en los países con evidencias de una herencia indígena y en los recién descolonizados.[2] Así la etnohistoria, que surgió modestamente de la etnología diacrónica, y de los estudios sobre los procesos de cambio en la historia antigua y de la colonia, se basa ahora en el análisis de la mayoría de las áreas del mundo donde hay subsociedades y donde existen los remanentes de grupos con culturas tradicionales, e incluso el análisis de las sociedades complejas.

La historiografía contemporánea se ha renovado en los últimos decenios. Sería un error afirmar que hoy en día está exenta de polémicas, dudas y discusiones; todas ellas son signos de vitalidad. Sin embargo, no cabe la menor duda de que la historiografía ha ganado un lugar importante en el conjunto de las disciplinas sociales. Su uso se ha extendido a diferentes áreas del conocimiento, pero también el gremio de los historiadores se interesa en incursionar en el uso de conceptos y métodos que hace no mucho tiempo parecían herejías. Ahora es más fácil entender y cobrar conciencia plena de lo que señaló, con razón, Marc Bloch, uno de los grandes historiadores del siglo XX:

[2] Jean Poirier: "Ethnologie diachronique et historie culturelle", en *Ethnologie générale*, Gallimard, Brujas, Belgique, 1970.

> Todo libro de historia digno de ese nombre debiera incluir un capítulo, o, si se prefiere, insertar en los puntos cardinales del desarrollo del libro, una serie de párrafos que se intitularían, poco más o menos: "¿Cómo se puede saber lo que voy a decir?" [...] El espectáculo de la investigación, con sus éxitos y fracasos, no es casi nunca aburrido. Lo acabado es lo que destila pesadez y tedio.[3]

Paul Kirchhoff señalaba en un seminario sobre etnología y antropología social mesoamericana, llevado a cabo en Nueva York en los años cincuenta del pasado siglo, que "tenemos tanta gente que ha estudiado el material arqueológico y gente que estudia al indígena actual. Pero tenemos una gran necesidad de estudiar el período intermedio, lo que yo llamaría la 'etnografía del precontacto', así como la etnografía del período del contacto".[4] Actualmente son varios los países que practican la etnohistoria, sobre todo los de Norteamérica, América Latina, África y el sur y sudeste de Asia. En América Latina, en particular han sido México (Mesoamérica) y el Perú (área andina) donde más se ha expandido esta disciplina, sobre todo por ser sitios que cuentan con un rico pasado indígena y lugares de desarrollo de sociedades complejas antes de la invasión europea a estas latitudes. A esto se añade, también, que las investigaciones históricas aisladas no podían expresar respuestas concretas sobre la evolución de estas sociedades, como tampoco ofrecían soluciones los estudios antropológicos con tintes funcionalistas de la etnología si aquéllas no tomaban en consideración su devenir y sus procesos.

La necesidad de fusionar estas dos ciencias —historia y etnología— en una nueva que respondiera e hiciese énfasis en la importancia de una conciencia histórica y en las formas de preservación del pasado de las sociedades a través del análisis histórico (sin importar a veces que algunas ya hayan desaparecido), sólo se logró con la "nueva" disciplina denominada etnohistoria. El término o concepto etnohistoria fue forjado —como señalamos en líneas precedentes— por los antropólogos norteamericanos para designar sus trabajos de reconstrucción de la historia de los pueblos y comunidades aborígenes de esa sociedad capitalista. Para ello partieron, principalmente, de sus tradiciones y sus fuentes escritas, considerándolas de esta manera una expresión de la etnología. Además, se decía que la historia de los pueblos nuevos no podía ser estudiada por

[3] *Les caractères originaux de l'historie rurale française*, Libraire Armand Colin, París, 1968.

[4] Sol Tax: *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, t. III, The Free Press. New York, 1952.

la sola razón de que, si no se encontraban documentos, no habría historia, lo que constituía el problema de varias sociedades.

Pero entre los pueblos sin escritura la etnohistoria tiene un papel importante, sobre todo cuando interviene para descubrir los cambios operados, tanto cuantitativos como cualitativos. Por lo tanto, la etnohistoria se mueve entre dos polos: la historia, por una parte, y la antropología, por la otra. Pero, a su vez, tiene que recurrir a la consulta de materiales arqueológicos, lingüísticos y de otras disciplinas especializadas tanto de la historia como de la etnología. En ella se combina, en última instancia, el análisis de fuentes escritas (documentación histórica) con la interpretación de dichos materiales en términos o enfoques teóricos de la etnología. Por otra parte, incluso en las sociedades con escritura, la historia no podría pasarse a la perspectiva etnológica geográfica, dado que el esfuerzo para reconstruir y explicar el pasado había terminado limitándose a la política de la investigación y, en otro orden de ideas, dando explicaciones particulares a lo encontrado en los lugares estudiados, como las creencias, las técnicas y sistemas de producción, la organización social... Por las mismas limitaciones que padece la historia al quedarse en un solo aspecto, simplemente daba importancia a los rasgos sobresalientes e interesantes, característica que aún perdura en muchos investigadores de instituciones "serias".

Por ello ese tratamiento histórico que algunos antropólogos sociales llegaron a aceptar como necesario, seguía siendo rechazado por la mayoría, que argumentaba que la antropología social y la historia son antitéticas por naturaleza, y que los antropólogos sociales, a diferencia de los etnólogos, habían de ocuparse de formular generalizaciones acerca de la estructura de las sociedades derivadas de los estudios comparados de las sociedades "primitivas", sin referirse a su historia. Se estableció, de esa manera, una neta distinción entre los estudios sincrónicos o "transversales" y los diacrónicos (estudios de la transformación de las sociedades a través del tiempo). Estos últimos podían conducir exclusivamente a explicaciones de singularidad.[5]

DEFINICIONES Y DIFERENCIAS

Al ser una nueva disciplina en el campo tanto de la antropología como de la historia, la etnohistoria ha hecho que se formulen varias definiciones en torno al objeto de estudio y a su aplicabilidad, pero hasta este

[5] Bernard Cohn: "Ethnohistory", en *The International Encyclopedia of the Social Siencies*, MacMillan Company and Free Press, 1968.

momento no existe un acuerdo homogéneo (como en varios casos dentro de la antropología) sobre su definición. Han surgido explicaciones de esta disciplina, desde las más sencillas y comprensibles hasta aquellas que tienden a complejizarla demasiado. Entre las primeras, podemos apuntar las que sugieren que la etnohistoria "es el estudio de la historia de los pueblos hecha o llevada a cabo por los antropólogos".[6] La importancia de la etnohistoria para la antropología consiste en dar a los antropólogos una dimensión temporal en el análisis de las sociedades. Usualmente los estudios antropológicos son estáticos, ya que utilizan solamente el "presente etnográfico" para describir la vida de una sociedad.

Los estudios con un marco diacrónico tienen cuatro aspectos importantes. Primero, permite el análisis del cambio sociocultural o del no-cambio. Un estudio etnohistórico basado en cierta profundidad de tiempo puede demostrar si había cambios fundamentales o no, o, en última instancia, medir el grado del cambio. Segundo, los estudios diacrónicos nos permiten observar el proceso de la vida sociopolítica, las regularidades significativas y los sucesos efímeros. Tercero, estos estudios demuestran el proceso de desarrollo de la sociedad actual. En este sentido, se dice que es la historia de los pueblos sin escritura.[7] Otras definiciones están fincadas en las técnicas utilizadas por la etnohistoria, tales como "que es un conjunto de métodos aplicables con diferentes grados de aptitudes siguiendo documentos disponibles en todas las comunidades humanas", o que la etnohistoria "se pudiera definir por medio de sus intereses principales que la caracterizan, y que son las descripciones etnográficas basadas principalmente en documentos, pero sin rechazar a los informantes".[8]

Por otra parte, a estas definiciones se agregan otras que explican la etnohistoria de manera bilateral; Deschamps (ob. cit., p. 68) señala que "la etnohistoria tiene fronteras en el pasado, o que pertenece en gran parte a la historia, y es lo que nosotros pensamos que es la etnohistoria; que se puede definir como la contribución de la etnografía a la historia y de la historia a la etnografía". Por otro lado, hay otras especificaciones en las cuales se enfatiza sobre la dicotomía historia y antropología. En ellas se dice que la etnohistoria es un medio para reunir la historia con la antropología, ya que con las dos el

[6] William Sturtevant: "Anthropology, History and Ethnohistory", *Ethnohistory.* vol. 4, no. 13, 1966.

[7] H. Deschamps: "L'Ethnohistoire", en *Ethnologie générale. Encyclopédie de la Pléiade,* Gallimard, Belgique, 1968.

[8] Sturtevant: ob. cit., p. 30.

enfoque estructural-histórico es más completo para entender el cambio sufrido en el estudio de una cultura. Se sugiere también que no se está tratando con una simple especialidad próxima y autónoma, con un discreto cuerpo de teorías y prácticas, sino con algo que es adyacente o que a veces cubre ramas de la antropología y de la historia; por consiguiente, la etnohistoria puede compartir características comunes, pero por su propia vitalidad y por estar firmemente sostenida, reunió los troncos principales de las disciplinas emparentadas.[9]

Analizando todas las definiciones presentadas aquí sobre la etnohistoria, Martínez Marín (ob. cit., p. 24) expresa que de estos ejemplos de especificación se puede concluir que aunque teórica y metodológicamente la etnohistoria no haya conformado su propio cuerpo, sino que toma conceptos y práctica del campo antropológico e histórico, se llegará pronto a formular sus propias generalizaciones, en tanto se vaya delimitando mejor su campo y objeto, y se afinen sus métodos de estudio. Al respecto, se señala que la etnohistoria es el estudio que se basa en fuentes escritas de los pueblos primitivos o, si no nos gusta la expresión "primitivo", digámoslo de otra manera: "de los pueblos que estudia el etnólogo".[10] Y más adelante precisa él mismo que la definición de etnohistoria, a diferencia de otras ramas de la antropología, se basa en la naturaleza de las fuentes que utiliza; es decir, estudia fuentes escritas en contraste con las técnicas usuales de los arqueólogos y etnógrafos de campo.

Para finalizar este aspecto sobre las definiciones de la materia que nos ocupa, diremos, en términos generales, que la etnohistoria intenta reconstruir la vida de los pueblos aborígenes antes y después del contacto con los europeos, a través de fuentes documentales, orales y arqueológicas, utilizando un marco conceptual y los enfoques de la antropología sociocultural.[11] Esta definición amplía un poco más el marco de aplicación de la disciplina, al tiempo que modifica el concepto referente a los materiales que utiliza, es decir, al incluir las tradiciones orales y las fuentes arqueológicas: las primeras, en razón de la utilidad que se le otorga a esa fuente para la reconstrucción histórica de los pueblos africanos principalmente; y las segundas, ya que la relación posible de la historia se presenta igualmente con la antropología cultural y con la lingüística, sin que, en ningún caso, los materiales que utiliza la

[9] José Luján Muñoz: *Posibilidades e importancia de la etnohistoria en Guatemala*, Guatemala, 1979.

[10] Pedro Carrasco: "La etnohistoria en Mesoamérica", en *Boletín del XXXI Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla, España, 1966.

[11] Bernard Cohen: ob. cit., p. 440.

etnohistoria puedan confundirse con los que utilizan las otras disciplinas antropológicas.

Desde nuestro principal punto de vista, a través del método comparativo de la antropología la etnohistoria podrá formular leyes generales correspondientes al campo de los fenómenos sociales, tanto en su dimensión diacrónica como en la sincrónica. En relación con esto último, la interpretación de la diacronía y la sincronía de la cultura del hombre, en un intento de comprender mejor su estructura y desarrollo histórico, puede enfocarse por medio de esta disciplina.

Si ampliamos mejor su definición, se desprenden aquellos aspectos en que puede hacerse la reconstrucción histórico-cultural —que da como explicación los estudios etnohistóricos de los grupos indígenas autóctonos sometidos, de los procesos de cambio sociocultural, los de su adaptación al medio, transculturación, etcétera. Para nosotros, una definición de etnohistoria, que toma en consideración las anteriores así como sus técnicas y métodos, sería la siguiente:

> Es una disciplina antropológica que propone hacer el análisis histórico estructural de los procesos de cambio realizados en las formaciones sociales, particularmente en las de corte precapitalista ya desaparecidas o contemporáneas a través de sus formas de expresión, sean estos documentos, formas orales u otras manifestaciones socioculturales.

Como hemos podido constatar, el objeto de la etnohistoria es en última instancia conocer los procesos de cambio en las sociedades en un tiempo y un espacio determinados, por lo cual entonces podemos ubicarla en la frontera epistemológica de la historia y la etnología. Aunque frecuentemente se ha confundido el objeto y método de la etnohistoria, en este último aspecto se han hecho esfuerzos para aclarar y afinar conceptos metodológicos con el fin de delimitar las evidencias usadas y su instrumentación. La diferencia radica en que si bien se ha insistido en que la metodología de la etnohistoria es la de la historia misma, esto no es exacto, ya que con los métodos solamente de la historia tradicional no podemos desarrollar la etnohistoria. Por ello se hace necesario el manejo y conocimiento de otros instrumentos y categorías.[12]

Si antes del "acercamiento" y de la configuración de la etnohistoria las grandes unidades de estudio del hombre y de su cultura, como evolución y cambio cultural y sus teorías res-

[12] De esto se desprende que la primera operación a la que hay que someter el material utilizable por el etnohistoriador debe ser no solamente una crítica histórica, sino una crítica antropológica, de tal manera que, como resultado de ésta, los datos queden suficientemente depurados como para poder ser empleados dentro de un sistema global de carácter antropológico.

pectivas, pudieron inicialmente sustentarse en la etnografía de campo, la tipología de gran escala y la arqueología general, es evidente que sus pruebas y elaboración requieran del uso de toda clase de evidencias disponibles. En estas últimas, podemos incluir los detalles de secuencia específica proporcionada por los materiales documentales. Se reafirma, entonces, que el trabajo y análisis etnohistórico no puede vislumbrarse sin el uso de múltiples evidencias que provienen de otros campos disciplinarios.

Si tomamos en consideración el objeto de estudio de la etnohistoria (proceso de cambio) y su sujeto (organizaciones, formaciones sociales e instituciones), inmediatamente quedan implicadas la metodología y las técnicas a que se recurren, tanto de la historia como de la etnología. Éstas pueden ser utilizadas como una sola unidad de estudio; es decir, se debe fusionar la información de las fuentes, la arqueología, la lingüística y la etnografía con el método comparativo de las diversas corrientes antropológicas. La etnohistoria contiene varias fases metodológicas. Entre las más conocidas en la etnohistoria, encontramos el *upstreaming* (concepto norteamericano definido como "remontamiento"), método que se obtiene a través de los datos y de las fuentes etnográficas e históricas para explicar los relatos de una sociedad ancestral, tomando como punto de partida su cultura actual. O como señala Fenton, "es el análisis hacia atrás, desde lo conocido a lo desconocido".[13] Dicha reconstrucción no se basa en las conjeturas derivadas del análisis distributivo de rasgos y complejos culturales, sino en una rigurosa documentación histórica, verificada por el estudio etnográfico de los grupos que emergieron de aquellos comprometidos con el contacto.[14]

De los diversos elementos que utiliza la etnohistoria para su aplicabilidad metodológica, podemos encontrar la denominada "óptica etnográfica", la cual sirve para identificar los rasgos culturales con grupos vecinos o con otras culturas o sociedades relacionadas. Al igual que los documentos escritos, la "óptica etnográfica" se basa en historias populares, la tradición oral, los registros musicales, fotografías..., sin olvidar indudablemente la posibilidad de utilizar los datos lingüísticos, arqueológicos, ecológicos, etcétera. Se apoya también en las evidencias pictográficas de los códices (para estudios precoloniales y/o coloniales), leyendas

[13] William Fenton: "The Training of Historical Ethnologist in America", *American Anthropologist*, Menasha, E.U., vol. 54, 1967. Además, este investigador norteamericano proponía el adiestramiento del antropólogo no sólo para el trabajo de campo, sino también para el trabajo de archivos y bibliotecas.

[14] Gonzalo Aguirre Beltrán: *El proceso de aculturación*, S.E.P.-I.N.I., México, 1973.

y mitos (en estos últimos se apoya cuando no obtenemos documentación alguna), aplicando invariablemente la teoría antropológica para todo ese conjunto de instrumentos y elementos.

Como hemos podido observar, las evidencias y técnicas utilizadas por esta disciplina antropológica son múltiples y variadas, con lo cual se demuestra que, al plantearse un estudio y análisis para conocer la dinámica de cambio de un período histórico, institución, rasgo cultural o sociedad determinada desde una perspectiva etnohistórica, el o los resultados obtenidos estarán más apegados a la realidad histórico-cultural.

IMPORTANCIA DE LA ETNOHISTORIA COMO MÉTODO SOCIAL

La importancia de la etnohistoria como método de análisis puede sustentarse recordando que la gran totalidad del encuentro entre Occidente y el mundo indígena reside en el pasado. Por lo tanto, su conocimiento es fundamental para extraer de las experiencias de ese pasado las normas que guíen las acciones implementadas hoy en día, y para conducir el proceso de cambio por senderos productivos. Esto amerita un examen del método y la evaluación de sus propósitos. Conviene asentar, entonces, desde un principio que la etnohistoria no es la historia étnica o cultural de un grupo en vías de extinción o transculturación total, sino la utilización sistemática e interdisciplinaria del método histórico y del método etnográfico.

No basta la precisa búsqueda del dato histórico o la detallada descripción de las instituciones de una cultura y los cambios sucesivos para crear la etnohistoria, como tampoco es suficiente la investigación del dato etnográfico y su especificación. Es indispensable la concurrencia de ambos; esto es, la profundidad que suministra el hecho histórico, y la evidencia que proporciona el dato etnográfico.[15] Por otra parte, la complementariedad histórico-geográfica es el fundamento *sine qua non* de la etnohistoria. En este sentido, las investigaciones etnohistóricas, como las demás integrantes de las ciencias sociales, deben tener una aplicabilidad práctica en la sociedad, pues de nada sirve la búsqueda de un sinnúmero de datos y fuentes que solamente sean útiles para la retroalimentación de las teorías o para las corrientes academicistas.

[15] Por lo tanto, la propuesta de hacer una historia antropológica no significa simplemente un nuevo bautismo de la historia, sino que, efectivamente, los dos movimientos a los que nos hemos referido antes culminasen de una manera coherente: la historia económica y social, si se corrige su tradicional etnocentrismo y se utiliza como instrumento de trabajo fundamental el concepto de "cultura", esto es, sin caer en culturalismos caducos; y la etnohistoria, si se corrige su limitación "tradicional" referente al estudio de poblaciones "primitivas" o "no letradas", de la misma manera que la antropología social no se limita hoy al estudio de esas culturas, sino que tiene por objeto la totalidad de las culturas y sociedades que la variabilidad humana le ofrece.

El quehacer etnohistórico no implica exclusivamente el análisis específico de las sociedades precapitalistas, ya que más que el estudio del sujeto y objeto, es en el método donde estriba la diferencia de esta disciplina de las otras. Tampoco debemos considerar la etnohistoria como una disciplina autónoma, pues si no la concebimos como una articulación con otras disciplinas (ecología, biología, arqueología, lingüística...), sería entonces difícil ubicarla en el contexto antropológico. De esta manera quedaría, en definitiva, como una simple tarea de la búsqueda del hecho histórico factual. Además, su función es tener una estrecha vinculación con la aplicabilidad del conocimiento histórico para la transformación y cambio del grupo dominado, la sociedad o la región estudiada. Es necesario un análisis que contenga una función en el desarrollo de la sociedad, una participación del investigador a nivel activo en el desarrollo comunitario, un beneficio para la sociedad y no para la élite intelectual comprometida algunas veces con el Estado benefactor, y una contribución a la transformación social.

Es por ello que los estudios etnohistóricos que se han realizado —con sus notables excepciones— han estado relacionados solamente con la valorización de las técnicas y la metodología que utiliza o a que podría recurrir, o el conocimiento de una etapa específica del pasado, en vez de analizar la valorización de la estructura social y política de la cual forma parte. Además, se necesita también la participación consciente del investigador y de la investigación en el cambio de la situación del explotado, en la que se refleja, ante todo, los procesos de cambio; es decir, tratar de analizar, más que describir, la consecución de las inferencias y, en otro orden de ideas, tratar de aplicar nuestras armas epistemológicas en el campo de los conocimientos obtenidos a través de la reflexión científica de dichas sociedades para su propio desarrollo. El etnohistoriador no debe asumir ni crear técnicas para generar el cambio social a través de "proyectos de desarrollo comunitario", que a veces integra más al sujeto investigado en el esquema capitalista de explotación, sino que, partiendo de la idea de que el conocimiento se obtiene de los mismos sistemas que estudia, debe procurar una coparticipación dentro de sus propias formas de organización comunitaria, aplicando más bien su intervención en el cambio socioeconómico en una realidad histórica de explotados.

Las contradicciones sociales, políticas y económicas de México han generado un desarrollo capitalista dependiente, que extrema su pobreza y explotación

interna, situación que no debe ser ajena al etnohistoriador nacional. Como parte del conocimiento, la ubicación de esa realidad ha de integrarse a la lucha social y reaccionar con una conciencia social de cambio y transformación, los cuales son y deben ser su objetivo. Por esto se debe estudiar e investigar con toda seriedad (con el uso de las armas de la ciencia) los problemas del cambio del sistema social en todas sus etapas y en todos sus aspectos, tanto teóricos como prácticos; en otras palabras, hacer investigación politizada. Esto no quiere decir desmembrar la ciencia, sino más bien enriquecerla. No negar su universalidad, sino precisamente llegar a ella a través de su originalidad impuesta por las realidades locales; y no producir por producir como entes mecánicos dentro de una economía de consumo, sino como seres pensantes, animados de un verdadero espíritu de servicio.

En fin, la historia siempre o casi siempre se ha escrito desde la perspectiva de la sociedad dominante; por tanto, constituye una importante tarea reconsiderarla desde el ángulo de los dominados y, sobre todo, desde las sociedades o comunidades de campesinos, pescadores, obreros, etcétera. En este sentido se hace necesario conjugar el estudio del pasado prehispánico y colonial con la historia reciente, analizando conscientemente los cambios para plantear alternativas a las próximas transformaciones. Como es sabido, la historia siempre está en cambio continuo; es un período en continua transición. Un conocimiento de la problemática de las comunidades campesinas o de pescadores nos ayudará, por ejemplo, a comprender y entender la sociedad indígena del pasado, al mismo tiempo que el estudio del pasado otorga una perspectiva más profunda a nuestra comprensión de nuestra situación histórica contemporánea.

Ethnohistory—A committed discipline

The emergence of Ethnohistory as an anthropologic discipline is analyzed. Conceptual comparisons of its subject matter are made, while both its contributions to and importance within Social Sciences are established. From its epistemological approaches to the historical dimensions used in its studies, Ethnohistory suggests a method to reality comprehensiveness whose key words are synchronic/diachronic analysis, space/time, past/present, sociocultural and socioeconomic change, and social structures.

La sociología en el PENSAMIENTO ORTICIANO. Algunos conceptos fundamentales tratados en su obra

JUDITH SALERMO IZQUIERDO

La sociología en el pensamiento orticiano. Algunos conceptos fundamentales tratados en su obra

Estas páginas, extraídas de un texto mayor acerca de las contribuciones de Ortiz a la sociología en Cuba, intentan el rescate de una perspectiva sociológica que aparece en gran parte de sus concepciones en torno a la cultura, la política y la sociedad. Este artículo se refiere a algunos de los conceptos fundamentales abordados en la obra orticiana, con el fin de indagar cuánto de sociología hay en éstos.

JUDITH SALERMO IZQUIERDO
Profesora de sociología de la Facultad de Historia y Filosofía de la Universidad de La Habana.

No es extraño que cada ciencia social intente reclamar como suyo el pensamiento de Fernando Ortiz, por lo útil y novedoso de sus hallazgos y por el alcance de sus diversas propuestas. Así lo reclaman antropólogos, historiadores, juristas, sociólogos y arqueólogos, cada quien para su campo de estudio. Probablemente porque encuentran en su obra algo que le es familiar, algo que sienten propio y aplicable en sus disciplinas. Ésa es una de las cualidades que caracteriza la enciclopédica obra orticiana.

En estas páginas, extraídas de un texto mayor acerca de las contribuciones de Ortiz a la sociología en Cuba,[1] se intenta el rescate de una perspectiva sociológica que aparece en gran parte de sus concepciones en torno a la cultura, la política y la sociedad. Ahora específicamente se hará referencia a algunos de los conceptos fundamentales abordados en su obra, con el fin de indagar cuánto de sociológico hay en éstos. Una ciencia de tan compleja historia como la sociología de nuestro país, no puede darse el lujo de ignorar un tema como éste.

Puede afirmarse que Fernando Ortiz no elaboró un sistema teórico sobre las cuestiones que trataba, o acerca de elementos generales de la ciencia y la

[1] Ver Judith Salermo Izquierdo: *Fernando Ortiz: apuntes para un rescate de su imaginación sociológica*, Departamento de Sociología, Universidad de La Habana, La Habana, 2000. (Inédito.)

sociedad. Al parecer, no lo hizo porque no le interesaba y porque, además, sentía un profundo rechazo hacia las especulaciones y criterios imprecisos dentro de las ciencias. Sin embargo, a partir de hechos y elementos particulares, elaboró generalizaciones de gran valor, muchas de las cuales serían —y de hecho han sido— útiles para el abordaje de otras realidades, en épocas y contextos distintos a los que él investigó. Sus concepciones en torno a la cultura, la transculturación y la raza constituyen un ejemplo de lo anterior.

A pesar de que sus producciones intelectuales se basaron principalmente en el acercamiento a fenómenos concretos de la vida social, en muchos de sus escritos, ya sean políticos, históricos, antropológicos, cartas, discursos o conferencias, podemos encontrar postulados dispersos en torno a cuestiones generales de la ciencia y la sociedad, como el orden, el progreso, el cambio, el desarrollo, la libertad, y la estructura social.

Tenía un modo particular de expresarse, de decir lo mismo de maneras muy distintas, a partir del público que lo estuviera escuchando. Ésta era la vía para trabajar en las mentalidades de las personas, para divulgar sus ideas y lograr que se atendiera todo lo útil y válido de su descubrimiento.

Esto nos habla del poco uso de un lenguaje técnico. Sus escritos también constituyen valiosos textos literarios, y esa cualidad hace que sus ideas aparezcan ante nuestros ojos con tal sencillez que a veces llegan a olvidarse, o se les niega el valor científico que poseen; es por eso que desarrolla una forma de teorización muy peculiar.

La teoría aparece en la creación orticiana en diversos momentos. A través del estudio constante, Ortiz se informa acerca de las concepciones teóricas y métodos que han sido concebidos por otros pensadores y escuelas científicas. Bien se puede apreciar que nuestro investigador solía leer todo lo nuevo, y no tan nuevo, que pudiera estar a su alcance. Así, iba conformando o consolidando sus propios criterios. En este sentido, la teoría constituye punto de partida en el pensamiento de Ortiz; es una herramienta cognoscitiva con la que elige y asume críticamente instrumentos aplicables en su trabajo.

A la vez, su espíritu positivista y su curiosidad lo llevan al contacto vivo con las personas y los fenómenos en sus manifestaciones objetivas. Allí, en la práctica social, comprobaba sus hipótesis o las refutaba, y sus descubrimientos lo conducían a un nivel de generalización amplio, que identifica rasgos esenciales y produce aportes de mayor alcance científico y social.

La teoría aparece también como fundamento y apoyo de la propia investigación en marcha y como punto de llegada para distinguir entre lo particular y lo general de los resultados hallados de modo disperso.

Subrayamos que cuando Ortiz se atrevía a lanzar un juicio teórico, por su alto nivel de generalidad y utilidad para describir el funcionamiento de grandes procesos, era porque sus criterios estaban ya más que validados y comprobados en la práctica. Éste es el caso de lo ocurrido en la elaboración del concepto cardinal de su obra: la transculturación.

En uno de los artículos de su texto *Entre cubanos* expresó que se requería "el análisis preciso, objetivo, sin apasionamiento ni prejuicios, minucioso y documentado de los múltiples elementos que a nuestras costumbres y nuestro carácter nacional ha traído cada raza y de la evaluación de cada elemento en particular, relacionado con los demás. Solamente después de obtenido este análisis podrá intentarse con éxito la síntesis psicológica de la sociedad cubana...".[2]

Estos criterios hacen referencia al método de investigación que él mismo aplicaría. Estaba lanzando sus hipótesis, pues ya tenía la idea de que cada uno de los componentes encontrados en el nuevo contexto habían tenido algo que ver con lo que finalmente caracterizaba la forma de ser y obrar de nuestro pueblo.

El hecho de evaluar cada elemento en particular, y ver asimismo las relaciones establecidas entre ellos, buscando regularidades y supervivencias culturales, es la forma utilizada en la práctica para comprobar lo que en teoría ya tenía en sus pensamientos.

La cita tomada es de antes de 1911, cuando comenzaban a delinearse claramente los intereses y objetivos básicos del pensador. Más tarde, en 1916, expresaría:

> En resumen, puede decirse que tres razas, tomando esta palabra en su acepción clásica y más amplia, depositaron sus caracteres psicológicos en Cuba: la blanca, la negra y la amarilla, y, si se quiere, una cuarta, la cobriza o americana, por más que esta ejerciera escasa y casi nula influencia.[3]

Sin embargo, no sería hasta 1940 cuando Ortiz decidiría trascender totalmente los límites de los eventos sociales más concretos para expresar en un solo concepto la forma en que había comprendido el fenómeno cultural cubano. Tanto tiempo de espera se debía a que necesitaba demostrar objetivamente,

[2] Fernando Ortiz: "Las supervivencias africanas en Cuba", en *Entre cubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1993, pp. 86-89.

[3] Fernando Ortiz: *Los negros esclavos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986, pp. 5-6.

a partir de datos históricos y otros métodos de investigación, las ideas que tenía al respecto.

La explicación de este proceso se encuentra en su conferencia magistral "Los factores humanos de la cubanidad" (1939), pero ni siquiera allí expondría totalmente su gran aporte, quizás por considerar que no era el momento adecuado. En 1940, entre las páginas del tan conocido *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* finalmente haría pública la categoría de transculturación, como síntesis del proceso de formación étnica y social del pueblo de Cuba.

Como bien expresara Julio Le Riverend en el prólogo al *Contrapunteo...*, la creación de este concepto no se debió al simple interés positivista de producir nuevas voces para el lenguaje de la ciencia.[4] Por el contrario, constituye una necesidad surgida de las peculiaridades que manifestaba su objeto de estudio y de su inconformidad respecto a las teorías culturales más divulgadas en la época.

El proceso de choque cultural entre el Viejo y el Nuevo Mundo había sido concebido desde un punto de vista lineal, en el que las culturas menos desarrolladas se veían como entes pasivos, siempre abiertas a la asunción de formas y expresiones culturales impuestas por sus invasores. Desde aquel punto de vista, la América, por ejemplo, había tomado todo de sus conquistadores, perdiendo lo auténtico que tenía de sí, mientras que las metrópolis no habían adquirido ninguna influencia cultural de las "jóvenes" regiones.

Para ser alguien que se había formado básicamente en Europa, al calor de las más novedosas y también "eurocéntricas" concepciones científicas, aquellas explicaciones habrían bastado. Sin embargo, Ortiz había podido entender, a través de su vínculo con la práctica social cubana, que las herramientas elaboradas hasta el momento por las ciencias antropológicas más reconocidas internacionalmente no eran eficaces para comprender el fenómeno de formación cultural en pueblos con una historia y unas características sociopsicológicas tan particulares.

Todo ello lo llevó a manifestar:

> Hemos escogido el vocablo transculturación para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo insti-

[4] Ver Julio Le Riverend: "Prólogo", en Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983, p. XIII.

tucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida.[5]

Más tarde, para completar su explicación, afirma:

> 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 nueva y distinta cultura, que es lo en rigor indicado por la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, como sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta a cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola.[6]

Entonces para Ortiz la "transculturación" es aquel proceso que reúne en sí todas las etapas de transición de una cultura a otra, formando una nueva que es a la vez parecida y diferente de las que le dieron origen. No se trata, de ningún modo, de una suma mecánica de elementos, sino un proceso de interacción, integración y complementación de las partes que intervienen.

En nuestra opinión, es un concepto de profundo carácter sociológico, ya que parte del análisis de las relaciones, conflictos, acciones e interacciones sociales que en todas las esferas e instituciones de la vida de nuestro pueblo se producen entre grupos socioculturalmente diferentes, e incluso antagónicos. El análisis se realiza siempre teniendo en cuenta un contexto histórico-concreto específico. Además, conduce finalmente, de forma general, a la explicación de otra institución social: la cultura cubana, y las expresiones particulares que la definen.

La transculturación especifica un proceso evidentemente social que parte de estructuras determinadas y trasciende cada vez más hasta la totalidad social, conformando un sistema estructural nuevo, independiente, que genera funciones y significados distintos y, aun después de creado, continúa variando.

[5] Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1963, p. 99.

[6] Ibíd., p. 103.

En la siguiente cita se observa el carácter amplio y social, a través del cual Ortiz concibe la transculturación: "No sólo como algunos creen, se transculturan los seres humanos, sino también las instituciones y las cosas atinentes a la vida social [...] también se transcultura una mitología, así como se transcultura un arma, una melodía, un ritmo, un tambor."[7]

Este proceso, como Ortiz lo concibiera, implica en sí mismo la conformación dialéctica del pueblo cubano, en todos sus aspectos humano, económico, social, espiritual; por eso, su reconocimiento conduce a la elaboración de nuevos significados y juicios en torno a nuestro pasado y a las circunstancias que caracterizan el presente y el futuro de la nación.

En este sentido encontramos otro de sus conceptos fundamentales, el de "cultura". Este término pronto fue ganando terreno en el pensamiento orticiano, mientras desplazaba y sustituía la voz "raza" de sus escritos y concepciones científicas. Más aún, llegó a convertirse en un arma para la denuncia de las discriminaciones raciales.

La contraposición entre raza y cultura puede hallarse en muchos de sus escritos,[8] y muy especialmente en *El engaño de las razas*. Este último texto expresa sus ideas en torno a la inutilidad y la falta de validez científica del término "raza" como categoría para identificar o diferenciar grupos humanos. Con la ciencia como arma, que para Ortiz es el máximo criterio de la verdad, desmiente cualquier intento de legitimación del racismo a través de juicios "supuestamente" racionales. Allí donde se dice raza, "quizás será preferible la palabra cultura, que, esa sí, es un efectivo aglutinante".[9]

Sin dudas, la postura racista llega a ser incompatible con el pensamiento de Ortiz y constituye además una total contradicción con todo el aporte científico de sus hallazgos. Sólo a través de la superación de semejantes concepciones y juicios discriminatorios, nuestro pensador podría arribar a una visión intelectual progresista y liberada de prejuicios que produjera contribuciones tan trascendentales como la revelación del citado proceso de transculturación.

En *Los factores humanos de la cubanidad* (1939) Ortiz planteó:

> Toda cultura es esencialmente un hecho social. No sólo en los planos de la vida actual, sino en los de su ad-

[7] Fernando Ortiz: "Preludios étnicos de la música afrocubana: Los bailes de los negros", *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXII, no. 4-6, julio-diciembre, 1948, pp. 248-249.

[8] "La raza es un concepto estático; la cultura lo es dinámico. La raza es un hecho; la cultura es, además, una fuerza. La raza es fría; la cultura es cálida. Por la raza sólo pueden animarse los sentimientos; por la cultura los sentimientos y las ideas. La cultura une a todos; la raza separa a muchos y sólo une a los que se creen elegidos o malditos. Una cultura puede atraer; una raza no. Una cultura es libertad; una raza es tiranía." Fernando Ortiz: "Afirmaciones de cultura", *Ultra*, vol. I, no.1, julio, 1936, p. 81.

[9] Fernando Ortiz: *El engaño de las razas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 402.

venimiento histórico y en los de su devenimiento previsible. Toda cultura es dinámica. Y no sólo en su transplantación desde múltiples ambientes extraños al singular de Cuba, sino en sus transformaciones locales. Toda cultura es creadora. Toda cultura es creadora, dinámica y social. Así es la de Cuba, aun cuando no se hayan definido bien sus expresiones características.[10]

Como se puede apreciar, esta definición, profundamente dialéctica, desprendida de sus criterios en torno a la transculturación, aún presenta un nivel muy incipiente de elaboración teórica. Sin embargo, en la medida en que pasan los años y evolucionan sus concepciones científicas, vamos percibiendo la aparición de un concepto complejo, bien elaborado y cada vez más sociológico.

En 1946 fue publicada entre las páginas de *El engaño de las razas* la siguiente definición: "La cultura es un concepto esencialmente humano y sociológico [...] [Es] un típico y complejo conjunto de medios sociales que funcionan en un grupo humano para su cohesión y lucha por la vida."[11]

No obstante, de las definiciones encontradas la que más demuestra un elevado nivel de apreciación sociológica, es la que aparece en su conferencia "Urgencias de la cultura en Cuba" (1944), que expresa:

> La cultura es algo estructural, algunos dicen que orgánico. Es un mecanismo de cooperación integral. Toda cultura es un complejo sistema de instrumentos, hábitos, deseos, ideas e instituciones por medio del cual cada grupo humano trata de ajustarse a su ambiente, siempre cambiadizo, y de mejorar la satisfacción de sus necesidades personales y sociales, por fortuna siempre crecientes [...] es un sistema de nucleación humana, una organización funcional de fuerzas, medios y fines colectivos.[12]

Como puede apreciarse, este concepto se aparta bastante de las formas sutiles y sencillas con que Ortiz solía expresar sus ideas. Esta vez nos encontramos con una definición explícitamente teórica, en la que se utilizan términos sociológicos (estructura, institución, cooperación, organización funcional...), que refuerzan aún más la perspectiva de análisis que se está aplicando al fenómeno.

Para muchos autores, las cuestiones en torno a la cultura son entendidas, sobre todo, desde el punto de vista antropológico, a un nivel más bien micro, mientras

[10] Fernando Ortiz: "Los factores humanos de la cubanidad", en sus *Estudios etnosociológicos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 14.

[11] Fernando Ortiz: ob. cit. en cita 9, pp. 370 y 401.

[12] Fernando Ortiz: "Urgencias de la cultura en Cuba", *Ultra*, vol. XV, no. 94, abril, 1944, pp. 341-342.

que el sociólogo trabaja en términos de sociedad, se interesa por fenómenos que, de algún modo, impacten el entorno en sus grandes estructuras, que tengan alcance social. Para Ortiz, la cultura es ante todo algo esencialmente sociológico, que abarca todas las esferas de la vida social, e influye y se ve influida por todas sus estructuras, y como tal debe comprenderse.

Para él, es además un sistema de integración colectiva. Por eso su verdadera función no es la de las simples realizaciones individuales, sino que se dirige a las metas, necesidades y objetivos comunes de una colectividad. La concepción de cultura a la que finalmente llega Ortiz, es muy superior a cada uno de los elementos que en este sentido había manifestado desde épocas tempranas.

Las dos categorías analizadas hasta aquí (transculturación y cultura) son elementos claves de la concepción científica de este pensador, vista como todo un complejo sistema de conocimiento integrado y coherente, del que también forma parte la "cubanidad".

En "Los factores humanos...", Ortiz dijo:

> Cubanidad es "la calidad de lo cubano", o sea su manera de ser, su carácter, su índole, su condición distintiva, su individuación dentro de lo universal [...]. La cubanidad para el individuo no está en la sangre, ni en el papel ni en la habitación [...] es principalmente la peculiar calidad de una cultura, la de Cuba.[13]

Más adelante expresó: "[...] no puede entenderse como una tendencia ni como un rasgo, sino [...] como un complejo de condición o calidad, como una específica cualidad de cubano."[14]

Para Ortiz la cubanidad no es solamente el producto nuevo conformado en un momento específico de nuestra historia, en las circunstancias peculiares que generan un proceso de transculturación, sino también aquello que se encuentra en constante movimiento formativo, en un permanente estado de cambio más o menos evidente, según el momento. Además, considera que aquélla no debe tratarse en términos raciales, sino de culturas, ya que en una misma raza pueden haber culturas diferentes, y "no hay una raza cubana".[15]

En este sentido, el polígrafo cubano distingue, además, un elemento que, a su juicio, completa la cubanidad y la hace ple-

[13] En esta frase resume sus análisis acerca de que no se es "característica, inequívoca y plenamente cubano" por el simple hecho de nacer, residir o ser ciudadano de Cuba. Ortiz comenta más de un caso en que quienes ostentan alguna de esas categorías: nacido, residente o ciudadano cubano, en la práctica no se identifican consciente o inconscientemente con la cultura cubana, entendida como el conjunto de costumbres, actitudes, sentimientos, ideas, identidad... Ver Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 10, pp. 12-13.

[14] Ibíd., pp. 11 y 13.

[15] Ibíd., p. 13.

na e integral. Se trata de la conciencia de ser cubano y el deseo de quererlo ser; o sea, el modo en que un individuo se sabe y se reconoce a sí mismo como parte integrante y conformadora de la cultura cubana. Esa cubanidad consciente y sentida recibe el nombre de "cubanía".[16]

Este último elemento es, más que un aporte científico, una afirmación ética y patriótica de nuestro pensador. Con ella Ortiz quería llamar la atención de la importancia que tienen para una cultura, las actitudes y sentimientos de sus integrantes respecto a la nación.

Algunos años después diría al respecto que la cultura no es neutral, es, en cambio, "la vital militancia humana para la progresiva afirmación de la persona en el ambiente [...] es conquista [...] guerra contra los que se oponen al progreso humano".[17] Así defendía el criterio de que para la realización plena de las formas culturales auténticamente independientes de un país es imprescindible que sus miembros, de forma voluntaria y sincera, sintieran el compromiso ideológico que ello implica, y fueran capaces de poner ante todo los intereses nacionales.

A simple vista podría resultar paradójico que Ortiz, defensor del espíritu positivista, enemigo de los conocimientos especulativos y amante de los planteamientos concretos y empíricamente demostrados, se haya referido tan vagamente a la cubanidad, sin dar una definición precisa al respecto.

Sin embargo, al analizar algunos aspectos referentes a esta categoría dentro de la obra orticiana, podemos encontrar ciertos indicadores que revelan la evolución de su pensamiento y la superación del positivismo como concepción del mundo.

Si Ortiz se hubiera mantenido fiel a la tendencia positivista, quizás habría elaborado una definición concreta de cubanidad, basada en los elementos —a veces más aparentes que reales— que, a través de la simple observación, pueden percibirse como rasgos típicos de la cultura cubana. Sin embargo, no limitó la validez de sus aportes y logró trascender esa perspectiva reduccionista y lineal.

La cubanidad para Ortiz es un proceso esencialmente dinámico, no es "una realidad sintética ya formada y conocida", sino "un concepto de vital fluencia constante".[18] Por eso manifiesta:

> [...] las expresiones de lo cubano han variado tanto según las épocas y las diversas fluencias etnogenéticas

[16] Ibíd., p. 14.

[17] Fernando Ortiz: "Buen año", *Ultra*, vol. XVII, no. 101, p. 1.

[18] Fernando Ortiz: ob. cit. en cita 10, p. 14.

> y según las circunstancias económicas que lo han movido e inspirado, que apariencias muy ostensibles, un tiempo apreciadas como típicas, pocos lustros después se abandonan como insignificantes.[19]

Su definición de cubanidad es esencialmente teórica y general, por eso puede ser utilizada para referirse a "la calidad de la cultura cubana" en cualquier época o contexto sociopolítico y económico. Su análisis es válido aun en nuestros días, porque está abierto y contiene las posibilidades de cambio y ruptura.

Ello no significa que Ortiz negara la posibilidad de definir, con elementos precisos, la básica cualidad del cubano. Indiscutiblemente esa negación reduciría las posibilidades de la ciencia para abordar algún fenómeno, y él confiaba mucho en la capacidad comprensiva y explicativa del conocimiento científico.

En nuestro criterio, Ortiz dio el método, la forma general que tipifica una cultura, especialmente la cubana, dejando a las generaciones venideras interesadas en estas temáticas la tarea de determinar aquellos rasgos particulares que, según la época histórica, constituyen la cubanidad.

Para quienes se dediquen a investigar este proceso, nuestro pensador dejó un conjunto de postulados y problemas epistemológicos que deben tenerse en cuenta.[20] Cualquier conceptualización en este sentido debe asumir la cultura como proceso y no como un asunto aislado de su realidad sociohistórica. De este modo, toda tesis sobre la identidad cubana deberá tomar como punto de referencia los presupuestos orticianos concebidos al respecto.

Además de los conceptos relacionados directamente con los fenómenos culturales como objeto principal en los estudios de Ortiz, existen no pocas reflexiones dispersas por toda su obra que poseen interés para la sociología. Nos estamos refiriendo específicamente a aquellas categorías relacionadas con las concepciones sociopolíticas del autor que fueron transmitidas a lo largo de toda su carrera de forma más o menos evidente en sus discursos, artículos y materiales periodísticos.

Será bueno indagar entonces acerca de los criterios que el pensador tenía en torno a algunas de las preocupaciones más latentes del pensamiento sociológico universal en sus distintas épocas: entiéndase orden, progreso, cambio, sociedad y estructura social, estado, democracia, libertad...

En principio, el joven Fernando manifestaba una com-

[19] Ibíd., p. 13.

[20] Ibíd.

prensión de "lo social" al estilo spenceriano, a partir de la cual la sociedad es vista como un gran organismo, semejante a las estructuras biológicas. Así compartía la idea de que las leyes del mundo físico-natural —la competencia, la selección natural...— podían ser extrapoladas al ámbito de las relaciones humanas.[21]

En esa primera etapa se percibe una idea de la estructura social a partir de la supuesta inferioridad racial y cultural de ciertos grupos. Para él, como reflejó en *Los negros brujos*, los grupos inferiores por su raza y cultura eran los negros; luego le seguían los mestizos y, finalmente, en el nivel superior situaba a los blancos.[22]

Tal criterio de lo social fue variando al tiempo que nuestro pensador abandonaba aquellas concepciones por notar que conducían a la legitimación de formas reaccionarias y de explotación como procesos naturales. Su idea de la especificidad de lo social trascendió los límites meramente positivistas, hasta llegar a la concepción de que en el mundo de las relaciones sociales no tienen cabida presupuestos como los de "la lucha por la supervivencia".

Muy pronto se percató de que en Cuba, como en muchos países de América Latina, existían distintos tipos de clases y sectores sociales con desiguales condiciones de vida y niveles culturales y económicos distintos. Comprendió, por tanto, la fragmentación y el constante enfrentamiento que impedían el buen desarrollo de esas naciones.

En 1908 redactó un artículo en el que se refería a la situación de Nicaragua intervenida por los Estados Unidos, y lamentaba que el mundo no hiciera nada al respecto, no sólo por la actitud poco solidaria, sino porque así se estaba ignorando que la situación de aquel país era muy semejante a la de tantos otros. En esa ocasión expresó:

> También en Nicaragua encontramos una clase social ínfima, pobre e ignorante, otra clase rica y preferentemente extranjera y una clase media de letrados y pequeños burgueses aferrándose por una mesocracia impotente a los resortes de la gobernación.
>
> La patria allá, como en algún otro país que todos conocemos, está afirmada sobre los pilotes de una primitiva y roída economía pública [...] y la nacionalidad no ha logrado aún una consagración ideal, robusta y firme, capaz de desafiar no sólo el roce desgastador de la acción externa, sino el peligro más

[21] Ver Julio Le Riverend: "Prólogo", en Fernando Ortiz: *Órbita. Fernando Ortiz*, Instituto Cubano del Libro, UNEAC, La Habana, 1973, p. 21.

[22] Ver Fernando Ortiz: *Los negros brujos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1995, pp. 62-63.

terrible de una interna desintegración.[23]

Este criterio es muy similar al que Ortiz tenía de la situación cubana, como él mismo sugiere.[24] Puede decirse que en este punto sus concepciones se mantuvieron estables, o mejor, se fueron reafirmando en la medida en que descubría desde la ciencia, las cualidades particulares de la formación étnica y social del pueblo de Cuba. Como él mismo expresara, el fin último de todas sus investigaciones era el fomento de la integración nacional.

En 1955, en el acto de homenaje que le prepararon sus amigos y discípulos, expresó su profundo regocijo porque allí en aquella celebración, en el Palacio de Bellas Artes, estaban todos los invitados sentados en armonía, movidos por semejantes sentimientos e intereses. Sobre esto dijo:

> [...] profesionales y menestrales, comerciantes, industriales y agricultores, patronos y proletarios, individuos pertenecientes a todos los estratos sociales de la nación cubana [estamos aquí reunidos] conscientes de que una comunidad biológica, racional y ética, nos impone a todos un deber de respeto recíproco, de fraterna y cooperativa humanía [...].[25]

Así quería que fuera en la sociedad: no pretendía, ni deseaba que todos fueran iguales, sino que existiera paz, confraternidad e intereses comunes y de respeto mutuo entre todos los ciudadanos, para el desarrollo pleno de la patria.

Fernando Ortiz también se refirió a temas centrales dentro de la sociología política, como la libertad, la democracia y la autoridad (responsabilidad) estatal. En 1956, en un artículo titulado "A la luz de nuestras estrellitas blancas", expresó que la democracia era "la única posible articulación política y social de la libertad, donde la verdad puede nacer, vivir y crear". Más adelante diría: "La libertad y la democracia son dos vocablos y conceptos [...] que afloran [...] en cuanto uno mira las más oscuras perspectivas de nuestra problemática americana: la creciente falta de libertad y el incesante resquebrajamiento de la democrática estructura."[26]

Para Ortiz la libertad es aquella "atmósfera" que permite el pleno desarrollo de la ciencia y la cultura, la independencia de criterio, expresión y conciencia. Este nivel sólo puede ser alcanzado por medio de un Estado legítimo, auténtica-

[23] Fernando Ortiz: "Nicaragua intervenida", en *Entre cubanos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986, pp. 76-77.

[24] "[...] más triste es aún la observación objetiva y serena de la soledad de Nicaragua en su conflicto, de la soledad cubana en el nuestro." Fernando Ortiz: ibíd., p. 77.

[25] Fernando Ortiz: "Más y más fe en la ciencia", *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, vol. LXX, 1955, pp. 49-50.

[26] Fernando Ortiz: "A la luz de nuestras estrellitas blancas", *Revista Bimestre Cubana*, LXXI, no. 1, enero-junio, 1956, p. 26.

mente democrático y soberano, que posea la responsabilidad adecuada para guiar el rumbo hacia el progreso.[27]

Según su criterio, la justicia y la democracia deben orientarse y corregirse por medio de los aportes de las ciencias humanísticas, para ofrecer a cada pueblo, en cada contexto, lo que realmente se necesita y desea. Esta idea, que también podemos encontrarla en otros intelectuales cubanos, como Enrique José Varona, proviene de las concepciones positivistas referidas a la búsqueda de la orientación política a través de la racionalidad científica.[28]

Sin embargo, Ortiz desaprueba la imposición de un Estado despótico y autoritario, al estilo de Augusto Comte, o la idea del liberalismo spenceriano que reduce las capacidades y funciones estatales y promueve un espíritu individualista.

Nuestro pensador considera que el Estado debe controlar y mediar entre cada una de las clases, estratos e instituciones sociales, velando por la conservación y el establecimiento de las vías más adecuadas para alcanzar el desarrollo y la integración nacional.[29] En este sentido se acerca más a la propuesta durkheimiana al concebir que entre el Estado y la sociedad deben existir relaciones constantes de comunicación e intercambio, para que las leyes y decretos no aparezcan ante los ciudadanos como imposiciones arbitrarias, ajenas a las necesidades sociales.[30]

El Estado debe, además, ser autónomo e independiente de intereses extranjeros; debe garantizar que las industrias, los servicios, las tierras y todas las propiedades importantes se encuentren en manos de ciudadanos cubanos que sepan traer riquezas y auge económico a la nación.[31]

Su ideal era el logro de una sociedad moderna, solidaria y organizada, en la que la ciencia, la tecnología y la cultura estuvieran a la vanguardia. Una sociedad en la que se garantizaran las libertades de expresión, de conciencia, contra la miseria y contra el terror.[32] Como tantos otros intelectuales cubanos, Ortiz deseaba un progreso

[27] "Cultura y libertad son términos interdependientes como lo son sus antitéticos: ignorancia y opresión." Fernando Ortiz: "En el cuarto año", *Ultra*, vol. VII, no. 37, julio, 1939, p. 1.

[28] Ver Fernando Ortiz: "Paz y luz", *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXI, no. 1-3, enero-junio, 1950, p. 49.

[29] Se clama, dice Ortiz, "por la urgente y total rearticulación, integrativa y coordinada de las economías nacionales de las Américas; que hoy se consideran dislocadas y anarquizantes, entregadas no pocas veces al infrenado juego y rejuego entre intereses privados y libres y autoridades impuestas y negadoras de libertad; uno y otros con total exención de democráticas responsabilidades". Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 26, pp. 27-28.

[30] Ver Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 28, p. 49; Edward A.Tiryakion: "Emile Durkheim", en Tom Bottomore y Roberto Nisbet (comp.): *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1988, p. 231.

[31] Ver Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 12, p. 343.

[32] Ver Fernando Ortiz: "Un cubano en Washington", *Revista Bimestre Cubana*, vol. LI, no. 3, mayo-junio, 1943, p. 338. En este artículo Ortiz se refiere a las grandes cualidades de la cultura y la sociedad norteamericana, a la que siempre miró con profunda admiración, y como modelo de desarrollo económico y científico, a la par que rechazara en una crítica abierta sus cualidades imperialistas. Entre los elementos expuestos, nuestro pensador se refiere a la utilidad de las cuatro libertades propuestas por Roosevelt: libertad de conciencia, de expresión, contra la miseria y contra el terror.

que trascendiera los límites de la esfera económica y alcanzara todas las instituciones y sujetos sociales del país. Estaba en contra de un sistema subdesarrollado, injusto y antinacionalista, como el que condenaba aquellos largos años de la República.

Sin embargo, hasta cierto punto Ortiz no superó la concepción positivista más clásica en torno a la interdependencia entre el orden y el progreso de la sociedad. Para él, al igual que para todo el pensamiento generado en torno a aquella escuela, el progreso es una extensión reformada del orden establecido. Según su criterio, debía garantizarse que las clases más humildes accedieran a un mejor nivel de vida, a través de la cooperación de los sectores acomodados, así se eliminaban, además, las posibilidades de enfrentamiento entre los distintos componentes sociales.[33]

El progreso es visto, entonces, como la reforma constante y pausada de aquellos elementos que se consideran obstáculos para el buen funcionamiento del sistema. Además, Ortiz considera que el orden tiende de forma natural al progreso, debido a que el espíritu de superación constante es una característica propia del género humano. La siguiente cita se refiere a estas cuestiones:

> Pesimista porque observo que en Cuba, como en todas las partes y todos los tiempos, es mucho lo que pronto se debiera reformar [...] pero a la vez optimista porque en cada momento, y pese a todo, algo se está mejorando, pues son características exclusivas e incoercibles de la especie humana el instinto del progreso y el genio de la creación.[34]

Su distanciamiento respecto a las concepciones positivistas más conservadoras viene precisamente por las ideas expuestas en torno al cambio social y las revoluciones. A pesar de que Ortiz rechaza la violencia y las guerras, se puede apreciar en algunos escritos que llegó a aceptar lo positivo de algunas revoluciones, sobre todo una vez que hubieran sucedido irremediablemente, por ideales humanos de justicia y libertad. Éste es el caso de la Revolución Francesa, las luchas por la independencia americana o la Revolución Rusa.

En "La hija cubana del Iluminismo" (1943) expresaría al respecto: "En Francia se destruía un régimen caduco con un pasado de siglos y se acometía la renovación del país por la llamada 'Revolución Francesa', que luego había de ir transformando a todo el continente europeo."[35] Y continúa: "[...] que

[33] Ver Fernando Ortiz: "La hija cubana del Iluminismo", *Revista Bimestre Cubana*, vol. LI, no. 1, enero-febrero, 1943, p. 26.

[34] Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 25, p. 48.

[35] Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 33, p. 6.

bien fue llamado el 'siglo de las luces', de las que alumbraron en América como en Europa la independencia de los pueblos, la instrucción racional popular y la implantación de una economía competitiva de producción [...]."[36]

En este mismo artículo comenta lo ocurrido cuando las fuerzas conservadoras y absolutistas lograron aplastar "las luces", dando fin a ese grandioso movimiento en pos de la ilustración, la ciencia y la libertad.

Como puede apreciarse, Ortiz no considera que la Revolución Francesa haya traído el caos político y social, y no la repudia como lo hicieran Comte, Spencer y otros positivistas. Tampoco opina que el exterminio de aquel espíritu de arranque era la opción correcta, a través de la que se restauraba finalmente el orden legítimo como estado ideal para la sociedad. A su juicio, aquellos sucesos implicaban el nacimiento de una nueva época en la evolución humana e intelectual, una etapa revolucionadora de todos los órdenes de la vida social para el mundo entero. Estas ideas coinciden mejor con los planteamientos de Durkheim quien, a pesar de su oposición a las rebeliones y guerras, creía que aquélla en particular había sido una gran promesa que no se había podido cumplir.[37]

Ahora bien, Ortiz era un humanista; creía que la paz y la solidaridad entre los seres humanos debía realizarse sin obstáculos y que siempre podía existir una vía pacífica para arreglar los conflictos. Por eso rechaza los enfrentamientos violentos sin ser un apologista del orden establecido. Consideraba que la vía más adecuada recaía en la aplicación de "procesos reformadores", capaces de eliminar todo aquello que entorpeciera el camino hacia el progreso humano en toda su magnitud.

Su posición ante el cambio social, como puede verse, no es de absoluto rechazo. Según su criterio, "una libre y perenne controversia" es la "esencia y característica función de la mente humana, creadora de la ciencia y el progreso, que nos apartan de la bestialidad".[38] En este sentido se distancia de la "resignación sabia" que propone Comte, "la moralidad de la sumisión" predicada por Durkheim, o la concepción spenceriana de que "el tipo presente de organización industrial, así como el modo existente de organización política, son lo mejor que la naturaleza humana permite".[39]

Coincide más bien Ortiz con las propuestas de la Escuela de

[36] Ibíd., p. 7.

[37] Ver Edward A. Tiryakion: ob. cit. en nota 30, p. 222.

[38] Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 26, p. 27.

[39] Ver Aymara Hernández: *Conferencias sobre teoría sociológica*, Departamento de Sociología, Universidad de La Habana. (Inédito.)

Chicago.[40] Para W. I. Thomas (1863-1947) y R. E. Park (1864-1944), dos de sus más destacados representantes, el cambio social era un proceso que llegaría inevitablemente, tendiendo siempre hacia el progreso. Esta situación, según plantean los sociólogos norteamericanos, encuentra impulso en los grupos que se enfrentan y optan por la supervivencia y el desarrollo. Aunque subrayan que tales enfrentamientos no destruyen la moral —sólo la cambian—, opinan que es imprescindible que los conflictos sean orientados hacia el camino de la educación y la tolerancia. Estas cualidades deberían ser fomentadas por la élite intelectual, que debe poseer un espíritu cooperativo y de orientación hacia las otras clases y sectores sociales.[41]

Desde el punto de vista de la Escuela de Chicago, el cambio es entendido como la renovación del orden a través de nuevas instituciones sociales, no como negación o ruptura. De ahí su fuerte preocupación por crear nuevas instituciones, no simplemente políticas, económicas o jurídicas, sino fundamentalmente sociales.[42]

Como los sociólogos norteamericanos, nuestro pensador ve el cambio, dentro del orden social, como una vía para encontrar el progreso. No debe constituir una ruptura violenta, sino una continuidad superadora. Es visto, además, como un movimiento ascendente, constante, en el que de forma racional se eliminan los obstáculos y se mejoran las instituciones. En la medida en que se logre el progreso económico y educativo, se sientan, a su juicio, las bases para el cambio progresivo de "las instituciones orgánicas de la patria hasta darles su plenitud social".[43]

Ortiz poseía un pensamiento tolerante, abierto siempre a nuevas propuestas. Apoyó serios intentos para criticar y destruir aspectos negativos de nuestra sociedad; primero sólo la educación (cuando la denominada virtud doméstica), después también la economía, la política y hasta la sociedad civil. Recuérdese su acercamiento a la generación revolucionaria de los años veinte, su apoyo al Grupo Minorista o su explícita oposición al régimen de Machado. No era, por tanto, un conservador.

En este sentido dice: "Fui liberal y amante de la democracia republicana [...] combatí corrupciones y desafueros,

[40] También ha sido denominada tradición de Chicago, interaccionistas, o interaccionistas simbólicos. Se considera que fue el centro de la sociología en los Estados Unidos durante muchos años (1892-1935) y constituye un modelo dentro de la sociología urbana, rural y de los marginados. Entre sus figuras fundamentales está, por un lado, George H. Mead, quien es considerado como su mayor impulsor; y, por otro, Roberto E. Park y William I. Thomas. Ver Berenice M. Fisher y Anselm L. Strauss: "El interaccionismo", en Tom Bottomore y Roberto Nisbet (comp.): ob. cit. en nota 30, pp. 522-524.

[41] Ibíd., pp. 527, 539.

[42] Ibíd., p. 528.

[43] Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 33, p. 6.

y siempre actué en la oposición; después de salir de los partidos, invariablemente me he mantenido en una perenne inconformidad."[44]

Bien se puede afirmar entonces que Fernando Ortiz realizó, con su obra escrita, notables aportes al campo de la sociología en Cuba. Son las suyas contribuciones que habrá que tener en cuenta dentro de la historia del pensamiento sociológico de nuestro país, pues como él mismo expresara:

> La fusión del pasado con el futuro es el inexcusable deber de todo presente [...]. Conservar y acrecer todo lo bueno y amenguar y destruir siempre lo malo, ése es el secreto de las patrias que quieren seguirlo siendo. Acciones y pausa, es el justo ritmo del incesante progreso humano, porque lo es de toda la vida.[45]

[44] Fernando Ortiz: ob. cit. en nota 25, p. 48.

[45] Fernando Ortiz: "Los 'Amigos del País' se despiden de su casa solariega", *Revista Bimestre Cubana*, vol. LVII, no. 1, enero-febrero, 1946, p. 9.

BIBLIOGRAFÍA

BARNET, MIGUEL. "Don Fernando Ortiz". *Revolución*, La Habana, febrero 3, 1965, p. 3.

————. "Fernando Ortiz: ochenta años de soledad". *El Mundo*, La Habana, 14 de julio, 1968, pp. 2-3.

BOTTOMORE, TOM Y ROBERTO NISBET (comp.). *Historia del análisis sociológico*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1988.

CAIRO, ANA. "José Martí y el proyecto republicano de Fernando Ortiz". En Isaac Barreal y Norma Suárez (comp.): *Martí humanista*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1996, pp. VII-XVI.

DURKHEIM, EMILE. *De la división del trabajo social*. Ed. Shapire, Buenos Aires, 1973.

————. *Las reglas del método sociológico*. Ed. Morata, Madrid, 1982.

GUADARRAMA, PABLO. "Algunas particularidades del positivismo en Cuba". *Islas*, La Habana, no. 76, pp. 103-124.

HERNÁNDEZ, AYMARA. *Conferencias sobre teoría sociológica*. Departamento de Sociología, Universidad de La Habana. (Inédito.)

IZNAGA, DIANA. *Transculturación en Fernando Ortiz*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

LE RIVEREND, JULIO. "Prólogo". En Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983.

————. "Prólogo". En Fernando Ortiz: *Órbita. Fernando Ortiz*. Instituto Cubano del Libro, UNEAC, La Habana, 1973.

MATOS ARÉVALOS, JOSÉ A. *La historia en Fernando Ortiz*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 1999.

MILLS, CHARLES WRIGTH. *La imaginación sociológica*. Edición Revolucionaria, La Habana, 1996.

Miscelánea de estudios dedicados a Fernando Ortiz. Tomos I y II. Impresores Úcar García, S. A., La Habana, 1955, 1956.

ORTIZ FERNÁNDEZ, FERNANDO: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1963.

————. *El engaño de las razas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975.

————. *Entre cubanos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986.

———. *Estudios etnosociológicos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1991.

———. *Los negros brujos*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1995.

———. "Afirmaciones de cultura". *Ultra*, vol. I, no. 1, julio, 1936, pp. 79-81.

———. "A la luz de nuestras estrellitas blancas". *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXXI, no. 1, enero-junio, 1956, pp. 22-28.

———. "Más y más fe en la ciencia". *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, vol. LXX, 1955, pp. 43-52.

———. "La hija cubana del Iluminismo". *Revista Bimestre Cubana*, vol. LI, no. 1, enero-febrero, 1943, pp. 5-72.

———. "Los 'Amigos del País' se despiden de su casa solariega". *Revista Bimestre Cubana*, vol. LVII, no. 1, enero-febrero, 1946, pp. 5-10.

———. "Paz y luz". *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXI, no. 1-3, enero-junio, 1950, pp. 42-54.

———. "Por la integración cubana de blancos y negros". *Ultra*, La Habana, vol. XIII, no. 77, enero, 1943, pp. 69-76.

———. "Un cubano en Washington". *Revista Bimestre Cubana*, vol. LI, no. 3, mayo-junio, 1943, pp. 336-339.

———. "Urgencias de la cultura en Cuba". *Ultra*, La Habana, vol. XV, no. 94, abril, 1944, pp. 340-345.

PARK, ROBERT E. "La función social de la guerra". *Ultra*, La Habana, vol. X, no. 60, agosto, 1941, p. 148.

RITZER, GEORGE. *Teoría sociológica clásica*. McGraw-Hill, 1993.

UÑA, OCTAVIO. "Cuestiones epistemológicas específicas de las ciencias sociales". *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, no. 1, enero, 1998, pp. 11-64.

VITIER, MEDARDO. "El aliento cubano y el espíritu científico en la obra de Fernando Ortiz". *Revista Bimestre Cubana*, vol. LXX, enero-diciembre, 1955, pp. 29-42.

Sociology in Fernando Ortiz's thinking—Some fundamental concepts dealt with in his works

These pages, selected from a more comprehensive text on Fernando Ortiz's contributions to sociology in Cuba, try to rescue a sociological perspective that appears in most of his conceptions concerning culture, politics, and society. This article refers to some of the main concepts approached by Fernando Ortiz's works as to determine how much sociology there is in them.

Interesantes hallazgos confirmativos del fenómeno del cimarronaje en la zona de Quivicán y La Salud en La Habana

RACSO FERNÁNDEZ ORTEGA
OSMAR LABRADA
JOSÉ B. GONZÁLEZ TENDERO

Interesantes hallazgos confirmativos del fenómeno del cimarronaje en la zona de Quivicán y La Salud en La Habana

La Cueva de Luis Piedra se localiza en el barrio bautizado por el nombre de Camacho, en el poblado habanero de Quivicán y se encuentra totalmente inundada a partir del salón de acceso. A 350 metros de su entrada fueron localizados varios restos humanos. Los estudios han permitido determinar algunas patologías presentes en los restos óseos, así como precisar que nos encontramos en presencia de un individuo adulto, masculino, de raza negra y de aproximadamente 1,70 metros de estatura. Se han establecido algunas hipótesis sobre la forma en que los restos debieron llegar al lugar y los eventos económicos y socioculturales que lo propiciaron.

RACSO FERNÁNDEZ ORTEGA
Investigador del Centro de Patrimonio Cultural. Ministerio de Cultura.

OSMAR LABRADA
Centro de Antropología. Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente.

JOSÉ B. GONZÁLEZ TENDERO
Miembro Ordinario de la Sociedad Espeleológica de Cuba.

RESUMEN

Aun cuando al Almirante de la Mar Océana lo acompañaron negros esclavos en los viajes de conquista y descubrimiento, no es hasta la segunda década del siglo XVI que comienza la historia de la esclavitud en Cuba. El sufrimiento y los abusos a que fueron sometidos los esclavos traídos desde África, durante todo el período colonial, trajeron consigo el fenómeno conocido por cimarronaje y con él la aparición de los palenques.

Los poblados habaneros de Quivicán y La Salud tuvieron una importante etapa de esplendor entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX, período durante el cual florecieron las plantaciones cafetaleras y los ingenios azucareros, mantenidos por la fuerza de negros esclavos que no eran ajenos al fenómeno antes mencionado y a la realidad que se vivía en la nación.

La Cueva de Luis Piedra se localiza en el barrio bautizado con el nombre de Camacho, en

el poblado habanero de Quivicán. Durante los estudios en ésta nuestro colectivo detecta restos óseos humanos en muy buen estado de conservación a 350 *m* de la entrada de la gruta inundada. Dada la imposibilidad de efectuar el estudio antropológico físico *in situ* se procedió a la extracción cuidadosa de los huesos largos y el cráneo, con el objetivo de determinar el sexo, estatura, raza y edad del individuo.

Los estudios han permitido determinar que nos encontramos en presencia de un individuo de raza negra, adulto, masculino y de aproximadamente 1,70 *m* de estatura; así también se precisaron algunas patologías presentes en los restos óseos. Por otra parte, se trazaron algunas hipótesis sobre la forma en que los mismos debieron llegar al lugar.

INTRODUCCIÓN

La esclavitud del África negra fue un fenómeno social que involucró a tres continentes, aunque los resultados y las consecuencias no fuesen los mismos para todos por igual. Para Europa, que fue el continente más beneficiado, significó una fuente de enriquecimiento por múltiples vías y razones, constituyendo uno de los factores primordiales que propiciaran el surgimiento del sistema capitalista, lo cual no constituye el objetivo de este trabajo.

Por su parte, el tráfico de esclavos trajo para los pueblos nativos un desgarramiento cultural sin precedentes en la historia de la humanidad. La América o el Nuevo Mundo, lugar de destino de los primeros, recibió la mano de obra que sustituyó a la población aborigen, diezmada o prácticamente desaparecida, en los cultivos de plantación, fundamentalmente de la caña de azúcar, el café y el algodón, así como en la ruda actividad minera.

En la zona intermedia de Quivicán, entre el lugar donde florecieron numerosos ingenios, cafetales y haciendas durante la última mitad del siglo XVIII y la primera del XIX y los manglares y las ciénagas de la costa sur, se localiza la Cueva de Luis Piedra.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Con el traslado de la villa de San Cristóbal de La Habana hacia la costa norte se inicia el trasiego de las flotas de Indias entre el Viejo y el Nuevo Mundo, convirtiendo el puerto de Carenas en su punto obligado de reunión y, por tanto, en el centro comercial más importante de las Antillas Mayores.

Así, poco a poco las tierras que la rodeaban fueron repartidas a sus pobladores en mercedes y parcelas que, con sus pequeñas producciones, abastecían de carne, miel, casabe, pie-

les y otros productos a los inquilinos de La Habana de intramuros y a los marinos que llegaban en los barcos en camino a la metrópoli.

No fueron pocos los que, tratando de sacar provecho de las posibilidades que les brindaba el comercio en la villa, amplían sus propiedades con la compra de terrenos; así, en 1569 es concedido el corral de Quivicán al señor Jerónimo Baza o Vaca, de la misma manera que otras tierras aledañas, como Turibacoa, Xaiguán y Santa Rita de Guanabo, fueron mercedadas en 1573 a Juan Alonso Saavedra, Alonso Vives Saavedra y Juan Gutiérrez, respectivamente (Bernard *et al.*, 1985).

Existen evidencias de la compraventa en 1586 del corral El Caxio, vecino al área del futuro Güiro, por 800 ducados "con todo lo que a él pertenece"; entre los artículos que se encuentran en la transacción comercial, podemos encontrar herramientas, vacas, piedras de moler y además "un negro esclavo", los cuales pertenecían a Gaspar Pérez Borroto (Rojas, 1947).

Más tarde, en 1699, el Cabildo habanero le concede a Manuel Duarte el sitio denominado el Güiro a trece leguas de la villa, contiguo a las mercedes de Quivicán, Caxio, Turibacoa, Xaiguán y Santa Rita de Guanabo, para la tenencia de ganado, que generalmente era custodiado por esclavos que no excedían la cantidad de dos por hacienda. Es necesario destacar que el señor Duarte era dueño de los hatos de Batabanó y Quivicán ya desde 1698 (Archivo Nacional de Cuba, 1703).

Con estas pequeñas haciendas, dedicadas fundamentalmente al desarrollo de la ganadería, se va creando el núcleo poblacional que en 1700 funda el poblado con el patronímico de Quivicán en el lugar que hoy lo conocemos.

Otra mención temprana de la presencia de la explotación esclava en esta porción del territorio de Quivicán y sus alrededores es el testamento que recibe María Micaela Gregoria Zayas Bazán en 1769. En el mismo se hace constar que es beneficiaria entre otros bienes de "80 @ de tierra en Quivicán y La Salud [...] y 8 *esclavos*, que los más de ellos andan fugitivos" (Archivo Nacional de Cuba, 1769).

Es importante destacar que ya en esta época se evidenciaba una profunda lucha de los colonos y hacendados pudientes por eliminar la agricultura menor de productos para el consumo, pues lo importante eran las tierras que permitieran las producciones de plantación que favorecían la exportación y el abastecimiento de los marinos y visitantes de la Villa.

Recordemos que los colonos buscaban el agua como elemento de fertilización de los cultivos, lo que entorpecía el desarrollo de

cañaverales, cafetales y el acceso del ganado a los abrevaderos; no son pocos los ejemplos de las disputas que en este sentido se pueden apreciar en las actas capitulares del Cabildo habanero, en las que se acusa a los minifundistas de propender a establecer cultivos comerciales en detrimento de los de subsistencia (Le Riverend, 1992).

De esta manera transcurre el tiempo para la región de la actual provincia de La Habana, con la repartición de sus tierras en hatos y corrales, destinados a la producción de cueros para el mercado, sin que la misma representara una importante actividad económica para sus propietarios, quienes son sorprendidos por la Revolución Francesa y la sublevación de los esclavos en la vecina isla de Haití. Las nuevas posibilidades que se abren para los terratenientes y pequeños hacendados cubanos al insertarse en el mercado internacional, estimulan la creación de cafetales e ingenios azucareros en la zona de Quivicán, no ajena a esta realidad nacional.

Ya para la primera mitad del siglo XIX son varios los cafetales en la zona, aun cuando las tierras eran conocidas por su poca fertilidad y por contar con una capa orgánica de escasa profundidad. Éstas se caracterizan por la abundancia de seborucos y grandes piedras por el afloramiento del diente de perro o lapiez, y son comunes las zarzas y otras plantas que forman mucha manigua.

Así florecen los cafetales La Manuela (1803-1843) y San Francisco (180?-1849), ambos propiedad de Joaquín Benites; y San José, La Marina y Esquivel, propiedad del hacendado Francisco de Salas Díaz y Piedra, el primero de los cuales limitaba al norte con los dos de Benites ya mencionados. Otros fueron los cafetales Industria y Jesús de Nazareno, que fuera fomentado en sus inicios por el conde San Esteban de Cañongo.

En este período también proliferan los ingenios, como ya hemos referido, desde el mismo comienzo del siglo XIX. Entre los que han dejado su evidencia, se encuentran los ingenios Mora, Puche (1806-1817) y Mi Rosa, en cuyas tierras hoy encontramos el central azucarero Pablo Noriega. Por otra parte, las tierras del ingenio Dolores colindaban por el sur con los conocidos cafetales La Manuela y San Francisco.

Durante el período de prosperidad de estas instalaciones agroindustriales, sus dotaciones de esclavos fueron numerosas. Es conocido que se había establecido para los cafetales la norma de que cada esclavo atendiera como promedio 1 330 cafetos. Pongamos como ejemplo La Manuela que, con una extensión de 11 @ en 1838, poseía un promedio de 200 000

cafetos, los que eran atendidos aproximadamente por un total de 120 esclavos.

En la medida en que el café y el azúcar cobraban importancia como productos de exportación, aumentaban las extensiones dedicadas a estos cultivos, y con ello la sobreexplotación de las tierras, que limitaba su tiempo útil de producción.

Dotación de esclavos en los cafetales La Manuela y San Francisco entre 1812 y 1843 (tomada parcialmente de Bernard *et al.*, 1985)

Cafetal	Año	No. de esclavos
La Manuela	1812	35
La Manuela	1832	125
La Manuela	1838	120
La Manuela	1843	70
San Francisco	1843	74

Se sabe que la decadencia de los cafetales radicados en el territorio de Quivicán se inició en la década del treinta y concluyó en la del cincuenta del siglo XIX dado, como ya dijimos con anterioridad, que las tierras no eran lo suficientemente fértiles como para mantener una producción de plantación sin los debidos cuidados agrotécnicos. Debemos considerar que el empleo de los mismos implicaba cuantiosas sumas de dinero, no satisfechas con la ineficiencia de las producciones, siempre de baja productividad.

De esta manera los años cincuenta marcan la desaparición de los ingenios y cafetales que florecieron con el final del siglo XVIII en los poblados de Quivicán y La Salud, por lo que las tierras se convirtieron en simples potreros mal atendidos, donde pastaba el ganado de manera semisalvaje.

EL FENÓMENO SOCIAL CONOCIDO COMO CIMARRONAJE

Podemos decir que desde el mismo inicio del tráfico de esclavos africanos a la Isla, se produjeron las fugas de los llamados cimarrones hacia los bosques, las montañas y las ciénagas de la costa sur fundamentalmente, donde construían sus rancherías y empalizadas cuando no tenían la posibilidad de aprovechar las oportunidades que les brindaba la naturaleza de guarecerse en cuevas o solapas en los lugares intrincados para burlar la persecución de los rancheadores.

Los negros africanos comprendieron pronto las posibilidades que les brindaban las fugas de las plantaciones, pues significaban la libertad; por tanto, inmediatamente continuaron el ejemplo de los aborígenes y, en no pocas ocasiones, juntos emprendieron la huida hacia las montañas, por lo que también recibieron la denominación de *cimarrones*.

Aunque ha subsistido, en algunos círculos de intelectuales, la polémica relacionada con el

término antes mencionado, la documentación histórica apunta hacia la confirmación de que el mismo fue empleado inicialmente para denominar a los indígenas que se alzaban en el monte, huyendo de los abusos y atropellos que, en nombre de la cristiandad, aplicaban los recién llegados de allende los mares.

Este testimonio lo podemos encontrar en la Real Cédula de 11 de marzo de 1531, en la que se expresa textualmente: "Mucho he holgado de lo q dezis q la ysla al presente esta muy pacifica de yndios cimarrones y q un español syn temor puede andar por ella y os tengo ese servicio [...]" (Llaverías, 1931).

Su Majestad el rey Felipe II, agobiado por la incesante correspondencia llegada de las Indias Occidentales, con quejas por las continuas fugas, y comprendiendo el peligro que las mismas representaban para los intereses de la Corona y de la siempre fiel Isla de Cuba, firma en 1571 una Real Cédula para castigar la insurgencia de los esclavos africanos.

Aun así la habilidad de los cimarrones para saber aprovechar correctamente las posibilidades que les brindaba el teatro de operaciones y la topografía de las zonas montañosas, los bosques y las ciénagas donde instalaban sus palenques y rancherías, les permitió establecer pequeñas comunidades.

La numerosa población de esclavos que habitó y laboró en los poblados de Quivicán, La Salud y sus alrededores, también escapó con frecuencia de las plantaciones hacia la ciénaga de la costa sur, con el ánimo de lograr la libertad, aunque fuera temporal, empleando como refugio las cuevas y cavernas, abundantes en el área.

Recordemos que ya en el testamento cuya beneficiaria es María Micaela Gregoria Zayas Bazán en 1769, se hace constar que recibe, entre otros bienes, 8 esclavos, *"que los más de ellos andan fugitivos"*.

De la misma forma los documentos históricos dejan sentado que los primeros rancheadores aparecen en 1528, como lo demuestra la correspondencia de Gonzalo de Guzmán con el Emperador: "[...] había dos meses que una partida de 30 ó 40 indios se había levantado de Bayamo a Puerto Príncipe, que pronto lo dominarían, pues siempre ha habido cuadrillas de españoles en esta isla que los aprisionan [...]" (Ortiz, 1910).

Sin embargo, no es hasta llegado el año 1796 que se promulga el "Reglamento sobre los negros cimarrones", pues hasta 1790 sólo correspondía el derecho de coger a los esclavos fugitivos al Alcalde Mayor Provincial, cuyo empleo era hereditario en la familia del conde Barreto (Franco, 1973).

En su parte primera, titulada "Cimarrones simples", el reglamento establecía en su artículo primero: "Se considera cimarrón en las poblaciones el esclavo que pernocta fuera de su casa sin licencia de su amo, y en los campos el que se encuentra sin licencia a una legua del lindero de la finca a que corresponde" (ibíd.).

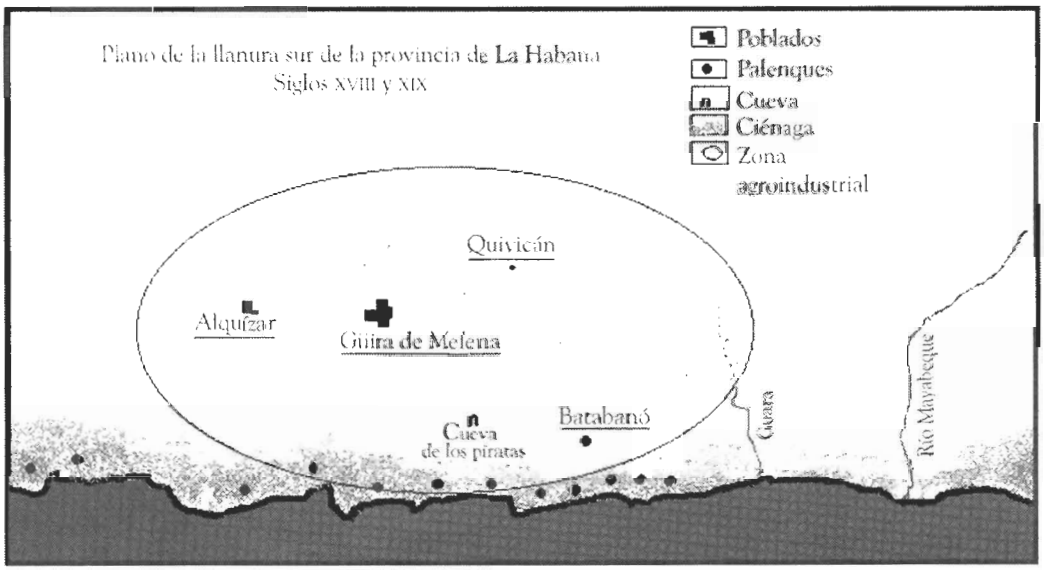
Según consta en los legajos del Real Consulado y Junta de Fomento, desde la promulgación del citado reglamento hasta 1815, se habían reportado en las oficinas capturas de 14 982 cimarrones procedentes de la capital y 989 de los pueblos de la tierra adentro (Franco, 1973).

Bien son conocidos los palenques asentados en los manglares y ciénagas de la costa sur en las playas de Batabanó, Cajío y Guanímar, en los que se refugiaban los cimarrones procedentes de las plantaciones y poblados de Güira de Melena, Alquízar, Batabanó, Quivicán y San Antonio de los Baños, quienes eran amplios conocedores del terreno (ver figura).

Existen detallados informes elaborados ambos con fecha de 1838 de las batidas emprendidas contra los apalencados en el manglar de Batabanó y del intento por localizar a los supuestos 35 cimarrones que habitaban el manglar y ciénaga entre la Boca de Cajío y Guanímar sin resultado alguno (Franco, 1973).

EL HALLAZGO

Durante la expedición realizada en el mes de febrero de 2001, uno de los miembros del Grupo Espeleológico Don Fernando



Ortiz reportó que había observado unos restos óseos en el último salón explorado y que le parecía que pertenecían a un hombre, lo que motivó que se planificara inmediatamente una nueva expedición para comprobar el hallazgo y decidir la política a seguir.

La observación minuciosa de los restos, en una segunda ocasión, nos permitió llegar a la conclusión de que sin lugar a dudas estábamos en presencia de un cadáver.

A partir de ese momento se creó toda una planificación para la fotogrametría y el levantamiento cartográfico del salón con el fin de obtener la mayor cantidad de información para determinar las causas que permitieron que los restos llegaran al lugar, puesto que estas galerías han permanecido inundadas desde varios centenares de años.

Con el material fotográfico, el croquis del salón y la información directa de los cuatro espeleobuzos que habían llegado al lugar, reconstruimos la situación en el espacio cavernario.

1. El material esqueletal no se encuentra completo:
   - cráneo
   - mandíbula
   - fémures (2)
   - húmero (1)
   - costillas (10)
   - radio (1)
   - clavícula (1)
   - cúbito (2)
   - vértebras (6)
   - falanges (6)
   - sacro
2. La osamenta se corresponde con la de un solo individuo.
3. Los restos óseos localizados no guardan una estructura anatómica.
4. Los restos se encuentran dispersos en un cono de deposición sobre el lecho del salón.
5. Luego de depuestos los restos esqueletales en el cono, se detuvo la acumulación sobre el mismo, pues éstos se ubican en la porción superior de su superficie.

Dada la imposibilidad de efectuar el estudio antropológico físico *in situ*, se procedió a la extracción cuidadosa de los huesos largos y el cráneo con el objetivo de determinar el sexo, estatura, raza y edad del individuo, ya que los restos óseos son materiales higroscópicos que se saturan con facilidad, volviéndose sumamente esponjosos hasta llegar a su total destrucción.

A partir de ese momento decidimos que toda la información preliminar que debíamos obtener sobre el individuo fuera bajo la política de manipular cuidadosamente la menor cantidad de huesos y que, luego de concluidas las mediciones antropométricas en el salón de entrada de la cueva, los restos fueran devueltos a su lugar de origen.

Así se procedió a extraer el cráneo y un fémur para poder realizar la determinación del

sexo; una costilla y dos piezas dentarias para estudiar las patologías; y dos falanges para poder realizar los estudios de antigüedad de los restos por el método del colágeno.

Atendiendo a la naturaleza del hallazgo y a las condiciones en que se depositaron los restos, no cabe la menor duda de que el individuo que nos ocupa debió haber fallecido en el exterior de la cueva, en un lugar cercano a una grieta o claraboya de acceso a la misma, y permaneció a la intemperie por un prolongado período de tiempo, lo que permitió que su cuerpo se descompusiera y desmembrara totalmente antes de caer sobre el cono de deposición en el fondo de la gruta. De esta manera las corrientes pluviales que arrastraban distintos materiales hacia el fondo de la cueva arrojaron algunos de los huesos junto con éstos, de tal forma que el arrastre concluyó bloqueando la entrada y suprimiendo la deposición.

Por todo lo anteriormente expresado somos del criterio de que los restos estudiados deben corresponder a los de algún cimarrón o esclavo fugado de las haciendas, plantaciones de café o caña que eran comunes en la zona de Quivicán durante los siglos XVIII y XIX. No olvidemos que para los cimarrones era obligatorio el tránsito por esta zona en su recorrido hacia la costa sur para reunirse con los apalencados establecidos en el área. Como lo demuestran los informes enviados a la Corona en 1838, estos palenques eran de conocimiento público y representaban para los esclavos de las haciendas cercanas la posibilidad real de encontrar la libertad tan añorada (ver figura).

En la generalidad de los casos, la supervivencia de los cimarrones dependía de las frecuentes incursiones a las haciendas vecinas en busca del sustento mediante el robo de piezas de ganado menor o el intercambio de los productos naturales que procuraban en el monte y la costa por los industriales que les eran imprescindibles para la subsistencia en la manigua.

MATERIALES Y MÉTODOS

a) Afinidad racial
b) Sexo
c) Edad
d) Estatura
e) Patologías

Los instrumentos utilizados fueron el compás de espesor de puntas romas, la tabla osteométrica, el calibre y la cinta métrica. Para el trabajo de identificación, las mediciones se realizaron siguiendo la metodología planteada por Martin y Saller (1957).

Para el cráneo, según nuestro objetivo y al contar con las posibilidades que nos brindaba

VISTA DE LOS RESTOS ÓSEOS EN EL MONTÍCULO DE DEPOSICIÓN.

el material, se tomaron las siguientes magnitudes:

- longitud máxima
- ancho máximo
- altura basio-bregma
- longitud de la base del cráneo
- anchura mínima frontal
- longitud de la apófisis mastoidea
- anchura interorbital
- anchura orbital

En el caso del fémur se tomaron varias variables, pero se hizo hincapié en las medidas de la cabeza:

- longitud máxima
- diámetro máximo de la cabeza
- anchura epicondilar
- longitud fisiológica
- diámetro mínimo a mitad de la diáfisis

AFINIDAD RACIAL

Antes de iniciar el análisis describiremos el cráneo motivo de estudio. Es alargado y estrecho; presenta sus apófisis mastoideas desarrolladas. Las suturas no están totalmente fusionadas. Se observa la ausencia del hueso lambdoideo, al igual que los torus y las protuberancias occipitales. Su frente se encuentra más o menos baja y muestra unas ralladuras o incisiones en el frontal de aproximadamente 4 *cm* de longitud, que debieron ser producidas durante el arrastre.

Análisis craneoscópico

Siguiendo los puntos planteados por Rivero de la Calle (1985), fue imposible establecer un criterio fuerte, ya que faltaba la banda izquierda del maxilar superior junto con los huesos nasales. Ante tal situación el examen quedó confinado a la región del neurocráneo. Éste se presentaba bastante simétrico, con un abombamiento muy marcado de la concha del occipital y las suturas bastante sencillas,

lo que a primera vista nos hizo pensar en un individuo con ascendencia africana.

Análisis craneométrico

Se utilizó el criterio de Pospisil (1965) para la raza, a través del índice transversal fronto-parietal. También se utilizó el análisis discriminante: como método general, el paquete estadístico Fordisc 2.0 y, como método específico, el Cramed 2.0, paquete estadístico creado por el Instituto de Medicina Legal a partir de las ecuaciones discriminantes de trabajos clásicos, como el de Giles, pero sobre la base de una muestra de ejemplares antropológicos cubanos.

Ante tal selección, es válido recordar que no son muchos los métodos que brindan buenas clasificaciones raciales con medidas exclusivas del neurocráneo.

Valores de las variables tomadas

- longitud máxima del cráneo (g-op) = 210 *mm*
- ancho máximo del cráneo (eu-eu) = 134 *mm*
- altura basio-bregma (ba-b) = 138 *mm*
- ancho mínimo del frontal (ft-ft) = 103 *mm*
- longitud de la base del cráneo (n-ba) = 113 *mm*
- altura porio-mastoideo (po-ms) = 37 *mm*
- ancho interorbital (mf-mf) = 29 *mm*
- ancho de la órbita (mf-ec) = 40 *mm*

Índice transversal fronto-parietal (I)

$$I = \frac{\text{diámetro frontal mínimo (ft–ft)} \times 100}{\text{ancho máximo del cráneo (eu–eu)}}$$

$$I = \frac{103\ mm \times 100}{134\ mm}$$

$$I = 76.86 \text{ (eurimetopios)}$$

Si I>71, entonces el cráneo corresponde a un individuo de la raza negra (Pospisil, 1965).

En el paquete estadístico Fordisc 2.0 se introdujeron todas las variables tomadas en el neurocráneo y se discriminó teniendo en cuenta todas las muestras poblacionales. El resultado final fue un individuo de raza negra.

Teniendo en cuenta que la base de datos no presenta valores de la población cubana, se decidió sustituir las mismas variables en el paquete estadístico Cramed. En este caso, el resultado fue el mismo.

SEXO

Para la determinación del sexo se emplearon fundamentalmente las mediciones realizadas en la cabeza femoral y el análisis osteoscópico del cráneo, según los criterios de Pospisil (1965), Rivero de la Calle (1985) y Fernández *et al.* (1998).

Análisis craneoscópico

- El cráneo presentaba una glabela bien marcada
- Apófisis mastoideas desarrolladas

- Arcos supraorbitarios fuertes y muy marcados
- Frente baja

Como se aprecia, todos los elementos apuntan a un individuo de sexo masculino.

Análisis somatométrico

Los valores que arrojaron las medidas realizadas en el fémur fueron las siguientes:

- longitud máxima de fémur: 499 *mm*
- longitud fisiológica (lf): 497 *mm*
- diámetro máximo de la cabeza del fémur (dmc): 48 *mm*
- diámetro mínimo a mitad de la diáfisis (dmd): 25 *mm*
- ancho epicondilar (ae): 80 *mm*

En primer lugar, se tuvo en cuenta el criterio de Steward (1979), quien, a partir de una recopilación de trabajos hechos en diferentes poblaciones, concluyó que los individuos adultos que presenten más de 45 *mm* en el diámetro máximo de la cabeza del fémur, se pueden clasificar como individuos que corresponden al sexo masculino. Esta consideración se hace con un 93 % de eficiencia. En nuestro caso, tal variable reportó 48 *mm*.

Como análisis discriminante se utilizaron las ecuaciones de Giles (1970) para sexar individuos de origen desconocido basadas en cuatro mediciones del fémur:

Como valor sexador (VS) = 3 040,32
VS = 1 (lf) + 30,234 (dmc) – 3,535 (dmd) + 20,004 (ae)
VS = 1 (497 *mm*) + 30,234 (48 *mm*) – 3,535 (25 *mm*) + 20,004 (80*mm*)
VS = 497 + 1 451,232 + 1 600,32 – 88,375
VS = 3 464,177

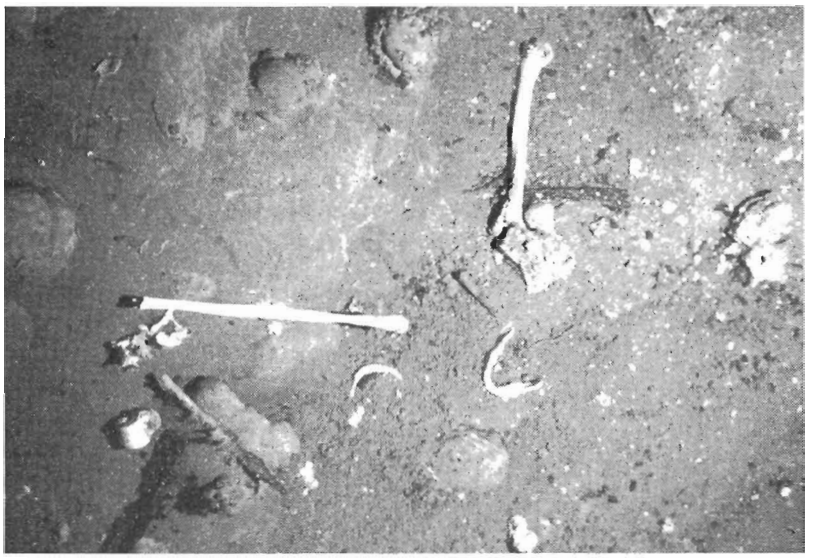
Como 3 464,177 > 3 040,32, el valor sexador del fémur corresponde a un individuo del sexo masculino.

Como se podrá apreciar, los métodos escogidos para estimar el sexo no consideraban el grupo racial a que pertenecía dicho individuo, sino que son métodos generales aplicables a cualquier grupo poblacional. Las razones son las siguientes:

1. La estimación obtenida a partir de un método general debe ser la misma que la de un método específico, ya que los métodos generales se obtienen a partir de métodos específicos.
2. Si la clasificación del grupo racial es incorrecta, se evita introducir otro error en el momento de sexar.

EDAD DEL INDIVIDUO

Teniendo en cuenta que el maxilar superior carecía de la región izquierda, la estimación a partir del brote de la dentición se decidió hacer sobre la mandíbula. La observación se hizo en el lugar del hallazgo por los espeleobuzos, ya que este hueso no estuvo entre los considerados para sacar a la superficie. La mandíbula presentaba los terceros molares, los que, según autores como McKern (1970), brotan entre los dieciséis y veintisiete años de edad en



VISTA DE LA SECCIÓN ESTE DEL MONTÍCULD DE DEPOSICIÓN.

A PRIMERA VISTA EL SACRO, LA CLAVÍCULA Y OTROS HUESOS LARGOS DEL INDIVIDUO DE LA CUEVA DE LUIS PIEDRA.

individuos de poblaciones contemporáneas.

La sutura esfenobacilar se encontraba completamente fusionada, por lo que se corresponde con un individuo mayor de veintiún años de edad, según Rivero de la Calle (1985). El resto de la sutura no presentaba ningún indicio de obliteración. Teniendo en cuenta lo variable que puede resultar la obliteración de las suturas craneales, se consideraron los autores que

planteaban la fusión más temprana a los diecisiete años de edad (Steward, 1979) y los que planteaban la edad más tardía a los cuarenta años (Pospisil, 1965).

Al analizar todos los rangos de edades, se concluyó que el individuo presentaba una edad comprendida entre los veintiún y cuarenta años, o sea, se estaba en presencia de un adulto joven.

Siempre existió cierta inconformidad con respecto a la amplitud del rango de edad obtenido; huesos como las clavículas y las vértebras hubieran ayudado a reducirlo, aunque al final seguiría siendo un individuo adulto joven. Si se analiza que el objetivo era hacer un informe preliminar, no era necesario extraer más piezas, cuyo aporte sería insignificante comparadas con las ya extraídas.

CÁLCULO DE LA ESTATURA

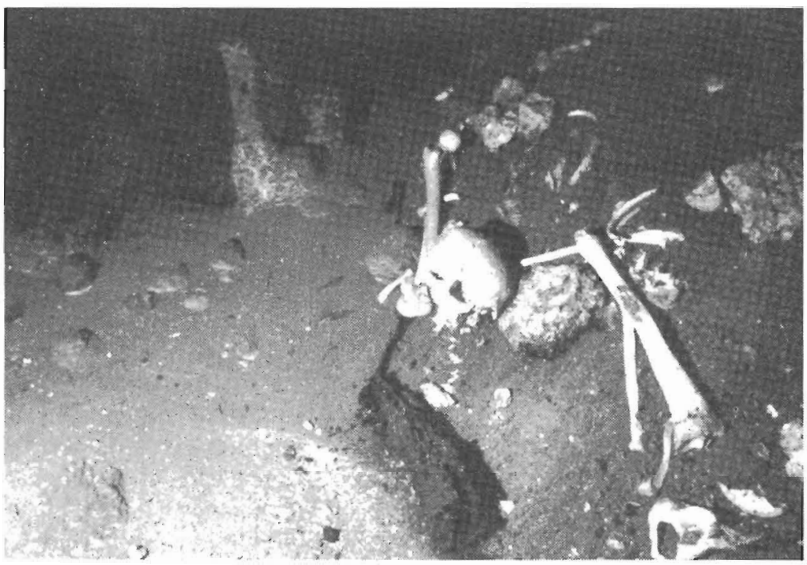
Para el cálculo de este parámetro se midió la longitud máxima del fémur (lmf) (499 *mm*) y se sustituyó en la ecuación para hombres de raza negra propuesta por Trotter y Glesser (1952).

2,11 (lmf) + 70,35 = estatura +/– 3,94 *cm*

2,11 (49,9) + 70,35 = estatura +/– 3,94 *cm*

105,289 + 70,35 = 175 +/– 3,94 *cm*

El valor de 175 +/– 3,94 *cm* es la máxima estatura (me) que pudo haber tenido este individuo durante su vida. Steele (1988) propone un ajuste a partir de la ecuación anterior para determinar la estatura aproximada en el momento de la muerte (emm):



VISTA GENERAL DEL MONTÍCULO CON LOS RESTOS ÓSEOS DE LA CUEVA DE LUIS PIEDRA, QUIVICÁN, LA HABANA.

cmm=me–0,06 (edad a la muerte–30)

Como se puede apreciar en el ajuste anterior, se necesita la edad exacta en el momento de la muerte, parámetro con el que no contamos. No obstante, si se observa el rango de edad que se propuso, la edad oscila sobre los treinta años, por lo que el último término se aproximaría a 0, quedando como estatura en el momento de la muerte aproximadamente el mismo valor que se obtuvo con la ecuación de Trotter y Glesser (1952).

PATOLOGÍAS

Para el estudio de las patologías utilizamos la inspección minuciosa del material, agrupando los resultados de la siguiente manera:

a) Fracturas
b) Caries
c) Atrición dentaria

Fracturas

Una de las costillas presenta una fractura total sin dislocación, pero llegó a soldarse totalmente por presentar un cayo óseo muy bien consolidado, todo lo cual indica que este individuo sufrió esta dolencia durante una etapa de su vida.

Tengamos presente que la esclavitud lo confinó a realizar trabajos forzados y a recibir un maltrato constante. Su vida errante y en permanente peligro, en la última etapa, lo obligó a mantenerse en constante movimiento, huyendo de la persecución de las partidas de rancheadores.

Caries

Las piezas dentarias observadas (2) fueron recuperadas durante la expedición realizada en el mes de julio. Éstas se desprendieron del máxilar superior y se localizaron en la superficie del cono de derrumbe en el cual descansaban los restos óseos.

Al mismo tiempo que efectuábamos las mediciones antropométricas de las variables del cráneo, se revisaron las piezas que permanecían en la banda derecha del maxilar superior.

Entre las patologías detectadas, se encuentran las caries profundas en la cara oclusal del segundo molar superior derecho, con una lesión que discurría entre la cúspide y el cuello de la pieza dentaria prácticamente llegando a la raíz, afección que debió causarle unas dolorosas neuralgias a este individuo.

Atrición dentaria

Se ha señalado que estos desgastes son provocados por la ingestión de alimentos que han sido preparados en morteros de piedra o por la acción abrasiva de pequeños fragmentos de concha que pudieron haber quedado en la masa de los moluscos ingeridos. Este tipo de patología es muy frecuente en los grupos aborígenes cazadores-recolectores-pescadores.

Todas las piezas dentarias analizadas presentaban un profundo desgaste, por lo que pueden incluirse en la clasificación de una "dentina expuesta pero no hay contacto entre los canales de la corona" (Nelson, 1938, en Rivero de la Calle, 1985).

Esta patología dentaria también se ha detectado en los restos óseos correspondientes a los esclavos de las dotaciones de ingenios y plantaciones, especialmente en los cimarrones. La misma está relacionada con el régimen de alimentación mantenida sobre la base de la maceración de los alimentos con instrumentos como morteros y majadores de piedra.

Los cimarrones, que vivían en constante persecución y asedio, poseían una alimentación muy irregular, la cual era preparada con artefactos ejecutados con los recursos que les brindaba la naturaleza, sin la menor elaboración y dependiente fundamentalmente de los moluscos colectados en la costa. C

BIBLIOGRAFÍA

Archivo Nacional de Cuba. "Ortega", testamento de María Micaela Gregoria Zayas Bazán, 4 de julio, 1769.

———. "Realengos", legajo 20, no. 10, 1703.

Barnet, Miguel. *Cimarrón*. Editorial Gente Nueva, La Habana, 1967.

Bernard, Luciano, Víctor Blanco y Alexis Rives Alexis. *La Manuela: arqueología de un cafetal*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

Fernández, Racso, José B. González y Boris Martín. "Manual práctico para la excavación de sitios funerarios", 1998 (inédito, en el archivo de los autores).

Franco, José Luciano. *Los palenques de los negros cimarrones*. Colección Historia. Departamento de Orientación Revolucionaria del Partido Comunista de Cuba, La Habana, 1973.

Giles, E. "Discriminant function sexing of the human skeleton". En T. D. Steward (ed.): *Personal Identification in Mass Disasters*. National Museum of National History, Smithsonian Institution, Washington, D.C., 1970, pp. 99-109.

Instituto de Medicina Legal. *Paquete estadístico Cramed 2.0*. La Habana, 1996.

La Rosa, Gabino. *Los cimarrones en Cuba*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1988.

———. "Los palenques en Cuba". En *La esclavitud en Cuba*. Instituto de Ciencias Sociales, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1986.

López, Rafael L. *Componentes africanos en el etnos cubano*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

Luna, Fernando. *Atlas de patología ósea*. Universidad Central del Este, Serie Científica II, Ediciones de la UCE, San Pedro de Macorís, R. Dominicana, 1976.

Llaverías, Joaquín. *Papeles existentes en el Archivo General de Indias relativos a Cuba y muy particularmente a La Habana* (donativo Néstor Carbonell). Imprenta Siglo XX, La Habana, 1931.

McKern, Thomas W. "Estimation of skeletal age from puberty to about 30 years of age". En T. D. Steward (ed): *Personal Identification in Mass Disasters*. National Museum of

National History, Washington, D. C., 1970, pp. 41-56.

MARTIN, R. Y K. SALLER. *Lehrbuch der Anthropologie*. Gustav Fischer Verlag. Stuttgart, 1957. Tomo II, pp. 663-1 574.

MORBÁN, FERNANDO. *Ritos funerarios. Acción del fuego y medio ambiente en las osamentas precolombinas*. Vol. 1. Academia de Ciencias de la República Dominicana, Santo Domingo, 1979.

ORTIZ, FERNANDO. "La rebelión de los afrocubanos". *Revista Bimestre Cubana*, t. IV, no. 2, 1910.

OUSLEY, S. Y R. JANTZ. Fordisc, version number 2.00a. University of Tennessee, 1996.

POSPISIL, M. *Manual de prácticas de antropología física*. Editorial del Consejo Nacional de Universidades, 1965.

RIVERO DE LA CALLE, MANUEL. *Nociones de anatomía humana aplicadas a la arqueología*. Editorial Científico-Técnica, 1985.

ROJAS, M. TERESA. *Índices y extractos del Archivo de Protocolos de La Habana*. Imprenta de Úcar García y Cia, La Habana, 1947.

STEELE, D. Y C. A. BRAMBLETT. *The Anatomy and Biology of Human Skeleton*. Texas University Press, 1988.

STEWARD, T. D. *Essentials of forensic anthropology especially as developed in the U.S.A.* Charles C. Thomas, Springfield, III, 1979.

TROTTER, M. Y G. C. GLESER. "A re-evaluation of estimation of stature based on Mesurements of stature taken during life and long bones after death". *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 16, 1952, pp. 79-124.

Interesting findings asserting maroon phenomenon in the area of Quivicán and La Salud in Havana

Cueva de Luis Piedra (Luis Piedra's Cave), located in a neighborhood called Camacho, Quivicán town, Havana province, is completely flooded from the access chamber. Human remains were found 350 meters from its entrance. Studies have allowed determining some pathologies present in the bones, and also that they belong to an adult black male of approximately 1.70 meters high. Hypotheses on how the remains might have reached the place, and the economic and sociocultural events that made it possible arose.

Las exposiciones de "cultos afrocubanos" y la necesidad de su reconceptualización[1]

LUIS ALBERTO PEDROSO

Las exposiciones de "cultos afrocubanos" y la necesidad de su reconceptualización

Las principales exposiciones de "cultos afrocubanos" que existen en los museos del país, son analizadas en este texto. El autor se propone demostrar que ha predominado un concepto de presentación estética de los objetos religiosos que frena la proyección sociocultural de dichas exposiciones, y por lo mismo se impone la necesidad de una reconceptualización desde una visión antropológica.

LUIS ALBERTO PEDROSO

Museólogo. Especialista del Museo Municipal de Regla.

Antes de 1958 algunos museos de La Habana tuvieron importantes presentaciones de objetos utilizados en las prácticas religiosas de origen africano en Cuba. De una primera etapa se puede mencionar, como ejemplo, una exposición producida entre 1921 y 1925, la sección "Etnografía criminal" del Museo de la Cátedra de Medicina Legal de la Universidad de La Habana, en la que objetos de uso religioso eran exhibidos con el fin de remitir a "la brujería y el ñañiguismo" como fenómenos con marcadas tendencias delictivas dentro de la sociedad. Posteriormente, el montaje más significativo se hizo entre 1956 y 1957 en el Palacio de Bellas Artes: "la parte Afrocubana de la Etnología Cubana" del Museo

[1] Las expresiones que se emplearon en distintas circunstancias, desde el siglo XIX, para denominar genéricamente las religiones derivadas de la transculturación afrohispánica en Cuba, fueron adoptadas después para clasificar las exposiciones sobre éstas. Sin embargo, las más conocidas de esas expresiones ya se consideran "impropias". Por ejemplo, se ha dicho que: "[no] es posible extrapolar mecánicamente un término revitalizado por Fernando Ortiz en 1906 con el objetivo de valorar la significación de la presencia africana en la formación de la cultura nacional cubana, a la problemática [...] de hoy. Aunque el término 'afrocubano' había sido empleado por Antonio de Veitía hacia 1847 con poco éxito, Ortiz lo reutiliza justamente con un sentido táctico, como medio para demostrar la esencia de la cubanidad, jamás para regodearse en los antecedentes de ésta y sin el ánimo de confundirse ni confundir a los demás, aunque después se haya puesto de moda y sea una denominación más 'comerciable'." (Jesús Guanche y Gertrudis Campos: *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual*, Ediciones Unión, La Habana, 2000, p. 13). El autor comparte estas opiniones y por tanto cree indispensable aclarar dos puntos. Primero, este texto —versión de la conferencia impartida en la Casa de África del Museo de la Ciudad, el jueves 6 de febrero de 1997— trata de exposiciones que fueron organizadas en distintos momentos históricos y que respondieron a objetivos determinados por diferentes criterios sobre las religiones populares de origen africano, por lo que en el mismo es hasta conveniente el uso de expresiones como "cultos afrocubanos" y "cultos sincréticos cubanos" para denotar, al menos, la visión cambiante sobre el conjunto de estas religiones populares. Segundo, la elección de la denominación "cultos afrocubanos" para el título se debe a la posición más alejada en el tiempo del vocablo "afrocubano" y a su expansión, que lo convierten en el más apropiado para aludir al enfoque antiguo que predomina en esas exposiciones, cuya reconceptualización constituye una verdadera necesidad.

Nacional, una muestra de conjuntos de objetos —interior de un fambá, un cuarto de santos, etcétera— organizada por Lydia Cabrera y sus colaboradores aplicando el método *realista,* cuyo valor de atracción —además del educativo— ya había sido recalcado en 1949 por el museólogo francés Georges Henri Rivière, uno de los principales impulsores de los museos etnográficos y de folklore.[2] Esta última exposición fue retirada en la década del sesenta durante la reforma de la institución que la contenía.

Durante los años sesenta y setenta surgieron nuevas propuestas expositivas. Desde su creación, el Instituto de Etnología y Folklore de la Academia de Ciencias de Cuba (1961-1973) contempló el proyecto de fomentar el Museo de Etnología Cubana e impulsó la actividad de recolección y constitución progresiva de sus fondos, incorporando en poco tiempo la colección de "etnología afrocubana" del Museo Nacional. No obstante, nunca se llegó a inaugurar ese museo, que hubiera sido uno de los de mayor influencia dentro del proyecto educativo cubano. Le sucedió el de Ciencias Sociales y Naturales Felipe Poey (1964), el cual tuvo en exhibición tres salas etnográficas, entre ellas una Sala de Etnografía Religiosa.

Por otra parte, a comienzos de los años setenta fue concluido el proyecto del Museo Histórico de Guanabacoa. Esta institución, que existía desde 1964, aumentó entonces el espacio de exposición permanente y acogió la presentación más completa de colecciones de piezas del "folklore afrocubano" en un museo. Aquella presentación estimularía como ninguna la conciencia de un público creciente sobre el legado africano a la cultura cubana.

Después de mediados de la década del ochenta, otros museos han estado ocupando un lugar destacado en la promoción de los testimonios de manifestaciones culturales de origen africano en Cuba. Estos museos, sin embargo, aún se hallan lejos de desarrollar la contextualización de los objetos en sus exposiciones.

Centraremos la atención en las exposiciones de religiones populares cubanas de origen africano que existen en los museos del país (clasificadas progresivamente como exposiciones de "cultos afrocubanos", de "etnografía religiosa" y de "cultos sincréticos cubanos"), evaluando en primer lugar las que

[2] Georges Henri Rivière: "La exposición, medio educativo", *Museum,* no. 4, 1949, pp. 52-53. "Dos métodos se ofrecen", escribió Rivière, "a la exposición etnográfica y folklórica, ambos de gran valor educativo: el sistemático y el realista.

Según el método sistemático, los objetos se agrupan por secuencias ideológicas. Facsímiles, noticias, elementos de iconografía y cartografía completan y explican los objetos expuestos.

Según el método realista, los objetos pertenecientes a un conjunto cultural —interior doméstico, taller artesanal, etc.— son agrupados y colocados, en la medida de lo posible, tal como fueron hallados en un momento dado de su 'existencia cultural'. Este método tiene la ventaja de ser más atractivo para el público, pero hay que evitar falsificaciones teatrales alejadas de la realidad."

corresponden a los museos municipales, pues sólo en estos centros, en los últimos quince años, las colecciones de objetos de uso religioso han continuado un proceso de crecimiento y el trabajo museológico respecto de estas colecciones ha sido más dinámico.

El nivel de conocimiento sobre el tema permite formular dos interrogantes: ¿cuál es el concepto de presentación de los objetos que predomina en las actuales exposiciones de religiones populares cubanas de origen africano en Cuba?, ¿por qué es necesario dar paso a una fase de reevaluación y reconceptualización de éstas? Los objetivos que se derivan de las interrogantes anteriores, son evaluar conceptualmente la presentación de los objetos en esas exposiciones "especializadas" y destacar la utilidad y el significado de su renovación.

En el presente, el replanteamiento del museo se vincula sobre todo a la cuestión de su disposición a validarse como centro educador. Este hecho da base a la proposición de que el concepto de presentación estética que predomina en las actuales exposiciones de religiones populares de origen africano limita la posibilidad de aumentar la proyección sociocultural de éstas.

Las exposiciones que vamos a valorar en esta ocasión, están ubicadas en museos de la capital, excepto la del Museo Municipal de Palmira, institución que pertenece a la red de museos de la provincia de Cienfuegos.

SUEÑOS Y REALIDAD DE LAS SALAS ETNOGRÁFICAS

En 1983, en el II Intercambio Nacional de las Instituciones Culturales Municipales, el investigador y entonces coordinador provincial del Atlas de la Cultura Popular Tradicional en Ciudad de La Habana, José Baltar, señaló como aspecto a desarrollar en la institución llamada "museo municipal":

> [...] la creación de salas etnográficas que reflejen de manera integral el modo de vida y todo el sistema de relaciones sociales a partir de las cuales hubo de conformarse la comunidad. Es importante, en este sentido, que el Museo, por medio de estas salas y valiéndose de todos los recursos que puedan estar a su alcance (piezas, planos, fotografías, maquetas), establezca comparaciones sobre los cambios que se producen en los diferentes usos y costumbres, debido a las transformaciones operadas por la Revolución en las distintas esferas de la vida social.[3]

[3] José Baltar: "El rescate y promoción de la cultura popular", en *Estudios afrocubanos* (selección de lecturas por Lázara Menéndez), t. 1, Facultad de Artes y Letras de la Universidad de la Habana, La Habana, 1990, p. 372.

INTERIOR DE UN FAMBÁ. MUSEO NACIONAL, PALACIO DE BELLAS ARTES. TOMADA ENTRE 1956 Y 1958.

El punto de referencia para estas ideas fueron principios y aplicaciones de la museología etnográfica de los países socialistas de Europa del Este, principalmente de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), donde algunos museos habían desempeñado un significativo papel en la difusión de la cultura de los pueblos de las diversas repúblicas.[4] Baltar hizo su planteamiento cuando en el país se estaba produciendo una expansión museística que incluía la formación de una red nacional de museos municipales. En aquel momento, la inserción de "salas etnográficas" en la exposición permanente de cada museo municipal venía a contribuir a la configuración de un museo más representativo de la comunidad. Sin embargo, este planteamiento tuvo escasa recepción en la nueva red. Es oportuno recordar el hecho de que al Museo Municipal del Cerro lo tomaron "como piloto para la elaboración del guión de la primera sala etnográfica en museos de nueva creación",[5] mas ese guión nunca se llegó a ejecutar.

Relacionado igualmente con el enfoque etnográfico y el rescate de la cultura popular tradicional, se encontraba entonces el Museo Municipal de Guanabacoa, nombre que le dieron al Museo Histórico fundado por el historiador José Luis Llerena al reabrirlo en abril de 1982, porque justamente en el período en que había permanecido cerrado (1977-1982) se promulgó la ley número 23 para la creación de los museos municipales, y de modo natural pudo reubicarse en la nueva red en el año en que más instituciones museísticas abrieron sus puertas, la mayor parte de ellas de carácter municipal.[6]

Desde finales de la década del setenta, el Atlas de la Cultura Popular Tradicional involucró a los museos municipales en su trabajo. Pero ni las exposiciones temporales que el Atlas realizó en aquellos años, pudieron influir lo suficiente para que se crearan "salas etnográficas" o "salas afrocubanas". El

[4] Yu. Bromley: *Etnografía teórica*, Editorial Nauka, Moscú, 1986, p. 183.

[5] José Baltar: ob. cit. en cita 3, p. 373.

[6] *Los museos en Cuba*, Dirección de Patrimonio de Cultura, Ministerio de Cultura, La Habana, 1984 (folleto).

impedimento fundamental fue que no se formaron colecciones de objetos etnográficos en la mayoría de estos museos, pues, una vez concluidas las exposiciones del Atlas, los objetos que habían sido prestados a las instituciones para su exhibición casi siempre se devolvieron a sus propietarios.

El Museo de Guanabacoa tuvo una situación muy distinta. Esta institución llegó a esa etapa con los frutos del trabajo de su director fundador y un grupo de colaboradores. Por tanto, para analizar las "salas de cultos sincréticos" que se inauguraron en 1982, resulta imprescindible establecer sus nexos con las "salas afrocubanas" precedentes.

Cuando el 26 de julio de 1964 quedó abierto el Museo Histórico de Guanabacoa, ya había sido retirada la exposición etnológica del Palacio de Bellas Artes. Seguramente esta exposición fue visitada más de una vez por el historiador Llerena, quien debió entusiasmarse con la aplicación del método *realista*. Lo cierto es que en las "salas afrocubanas" del Museo de Guanabacoa él recurrió a la reproducción de ambientes típicos o de culto, como se había hecho antes en el Palacio de Bellas Artes. En las instalaciones del nuevo museo hubo más rigor en la ubicación de los objetos sagrados y en la representación de las ceremonias, aunque no faltaron algunas falsificaciones teatrales. Cabe resaltar que esta presentación se hizo al margen del progreso técnico que ya comenzaba a influir en los museos cubanos en el propio año 1964,[7] pues se debió, sobre todo, a la aplicación de una museología práctica. Por supuesto, el exotismo de las prácticas religiosas que se reflejaban en semejantes instalaciones, atrajo extraordinariamente la curiosidad del público.

Ahora bien, hay un aspecto interesante que no se ha analizado. Tras ser retirada la exposición del Palacio de Bellas Artes, ningún museo del país trató de conjunto la temática de las religiones populares de origen afrocubano. Lo natural hubiera sido que el proyectado Museo de Etnología Cubana presentara esta temática, entre otras, en una exposición expresiva de un concepto museológico moderno. Pero esto no se produjo, y ocurrió entonces que un museo local como el Histórico de Guanabacoa, al que debía corresponderle una presentación de aspectos más concretos de la etnografía religiosa de su territorio, se anticipó presentando un modelo de exposición dedicada a los "cultos afrocubanos" de mayor vigencia en Cuba (la so-

[7] Tras el triunfo de la Revolución Cubana, se confeccionó un programa para organizar una red de nuevos museos a través del país. El año 1964 terminaría con un primer grupo de dieciséis museos inaugurados. Entonces se dieron los primeros pasos en la introducción de un nuevo lenguaje museográfico en las presentaciones, de lo cual fue un testimonio importante el Museo de Ciencias Felipe Poey.

ciedad secreta abakuá, la regla de ocha o santería y la regla conga o palo monte) desde el punto de vista general.

En 1972, luego de un cierre transitorio, el Museo de Guanabacoa abrió nuevamente al público, remozado y con nuevas áreas de exposición. Como su contenido más rico se reafirmó entonces la etnografía religiosa, pues, además de los cambios que se hicieron en el montaje de las "salas afrocubanas" iniciales, se incrementaron las presentaciones de ambientes típicos, destacándose el estreno de la "casa del babalao". Al conjunto de estas presentaciones le antecedió una zona de información aislada ("sala didáctica"), con explicación funcional (definición de los cultos y descripción de los ritos) para orientar a los visitantes en su recorrido; los elementos de apoyo más notables utilizados en las distintas salas fueron cuadros del pintor español Fernando Tarazona que mostraban aspectos de diferentes ceremonias religiosas.[8]

Un nuevo cierre del Museo de Guanabacoa en 1977 marcó el final de su primera época, íntimamente relacionada con la labor museológica del historiador Llerena.

Desde una perspectiva "científico-desmitificadora", un grupo de trabajo encabezado por el arquitecto José Linares, de la Dirección de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura, acometería la tarea de confeccionar y ejecutar un nuevo guión de exposición en el período 1977-1982, por lo que se desarrolló otra concepción del museo: un museo organizado y didáctico (sin recurrir extensamente, como antes, al método *realista* de exposición etnográfica).

La crítica a la anterior exposición de "cultos afrocubanos" se orientó desde el ángulo ideológico, enfatizándose que era necesario contribuir al conocimiento y a la educación científica del pueblo; desde luego, aquí se implicaba el concepto de presentación de los objetos; la crítica fue dirigida también a otras realidades de la actividad museística. El antropólogo Jesús Guanche resumió esa crítica del siguiente modo:

> [...] en este museo se mantenía el concepto de exponer todas las piezas a la vista del público, a la manera de los primeros coleccionistas de objetos raros del siglo pasado [XIX], sin un criterio selectivo, y en un ambiente que no contribuía a su desmitificación, sino que les reafirmaba su condición anterior. Con el argumento de "ambientar", había objetos enormes que, tratando de ilustrar los aspectos rituales, abigarraban todo el espacio interior y anulaban la

[8] Ricardo Villares: "La vida en el Museo", *Bohemia*, La Habana, no. 9, 3 de marzo, 1972, pp. 12-17.

logicidad de cualquier composición expositiva.[9]

Las nuevas salas sobre religiones populares serían nombradas "salas de cultos sincréticos", de acuerdo con la expresión que se venía empleando por algunos investigadores en sustitución de la denominación antigua de "cultos afrocubanos".

Tras ser concluida la instalación de su nueva exposición permanente en abril de 1982, el Museo de Guanabacoa comenzó a figurar como un ejemplo destacado de la aplicación de nuevas técnicas museográficas en el país. No todos los objetos de su colección de etnología religiosa, presentados en salas cuyos títulos eran las denominaciones conocidas de los "cultos" principales, fueron vistos entonces en vitrinas en contraposición al método *realista* de la exposición etnográfica. Por ejemplo, la sala dedicada a la regla de palo monte conservó la exhibición de un local de culto *(munanso)*, y también algunos aspectos de la "casa del babalao" fueron integrados en el nuevo montaje, mas se eliminaron las escenas de ritos, entre las cuales sobresalía por su composición la del sacrificio del *mbori* (chivo), sacrificio ritual que se realiza en la ceremonia del *baroko* en las sociedades ñáñigas o abakuá.

La nueva instalación se caracterizó por el empleo de una mayor variedad de elementos de montaje (vitrinas, paneles). Se utilizaron vitrinas de madera y cristal: vitrinas verticales, de gran volumen, para la ordenación y colocación de conjuntos de objetos relacionados con un oricha (receptáculo, ropa, atributos...); vitrinas pequeñas, para objetos religiosos de diferentes tamaños y agrupados por tipologías. Independientemente de determinados logros en la planificación y diseño de las "salas de cultos sincréticos" del Museo de Guanabacoa (lo que envuelve aspectos de la circulación y preservación, entre otros), se debe señalar que la vitrinificación de los objetos no llevó a una contextualización profunda por medio de recursos específicos de la exposición etnográfica. Muchos objetos se mostraron privados de referencia a las prácticas religiosas, aunque lo dicho no niega, por ejemplo, el mérito de introducir la aplicación del método histórico-comparativo en la presentación de los "cultos sincréticos cubanos", mostrando sintéticamente (con fotografías y textos) la conexión de éstos con fenómenos específicos de las culturas africanas antecedentes.

En 1986 se sumaron varias "salas de cultos sincréticos" a las existentes. Es preciso recordar dos de ellas. En primer lugar, la sala dedicada a la Sociedad

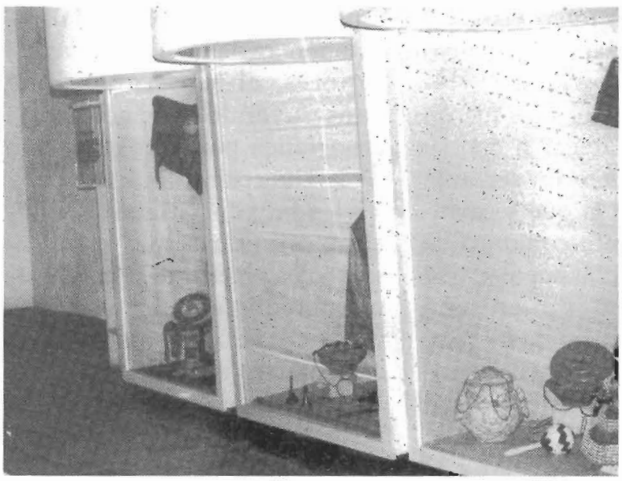
[9] Jesús Guanche: *Procesos etnoculturales de Cuba*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1983, p. 358.

Hijos de San Antonio (1949) y su fundador, el santero y palero Arcadio Calvo Espinosa (1914-1984), donde los objetos fueron presentados en relación con su contexto histórico. En segundo lugar, la sala en la que se exhibió un interesante conjunto de obras de imaginería popular, que había sido hallado en una vivienda en el barrio de La Jata. En esta última sala se disponía de una breve información sociocultural facilitada por un rótulo, pero predominaba el carácter estético en la presentación. Las tallas en madera, colocadas sobre módulos diferentes dentro de una gran vitrina central, estaban allí exaltadas por sus valores artísticos o artesanales, pero ningún elemento de la exposición nos daba información sobre el artista popular y el marco en que se produjeron las obras.

Las salas de religiones populares del Museo de Guanabacoa fueron desmontadas debido al deterioro de sus locales.

El Museo de Regla fue el primero de los museos municipales de nueva creación que tuvo una sala de etnografía religiosa. Empero, esta sala no quedó abierta al ser inaugurado el Museo el 29 de diciembre de 1982, sino al año siguiente. En un inicio se basó en una selección de los primeros objetos de santería recolectados y la colección particular formada por el etnógrafo Ernesto Valdés Janet, entonces especialista principal de la institución reglana. En años posteriores, el Museo continuó construyendo su colección etnográfica por la colaboración de la Dirección Municipal de la Vivienda y del Tribunal Municipal, organismos que le traspasaban los objetos de uso religioso hallados en una vivienda vacía cuando la propiedad de ésta era transferida al Estado. Esta práctica de recolección ha permitido completar un patrimonio de objetos de origen local.

La "sala de etnografía" del Museo de Regla constituye una manifestación del avance museológico de 1982-1983. Bajo su techo se expone una muestra de objetos de santería, principalmente en una vitrina de madera y cristal, de cuatro niveles, derivada de la forma de panal de abejas pero con células cuadradas. Esta vitrina presenta textos intercalados en algunas de sus caras de madera que tienen la finalidad de aportar nociones de teoría etnográfica (definiciones de la disciplina científica, su objeto de estudio y otros datos de interés), además de valorar cuestiones relativas al papel de las migraciones del África subsahariana en la cultura material y espiritual del pueblo cubano, con una mención a los grupos étnicos de mayor influencia. También se intercalan fotografías que testimonian la ubicación de distintos objetos sagrados en el



Sala de santería del Museo Histórico de Guanabacoa. Montaje de 1982.

marco cotidiano de la religión, pero ningún medio gráfico es usado como referencia a las formas locales del culto a los orichas. A pesar de los medios utilizados, el carácter estético predomina en esta muestra.

En 1988, en unas salas anexas que colindan con el Santuario Nacional de la Virgen de Regla, tuvo lugar la apertura de una exposición temporal dedicada a la presencia de las religiones populares de origen africano en el territorio. En ésta se ordenaron sucesivamente, en bases de madera y vitrinas desmontables de cristal, muestras de objetos utilizados en prácticas religiosas que transmitieron lucumíes, carabalíes y congos, pero, como en otras instituciones museísticas, se contó sólo con el objeto vitrinificado para testificar su valor sociocultural. En cambio, en la segunda sala, dedicada a la "Salida de los Cabildos de Regla", hubo una aproximación mayor a los objetos de culto, luego de una ampliación de los objetivos de su investigación, que fue llevada más allá de la descripción de sus valores formales al ubicar el fenómeno religioso en su contexto específico (la fiesta patronal) y al vincular los objetos (imágenes católicas y urnas) en un contexto general de uso a través de una selección de vistas tomadas por el fotógrafo Roberto Salas, en el último recorrido del Cabildo de Susana Cantero en 1961. Esta exposición cerró en el plazo establecido, pero la afluencia de visitantes durante el tiempo que permaneció abierta acrecentó la conciencia de los museólogos acerca de la proyección sociocultural de una exposición permanente sobre la temática en el lugar escogido teniendo en cuenta su entorno, considerado testimonio importante de las manifestaciones de la religiosidad popular en la capital. Por ello, en marzo de 1991, se abrió la actual exposición "Ocha, orichas y cabildos", con una instalación de los objetos semejante a la anterior, mas reduciendo a la temática de la santería la presentación de la primera sala, para así establecer una relación más directa con la "sala de los cabildos".

En algunos museos municipales enclavados en territorios donde la transculturación

afrohispánica dejó ricas expresiones culturales, no ha faltado la iniciativa de construir colecciones de etnografía religiosa para hacer nuevas presentaciones. En este sentido ha sobresalido el Museo Municipal de Palmira (1983) que, después de formar una pequeña colección de objetos de culto e investigar sobre la religión en este territorio y su influencia en la cultura popular tradicional,[10] logró inaugurar sus "salas afrocubanas" en 1992.

En verdad, la apertura tardía de estas salas permitió en cierta medida el desarrollo de un planteamiento etnográfico más claro de éstas.

En este caso, la investigación posibilitó un conocimiento nuevo sobre el fenómeno de las "sociedades afrocubanas" de Palmira, una temática central de la religiosidad popular en ese territorio. Aparte de valorar los altares de las sociedades palmireñas como expresiones muy valiosas de la cultura popular, el estudio realizado demostró que la Sociedad Santa Bárbara ha adquirido una posición más visible que las otras, por la procesión que protagonizara en el pasado, que ha vuelto a celebrarse en años recientes. Una presentación que tradujo algunas conclusiones de ese estudio, fue la que se hizo en el museo local.

Concretamente, el montaje de los objetos en vitrinas verticales, en un espacio a la entrada y una sala contigua, se acompaña de varios textos, que incluyen una genealogía de dirigentes de la Sociedad Santa Bárbara. Aquí todavía es notorio el carácter estético en la presentación de ropas y atributos de orichas, y no se recurre a ningún medio para evocar el contexto de uso de estos objetos. En la sala siguiente, donde concluye la instalación, se destaca la reproducción de un altar popular. Por medio de unos pocos elementos didácticos y de apoyo, esta exposición resultó ser una experiencia más positiva en cuanto a la comunicación. Sin embargo, se debió aprovechar la fotografía para el mismo fin, sobre todo mostrar, mediante imágenes, las características comunes y las diferencias entre los altares palmireños. En el futuro será un reto para el personal técnico del Museo de Palmira expresar con mayor amplitud la complejidad del fenómeno de sus antiguas sociedades.

NUEVA INSTALACIÓN DE LAS COLECCIONES DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS DE CUBA

En 1973 ocurrieron cambios organizativos en la Academia de Ciencias de Cuba: fue creado el Instituto de Ciencias Sociales, y con posterioridad su

[10] David Soler: "Caracteristicas sociohistóricas de la religiosidad en Palmira y su influencia en la cultura popular tradicional", 1993. (Inédito.)

Departamento de Etnología asumió las funciones del Instituto de Etnología y Folklore. A partir de ese momento las colecciones de etnología religiosa del antiguo Instituto —parte de las cuales habían estado expuestas desde 1966 en la Sala de Etnografía Religiosa del Museo de Ciencias Sociales y Naturales Felipe Poey— quedaron bajo la jurisdicción del nuevo Departamento.

Doce años después, los directores del Departamento de Etnología y del Museo de la Ciudad determinarían de común acuerdo el traslado a éste, para su exhibición, del grueso de las colecciones mencionadas. La etapa última del traslado al Museo transcurrió entre agosto y septiembre de 1985. Al año siguiente, el 6 de enero de 1986, fue inaugurada la Casa de África del Museo de la Ciudad con una muestra incompleta de esas colecciones, además de una colección propiamente africana. La instalación completa de las piezas seleccionadas de las colecciones de la Academia de Ciencias concluiría en 1988, cuando se dispuso finalmente de la Colección Fernando Ortiz y de tres salas más.[11]

Las colecciones que se refundieron por gestión del desaparecido Instituto de Etnología y Folklore, habían sido los frutos del coleccionismo institucional y particular más antiguo respecto a los objetos utilizados en las prácticas religiosas de origen africano en Cuba. En el presente, no es tarea fácil organizar la exhibición de los objetos de esas colecciones evocando la manera legítima de correlacionarse que tuvieron en otro tiempo, o sea, su contexto particular. Sin embargo, la contextualización puede conducirse a un nivel u otro, siempre que se investigue profundamente sobre cada objeto.

En el caso de la "Colección afrocubana" de la Casa de África,[12] se manifiesta más la descontextualización en las salas Colección Fernando Ortiz y Regla de Ocha o Santería, pues la información de objetos muy valiosos "duerme" debajo de una presentación estética que no guarda relación con el propósito original de la institución de trabajar "para convertirse en un museo etnográfico".[13] En tanto, la sala Sociedad Secreta Abakuá ha

[11] Para reseñar el movimiento de las colecciones de la Academia de Ciencias ha sido muy útil el testimonio de la museóloga Raisa Fornaguera de la Peña, quien se trasladó junto con éstas al Museo de la Ciudad y luego se mantuvo trabajando en la Casa de África hasta 1991. (Entrevista en Regla el 16 de abril de 1996.) Queda añadir que la mayor parte de la colección de instrumentos musicales de la Academia de Ciencias fue entregada entonces al Museo Nacional de la Música, y que en 1986 esta institución, dirigida por la musicóloga María Teresa Linares, inauguró la titulada Sala Fernando Ortiz o sala de los "instrumentos de la música afrocubana", sobre la cual el autor se abstiene de incluir una valoración por haber sido presentadas las piezas de acuerdo con un enfoque organológico que no se planteó la relación objeto-sujeto en el ámbito de la religión.

[12] En 1997 una nueva dirección transformó el montaje de los objetos en algunas de las "salas afrocubanas" de la Casa, en particular en la sala de santería, donde se hizo un reagrupamiento de los objetos por oricha, sobre un nuevo soporte, y en la de la sociedad secreta abakuá, donde se construyó una estructura de protección con planchas de acrílico para el altar expuesto. Empero, estas transformaciones no determinaron un cambio en el concepto de presentación de los objetos. Sólo en fecha más reciente se ha iniciado la coordinación de un proyecto para renovar dichas salas.

[13] Claudia Mola Fernández: "La Casa de África del Museo de la Ciudad", *Boletín*, Casa de África del Museo de la Ciudad, La Habana, no. 1, 1986.

SALA DE ETNOGRAFÍA DEL MUSEO NACIONAL DE REGLA. 1983.

contenido siempre (amén de algunos objetos expuestos aparte) una reproducción de un altar abakuá, y la sala Palomonte exhibe un *munanso* que, cuando se produzca un replanteamiento general de la exposición, deberá valorarse cuidadosamente su interés patrimonial para evitar intervenciones erróneas.

Todas estas salas se hallan acompañadas de textos rectores, cuya información es la habitual sobre los fenómenos religiosos representados.

La reconceptualización de esta exposición es indispensable para que la Casa de África pueda desarrollar su proyección sociocultural en un ámbito repleto de sentidos como la ciudad antigua. Ahora bien, la renovación museográfica deberá dar prioridad a la conservación de todo el "patrimonio cultural afrocubano" de la Casa, pues salvo la Colección Fernando Ortiz, que se exhibe en vitrinas, los demás objetos están al descubierto y expuestos a múltiples peligros.

UN OBJETO PARA SER COLECCIONADO

Las colecciones de objetos de "brujería y ñañiguismo" fueron contenidos propios de secciones

etnográficas creadas, durante las tres primeras décadas del siglo XX, en unos pocos museos habaneros: el Museo Antropológico Luis Montané (1903), el Museo Nacional de Cuba (1913), el Museo de la Cátedra de Medicina Legal de la Universidad... De esas secciones etnográficas, sólo la de este último museo sobrevivió a la constitución de los fondos del Museo de Etnología Cubana a partir de 1961.

El Museo de la Cátedra de Medicina Legal se formó con la dirección del doctor Raimundo de Castro y Bachiller, profesor titular de la asignatura en la Escuela de Medicina de La Habana. Al principio estuvo en áreas del edificio Carlos M. de Céspedes, que data de 1917 y aún se encuentra situado a la entrada del antiguo Hospital Universitario Calixto García, actual Hospital Docente Clínico Quirúrgico del mismo nombre. Años después el Museo fue trasladado, junto con la Cátedra, a un edificio de la Escuela de Medicina dentro del Hospital Universitario. Allí ocupó el sótano hasta julio de 1993, cuando lo cerraron para trasladarlo de nuevo. Su reapertura tuvo lugar el 20 de diciembre de 1996, en dos salas contiguas de la planta principal del mismo edificio.

El Museo de la Cátedra —que desde la década del sesenta pertenece al Departamento de Medicina Legal de la Facultad de Ciencias Médicas General Calixto García Íñiguez— ya no posee la instalación de los objetos correspondientes a su período inicial; no obstante, lo que se puede observar ahora es un montaje con vitrinas de madera y cristal de diferentes diseños, que siguió al anterior y que responde también a un concepto museográfico del cual no quedan otros testimonios. Este museo, formado con una finalidad didáctica, en un ámbito científico universitario, tiene colecciones que abarcan varias disciplinas relacionadas con la criminalística y se distingue por ser un heredero muy cercano del "museo criminológico" que organizó en Turín, Italia, el médico César Lombroso (1835-1909), museo que le causó una impresión muy viva al cubano Fernando Ortiz, quien lo describió en el artículo "El museo de Lombroso".[14]

La "Sección de etnografía criminal", la parte de la exposición que interesa aquí, se ha preservado como una muestra de "objetos y símbolos de los brujos y ñáñigos", ordenados y clasificados de modo primario, lo que era lógico para el conocimiento científico de su tiempo.[15]

[14] Fernando Ortiz: "El museo de Lombroso", *El Fígaro*, La Habana, año XXII, no. 22, 3 de junio, 1906, p. 282.

[15] Juan Francisco Steegers y Perera (1885-1921) es una figura poco conocida del coleccionismo científico de principios del siglo XX en Cuba. En la "Sección de etnología criminal" está expuesto un retrato suyo con una ficha biográfica en la que se dice: "A Steegers se debe la mayoría de los objetos de Brujería y Ñañiguismo del Museo de la Catedra, que fueron coleccionados por él y conservados en el Gabinete Nacional de Identificación y donados a la Cátedra de Medicina Legal y Toxicología por su sucesor, el Dr. Israel Castellanos, por considerar que así prestaban mejor servicio a la enseñanza y a la ciencia." La donación se hizo en el año 1921.

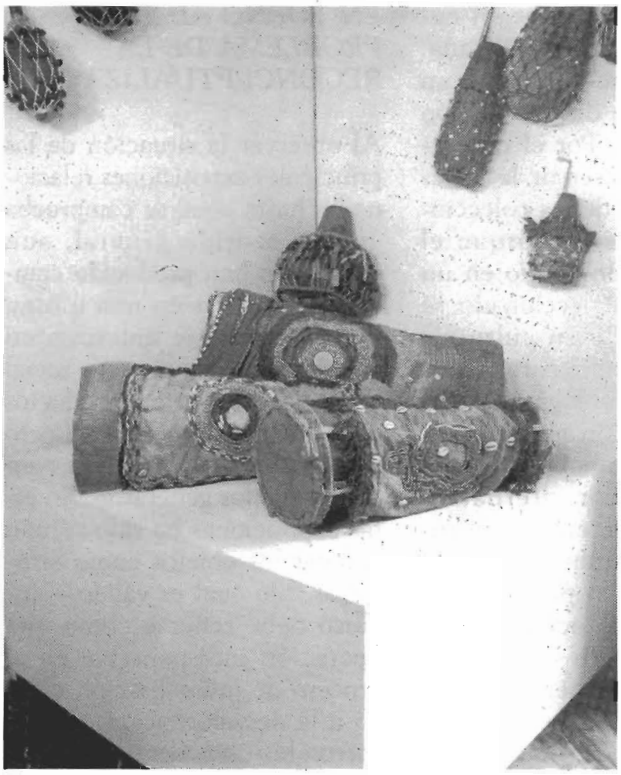
Hoy toda la exposición necesita ser reconceptualizada. Pero no se debe pensar en un nuevo enfoque de ordenación de colecciones. Por el contrario, se debe preservar la ordenación general de las colecciones en el Museo, porque el mismo se ha convertido en un objeto para ser coleccionado, se ha vuelto un "bien cultural" por su importancia para la historia de la museología cubana, y su conservación museológica implica primeramente su integridad. La mejor alternativa será su inserción en el ambiente científico, y museológico en particular, que lo produjo, por medio de la utilización de elementos didácticos y de apoyo colocados en espacios convenientes. Dentro de esto, al presentar la sección etnográfica habrá que comentar su clasificación, explicar por qué se entendía entonces la "Sección de etnografía criminal" como las colecciones compuestas por objetos utilizados en las prácticas religiosas de origen africano, y enfatizar el respeto a las expresiones culturales del pueblo, condición esencial para la efectividad de la función educativa de este museo en el futuro.

EN TORNO AL PROBLEMA DE LA RECONCEPTUALIZACIÓN

Al observar la situación de las principales exposiciones relacionadas hasta aquí, se comprueba que en sentido general, aun cuando se han producido cambios apreciables en una u otra, los objetos no se muestran en relación con un proceso social específico, sino como productos de la "cultura afrocubana", pero se desligan de los procesos concretos que los generaron. En estas exposiciones ha sido común enfocar los objetos como artesanías,[16] lo cual es válido —incluso debe tenerse como una operación indispensable en el proceso de musealización debido a la desvalorización que sufrieron históricamente las manifestaciones culturales de los africanos y sus descendientes—, pero es ahora de gran importancia que el objeto sea vinculado a las prácticas rituales concretas para las que fue hecho y a su entorno en general.

La forma de presentación de los objetos religiosos refleja la evolución del punto de vista sobre las religiones a las que corresponden estos objetos. Hoy las religiones populares de origen africano están más involucradas que nunca en los procesos identitarios del país; por consiguiente, el "patrimonio cultural" de los objetos utilizados en sus prácticas debe

[16] Néstor García Canclini: "Gramsci y las culturas populares en América Latina", *Temas*, Departamento de Ciencia y Técnica del Ministerio de Cultura, La Habana, no. 10, 1986, p. 11. Canclini ha analizado la descontextualización en los museos de artes populares: "[...] los textos sobre artesanías, fiestas y músicas tradicionales catalogan y exaltan los productos populares, sin ubicarlos en la lógica presente de las relaciones sociales. Esta descontextualización es aún más patente en los museos de folklore o arte popular. Exhiben las vasijas y los tejidos despojándolos de toda referencia a las prácticas cotidianas para las que fueron hechos."



Tambores llamados batá y güiros, instrumentos de la música de origen yoruba. Sala de santería de la Casa de África. Montaje de 1997.

revelar información útil al respecto a través de presentaciones de mayor complejidad en los museos.

Resulta evidente que se impone la necesidad de reconceptualización de las exposiciones de etnografía religiosa existentes. Ya en museos, como los de Palmira, Guanabacoa y Regla, se elaboran propuestas susceptibles de ser enriquecidas por una visión más integral. Se trata de conceptos que han tenido sobre todo un desarrollo específico en la museología europea (Suiza, Francia...), en la museología mexicana y en la museología canadiense, dejando resultados renovadores en distintas instituciones.

Un destacado museógrafo mexicano, Iker Larrauri, explicaba la nueva tendencia de este modo:

> Los conceptos museográficos mexicanos parten de una visión antropológica de la cultura, una visión integral de los hombres y de su medio que nada tienen que ver con la mera exhibición y colección de objetos de la que parten los museos en Europa. Esta diferencia es clara sobre todo en los museos mexicanos de Antropología y de Historia [...]. Pero, de cualquier forma, en los museos mexicanos se ha entendido que el llamado arte es resultado directo de la actividad humana en sociedad, una expresión ideológica de situaciones concretas y que no puede desligarse de su contexto general. Así, la "pieza de arte" que se encuentra en un museo desvinculada del entorno que la produce, de los factores culturales que se reúnen en ella, y hasta de su concepto mismo, tiene un sentido muy parcial a nuestro modo de ver.[17]

[17] Pedro Miguel: "Iker Larrauri en México", *Punto*, México, 17 de octubre, 1987. Texto recogido en *Museos: comunicación y educación* (antología comentada), INBA, México, 1987, p. 353.

EPÍLOGO

Las exposiciones de religiones populares de origen africano en Cuba pueden dar un vuelco a su imagen y aumentar su proyección sociocultural. Para ello, se ha de pasar de una presentación estética de los objetos a una compleja presentación histórica o, dicho de otro modo, a una presentación desde una visión antropológica.

Dentro de la reconceptualización señalada, la práctica de contextualizar los objetos es esencial. Conducirla con eficacia, a un nivel u otro, implica dotar a esas exposiciones de elementos (es decir, medios físicos, gráficos, didácticos u otros) que posibiliten una comprensión del significado de los objetos para la sociedad que los produjo o que se sirvió de ellos. Por esta vía se beneficiará la memoria nacional: los visitantes recorrerán finalmente la historia de la transculturación afrohispánica (en particular, en el campo de la religión) y de la cultura religiosa popular de origen africano (en su relación con los demás ámbitos de la vida social cubana).

Es conveniente subrayar, además, que los progresos de la investigación antropológica de una comunidad (la cual abarca los testimonios de la cultura recolectados por el museo) son los que pueden dar origen a una propuesta museística más renovadora. C

Exhibits of "Afro-Cuban cults" and the need of their reconceptualization

The main exhibits of "Afro-Cuban cults" in Cuban museums are analyzed in the article. The author wishes to demonstrate that a concept of aesthetic presentation of the religious objects hindering the sociocultural projection of the exhibits has predominated. Consequently, a reconceptualization from an anthropological point of view is imperative.

La fiesta de La Candelaria*

ERNESTO CHÁVEZ ÁLVAREZ

NUESTRA SEÑORA DE LA CANDELARIA

El 2 de febrero la Iglesia Católica conmemora el acto de la purificación de María después del nacimiento de Jesús y la presentación del Niño en el templo. La ley de Moisés prescribía que cuando una mujer paría un varón debía considerarse impura durante siete días y estaba obligada a acudir al templo para ser purificada, lo que no podía hacer hasta treintaitrés días después de cumplido aquel septenario. Al presentarse al templo, la madre debía llevar para el sacrificio un cordero y una paloma o dos tórtolas, como medio para limpiarse de la mancha del pecado. Si la mujer era pobre, le bastaba ofrecer dos pichones o dos tórtolas. Hecha la ofrenda, el sacerdote rezaba una oración por la mujer, quedando ésta purificada.

Aunque María estaba exenta del cumplimiento de esta ley, quiso sujetarse a lo que la misma establecía presentándose en el templo a los cuarenta días del nacimiento de Jesús. Éste es el origen de la fiesta de la Purificación de Nuestra Señora, que comprende dos grandes misterios: la purificación de la Virgen María y la presentación de Jesús-Niño, lo que a su vez la convierte en el más bello y significativo símbolo mariano. A esta festividad se le ha llamado popularmente fiesta de La Candelaria porque en la misa mayor de ese día se hace la bendición de las *candelas* o *velas*. Las velas, que representan a Jesús, se llevan encendidas durante la procesión en rememoración del momento en que el viejo Simeón tomó al Niño en sus brazos.

La fiesta de La Candelaria es una de las más antiguas que celebra la Iglesia Católica. Aunque en el año 494 el papa Gelasio abolió las lupercales —restos del antiguo paganismo en Roma—, sustituyéndolas por las de la purificación de Nuestra Señora con la *ceremonia de las velas*, hay no-

ERNESTO CHÁVEZ ÁLVAREZ
Investigador y geógrafo.

* Este artículo constituye un resumen de una investigación más amplia que, con el mismo título, el autor está preparando en forma de libro.

ticias de que ya la Iglesia las hacía desde el siglo III. La primera referencia documental sobre esta festividad la encontramos en la primera mitad del siglo IV, en Jerusalén, desde donde se propagó por todo el mundo conocido de entonces. No obstante, la mayor solemnidad se alcanzó a partir del siglo V, cuando se generalizó la costumbre de la procesión con las luces como parte de la festividad.

El día de La Candelaria cierra el ciclo de las fiestas de invierno; para los pueblos de las latitudes medias de Europa tiene una gran significación, sobre todo para el mundo rural. Aquí la fecha se vincula a los acontecimientos meteorológicos que habrán de regir la vida campesina, para dar origen a una gran variedad de tradiciones que se expresan en un extenso refranero y costumbres que obviamente no llegaron, o no se asentaron, en tierras cubanas.

La tradición de La Candelaria fue traída a Cuba por los canarios. Sobre la llegada y procedencia de la imagen en aquellas islas hay varias hipótesis. La más aceptada plantea que apareció en 1392, cuando dos pastores guanches la encontraron sobre una roca que emergía en la playa de Chimisay, en la isla de Tenerife. Estilísticamente la imagen hallada es de mediados del siglo XV, y pertenece al llamado *tipo humano* de los arqueólogos, porque hacia aquella época se inició la costumbre de presentar desnudo al niño. Además, esta imagen encontrada sigue el mismo patrón de las *vírgenes negras*, que a partir del siglo XI comenzaron a aparecer en Europa. En 1599 La Candelaria fue declarada patrona de Canarias y reconocida como tal en 1867 por el papa Pío IX; su coronación y la de su hijo culminaron en 1889.

Aunque La Candelaria tuvo mucha importancia religiosa en los pueblos de América, nunca alcanzó el colorido ni la espectacularidad que su fiesta tuvo en las distintas regiones de España. Sí mantuvo, para ambas regiones, el elemento universal que caracteriza esta fiesta dondequiera que se realice: las *velas festonadas*. Éstas son más gruesas que las comunes, de cera blanca y están adornadas con una cinta metálica de colores, extendida en espiral por toda la superficie de la vela. Las mismas son confeccionadas con cera virgen para simbolizar la pureza virginal.

LA FIESTA EN CEIBA MOCHA

Si la fiesta de La Candelaria en Ceiba Mocha alcanzó la peculiaridad distintiva que la diferenciaría sustancialmente de sus homólogas celebradas en Río de Ay, Candelaria, Consolación del Sur, Wajay y Morón, se debió en lo fundamental a que la festividad surgió justo en el momento

en que tenía lugar la consolidación de la *región cultural de Matanzas*. Este factor, que actuó de conjunto con la *región natural* y la *región político-administrativa* en donde se asentaba el pueblo de Ceiba Mocha, definió este hecho cultural con sus características propias. Una vez conformado este hecho con todos sus elementos constitutivos, este fenómeno de origen religioso dio lugar a una *región mística* muy definida en el espacio.[1]

Para una mejor comprensión del surgimiento, desarrollo y consolidación de este hecho cultural en Ceiba Mocha, es necesario primero comprender cómo la región que serviría de escenario a esta festividad fue evolucionando en el tiempo y en el espacio hasta ser capaz de dar origen a esta fiesta tradicional de fuerte raigambre popular.

El pueblo de Ceiba Mocha está en el centro del sinclinal San Juan, dentro de un territorio que ocupa un extenso valle con suelos arcillosos del tipo ferralítico rojo de origen calizo, limitado al norte por una estrecha faja de suelos aluviales. Mientras los primeros tienen un gran valor para la producción agrícola en general, los suelos pardos pesados son los propicios para la cosecha del tabaco.

Cuando a partir de 1693 quedó conformada la jurisdicción civil de la ciudad de Matanzas, ya se había constituido el *hinterland* de la misma. Si durante el siglo XVI la ocupación colonial fue predominantemente costera, ya desde principios del siglo XVII se había dado inicio al movimiento demográfico hacia el interior para organizar la vida rural.

El siglo XVI presenció una economía diversificada junto a una actividad ganadera que ya para la siguiente centuria había decaído, para dar paso al desarrollo de una incipiente economía azucarera con la aparición de los primeros ingenios. El siglo XVII fue también una época de auge para el tabaco. Hacia 1625-1630, familias canarias se habían establecido en el corral Matanzas, sobre todo en las márgenes de los ríos San Juan y San Agustín, para dedicarse a la agricultura tabacalera. Dos molinos para la producción de rapé, movidos por las aguas del segundo, aparecerían tempranamente en el paisaje tabacalero: El Salto (1715) y La Sierra (1717).

La Revolución Francesa trajo la decadencia del cultivo del tabaco, iniciándose entonces el período de la economía de plantación (1792-1886). Primero fue el cultivo del café, traído por los inmigrantes procedentes de Haití y Santo Domingo, que se establecieron en Ceiba Mocha, Canímar y Guamacaro; al desaparecer este renglón económi-

[1] La *región mística* está determinada por el área geográfica de atracción que indica la movilidad humana hacia un hecho cultural determinado. Llevadas a una base cartográfica, estas cuatro regiones necesariamente no tienen que coincidir en sus límites ni extensión.

co hacia 1877, se sustituyó por los frutos menores y la caña de azúcar. De manera simultánea, la demografía iba moviéndose a la par que el desarrollo agrícola del territorio en su conjunto.

El origen de Ceiba Mocha está en una taberna localizada hacia el suroeste del corral San Agustín, según José Mauricio Quintero y Almeyda, aunque Jacobo de la Pezuela menciona a Ceiba Mocha hacia el oriente del corral Reyes, mercedado en 1608. Un documento anónimo hace referencia al *realengo* de Ceiba Mocha, sin especificar mucha información para el investigador. No obstante, todo apunta hacia aquella taberna primitiva junto a una *ceiba mochada* que daría origen al topónimo que aún se conserva, punto de confluencia de caminos que, procedentes de diversos lugares de la Isla hacia el norte occidental, se entrecruzaban en este sitio favorecido por su excelente posición en el centro del valle de San Juan, convertido desde un principio en posta para cambio de bestias y lugar de alojamiento para montunos y viajeros. Ceiba Mocha nace como un poblado que se va formando a lo largo de vías de comunicación, surgiendo así como un *pueblo de encrucijada.*

El 19 de enero de 1725, cuando dos grandes propietarios de tierras solicitan al Ayuntamiento de Matanzas la merced de un sitio nombrado la *Seyba Mocha* para poblarlo con ganado mayor y hacer sus fábricas en el lugar más conveniente, determina la primera mención documentada sobre el nacimiento del futuro pueblo. Un suceso posterior contribuiría a la consolidación del incipiente asentamiento.

Con el cese de la dominación inglesa en La Habana y el canje de las Floridas, el Ayuntamiento de Matanzas concedió el 29 de diciembre de 1763 tierras de labor en la hacienda San Agustín para los emigrados floridanos. Para cada uno de ellos se consiguió la donación de una caballería de tierra, incluidos un negro esclavo y aperos de labranza, en el punto denominado Paso del Medio. El donativo comprendía, además, una caballería de tierra en el pueblo de Ceiba Mocha, en lo que luego sería conocido como "terrenos de la estancia de la Virgen".

Esta última entrega estaba destinada a la construcción de un templo, pues ya en 1788 se había iniciado el expediente para la erección de una iglesia con el fin de atender espiritualmente a los floridanos. Concluida en 1797, era una nave de mampostería con techo de tejas y un cementerio anexo, cuya construcción había sido costeada por los vecinos; fue puesta al amparo de San Agustín.

En 1798 se creó la Capitanía Pedánea de Ceiba Mocha con su jurisdicción; en 1802 la cabecera pedánea era ya un

asentamiento con iglesia, quince casas y un extenso distrito con más de una veintena de haciendas, hatos y corrales demolidos y repartidos en considerable número de caballerías, dedicadas a potreros, cafetales y sitios de labor, con un notable aumento de la población. La puesta en vigor de la nueva ley de Municipios (1877), el paso del ferrocarril (1861) y la inauguración de la Carretera Central (1931), perfilarían el vertiginoso crecimiento de Ceiba Mocha como pueblo rural.

LA FIESTA DE LA CANDELARIA

Al emprender el estudio de la fiesta de La Candelaria en Ceiba Mocha, nos enfrentamos a cómo debemos clasificarla: ¿fiesta calendario o fiesta patronal? La respuesta está en la decisión de sus pobladores, de ayer y de hoy, quienes siempre consideraron a La Candelaria como su verdadera patrona; tampoco aceptaron los cambios del nombre de su localidad (San Agustín de la Nueva Florida, primero, y Carlos Manuel de Céspedes, después). Aunque el santo patrón de Ceiba Mocha es San Agustín, la Iglesia ha aceptado que Nuestra Señora de La Candelaria sea en este caso la copatrona del pueblo. De este modo, la festividad ha sido indistintamente *fiesta calendario* y *fiesta patronal.*

La primera mención documental sobre la celebración de la fiesta de La Candelaria en Ceiba Mocha es de 1835, aunque en la misma se alude a anteriores que no han podido ser confirmadas hasta el momento. Lo cierto es que en 1828 no se celebraban con el carácter de fiesta popular pues Abbot, quien pernoctara a principios de marzo de ese año en el pueblo, no lo menciona, y sí las festividades religiosas que tenían lugar en dicho templo durante otros días señalados por el santoral católico.

Esto nos permite dividir la celebración de la fiesta en tres momentos:

- 1797-1834: Celebración de la fiesta religiosa, con la procesión dentro del templo y la liturgia propia del día.
- 1835-1849: Celebración religiosa y profana, sin la formación de la región mística.
- 1850-1961: Celebración religiosa y profana, constituida ya como típica fiesta tradicional, con pleno auge nacional y región mística conformada.

La extensión de la fiesta comprendía los días 1, 2 y 3 de febrero; como toda fiesta tradicional de origen religioso, la misma observaba dos partes diferenciadas: la religiosa y la profana.

La *fiesta religiosa* estaba precedida por una novena dedicada a la Virgen (24-31 de enero). El 1º de febrero, o *víspera*

de la fiesta, comenzaba la festividad propiamente dicha con una Salve Solemne a las ocho de la noche. El día 2, o *fiesta de La Candelaria,* a las siete de la mañana el repique de campanas anunciaba que el templo estaba abierto para los peregrinos y devotos. Por lo general, ese día se hacían tres misas (misa de comunión general, Misa Solemne de Ministros y una misa especial para cofrades y peregrinos). La procesión, a partir de las cinco y media de la tarde, constituía el elemento más espectacular de los festejos. El 3 de febrero, o *cierre de la fiesta,* tenía lugar la misa y bendición de los cordones de San Blas a las nueve de la mañana, y hacia las seis de la tarde la procesión de clausura de la fiesta.

Ambos días la procesión recorría todas las calles del pueblo, incluido el tramo de la Carretera Central. La virgen de La Candelaria ocupaba su trono de columnas, cubierto de flores naturales. Los concurrentes portaban las velas festonadas encendidas marchando al acorde de alguna banda musical y el repique de las campanas. El día 2 La Candelaria precedía la procesión, seguida de San Agustín, mientras que el día 3 era éste quien iba al frente, seguido de La Candelaria y San Blas.

Sin embargo, había tres elementos de origen popular presentes en la fiesta religiosa: los peregrinos procedentes de la región mística, la profusión de exvotos o "milagros" y las costumbres y creencias populares asociadas al día de La Candelaria.

La *fiesta profana* llevaba al pueblo de Ceiba Mocha variadas transformaciones de carácter transitorio: la iglesia se remozaba e iluminaba exteriormente para la ocasión; las calles se engalanaban con banderas y palmas; los arcos y fachadas de las viviendas se iluminaban; surgían hoteles improvisados mientras que algunas viviendas eran alquiladas para los transeúntes; se instalaban fondas, puestos y ventorrillos; además de los salones específicos, se habilitan otros en viviendas particulares para bailes públicos; las calles se llenaban de vendedores ambulantes provistos con la más disímil mercadería de ocasión; los fuegos artificiales, los cohetes y los voladores encendían la noche y poblaban el entorno de ruido y bullaranga; y, quizás, el elemento más significativo era la llegada al pueblo de romeros y peregrinos procedentes de la región mística, así como de los portadores individuales de *promesas,* quienes accedían a la fiesta a pie o a caballo, en coches o carretas, o bien en autos, guaguas o trenes.

Los componentes típicos de la fiesta profana lo constituían, a su vez, los músicos ambulantes; las canturías y los controversistas; el zapateo callejero; las exhibiciones circenses; el teatro

La Candelaria

ambulante o las proyecciones cinematográficas; los juegos lícitos (rifas, subastas, lotería, barajas, dados, ruleta); los juegos de azar con premios (conejitos o curieles, tiro al blanco); los "caballitos" y parques de diversiones; los juegos de fuerza y destreza (corrida de la sortija, carrera de patos, palo ensebado, carrera de sacos).

Sin embargo, el componente más típico de la fiesta profana siempre lo constituyó la *valla* para la lidia de gallos, mientras que el pan con lechón, la naranja dulce y el turrón isleño o de Mocha fueron los componentes identificativos de aquella festividad netamente rural. Los bailables del día de La Candelaria fueron muy afamados por la concurrencia que reunían y la calidad de las orquestas que los amenizaban.

Pero la fiesta de La Candelaria en Ceiba Mocha fue más allá de los elementos religiosos y profanos antes mencionados. El léxico popular generalizó nacionalmente aquel modo de decir "¿A dónde vas?...", mientras que el refranero local incorporó a su acervo tradicional aquello de "Vas más adornado que la ternera de la Virgen". Muchas décimas alusivas a la fiesta y sonetos de corte popular fueron también el aporte de aquellos festejos en Ceiba Mocha a la cultura tradicional.

La fiesta de La Candelaria en Ceiba Mocha se celebró ininterrumpidamente —si exceptuamos los años de la epidemia de viruelas (1867) y de la Guerra de Independencia (1896-1899)— desde 1835 hasta 1961.

La que debía realizarse al siguiente año, fue suspendida al prohibirse sacar la procesión a la calle, dejándose entonces de celebrar la fiesta popular y quedar sólo parte del ritual religioso circunscrito al área interior del templo.

En resumen, tres fueron las características distintivas de la fiesta de La Candelaria en Ceiba Mocha:

- Fue una fiesta que, a lo largo de su extensa celebración, no tuvo grandes cambios en su estructura, ni en sus componentes básicos, a excepción de las modalidades que la modernidad iba imponiendo en la sociedad cubana en que se desenvolvía.
- Fue una festividad que no perdió los elementos fundamentales que le dieron origen, aunque supo asimilar acertadamente las peculiaridades del escenario en donde se desenvolvía sin perder su sentido y objetivo.
- Fue una fiesta rural por excelencia, debido a los elementos campesinos que incorporó y supo mantener dentro del modernismo que le amenazaba.

La festividad de la virgen de Montserrat y la fiesta de La Candelaria conformaron los dos festejos de más arraigo y popularidad no sólo en sus localidades de origen, y fueron las representaciones más genuinas de una *fiesta urbana*, la primera, y de una *fiesta rural*, la segunda, de la región cultural de Matanzas. C

Los vendedores ambulantes*

MIGUEL BARNET

EL VIANDERO

El viandero es uno de nuestros más populares vendedores. Su mercancía resulta indispensable para el ama de casa ("casera"), pues consiste en todo tipo de viandas, como boniatos, calabazas, yucas, papas, malangas y ñames. El viandero no siempre se limita a vender viandas, sino que a veces en su mercancía añade frutas, como el aguacate, los plátanos y los tomates. Si la casera se lo pide, el viandero la surtirá de pescado fresco o de pollo, que llevará en su carretilla junto con las viandas. Vianderos vemos en todos los barrios de La Habana. Bien temprano en la mañana es cuando más se asoman a las esquinas estos vendedores. En algunos lugares el viandero sirve de despertador con su pregón persistente. Sus productos los adquiere en el Mercado Único para luego llevarlos a los barrios de la ciudad.

En algunos casos el viandero es propietario de las carretillas que le sirven de medio de transporte. En la mayoría de los casos las alquilan en trenes de carretillas que están localizados en toda el área que comprende el Mercado Único y sus calles aledañas. Hay trenes en las calles Luz, Oficios, Vives, Cristina,... El alquiler de éstas no es más de 30 centavos al día.

Uno de los instrumentos propios de los vianderos es la balanza. El otro que los caracteriza perfectamente es el gran cuchillo que llevan envainado a un lado de la cintura, con el cual hacen alardes de habilidad al picar las viandas. El cuchillo tiene un nombre popular: el hierro.

Sobre las carretillas podemos agregar algo interesante. Éstas, en los días festivos y cuando son propiedad de nuestro viandero, se engalanan con adornos alegóricos a las fiestas. En Navidades, por ejemplo, se esmeran sus propietarios y las decoran con motivos propios de esas fiestas. Otros buscan una

MIGUEL BARNET
Poeta, novelista, ensayista, etnólogo. Presidente de la Fundación Fernando Ortiz.

*Continuación del texto inédito de Miguel Barnet, cuyo título original es "Los vendedores populares de La Habana", aparecido en el número anterior de esta revista.

manera artística de colocar las viandas.

Hoy vemos muchos vianderos que se han estacionado en puestos de madera y, lógicamente, no pregonan. Un tipo de carretilla distinta fue la que utilizó durante muchos años el pintoresco vendedor de viandas chino que muchos conocían por Capitán, muy popular en la ciudad. Estos chinos vendedores, bastante numerosos por cierto, abundaban en el barrio del Vedado.

Sus carretillas eran grandes con paredes o "costillas", como algunos las llaman, con tapas de madera que cerraban con gruesos candados cuando finalizaban sus faenas. Muchos de estos chinos obtenían sus productos de pequeños horticultores que sembraban cerca de las zonas urbanas. Hoy hay pocos chinos vianderos.

Algunos de ellos pudieron establecerse en modestos puestos, que aún existen. Otros, por su avanzada edad, abandonaron este comercio que los obligaba a caminar mucho. Un detalle curioso de las carretillas de nuestros vianderos criollos es la cantidad de nombres y frases filosóficas que llevan. Para ilustrar este hecho hemos recogido algunos ejemplares. En estas expresiones veremos el alto grado imaginativo del pueblo, así como la manera en que ellas reflejan la realidad social y económica de nuestro país. Entre los nombres más interesantes tenemos: El Tigre de Atarés, La Placita Socialista, La Niña de Mis Ojos y El Aura Tiñosa. De las frases recogidas: "Las cuentas claras conservan la amistad", "Sin ti no podré vivir", "Lo más grande que hay es una madre", "Todos somos hermanos en esta tierra",

PUESTO DE FRUTAS.

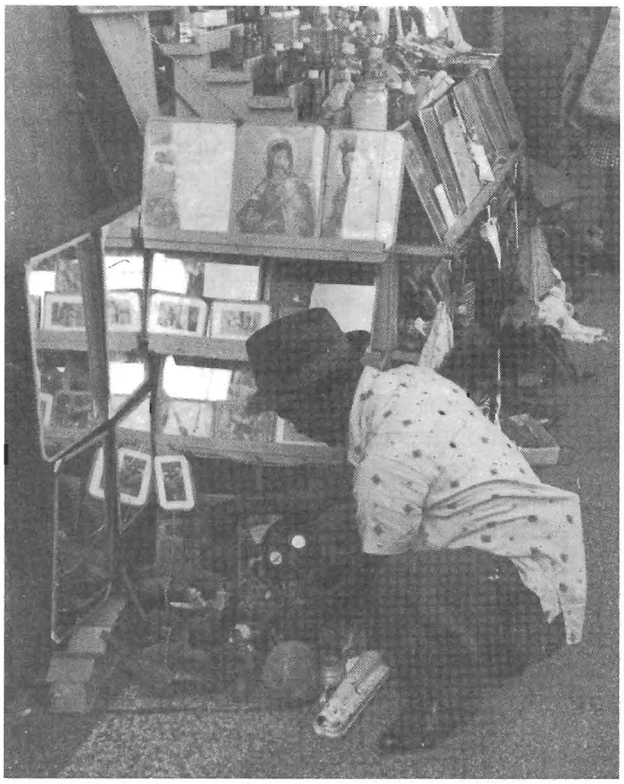
"Por la paz y el socialismo" y "Palante y palante".

EL TAMALERO

Uno de los ejemplos más expresivos de la manera en que el hombre logra crear su propio medio de subsistencia, lo teníamos en Cuba en el caso de los tamaleros. Decimos esto porque una proporción bastante grande se dedicó a vender este alimento, llegándose a desarrollar una gran competencia entre tamaleros por los años cuarenta, que trajo como consecuencia que algunos de ellos tuvieran que cambiar de giro pues de tamales estaba harta la población habanera. Esto provocó que algunos tamaleros se dedicaran a vender billetes u otras mercancías. Hoy quedan muy pocos tamaleros en La Habana. La venta del tamal tiene una característica interesante. En muchos casos es industria doméstica y lo prepara por lo general un familiar del vendedor: la esposa, la madre, la hermana o cualquier otro miembro de la familia. El producto de esta venta beneficiará a la familia en su conjunto. En otros casos, el tamalero adquiere los tamales de una persona que se dedica especialmente a prepararlos. El tamalero lleva su mercancía en una lata. A veces coloca un reverbero en la parte inferior de la misma para conservar calientes los tamales, aunque la lata los mantiene calientes durante algunas horas sin necesidad del reverbero. El tamal es una comida favorita de nuestro pueblo. Hay quienes dicen que su origen es mexicano. Es un producto fácil de hacer, pues sus ingredientes son harina de maíz y algún relleno de carne. Pueden hacerse con picante o sin éste. El tamal se envuelve en hojas de maíz verdes y se amarra bien con un hilito para que se mantenga compacto. Si fuéramos a localizar la zona más visitada por los tamaleros que hemos visto en la actualidad, diríamos sin vacilación que es el barrio de San Isidro.

El VENDEDOR DE OBJETOS RELIGIOSOS

La esfera de los cultos religiosos de nuestro pueblo es sumamente importante. Pocos son los estudiosos que han espigado en ese complejo de creencias de factura cubana y que ejerce fuerte influencia en nuestro pueblo. Y los vendedores de objetos religiosos son muestra fehaciente del arraigo y vigencia que estos cultos populares tienen en Cuba. Lo primero que nos llama la atención de este vendedor, es que en general vende en forma estable, es decir, en pequeños establecimientos. Algunos muy desaliñados, otros de mejor apariencia. Unas veces son simples tableros; otras, armarios



VENDEDOR DE OBJETOS RELIGIOSOS.

con paredes de cristal y puertas con cerradura (como el popular chinchal de Cheo en Cristina y Arroyo, cerca del Mercado Único), zona que se distingue por su carácter folklórico. Probablemente sea aquí y en las calles Reina y Monte donde abunden más los vendedores de objetos religiosos. Y es lógico que así sea pues estos lugares son muy frecuentados por los sectores más humildes de nuestra población, que a su vez son los más inclinados a las creencias religiosas populares. No podemos establecer el porcentaje de negros y de blancos que se dedican a este comercio. Aunque es muy evidente la superioridad numérica de hombres y mujeres negros en el mismo. Por los resultados que hemos obtenido de las entrevistas con estos vendedores, podemos deducir que en general la ganancia que se obtiene es mínima, excepto en algunos casos, y que sólo algunos, los que tienen más posibilidades económicas, pueden adquirir determinados objetos de orfebrería y de carpintería que proporcionan un mayor negocio. Como consecuencia de este hecho, existe entre estos vendedores un gran desnivel económico. Así, los que tienen acceso a las "casullas" o talleres donde se elaboran atributos o imágenes de metal o de madera, son verdaderos privilegiados que en cierta forma monopolizan esta mercancía. Los vendedores de objetos religiosos sufrieron directamente la persecución tenaz y despiadada de las autoridades que padecimos durante los gobiernos capitalistas.

Si hacemos una relación de los objetos que se venden en estos establecimientos, no acabaríamos nunca. Y menos si hablamos de la diversidad de formas y estilos que se observan en cada objeto de venta. Enumeraremos los más importantes: collares de santería y de otros cultos religiosos de origen africano, sencillos y de mazo; piedras: de imán, lisas...; jicoteas y tiñosas

disecadas; objetos de madera, como muñecos (chicherekú), indios (Guanari), casitas, tinajas grandes y chicas, pilones, bateas y piezas para cada santo; arfetactos de lata, como el Osun de fina elaboración; objetos de hierro y de metal, como las piezas para cada santo; oraciones impresas en papel; cuadros de santos; folletos o especie de cartillas religiosas; semillas, velas, cascabeles, muñecos de tela, caracoles y un gran surtido de perfumería mágica.

Por último, queremos señalar que muchos de estos vendedores alternan su oficio con la práctica de la santería, el palo monte, el espiritismo u otras creencias populares y que existen casos muy singulares de vendedores, artesanos y orfebres especialmente, que poseen talleres caseros.

El vendedor de velas es otro tipo característico. Hasta donde sabemos, ya no se ve en las calles. Conocemos un velero retirado que grabó para nosotros un pregón muy interesante tanto desde el punto de vista musical como literario. Este informante nos decía que la venta de velas la realizaba exclusivamente en días de festividades religiosas y que el resto del año se dedicaba a vender viandas. Esto nos hace suponer que los veleros eran vendedores ocasionales, es decir, que sólo ejercían la venta de esta mercancía en días señalados.

EL YERBERO

No podíamos completar estos apuntes sin dejar de mencionar al famoso yerbero, perito indiscutible de nuestra farmacopea popular, que tan importante papel ha jugado en nuestra sociedad. Sabemos que en todos los países existen conocedores populares de la botánica. Sabios de yerbas que utilizan sus conocimientos con fines loables. En España, principalmente, y en todo el África el conocimiento de las yerbas se extiende por las capas populares, formando un conglomerado de expertos botánicos que sirven de curanderos y yerberos. Los gitanos de España, los canarios y los curanderos africanos son duchos conocedores de las propiedades que se atribuyen a cada yerba. Y como es precisamente en estos lugares donde hallamos los orígenes de nuestra cultura, nuestras raíces, es lógico advertir en Cuba una tradición fuerte en medicina popular, especialmente en yerbas y palos de manigua. La presencia en Cuba de formas religiosas de origen africano ha sido un factor influyente para el desarrollo de un conocimiento de las yerbas medicinales o mágicas. El porcentaje de adeptos a estos cultos populares, tanto a la santería como a la regla conga o el espiritismo, es bastante considerable, y de ello principalmente se desprende que exista en nues-

El yerbero.

tro pueblo un número tan grande de personas que acudan al yerbero a adquirir aquellas yerbas o palos que poseen virtudes curativas o "poderes benéficos". Además, hay quienes no profesan ninguno de estos cultos y, sin embargo, utilizan yerbas para curarse de algún mal físico. Con este fin van al yerbero para comprar su bejuco o su mazo de yerbas, con lo que obtienen muchas veces la terapéutica para su enfermedad. Ahora bien, tanto la yerba como el palo se utilizan mayormente para usos mágicos dentro de los cultos religiosos populares, para la conservación de la salud o para toda clase de hechizos.

Es necesario explicar que nuestros yerberos son, por regla general, excelentes curanderos debido al conocimiento "erudito" que poseen de la farmacopea criolla. Por su condición de vendedores, muchos no ejercen el curanderismo, pero sí están capacitados para ello. Hemos observado que otros brindan sus recetas gratuitamente a los clientes que las solicitan. "Esto", nos dice un respetable yerbero de la calle Cristina, "lo damos de 'contra'."

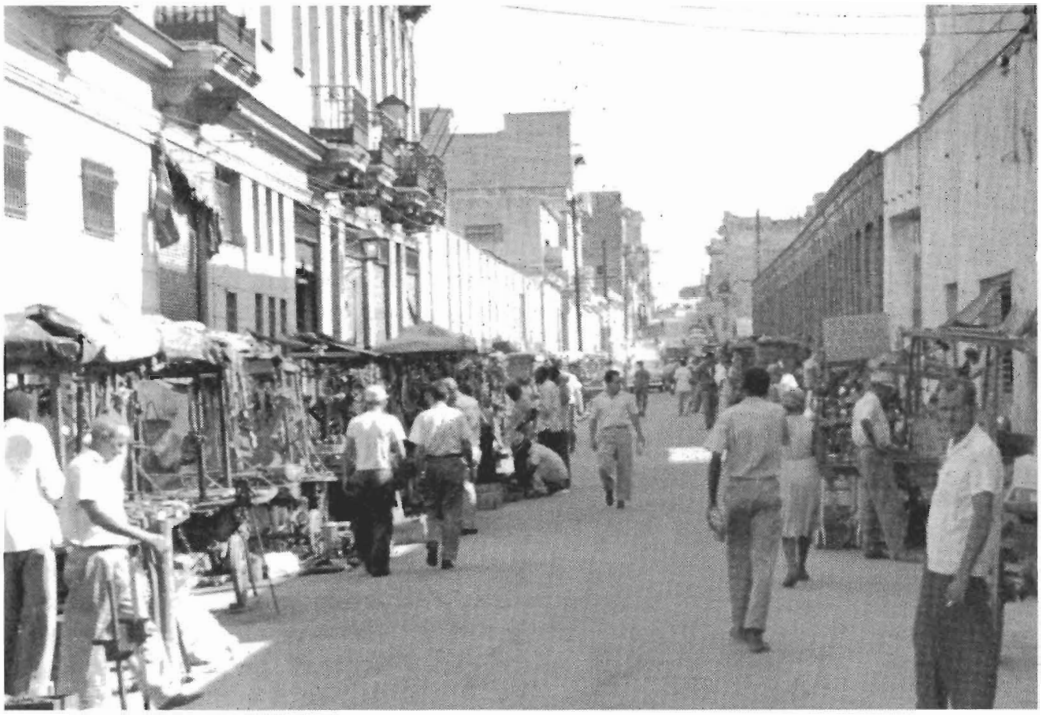
El yerbero en Cuba ha utilizado, hasta donde conocemos, tres métodos para el expendio de su mercancía. Primero, llevaban sus yerbas en un tablero colocado en la cabeza, lo cual parece haber desaparecido; en la actualidad las yerbas se venden llevadas en sacos de yute o jabas de paja o yarey y en carretillas. Un número muy reducido

de vendedores ambulantes de yerbas queda en la capital. Suelen operar en los barrios más pobres, como Jesús María, Atarés, San Isidro y Belén.

Florinda, popular en el barrio de San Isidro, es uno de estos pocos yerberos que aún conduce su producto en sacos y jabas. De por sí constituye una estampa muy pintoresca en ese barrio. Lleva de la mano dos sacos cargados de yerbas y palos. Va acompañada de un niño que la ayuda a cargar otros dos sacos más pequeños y que alterna con ella en el pregón, que consiste en gritar a voz en cuello las yerbas que llevan y su uso.

Los yerberos que venden en carretillas, son los más frecuentes. El mayor número de ellos los vemos en los alrededores del Mercado Único, pues constituye un lugar de concentración de casi todos estos vendedores desde hace muchos años. Predominan entre estos vendedores los negros, muchos de ellos "osainistas", es decir, personas facultadas por Osain para penetrar en el monte a recoger las yerbas. Osain es el dueño del monte para los que profesan la santería, es el "facultativo, administrador y repartidor de Ewe". Osain descubre y da el Ewe que hace falta y para lo que sea: para asentar (recibir santo), sanar o enfermar. Esto nos pone de manifiesto la relación tan estrecha que hay entre el yerbero y los cultos religiosos populares. Un hecho a señalar es la relación entre el vendedor propiamente y el que lo surte de yerbas. Este último por lo general es un obrero que durante los días de asueto emprende un recorrido por el monte, recogiendo las yerbas para ofrecerlas al vendedor. Pudimos escuchar que no todos estos recogedores de yerbas ofrecen garantía; no todos son legales. A veces, nos informa un vendedor, pretenden estafar trayendo yerbas que no son útiles o cambiándoles el nombre. Esto trae por consiguiente que muchos yerberos tengan que ir personalmente a escoger las yerbas, para lo que deben dedicar un día de recorrido o más. Notamos en nuestras conversaciones con estos personajes una gran confianza y un respeto incondicional hacia los santeros y mayomberos como surtidores de las yerbas auténticas. Así como también hemos notado que los sectores de la población sienten cierto respeto o, más bien, temor por los yerberos. Ven en ellos un halo de misterio indescriptible. Entre el resto de los vendedores de distintos productos que se estacionan en los portales del Mercado Único o en sus calles aledañas, hay algunos que manifiestan una clara aversión hacia el yerbero. Hasta el punto de no querer tratos ni negocios con él. De labios de un yerbero blanco, de los más prósperos en el negocio, conocemos el rechazo categórico que las prostitutas hacen de ellos, lo que indica que por ciertas razones,

probablemente de tipo supersticioso, el yerbero no tiene una posición feliz en la sociedad. Debido a esta hostilidad que encuentra, posee un carácter hermético y se aísla de los otros vendedores populares y de la sociedad. Recomendamos a quienes se interesen por conocer las yerbas, sus nombres, propiedades y usos, consultar dos obras fundamentales: *El monte* de Lydia Cabrera y *Olorun* de Teodoro Díaz Fabelo. C



VENDEDORES POPULARES.

¿Por qué CATAURO?

EL CATAURO DE LEYENDAS

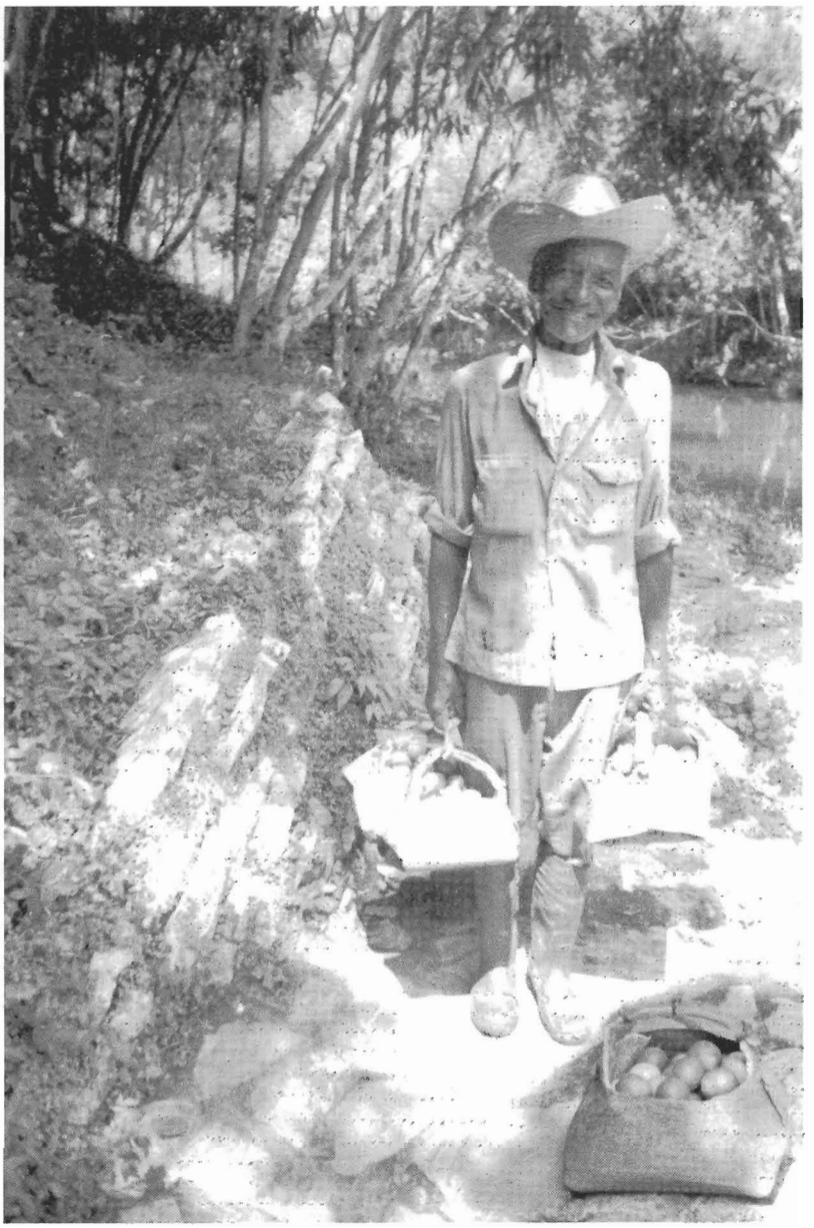
El campesino nieto de esclavos le pega fuerte a la caña, termina su labor de un solo tajo y susurra algunas palabras que lo mantienen con toda su fuerza: "¡Pega ahí!, ¡pega ahí!" La emprende de nuevo con el surco y le da una mano y el brazo al surco vecino. La tierra queda pronto lista para ser sembrada nuevamente; los campesinos nietos de esclavos se reúnen y cantan para agradecer a unos hombrecitos muy pequeños que vienen con ellos desde África.

"¡Pega ahí...!", le pide el campesino a su babujal cuando siente el agotamiento de tanta labor, y el babujal, como un pequeño duende, le aligera el trabajo. Desde la época en que surgieron las plantaciones, los esclavos se acompañaban de estos babujales para su protección en el duro trabajo, como un escape a sus necesidades. Esta creencia se reprodujo a través de generaciones, por lo que no es raro encontrar en nuestros campos narraciones y rituales relacionados con los campesinos y estos duendes.

Nos cuenta un nieto de esclavos que hay que cuidar los secretos y mantener en silencio la presencia de estos babujales para que no los abandonen. Entre las sutilezas utilizadas para mantenerlos bajo resguardo, se aprovecha el uso del catauro como medio para transportar alimentos. Esta cesta, confeccionada con la yagua seca y entretejida por sus costados con clavos de hierro, es también un vehículo, un portador de leyendas; en sí mismo, el catauro es un objeto resignificado que, por su multifuncionalidad, adquiere una figura polisémica y proporciones simbólicas.

Según historias orales, el catauro es utilizado comúnmente por los campesinos para trasladar sus alimentos al surco, así como frutos a sus hogares. Nos narra el hombre de campo que, desde sus antepasados, se utilizaba el catauro cubierto de frutos para ocultar a los babujales

con el fin de que dondequiera que el trabajo lo sorprendiera, la cesta estaría a la vista para auxiliarlos. El catauro se convierte así en atributo de resguardo, confidencia y resistencia, y en el espacio donde se conserva el secreto.



"La Milagrosa" del cementerio de La Habana*

FERNANDO ORTIZ

Cuba, en las estratificaciones populares de su sociedad, atraviesa una seria crisis religiosa que aún no ha sido estudiada, ni debidamente percibida. Las religiones seculares adoptadas por la civilización llamada occidental (judaísmo, catolicismo y protestantismo), traídas a Cuba desde Europa, no amparan a grandes masas de nuestro pueblo, las cuales vacían sus anhelos religiosos en creencias heterodoxas las más disímiles y de más apartados orígenes, llenas de superstición metafísicamente absurda y socialmente nociva. Por otra parte, el paganismo africano, llamémosle así ahora, mantiene férreamente su presa en aquellas masas incultas que, a pesar del gran progreso de nuestra gente de color, no han podido aún librarse de las mitologías ancestrales.

Por ese entrecruzamiento inextricable de credos, supersticiones y ritos se ha producido en Cuba una confusión horrenda en las manifestaciones populares del sentimiento religioso, las cuales, apenas se alejan algo de los viejos y arraigados dogmas de estirpe blanca, que son mantenidos en su pura ortodoxia por sacerdotes vigilantes y a ese fin adiestrados, vienen a ser muy transidas por las ideas teológicas de los espiritistas del kardecismo y de la teosofía y por sus prácticas medianímicas, especialmente por las burdamente corrompidas del curanderismo, la hipnomancia y otras inefables atracciones de la magia.

Nada digamos de la actitud de apartamiento de las religiones, propia del agnosticismo, cada día más frecuente en Cuba, por obra de prudencia científica o de perezosa quietud mental.

El descreimiento, la herejía, la superstición y la impiedad son tan intensos, que si hoy fueran posibles las coerciones inquisitoriales de los siglos de la conquista y poblamiento, habríamos que ver en Cuba millares de hogueras ardiendo para purifi-

FERNANDO ORTIZ (1881-1969) Historiador, antropólogo, profesor y jurisconsulto. Hombre de inmensa erudición y fecunda existencia. Se le considera el tercer descubridor de Cuba.

* Tomado de *Archivos del Folklore Cubano*, La Habana, vol. III, no. 3, julio-septiembre, 1928, pp. 193-199.

car nuestro suelo de herejes, relapsos, endemoniados, brujos, blasfemos y demás gente encorozada y con sambenito; y no habrían de bastar los galeones de la flota, ni las galeras que armó en los siglos S. M. el Rey de España, para enviar penitentes a Cartagena de Indias y someterlos allí al tribunal de la Santa Inquisición, que sobre esta tierra de Cuba ejercía justicia con muy vivo aunque inútil celo.

En otra ocasión apuntaremos quizás las consideraciones que nos merece esta honda fermentación religiosa del pueblo cubano en los días que corren; limitemos hoy nuestra pluma a reseñar la germinación en la Habana de una creencia supersticiosa en época recientísima, que tiene adquirida raigambre popular, en forma tal que ya merece la atención de quienes sientan el deber de enderezar los entuertos de la fe cuando se extravía por los andurriales de la aberración nocente. Y no será ésta nuestra *última* aportación documentada a la posible y deseable cruzada de purificación espiritual del pueblo cubano por medio de llamaradas de cultura.

No vaya a pensar el lector que "La Milagrosa" es una imagen de tantas como exalta la fe popular, venerada en alguna capilla de la necrópolis habanera. No. "La Milagrosa" es el apelativo que desde hace años viene recibiendo una estatua funeraria alzada en un panteón particular para memoria de una virtuosa matrona cubana, muerta, según es muy sabido, al dar a luz su primer infante.

Para ser más precisos y recoger en los *Archivos del Folklore Cubano* un caso típico de formación de una leyenda, basada en hechos estrictamente contemporáneos, digamos que ha pocos años, el día 3 de mayo de 1901, falleció en la Habana la Sra. Amelia Goyri de Adot, y que su esposo le consagró un lujoso mausoleo en el Cementerio de Colón de esta capital, según reza la respectiva lápida, que puede leerse en el grabado que aquí se reproduce.

Del panteón es parte principal una hermosa estatua representando una mujer, de tamaño algo mayor que el natural, vestida con túnica clásica de bellos y abundantes pliegues, llevando en su brazo izquierdo un niño recién nacido, mientras apoya el derecho en una gran cruz, que como símbolo sagrado se eleva sobre la imagen femenina, convirtiéndola en una figuración análoga a otras que frecuentemente se encuentran en los templos. Se nos dice que la estatua es un retrato de la noble difunta a quien está dedicada la tumba y que el neonato representa al hijito que murió al nacer, arrastrando tras sí la vida materna.

Ignoramos cuándo se levantó el bello monumento fúnebre;

La Milagrosa.

pero no debió ser antes de 1902, dado que la muerte rememorada ocurrió al mediar el año 1901. Ello dice cuán recientes son los hechos.

Digamos que la ejecución artística de la imagen no es común. Hecha en Italia, según nos informan, el artista supo dar una sorprendente expresión a la figura, que la hace aparecer con misteriosa vitalidad. Sus ojos, hábilmente trabajados por el cincel del escultor, tienen un poderoso atractivo. "Tienen hipnotismo", me ha dicho un devoto de la imagen.

Devoto, sí, porque esa estatua de una joven, hermosa e infeliz madre, ha sido convertida por la fe popular, si no en una santa, sí en *una milagrosa*. Y se la conoce por "La Milagrosa". Preguntad en el cementerio dónde está la milagrosa, y todos os indicarán su lugar, cerca de la gran capilla románica central, a la izquierda.

Os será fácil dar con ella. Su figura es culminante entre las otras, su cruz es mayor que las circundantes y siempre la veréis con flores frescas.

La devoción la colma de flores. Los domingos, que es cuando el cementerio tiene más frecuentadores, luce muchas flores sobre su tumba, en pequeños floreros que fieles desconocidos le han puesto sobre la lápida, o en sendos ramos cogidos de sus cuatro argollas de metal, o simplemente echadas en la losa, como ofrendas anónimas. Todavía tiene más flores a sus pies sobre la imagen de la maternidad doliente y la cruz en que se apoya, en los pliegues de su vestimenta, junto a la mano que sujeta al niño, en su hombro derecho... Algunos domingos la hemos contemplado casi cubierta de ofrendas florales.

En la extremidad inferior izquierda de la lápida marmórea, hay una tarja pequeña que en letras grabadas dice: "Se pro-

híbe poner flores en este panteón." Pero la prohibición no se respeta.

Se nos dice que tiempo ha la superstición llegó a manifestaciones como las practicadas en Cuba por los humildes creyentes del paganismo africano, por el cual aún se mantienen supervivientes en Cuba los dioses negros de allende el Atlántico, los ídolos de la cuenca del Níger y de las selvas de Dahomey. Así, solían algunas gentes de color depositar en esa tumba cazuelas con comida, como a los orishas de los negros lucumíes; o monedas, como aún se le ofrecen por las negras fanáticas de Oshún, o la Virgen de Regla. Estas monedas eran no sólo dejadas sobre la tumba, sino que se arrojaban al interior de la bóveda sepulcral, a través de unas grietas, que ya han sido rellenadas con yeso.

Tiempo hubo, se nos cuenta, que se situó un vigilante de policía junto a la tumba de ingenuidad milagrera, para impedir esas burdas expresiones de incivilidad; pero no parece ahora necesario, o es que alguien retira esas ofrendas alimenticias si las hay. Y no serán menos los que se apropien de las monetarias, si se hacen todavía.

Algunos fanáticos colocan sobre la tumba pequeños recipientes con agua, que al día siguiente retiran, atribuyendo al líquido virtual terapéuticas. "El agua queda magnetizada", me decía una pobre anciana.

El mismo fanatismo mantiene el panteón limpio y pulcro como pocos. Dícennos que ya varias veces ha sido pintada su base, que es de ladrillo, por creyentes que así quieren merecer favores de "La Milagrosa".

Se nos ha contado, y éste es ya un caso harto significativo, que una infortunada mujer, que había ya sufrido varios partos desgraciados e infructuosos, al sentirse de nuevo parturiente, se hizo conducir junto a la tumba prodigiosa y allí, yaciendo entre el sepulcro de "La Milagrosa" y el inmediato, que es el de su hermana, dio a luz con toda felicidad un robusto infante de plena viabilidad.

Se dice entre los asiduos frecuentadores del panteón, que el cuerpo allí enterrado se conserva intacto, como se suele referir en las historias de no pocos santos de la hagiografía católica.

Hemos visto repetidas veces a personas devotas de "La Milagrosa", que se acercan al panteón con aire devoto y frente a él se persignan o se arrodillan, y parece que musitan una plegaria o una deprecación anhelosa.

Se dice que a "La Milagrosa" se le piden *tres cosas* y que aquélla concede una de las tres. Y ahí está el *milagro*. Alguien nos ha contado que ya ha recibido cuatro *milagros*, obteniendo la concesión inesperada de pedimentos, por intervención de "La Milagrosa".

Buena prueba de la devoción creciente que inspira la referida imagen es el pequeño comercio que ya ha surgido junto a esa tumba, como junto a la de los mártires o a los santuarios, a los morabitos... siempre al lado del templo. Un joven acude todos los domingos al sepulcro del poder misterioso para vender fotografías de "La Milagrosa". Éstas son de varios tamaños y precios, desde veinte centavos a un peso. La aquí reproducida por el grabado es una de las vendidas junto al panteón, ha pocos domingos. El vendedor nos refiere que algunos días festivos vende más de diez fotografías de "La Milagrosa", que los creyentes llevan a sus hogares como imagen de una nueva advocación mágica, por no decir religiosa.

Situad, pues, el bello monumento tumular de "La Milagrosa", en un lugar propicio, en una capilla o aislada en un despoblado, y pronto tendréis un santuario con imagen, advocación, ofrendas, exvotos y culto irregular.

¿Cuáles son las causas de esta superstición que ha brotado y crece entre los monumentos sepulcrales del cementerio católico de la Habana? No intentaremos su análisis. Ignoramos si algún hecho peculiar ha determinado que la atención de la gente sencilla se haya fijado en esa estatua para revestirla de potestades metafísicas. Limitamos nuestra exposición a los datos positivos de la información objetiva y a recordar: 1º. la creciente falta de arraigo en Cuba de los dogmas tradicionales, debida, entre otras causas, a la gran escasez de sacerdocio catequista que sustituya a los *doctrineros* de la época del poblamiento y colonización de estas Antillas, quienes no cuentan hoy con sucesores; 2º. la difusión del espiritismo, especialmente en las formas charlatanescas de los curanderos; 3º. el crecimiento de todas las supersticiones, y más de aquéllas con base necrolátrica; 4º. la analogía plástica entre la estatua de "La Milagrosa", con su dulce figura femenina, un niño en brazos y una cruz monumental, con algunas imágenes de los templos católicos; 5º. ciertas peculiaridades hijas del genio artístico del escultor, como son la vivacidad de los ojos de la estatua, el realismo de sus facciones, la bondad que éstas reflejan; 6º. la circunstancia de rememorarse estatuariamente, único caso en nuestra necrópolis, una hermosa dama muerta al dar al mundo otra vida; 7º. las curiosas coincidencias que ocurrieron en la vida y muerte de la finada: matrimonio simultáneo de dos hermanas, embarazo de ambas y muerte muy próxima de las dos, coincidencias que provocaron honda emoción, recordada, además, por la posición social e históricamen-

te aristocrática de la familia a que pertenecieron las infelices hermanas; 8º. la piadosa atracción ejercida por esa imagen sobre las mujeres en la inquietud nerviosa de una gestación... *¡Primus in orbe Deus fecit timor!...*

En Cuba corre la superstición de que los desposorios simultáneos de dos hermanas son de mal agüero para ambas, y que hasta la muerte temprana de una o de ambas debe esperarse de la malhadada contemporaneidad matrimonial. No en vano, pues, la casi simultánea muerte de las infortunadas hermanas hizo reafirmar en el vulgo la fuerza de la superstición y rodear sus tumbas de misterio.

También tenemos en Cuba la superstición consistente en atribuir facultades milagrosas a la mujer primípara que muere en ocasión de su alumbramiento. Los blancos creen que la mujer que fallece *primeriza* queda purificada y va en seguida al cielo. La gente de color va más allá y concede a la infeliz mujer virtudes sobrenaturales. Hace como veinte años que en la villa de Remedios, barrio de Buenavista, unos *morenos* tenidos por brujos y dados a las prácticas necrolátricas de la llamada *mayombería* o *Kimbisa,* fueron al cementerio del lugar, desenterraron el cadáver de una blanca primípara recién sepultada y le cortaron la cabeza, llevándosela para sus ritos mágicos. La circunstancia de ser primípara la infortunada Sra. Goyri bastaba, aún sin las demás concausas, para que su tumba fuese a modo de morabito para la vulgaridad crédula, y lugar de peregrinación deprecatoria de milagros y de asistencia ultramundana en las flaquezas de la doliente humanidad.

En Cuba son frecuentes estas floraciones de la idolatría, del paganismo, de los cultos diabólicos, estas petrificaciones de las leyendas evheméricas, antropomorfizaciones de las potencias sobrenaturales, personificaciones de las mediumnidades anímicas, etcétera, a gusto de la fe en sus corrientes distintas, según los manantiales psíquicos de donde fluyen para apagar la sed espiritual del *homo metafisicus.*

No ha mucho recogíamos la tradición cardenense de "La Cueva del Muerto"; hoy archivamos la de "La Milagrosa". Aún nos quedan otras cristalizaciones modernas de la superstición en Cuba, que iremos trayendo a estos *Archivos* de la demosofia nacional.

No las echemos al desprecio, que a todos interesa elevar en cultura las apetencias del espíritu y la sublimación ideológica de sus concepciones.

Ruth Behar: "Deseo ser una antropoeta."

DANIEL ÁLVAREZ DURÁN

El otro, la distinción, lo diverso, son campos de inicio y continuidad en los estudios de la antropología contemporánea; asimismo sus teorías y métodos de investigación articulan sus producciones como reflejo de esa multiplicidad de sujetos y grupos. La antropología, en su historia de aportes sociales y crisis de paradigmas, ha transitado hacia proyecciones interdisciplinales y transdisciplinales que le permiten desarrollar una perspectiva humanística dentro de la "teoría social".

Apoyados en estos criterios, conversamos con la doctora Ruth Behar, antropóloga cubanonorteamericana y profesora de la Universidad de Michigan, Ann Arbor, en los Estados Unidos. En su más reciente visita a Cuba entregó a la Fundación Fernando Ortiz el resultado de un trabajo *sui generis*, en el que se unían la necesidad de narrar algunos rasgos de la presencia de los judíos en Cuba y el reencuentro con su propia historia, como descendiente de esa comunidad. El documental *Adio Kerida* se convirtió para nosotros en una motivación que devino intercambio de ideas con Ruth Behar sobre la antropología actual. Sus vivencias, la experiencia en el trabajo de campo y en la academia, y su mirada particular del sujeto y el objeto social, nos acercan a la reflexión sobre la utilidad, el alcance y los espacios-tiempos de la antropología.

¿En qué se basa la antropología para declararse una ciencia?, ¿cuál sería su objeto de estudio? ¿Para usted qué utilidad tiene la antropología hoy?

La antropología se declara una ciencia, porque se basa en experiencias verdaderas en lugares verdaderos. No podemos inventar las cosas. Tenemos que haber visto, o por lo menos haber escuchado, todo lo que describimos. Nuestros personajes existen de verdad y seguirán existiendo después que terminen nuestros proyectos. Este vínculo con la realidad es lo que nos permite declarar que la antropología es una ciencia. Pero pienso que la antropología es

DANIEL ÁLVAREZ DURÁN
Sociólogo. Jefe de redacción de la revista *Catauro*, de la Fundación Fernando Ortiz.

una ciencia humanística, porque la realidad sólo se puede entender usando la imaginación, la memoria y los sueños. Siempre hay que interpretar la realidad, así que, por lo tanto, entramos en la ficción en el momento en que empezamos a contar lo que vimos y escuchamos como antropólogos. En mi caso, deseo ser una antropoeta, porque deseo unir la antropología a la poesía más que a la ciencia.

La antropología sigue teniendo utilidad como una filosofía que nos ayuda a acercarnos a nuestro mundo transculturado, nuestro mundo multiculturado, nuestro mundo tan necesitado de puentes y encuentros entre diferentes comunidades y culturas.

En su documental *Adio Kerida* usted afirmó que "los antropólogos y los turistas siempre llegan juntos". ¿Podría comentar esta frase?

Es una ironía que los antropólogos descubran los lugares exóticos a la misma vez que los descubren los turistas. Los antropólogos luchan por distinguirse de los turistas, por ser más nobles y sensibles, por tener relaciones más hondas con los sujetos de los lugares que visitan. Y, por cierto, en muchos casos sí logran todo esto. Pero de todas formas no deben considerarse superiores a los turistas, porque muchos turistas también desean entrar a fondo en las culturas que visitan. En Cuba se observa este fenómeno claramente. Las visitas de individuos y grupos norteamericanos empezaron a expandirse al mismo momento que empezaron a llegar muchos antropólogos jóvenes a Cuba a hacer sus trabajos de campo. Yo misma tuve que tomar conciencia de que mis visitas a Cuba durante los últimos diez años fueron parte de una búsqueda intelectual, espiritual y antropológica, y coincidieron con el "descubrimiento" de Cuba de muchísimos norteamericanos y otros extranjeros.

¿Cómo concilia usted su formación antropológica con su condición de escritora y poeta?

Para mí la antropología es una filosofía; por lo tanto, es una base para todos mis proyectos. Si un día llegara a dejar la antropología como profesión, no dejaría de ser antropóloga, porque llevo dentro la idiosincrasia de comprender el mundo como una antropóloga. Esto quiere decir que me considero una extranjera en todas partes y me aproximo a todos los lugares con la curiosidad de alguien que ha perdido todos los mapas y necesita que la ayuden a orientarse. La antropología requiere que seamos escritores. Tenemos que plasmar nuestras experiencias en textos. Tengo que escribir para ser antropóloga. Pero me parece que la antropología ha creado límites arbitrarios en cuanto a la manera en que debemos presentar

nuestras experiencias. Pienso que la antropología no tiene que limitarse a una narrativa densa y teórica que sólo puede ser entendida por académicos. Se puede hacer la antropología de muchas maneras: en poesía, teatro, cine, *performance*. Si la antropología estudia la humanidad de la forma más íntima y profunda, me parece una lástima tener que limitarnos a una sola representación de esa complejidad. En mi caso, me interesa experimentar con diferentes géneros literarios y cinematográficos para comprender las posibilidades que cada género me aporta para la expresión y la representación de la realidad.

¿Existe una antropología postmoderna?

Pienso que sí existe una antropología postmoderna. Es una antropología autocrítica y autorreflexiva. Los antropólogos postmodernos cuestionan la existencia de la antropología, la interrogan constantemente, pero la siguen practicando. Yo diría que la antropología que practico es postmoderna.

¿Qué importancia le da usted, que tanto ha trabajado con el documento y la imagen, a la antropología visual?

Hace mucho tiempo que me interesa la antropología visual. Estudié fotografía e hice un filme corto cuando era estudiante en la Universidad de Princeton. Después de terminar mis estudios, hice varias exposiciones de mis fotografías de España y México. Pero luego pasaron muchos años, cuando dejé de trabajar con la imagen y me dediqué más a escribir. En los últimos años, a través de mis estudiantes en la Universidad de Michigan, he empezado a interesarme en la tecnología digital en video. Pude hacer mi documental *Adio Kerida*, gracias a esta nueva tecnología, que es fácil de utilizar y a la misma vez permite efectos muy sutiles. Pienso que a través del video podemos lograr muchas cosas importantes para la antropología. El video nos permite documentar la manera en que nuestros sujetos se expresan, tanto verbal como visualmente. También nos permite realizar proyectos en los que se puede unir la voz con la imagen, y el movimiento con la música. Pero posiblemente el aporte más importante de las obras en video es que atraen a un público más amplio a la antropología, permitiendo que los conocimientos antropológicos sean conocidos más allá del mundo académico.

¿Al trabajar la antropología visual no se corre el riesgo de "adornar" la realidad con criterios estéticos? ¿No podrían llegar a predominar éstos sobre criterios científicos?

Siempre existe el riesgo de "adornar" la realidad en la antropología visual, pero pienso que el mismo riesgo existe en cualquier forma de expresión.

Me parece que el riesgo más peligroso ocurre cuando se ausentan los criterios estéticos para que predominen los criterios científicos. Para que una obra tenga impacto en el mundo es necesario que esté bien trazada desde el punto de vista estético, si no sería demasiado seca y aburrida. Esto no quiere decir que una preocupación por los criterios estéticos signifique que una obra será superficial. Al contrario, para mí los criterios estéticos siempre están unidos a criterios éticos e intelectuales.

¿Qué significación ha tenido para usted estar en la doble situación de investigadora investigada, de ser usted su propio objeto de estudio?

Hace años que ando tratando de unir la antropología con la autobiografía, pero no por querer estudiarme a mí misma, sino por querer ver la relación entre los investigados y esta persona, este yo, que los investiga. Me interesa esa relación dialéctica. Como se dice, "cada cabeza es un mundo". Cada investigador trae a la investigación su propia visión e interpretación de la realidad. He querido mostrar en mi obra quién es ese "yo" detrás del marco antropológico. Quiero que se vea cómo estoy involucrada en mis proyectos. La antropología es siempre un proceso transformativo, tanto para los investigados como para la investigadora. Ese proceso se oculta normalmente, pero yo deseo que sea visible y transparente.

¿Su identidad para usted es un conflicto como antropóloga y cubano-americana de origen judío?

Mi acercamiento a la antropología tiene todo que ver con mi identidad. Me sentí atraída a la antropología porque pensé que me daría un marco intelectual para comprender mejor la mezcla de identidades y diásporas que forman parte de la historia de mi familia. A través de la antropología pude realizar mi deseo de conocer el mundo hispano. La antropología me dio permiso para viajar a España, a México y últimamente a Cuba. La antropología me dio permiso para estudiarme a mí misma, como cubano-americana de origen judío, para analizar mi propio exotismo. La antropología me dio permiso para ser viajera en todas partes. Siempre estoy empaquetando y desempaquetando maletas, gracias a la antropología. La antropología me dio muchas cosas. Pero también tuve la suerte de poder moldear la antropología para que yo pudiera hacer lo que necesitaba hacer como antropóloga. La antropología es muy amplia y caben muchas cosas dentro de ella. Incluso hay un rinconcito para una cubanoamericana judía que hace cine, poemas y ficción, además de todas las cosas normales que se esperan de los antropólogos. C

Nota de prensa

Presentación del número 4 de *Catauro*

La revista de antropología *Catauro* de la Fundación Fernando Ortiz, en su número 4, dedicada a las relaciones de Cuba y España, fue presentada en el Centro Cultural de España por un panel integrado por Miguel Barnet, presidente de la Fundación Fernando Ortiz; Daysi Rivero, presidenta de la Sociedad Económica de Amigos del País; Ana María González, rectora del Instituto Superior de Arte; y Carmen Almodóvar, profesora de la Facultad de Historia.

En la publicación aparecen importantes trabajos de Fernando Ortiz, Roberto Fernández Retamar, María del Carmen Barcia, Aurelio Francos, Sergio Valdés y Gustavo Bueno con valoraciones históricas, lingüísticas, antropológicas y culturales de la vinculación de la península ibérica con Cuba.

El embajador de España en Cuba, Jesús Gracias Aldas, resaltó la feliz idea de esta publicación de recoger los vínculos lingüísticos y culturales existentes entre los pueblos de Cuba y España. Por su parte, Miguel Barnet apuntó que este número prosigue el análisis, desde una perspectiva antropológica, de los problemas claves en torno a lo cubano en cuanto a su continuidad e idiosincrasia.

El acto finalizó con un pequeño concierto a cargo de la soprano Bárbara Llanes y el pianista Raúl Iglesias.

Palabras en la presentación de *Catauro*

En un reciente estudio sobre el léxico culto de La Habana, se explica que en los vocablos de baja frecuencia, o en los de alto valor expresivo, podemos encontrar muchas alternativas variantes de uso. Así, de un cubano se puede decir que es apuesto, bien parecido, atractivo, buen mozo, lindo, buen tipo, *tiposo*. O, si se quiere, en una fórmula propia del habla popular, se puede reconocer que ese cubano está bueno y, si sus cualidades físicas exceden el promedio normal, se puede afirmar que está *buenísimo*.

Si me lo permiten, cambiando sólo lo necesario, me atrevo a asegurar que el número 4 —que en realidad es la quinta entrega— de la revista cubana de antropología *Catauro*, dirigida por el poeta Miguel Barnet, es *atractiva, linda y está buenísima*. Intentaré explicarme.

El largo y complejo proceso de transculturación en que se asienta la cultura cubana, ha tenido en esta revista un excelente escenario de estudio y reflexión, pues, como se sabe, los primeros números han estado dedicados, según explica su director, "a profundizar, desde una perspectiva antropológica, en problemas claves en

torno a lo cubano". Con esta entrega, nos propone retomar, desde esa propia perspectiva, el tema de la significación, para nuestra historia y cultura, de la presencia de España.

Sin olvidar que la cultura cubana es, en esencia, una nueva cultura surgida a partir de la interacción de sus múltiples componentes, este número de *Catauro* favorece la divulgación de los estudios de esa necesaria y permanente búsqueda de las raíces de nuestro ajiaco y examina, con todo rigor, uno de los elementos que nos integran y definen como nación.

La propia estructura de la revista y la manera en que se han seleccionado e insertado los trabajos dentro de ésta, nos revelan la voluntad del director y su consejo editorial de abordar el tema no sólo en su vertiente científica, sino también con una mirada más íntima que nos acerca a las costumbres y tradiciones, en fin, a la cotidianidad, en las que en ocasiones, por incorporada y asumida, no reparamos suficientemente.

Así, los trabajos incluidos en "Imaginario" o en "Archivos del Folklore", junto a las "Entre-Vistas", las noticias desde L y 27 y las reseñas o los resúmenes de investigación, nos mantienen actualizados del quehacer de la Fundación, de importantes publicaciones y de los resultados de valiosas investigaciones socioculturales.

Los resúmenes que preceden a cada uno de los artículos, junto a los sagaces y agudos comentarios de quienes serán los verdaderos presentadores, me liberan de entrar en muchos detalles. Quisiera sencillamente registrar, como en un catauro, los valores que encuentro en esta publicación:

1. el reconocimiento y la legitimación de la importancia del patrimonio hispánico en el proceso de formación y consolidación de la nación y la cultura cubanas;

2. la multiplicidad de miradas en torno a este tema: a través de la historia, el pensamiento, la lengua, las tradiciones culturales y folklóricas se integra la visión del carácter esencial del legado hispánico;

3. la inclusión de trabajos inéditos junto a otros ya publicados o solicitados especialmente para conformar este número, todo lo cual le confiere una extraordinaria relevancia desde el punto de vista bibliográfico;

4. la acuciosidad y sensibilidad investigativa de los autores, algunos de cuyos nombres bastarían para prestigiar esta revista: Fernando Ortiz, Roberto Fernández Retamar, María del Carmen Barcia, Miguel Barnet o Sergio Valdés Bernal (y que conste que me reprimo para no hacer explícita la felicidad que a mí también me produce hablar español);

5. la presencia de los testimonios recogidos por Aurelio Francos en su "Archivo de la palabra: españoles en Cuba", un valioso aporte a la presencia de la memoria hispánica en nuestro país;

6. la necesaria reflexión del otro lado del Atlántico que completa y complementa el conocimiento de los nexos entre la historia y la cultura de España y América, recogida en los trabajos de Carmen Ortiz y Gustavo Bueno, los cuales le conceden, al propio tiempo, carácter internacional a la revista;

7. la presencia de jóvenes investigadores y artistas. Las hermosas ilustraciones del estudiante del Instituto Superior de Arte, Alejandro Calzada, tienen en su investigación "El mundo visual de la parranda" una prueba más de las virtudes del talento joven y la validez de nuestro sistema de enseñanza artística (sí, perdonen, sé que la referencia viene de cerca). Pero también, en este mismo sentido, el jefe de redacción Daniel Álvarez Durán, autor igualmente de uno de los trabajos, la dirección del diseño artístico y de cubierta de Eduardo Moltó, el trabajo de diseño gráfico y composición de Yamilet Moya y Jorge Estévez y la edición de Rubén Casado, me hacen pensar que pocas veces se logra conjugar con tanto éxito juventud y experiencia;

8. el perfecto azul de la cubierta: nuestro cielo, nuestro mar, nuestra Isla.

Antes de terminar quisiera decir que el escenario en el que se produce esta presentación es con toda certeza expresión de la voluntad del Centro Cultural de España y de su directora Ana Tomé de contribuir a conocer y difundir la fuerza del patrimonio español en nuestra cultura.

Todavía, hoy y ahora, no he podido explicarme por qué Miguel Barnet me propuso para hablar en esta presentación, y lo que es peor aún: no sé por qué acepté. Quizás porque lo aprecio y respeto me quedé sin palabras, y les aseguro que, entre las muchas cosas que me faltan, no es de lo que más carezco. En cualquier caso, cuando ahora termine, se lo habré agradecido, porque disfruté mucho la lectura de los trabajos de mis profesores, de mis compañeros, de los hijos de mis compañeros y de mis alumnos.

Se afirma que alguna vez Ortega y Gasset llamó la atención sobre el hecho de que las palabras "inteligencia" y "elegancia" tienen una raíz común: la *eligentia* latina, la cualidad de quien sabe elegir. *Inteligencia* y *elegancia* son los mejores adjetivos que encuentro para definir el número 4 de la revista *Catauro*. Felicito a Miguel Barnet, a Trini Pérez y a todos sus colaboradores.

Quizás cabría añadir un tercer término, diligencia, entendida como proyecto de servicio que caracteriza al hombre noble.

Miguel Barnet nos demuestra, en el programa de trabajo de la Fundación y con esta publicación, esa voluntad de servicio para contribuir a preservar la identidad nacional, a registrar y transmitir la experiencia creadora de nuestro pueblo, a jerarquizar los valores de la cultura, como factor de resistencia a los procesos de colonización y dominio, que nos hizo ayer —y nos hace hoy— protagonistas de nuestra historia.

Y por último, confío en que todos nosotros, los que estamos aquí y los que reciban y compren la revista en otro momento, tengamos la *eligentia* latina para elegir hoy y siempre la revista *Catauro* que está *buenísima* y tiene asegurado, desde su primer número, un lugar en la historia de las publicaciones cubanas.

ANA MARÍA GONZÁLEZ MAFUD
Filóloga. Rectora del Instituto Superior de Arte.

Nuevas publicaciones de la Fundación Fernando Ortiz

Retorno a las raíces

La Fundación Fernando Ortiz constituyó el marco idóneo el pasado 18 de diciembre para la presentación del libro *Retorno a las raíces* del desaparecido antropólogo y etnólogo Isaac Barreal Fernández. El texto es una importante selección de ensayos, artículos y prólogos que representan una nueva contribución a los estudios etnológicos en Cuba y el Caribe.

Esta obra fue presentada por un panel integrado por los doctores Miguel Barnet, María Teresa Linares y Jesús Guanche, quien tuvo a su cargo la realización del prólogo y la selección de los artículos. Asimismo, el encuentro contó con la presencia de amigos y colegas de Barreal, quienes expresaron sus testimonios y vivencias del que fuera subdirector del Instituto de Etnología y Folklore de la Academia de Ciencias de Cuba.

Presencia árabe en Cuba

La Fundación Fernando Ortiz realizó la presentación del mapa etnográfico *Presencia árabe en Cuba,* en la Unión Árabe de Cuba (UAC) el 4 de diciembre de 2001, como parte del proyecto de plegables cartográficos sobre las distintas inmigraciones que arribaron a nuestro país. Este mapa fue presentado por un panel integrado por el doctor Miguel Barnet, presidente de la Fundación Fernando Ortiz, los licenciados Michael Cobiella y Rigoberto Menéndez, el ingeniero Alfredo Deriche, presidente de la Unión Árabe de Cuba, y el licenciado Juan Dufflar.

El mapa recoge información cartográfica, gráfica y estadística acerca de la inmigración árabe en Cuba, teniendo en cuenta la vía

indirecta (siglos XVI y XVII fundamentalmente) y la directa (fines del siglo XIX y el siglo XX), así como sus aportes a la nacionalidad y la cultura cubanas. Además, comprende un texto introductorio del especialista Rigoberto Menéndez Paredes, director de la Casa de los Árabes, de la Oficina del Historiador de la Ciudad.

Entre la tierra y el mar: la sociedad maya

La Casa Benito Juárez, ubicada en Obrapía no. 116 esquina a Mercaderes, en La Habana Vieja, abrió sus puertas el pasado 15 de enero para la presentación del libro *Entre la tierra y el mar: la sociedad maya*, del antropólogo mexicano Delfín Quezada Domínguez.

El texto, editado por la Fundación Fernando Ortiz, fue presentado por el doctor Enrique Sosa Rodríguez, quien destacó que la obra lleva a conocer infinidad de propuestas que divulgan y sostienen un mayor entendimiento hacia esa civilización mesoamericana que, aún hoy, asombra al hombre de nuestros días por el ingenio demostrado en su cultura y su aprovechamiento del mar y la tierra.

Delfín Quezada Domínguez es un destacado investigador y profesor universitario, con diferentes estudios etnográficos, entre los que se destacan *Cultura y navegación entre los mayas prehispánicos* y *Antropología marítima: pescadores y actores sociales*.

Tras las huellas de las civilizaciones negras en América

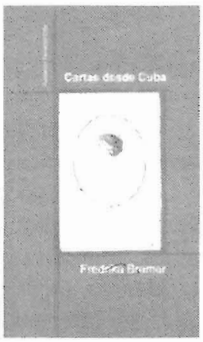
La Fundación Fernando Ortiz presentó el libro *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América* del musicólogo, compositor, etnólogo y pedagogo Argeliers León (1918-1991) el miércoles 9 de enero de 2002, en la Basílica Menor de San Francisco de Asís. Las palabras estuvieron a cargo de la doctora María del Carmen Barcia.

El texto inédito de Argeliers León es una obra que contribuye a valorar el alcance y actualidad de la herencia cultural de los pueblos de África al sur del Sahara en la formación y desarrollo de las culturas nacionales de América.

El autor analiza diversos aspectos socioculturales, históricos, económicos, simbólicos y migratorios, que conforman el amplio espectro de la presencia transformada y enriquecida de las culturas africanas precedentes en el perfil actual de América.

Cartas desde Cuba

El singular libro *Cartas desde Cuba* (Colección Surco, Fundación Fernando Ortiz), de la viajera y escritora sueca del siglo XIX Fredrika Bremer, fue presentado en el hotel Inglaterra por la excelentísima embajadora de Suecia, Eivor Halkjear, así como por Eusebio Leal, historiador de la ciudad, y Miguel Barnet, presidente de la Fundación Fernando Ortiz.



Al presentar este texto, la embajadora de Suecia apuntó que *Cartas desde Cuba* constituye una importante búsqueda para entender las relaciones humanas y sociales, en el contexto político del Nuevo Mundo, de una viajera del Viejo Mundo que no conocía el idioma ni sus costumbres, y que en tres meses de estadía realiza la crónica de sus trayectos por las calles y plazas de La Habana y el valle de Yumurí.

En sus palabras Eusebio Leal señaló que Fredrika Bremer "como persona culta le interesa absolutamente todo, no omite nada en el libro. Ella pinta el mundo que ve y el que presume, constituyendo el elemento esencial de las cartas que fueron escritas desde, para y hacia Cuba".

Por último, Miguel Barnet expresó que con la lectura de este libro, el lector descubrirá a una extraordinaria mujer adelantada a su época, una personalidad progresista en su sentido más pleno y humano. Mujer que enseñó al mundo a amar a Cuba, a su flora y fauna, así como a su ambiente, con una visión profunda y gran riqueza en su prosa.

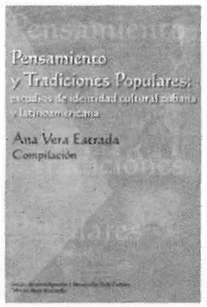
Fernando Ortiz ante las secuelas del 98

La Universidad de La Habana sirvió de marco idóneo y homenaje para la presentación del libro *Fernando Ortiz ante las secuelas del 98*, del filólogo e investigador Ricardo Viñalet, para los estudiantes de las facultades de Sociología, Historia y Derecho de este centro de altos estudios.

El texto indaga de forma amena e ilustrativa cómo, al haber recibido una formación escolar y académica en España y al tener relaciones con la intelectualidad española, las simpatías de don Fernando se inclinan hacia el afán renovador allá existente entre los sectores más progresistas de la Península, que lo llevarían, junto a su innata cubanía, a obtener una muy brillante interpretación del regeneracionismo y de sus cultivadores, así como del panhispanismo y sus diversas corrientes.

En sus palabras de presentación, Miguel Barnet señaló el deseo de mostrar el libro a los estudiantes universitarios "para dar a conocer a Fernando Ortiz con una visión universal dentro de una dinámica cultural, a un hombre al tanto y al día de las corrientes filosóficas, ideológicas y científicas de vanguardia del mundo. Asimismo, presenta a un Ortiz con un carácter unitario, lo que demuestra la posición política y cívica de este cubano integral".

Libros presentados



El Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello presentó, entre otros, los siguientes libros. Coordinado por Fernando Martínez Heredia, Rebecca J. Scott y Orlando F. García Martínez, el texto de *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad. Cuba entre 1878 y 1912* (Colección Clio, Ediciones Unión, Ciudad de La Habana, 2001) muestra una diversidad de enfoques al abordar la historia, de trabajos con las fuentes y de métodos de análisis; las problemáticas tratadas se concentran en Cuba, la historia social, la microhistoria y la historia sociopolítica de las clases subalternas. De la autora Rebecca J. Scott, *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre, 1860-1899* (Editorial Caminos, La Habana, 2001) analiza la transición al trabajo libre en Cuba y evalúa posibles hipótesis sobre la declinación de la esclavitud en la Isla. El libro, compilado por Ana Vera Estrada, *Pensamiento y tradiciones populares: estudios de identidad cultural cubana y latinoamericana* (ed. CIDCC Juan Marinello, La Habana, 2000) se introduce en las expresiones espirituales y materiales, en la historia, los cotidianos de vida, los entornos naturales y la multiplicidad cultural de los cubanos, por medio de una serie de ensayos que debaten sobre los procesos identitarios de la nación cubana.

Cursos, convocatorias, encuentros

Diplomado de Etnología

Con una matrícula de veinte profesionales vinculados a los estudios de la cultura se desarrolló desde abril hasta junio el Segundo Diplomado de Etnología, auspiciado por la Fundación Fernando Ortiz y el Centro de Superación para la Cultura, del Ministerio de Cultura.

Con la aplicación de métodos participativos que hicieron posible el intercambio de información y experiencias de los aspirantes, el postgrado desarrolló el debate científico acerca de las cuestiones fundamentales de la etnología en el mundo, con énfasis especial en Cuba, en sus más de doscientas cuarenta horas de duración, estructuradas en seis módulos con dieciséis créditos para continuar la maestría o el doctorado en la especialidad de antropología-etnología.

El cuadro de profesores estuvo integrado por los doctores Miguel Barnet, Jesús Guanche, Sergio Valdés, Ruth Behar, Alejandro Campos, Alejandro García Álvarez, José Matos, José Valero, María Teresa Linares y Ricardo Delfín Quezada, entre otras personalidades que destacaron la singularidad y preponderancia de la etnología en este milenio.

Convocatoria a premio

La doctora Yolanda Ricardo, vicedirectora del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) y Académica Titular de la Academia de Ciencias de Cuba, presentó, junto con el doctor Jorge Ramírez Calzadilla, director del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS, la convocatoria a un concurso de ensayos sobre estudios sociorreligiosos por el vigésimo aniversario del Departamento, con tema libre, un premio de $1 000 pesos y su publicación en la revista *Catauro*.

Jornadas de Patrimonio Intangible

Celebradas en Buenos Aires, del 3 al 4 de octubre de 2001, las II Jornadas de Patrimonio Intangible "El lugar del patrimonio intangible en las políticas y la gestión de la cultura" tuvieron por finalidad profundizar el debate sobre la problemática, incluyendo ahora investigaciones particulares y experiencias de gestión, que, provenientes del ámbito local, podrán contribuir a la consolidación de premisas, principios e instrumentos para la formulación e implementación de políticas y, más específicamente, para la elaboración y puesta en marcha de acciones sociales.

Encuentro Latinoamericano y Caribeño sobre el Diálogo de Civilizaciones

Las declaraciones generales del Encuentro Latinoamericano y Caribeño sobre el Diálogo de Civilizaciones, que tuvo lugar en Caracas, Venezuela, del 13 al 16 de noviembre de 2001, se pueden resumir mediante el afianzamiento del diálogo entre las culturas y las civilizaciones, la concepción de una integración entre los pueblos, la promoción de un desarrollo libre y autosustentable de las sociedades del planeta, la asunción de la pluralidad de culturas y civilizaciones, y la contribución a que este diálogo signifique el encuentro entre el plano de la igualdad social y el económico, libres de presiones políticas y religiosas o de coacciones militares.

Premios de la Academia de Ciencias de Cuba

El pasado 5 de enero el Pleno de la Academia de Ciencias de Cuba se reunió en sesión ordinaria para aprobar y dar a conocer los "Premios nacionales a los resultados de las investigaciones científico-técnicas correspondientes al año 2001". Fueron aprobados 52 premios correspondientes a las siguientes secciones: Biomedicina 13, Ciencias agrarias y de la pesca 11, Ciencias naturales y exactas 10, Ciencias técnicas 11 y Ciencias sociales y humanidades 7.

La revista *Catauro* da a conocer nuevamente los premios de la Sección de Ciencias Sociales y Humanidades, de los cuales tres ya han sido publicados:

Dra. María Elena Benítez Pérez: ***Cambios sociodemográficos de la familia cubana en la segunda mitad del siglo xx.*** **Universidad de La Habana, Centro de Estudios Demográficos.**

Esta obra parte de la discusión de las concepciones teóricas acerca de la familia, para luego adentrarse en el análisis de las características sociodemográficas de la población y la familia cubanas.

Entre sus resultados más relevantes está la demostración de que las profundas transformaciones socioeconómicas que han tenido lugar en la sociedad cubana, han producido cambios y reajustes en los hogares y la familia, esencialmente a partir del nuevo papel desempeñado por la mujer, la reducción de la fecundidad y el aumento en la esperanza de vida.

Aporta un sustancial cuerpo de conclusiones y certeras recomendaciones que permiten orientar la política demográfica cubana hacia la solución de problemas sociales y económicos claves para el desarrollo actual y perspectivo.

Dra. Niurka Pérez Rojas, Carmen D. Deere, Cary Torres Vila, Miriam García Aguiar y Ernel González Mastrapa: ***Güines, Santo Domingo, Majibacoa, sobre sus historias agrarias.*** **Departamento de Sociología, Universidad de La Habana.**

Constituye el producto de varios años de investigación en tres municipios representativos de los principales cambios producidos en el sector agrario en el país.

Sus resultados son considerados trascendentes por la importancia que reviste para comprender la actual política agraria, por su aporte al desarrollo de la historia regional y local, por su valor metodológico, al abrir un valioso y fundamentado camino para investigaciones de sociología rural en un futuro, porque constituye un serio y abarcador análisis sobre la problemática agraria cubana desde un ángulo vivencial.

Este libro obtuvo este año el premio que otorga la Universidad de La Habana al "Mejor libro científico publicado" y su autora el premio al "Trabajo Científico del año 2001".

Dra. María Antonia Marqués Dolz: ***Las industrias menores, empresarios y empresas en Cuba (1880-1920).*** **Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana.**

Constituye el primer estudio histórico de envergadura acerca del sector industrial cubano no azucarero ni tabacalero en el período enunciado. Presentado con independencia de criterios, contrasta y debate opiniones de otros prestigiosos autores.

Contribuye al proceso del conocimiento de nuestro pasado y a la vez representa una valiosa referencia para reflexionar sobre nuestro presente, en momentos en que se discute en algunos medios económicos sobre cuál debe ser el rol de la empresa estatal y cuáles el espacio, papel y organización de los productores individuales.

Este resultado ha sido introducido mediante la publicación de siete artículos científicos y un curso universitario. Obtuvo el premio en el concurso del año 2000 de la Editora Política y el Premio al Mejor Resultado de la Universidad de La Habana en las Ciencias Sociales en 1999.

Esteban Morales Domínguez, Carlos Batista Odio y Kanako Yamaoka: ***El conflicto triangular del proceso de reinserción económica de Cuba a nivel internacional.*** **Universidad de La Habana.**

Posee gran actualidad en el estudio sobre las relaciones Cuba-EE.UU., por el enfoque crítico y novedoso, con amplias consideraciones de las variables involucradas en este proceso.

Presenta un enfoque integral sobre las relaciones objeto de estudio, especialmente a partir del triunfo de la Revolución Cubana, con particular énfasis en la postguerra fría.

Expone los aspectos fundamentales de este conflicto en la política económica interna de los Estados Unidos y sus vínculos con la crisis económica cubana, así como la promulgación de leyes en ese país con efectos extraterritoriales contra Cuba.

El libro recibió el premio al "Mejor libro científico publicado", otorgado por la Universidad de La Habana en el año 2000.

M.Sc. Carlos M. Rodríguez Otero y otros: ***Los asentamientos humanos, el uso de la tierra y los cambios globales en Cuba.*** **Instituto de Planificación Física.**

Esta investigación transita un amplio camino de búsqueda de respuestas alternativas que permitirían prevenir y mitigar los efectos negativos de los cambios globales en el hábitat humano y en el uso del suelo para el caso particular cubano.

El trabajo se caracteriza por el elevado rigor científico, por la magnitud de la información que utiliza y pone a disposición de organismos e instituciones relacionados con la temática, y, sobre todo, por el nivel de integración que logra con la multiplicidad de elementos disímiles que se ven implicados, estableciendo la evolución del medio ambiente y propuestas de adaptación a los cambios globales que se esperan.

Su impacto científico, social y económico se refleja en los avales de catorce organismos e instituciones, así como en la cantidad e importancia de los eventos en los que se ha presentado exitosamente.

Manuel Mendoza Castellanos y otros: ***Análisis y cartografía de la vulnerabilidad a la inseguridad alimentaria en Cuba.*** **Instituto de Planificación Física. Oficina Nacional del VAM.**

El discurso del libro se asienta en un esquema metodológico internacionalmente validado y enriquecido con análisis o ponderaciones específicas para el caso de Cuba y de las provincias orientales.

En el orden metodológico son valores destacables: la combinación de la perspectiva cuantitativa y cualitativa, la correcta utilización de estadígrafos en función del análisis, así como la incorporación de indicadores de naturaleza estrictamente social; en el orden teórico: el enfoque regional o territorial que se sigue y la consideración de la presencia de los fondos sociales de consumo, que relativizan el peso de los indicadores asentados esencialmente en la acción reguladora del mercado.

La obra brinda importantes y fundamentados elementos de juicio para la toma de decisiones y para la elección de estrategias con el fin de garantizar la seguridad alimentaria de nuestra población.

Dr. Virgilio López Lemus y otros: ***La literatura cubana en el contexto literario iberoamericano y sus reflejos de la identidad cultural.*** **Instituto de Literatura y Lingüística, CITMA.**

La obra, realizada entre 1993 y 2000, integra y articula el estudio de géneros literarios fundamentales, como cuento, novela, poesía, teatro, ensayo y crítica literaria, durante los siglos XIX y XX desde un punto de vista significativo para el sentido de identidad cultural en el contexto iberoamericano.

Dimensiona la creación literaria cubana en todo el ámbito hispanohablante y su papel en el desarrollo de las ideas relacionadas con la identidad cultural.

Profundiza y da continuidad a obras anteriores como *Historia de la literatura cubana* y *Diccionario de la literatura cubana contemporánea* del colectivo de investigadores del ILL.

Obituario

Sigifredo Álvarez Conesa

El amanecer del 28 de diciembre de 2001 nos sorprendió con la noticia de la muerte de Sigifredo Álvarez Conesa, poeta y ensayista que trabajaba como especialista de literatura del Centro Nacional de la Cultura Comunitaria.

Nació en 1938 en Regla. En 1964 se graduó en la especialidad de teatro en la Escuela Nacional de Instructores de Arte. Estudió filología en la Universidad de La Habana. Fue consejero cultural de la embajada de nuestro país en México. Trabajó en la Dirección de Literatura del Ministerio de Cultura. Por sus méritos le fue conferida la Distinción por la Cultura Nacional.

En 1969 publicó su primer poemario *Matar el tiempo,* al que le seguirían, entre otros, *Como una batalla* (1974), *Será bandera, fuego en la cumbre* (1978), *Casa de madera azul* (1985, Premio UNEAC de Poesía Julián del Casal) y *El piano náufrago* (2000).

Recordaremos siempre sus ensayos, llenos de sabiduría, que publicó en numerosas revistas culturales, y su lucha por el estudio y reconocimiento de la literatura oral. Defensor de los talleres literarios como un Quijote moderno en estos tiempos de menos fortuna. Sigifredo no fue solo un gran escritor, sino también un promotor cultural, conocedor de nuestra identidad, a quien mucho tenemos que agradecer todos los que tuvimos la dicha de compartir con él.

Lo recordaremos con sus propias palabras: "Olvidar, es lo peor."

José A. Tabares del Real

"Recordar", expresaba Lezama Lima, "es un hecho del espíritu, pero la memoria es un plasma del alma, es siempre creadora, espermática, pues memorizamos desde la raíz la especie, y de la vida, su fundamento." Y de ese necesario recordar y de ese inmar-

cesible memorizar salen estas sencillas notas de *Catauro* hacia uno de sus más fieles colaboradores, no presente físicamente: José A. Tabares del Real (1932-2001).

Su singular figura en el campo de la economía y la historia cubanas constituyó siempre un elemento de respeto por su dicotomía como profesor e investigador titular universitario, mas esta particularidad no era la única que lo distinguía. Valores revolucionarios lo honraban ante todos sus compañeros por sus méritos ganados en la lucha insurreccional del movimiento 26 de Julio en La Habana, así como por su recia proyección de embajador de nuestro país en Bolivia, Hungría y en las misiones especiales.

Pero lo más creador en su vida fue su constante labor científica investigativa que le otorga al doctor Tabares una singularidad especial, que lo llevó a participar en más de veintidós congresos y seminarios académicos internacionales como ponente de nuestra rica tradición histórica, así como a publicar más de doscientos ensayos y artículos en revistas especializadas e importantes libros que destacaban su valioso conocimiento y aporte, como *La Revolución Cubana,* con prólogo de Salvador Allende; *La Revolución del 30: sus dos últimos años* y *Guiteras: un estudio biográfico del prominente líder revolucionario cubano.*

Pero en estos últimos años la Casa de Altos Estudios y la Fundación Fernando Ortiz fueron sin lugar a dudas los espacios vitales más entrañables para él, en los que su ternura sin límites y dedicación pedagógica se convertían en insomnes sueños que hoy rememoramos como fundamento dejado entre nosotros por un cubano ejemplar en el pensamiento histórico y social de nuestra Isla.

Enrique Sosa Rodríguez

A punto de cerrar este número de *Catauro* nos llegó la lamentable noticia del deceso repentino del doctor y profesor Enrique Sosa Rodríguez (Ciego de Ávila, 1930-La Habana, 2002), una singular figura en el campo de la historiografía y la pedagogía cubanas.

Este amigo y colaborador de la Fundación Fernando Ortiz fue, sin lugar a dudas, un hombre de letras en toda la extensión de la palabra. Aunque la historia le sirviera como espada brillante para que toda Cuba lo conociera y lo respetara como uno de los panelistas más agudos del programa cultural "Escriba y lea" de la televisión cubana durante más de tres lustros, el doctor Sosa, como lo llamábamos todos, se solidificó como profesor en diversos centros de enseñanza por más de cuarenta años, además de impartir numerosos cursos de postgrados y maestrías en universidades nacionales y extranjeras.

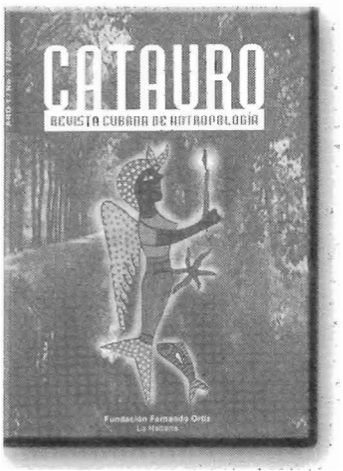
Su incesante quehacer lo llevó a presidir hasta su muerte la Sección de Historia de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), así como a ser uno de los fundadores de la dirección de la Facultad de Enseñanza Dirigida de la Universidad de La Habana, con inclusión de misiones docentes internacionalistas en Sao Tomé, Príncipe y la República de Cabo Verde. La República Dominicana y México lo valoraron como lo que fue, una personalidad, al convertirlo en Profesor de Mérito de la Universidad Autónoma de Santo Domingo y Miembro del Consejo de Dirección de la Cátedra Nuestra América en la Universidad Autónoma de Yucatán, respectivamente.

Sin embargo, el quehacer preponderante del doctor Sosa no quedó encerrado en las aulas universitarias, ni en las orientaciones pedagógicas en el claustro de profesores, ni siquiera en su proverbial conversación con alumnos y amigos. Hubo más: sus libros. Su constante labor científica e investigativa legó a las nuevas generaciones numerosas publicaciones de gran valor, como *La economía en la novela cubana del siglo* XIX, *Los ñánigos, El carabalí, Negros catalanes y gaditanos en la trata cubana* y *La historia de la educación en Cuba.*

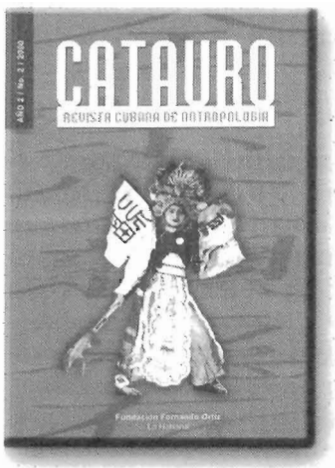
Por tanto, rememorarlo desde estas páginas de la que fue también su revista, es un deber ineludible. Ojalá que sus atributos, dejados en cada semilla que sembró, sirvan de acicate para el combate de ideas que hoy llevamos a cabo.

Números publicados de *Catauro*

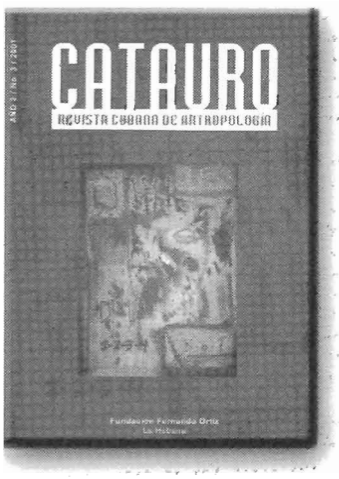
Catauro, Año 1,
No. 0, 1999.



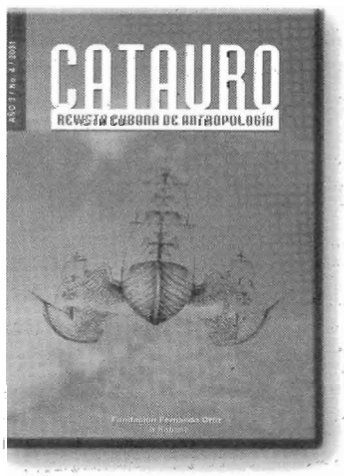
Catauro, Año 1,
No. 1, 2000.



Catauro, Año 2,
No. 2, 2000.



Catauro, Año 2,
No. 3, 2001.



Catauro, Año 3,
No. 4, 2001.

Reseñas de investigaciones

Título: Hacia una antropología urbana cubana: comunidades metropolitanas
Autor: M.Sc. Avelino Víctor Couceiro Rodríguez. Investigador Auxiliar
Tutor: Dr. Jesús Guanche Pérez. Profesor y Académico Titular. Especialista de la Fundación Fernando Ortiz
Facultad: Filosofía e Historia, Universidad de La Habana
Objetivo general: Obtener una primera experiencia de aplicación de la antropología urbana en función del trabajo comunitario capitalino cubano.
Objetivos:

1. Delimitar el instrumental con que trabaja la antropología urbana.
2. Revalorar los resultados obtenidos al aplicar casuísticamente el instrumental brindado por la antropología urbana en las comunidades señaladas.
3. Matizar las potencialidades del presente estudio para su aplicación en el resto de la capital y de las restantes ciudades cubanas.

Utilidad y resultados de la investigación:

Esta investigación aporta el instrumento científico que por excelencia ha de regir el trabajo comunitario integral en las comunidades urbanas, cuyo protagonismo es cada vez más evidente en la humanidad que inicia el tercer milenio y para la cual la antropología urbana se mantiene muy novedosa y prometedora, si bien se sedimenta con mayor interés, aceptación e incluso comprensión al menos dentro de la avanzada intelectual no sólo en Europa y Norteamérica, sino ya también en nuestra América Latina.

En el caso cubano, la última década del siglo XX, cualificada por el llamado "período especial" y su ulterior y paulatina recuperación, reconoció la urgencia de tal trabajo comunitario que en verdad contaba con serios antecedentes, pero no con el necesario basamento científico. He aquí el principal resultado esperado por este estudio, que trasciende de una antropología en la ciudad a una antropología de ciudad, con la integralidad que alcanza al concatenar las restantes áreas antropológicas y las ciencias sociales en función de cualificar cada comunidad en estudio de forma casuística y con todas sus distinciones.

Así se logra una adecuación conceptual y metodológica de la antropología urbana desde la realidad cubana a partir del

análisis tanto de la dimensión diacrónica como sincrónica de estas comunidades concretas, que nos autoriza a definirlas desde sus raíces y evolución en sus relaciones entre sí y con el resto de la capital, con el país y su impacto para y con la antropología rural, y con el mundo por regiones.

Se toma así el pulso de la dinámica poblacional comunitaria, su compleja problemática de identidad, y los espacios urbanos que desde el imaginario popular se establecen: religiosos, erótico-sexuales, comerciales, artísticos, étnicos o de símbolos políticos, entre otros, además de las perspectivas que con ello se abren para Cuba y para otras naciones.

Título: De los prejuicios raciales en Cuba: un estudio en barrios habaneros (1998-1999). (Tesis de Maestría 2001)
Autora: Lic. María Magdalena Pérez Álvarez
Tutora: Dra. Carolina de la Torre Molina
Facultad: Filosofía, Historia y Sociología, Universidad de La Habana
Objetivo: Precisar elementos del proceso de formación del prejuicio racial, expresiones concretas del mismo y de su connotación sociocultural.

Utilidad y resultados de la investigación:

Esta tesis es el resultado de un serio trabajo de investigación acerca del prejuicio y la discriminación raciales, aspectos centrales de la problemática racial, la cual es un tema muy sensible para la sociedad cubana y uno de los campos más difíciles de la antropología en Cuba. El trabajo se centra en el análisis de los patrones de conducta racial adquiridos en la familia, las relaciones interpersonales, la filiación racial del individuo, la representación social de los grupos raciales y los criterios respecto a las relaciones raciales en el futuro. Ello permite arribar a conclusiones de carácter parcial relativas a las áreas estudiadas. Se reflexiona, además, sobre la complejidad y dinámica del problema y se resalta la multicausalidad del prejuicio y de la discriminación, así como de los aspectos culturales y estructurales de las relaciones raciales. Resulta de valor la contextualización que hace del fenómeno racial en Cuba, de los componentes afectivo y conductual del prejuicio y de las categorías etnia y raza. Las conclusiones aportan nuevos matices y aristas de análisis y posibilitan una comparación con otras zonas. Investigaciones afines podrían seguir el procedimiento utilizado.

Título: Los gangá en Cuba. Orígenes. La comunidad de Matanzas, el acontecer religioso
Autor: Alessandra Basso Ortiz
Tutor: Dr. Jesús Guanche
Facultad: Historia, Departamento de Educación a Distancia, Universidad de La Habana
Objetivos:

1. Precisar cuáles fueron exactamente los pueblos que entraron a la Isla con la denominación de gangá, su procedencia geográfica y pertenencia étnica.
2. Encontrar las causas de la cuasi desaparición de ese grupo humano y de su cultura, así como los motivos de que no queden rastros de antiguos cabildos gangá si en la actualidad subsisten los de otros pueblos de origen africano que en algunos casos fueron numéricamente menos significativos.
3. Establecer las posibles relaciones entre la cultura de origen de este pueblo y su cuasi desaparición en Cuba.
4. Elucidar qué permitió la subsistencia en la Isla de un único núcleo de practicantes, localizado en Perico.

Utilidad y resultados de la investigación:

En el estudio de los pueblos africanos que confluyeron en la formación de la nacionalidad cubana, algunos han sido prácticamente olvidados; tal es el caso de los gangá, abordados apenas por algunos estudiosos como Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañeré, Deschamps Chapeaux y Juan Luis Martín, quienes, a excepción de Ortiz, se concentraron sobre todo en dilucidar su procedencia geográfica y pertenencia étnica, sin llegar a un consenso.

La tesis aporta información sobre los pueblos denominados gangá en Cuba, cuya presencia numérica fue de las más significativas durante las primeras décadas del siglo XIX, y que incidieron en la formación de la identidad y la cultura cubanas. Asimismo, se estudia la cultura y el sistema de creencias religiosas de los gangá longobá de Perico, lo cual contribuye al conocimiento de su evolución como grupo étnico y de los procesos de resistencia y transformación de una cultura en medios adversos y cambiantes.

Uno de los resultados más significativos del trabajo es establecer que es incorrecto referirse a un legado, cultura o sistema de creencias gangá, ya que desde su origen no constituyeron una unidad cultural ni lingüística; por tanto, lo apropiado sería referirse en Cuba a una herencia cultural de cada uno de los pueblos comprendidos en esta denominación.

De miradas y encuentros

Mirar el Niágara. Huellas culturales entre Cuba y los Estados Unidos. Comp. de Rafael Hernández. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana. 2000.

Dos libros recientes del Centro de Investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello han puesto a nuestro alcance un nutrido y enjundioso conjunto de trabajos sobre las relaciones culturales cubano-norteamericanas. En el primero, con un título de reminiscencias poéticas, *Mirar el Niágara*, Rafael Hernández compila una docena de estudios, algunos de ellos originalmente publicados en la revista *Temas*.[1] El segundo, titulado con intencional polisemia *Culturas encontradas*, es fruto de la colaboración entre el Centro Juan Marinello y el Centro David Rockefeller para Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Harvard, y recoge las actas de un coloquio celebrado en La Habana, en enero de 1999, cuya coordinación estuvo a cargo del propio Rafael Hernández y del conocido historiador John Coatsworth, director del centro harvardense.[2]

Ambos libros vienen a enriquecer una literatura que, sobre todo durante la última década, se ha ido nutriendo con obras de diverso alcance e intención, algunas tan relevantes como *On becoming Cuban* de Louis Perez. Ese interés creciente por el ángulo cultural de las relaciones cubano-norteamericanas, está renovando y diversificando las imágenes de un vínculo que, no obstante su amplitud y complejidad, ha sido tradicionalmente —y un tanto unilateralmente— analizado con una perspectiva política. La novedad responde, sin duda, a la tendencia universal que durante las últimas décadas del siglo XX ha privilegiado el acercamiento cultural al estudio de los procesos sociales. Pero también obedece a que la propia naturaleza de las relaciones culturales y la muy variada gama de sus protagonistas hacen de la cultura un ámbito menos conflictivo, propicio a la reflexión mesurada, aunque en modo alguno pueda considerársele terreno neutro, como bien lo indican las conocidas manipulaciones de la industria cultural.

Si comentar de un golpe más de una obra resulta siempre tarea complicada, pueden suponerse las dificultades de esta reseña que, al dar cuenta de dos compilaciones, debe vérselas con la diversidad de temas y criterios que supone la conjunción de una veintena de autores. La estructura temática más definida de *Culturas encontradas*, que reproduce la organización del coloquio, ofrece mejor asidero para el comentario, por lo cual he preferido

[1] *Mirar el Niágara. Huellas culturales entre Cuba y los Estados Unidos.* Rafael Hernández, comp. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, [La Habana, 2000], 468 pp.

[2] *Culturas encontradas. Cuba y los Estados Unidos.* Rafael Hernández y John H. Coatsworth, coordinadores. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello y Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller, Universidad de Harvard. 278 pp.

Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos. Coord. de Rafael Hernández y John H. Coatsworth. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello y Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller. Universidad de Harvard.

tomar como base sus secciones e ir asimilando al análisis de éstas mis observaciones sobre algunos trabajos de asunto afín recogidos en *Mirar el Niágara*.

La música, quizás el sector de las relaciones culturales en el que el intercambio ha sido menos desigual, ha dado pie al primer agrupamiento temático. En éste destaca, por su vasto alcance, el espléndido recuento histórico de Leonardo Acosta sobre las mutuas influencias en el campo de la música popular, verdadera proeza de síntesis que tiene al jazz como pivote, y cuyo texto también se recoge en *Mirar...* Radamés Giró despliega un esfuerzo similar en lo referente a la música de concierto, pero, como abarca un tiempo menor —se circunscribe a la segunda mitad del siglo XIX— puede detenerse en la singularidad de algunas relaciones, como la entrañable amistad de Gottschalk y Espadero. Las variaciones en el espacio más que en el tiempo, constituyen el interés de Lisa Knauer en su examen de la rumba y la santería como expresiones de cubanidad y negociación interétnica en La Habana y Nueva York, línea de análisis de la cual la autora ya presenta en *Mirar el Niágara* un antecedente.

Menos coherente, la segunda sección de *Culturas encontradas* integra textos sobre arte, literatura y educación. De regreso a la cuerda histórica, Mario Coyula hace un repaso cargado de sugerencias sobre las influencias arquitectónicas y su materialización constructiva, empresa que con igual acierto lleva adelante Luz Merino para la pintura. Cabe destacar en este caso, y no sólo por su valor complementario, la notable contribución de Carlos Luis en *Mirar...*, en la que el autor hace un penetrante balance de la presencia de la plástica cubana en los Estados Unidos durante las pasadas cuatro décadas. A pesar de su riqueza, la literatura ha ocupado un espacio relativamente pequeño en estas dos compilaciones, aunque debe destacarse por su agudeza y sagacidad el estudio de Esther Whitfield sobre las condiciones de "realización" de la literatura cubana en el actual mercado literario, a partir del examen de las obras de dos narradoras cubanas que escriben fuera de su país. La valoración de la influencia educativa es asumida por Alfonso Quiroz, profesor de la City University of New York, en un pequeño texto comprensiblemente centrado en la gestión desarrollada por el Gobierno Interventor (1899-1902), pero que también hace una atinada consideración de antecedentes y adelanta hipótesis sobre las causas probables de la decadencia cualitativa de la educación pública durante las primeras décadas republicanas.

El panorama de las interconexiones religiosas que presenta la tercera sección de *Culturas...*, resulta incuestionablemente abar-

cador. Lo abre Rafael Cepeda con una interesante evaluación de la actividad misionera y la implantación de diversas denominaciones protestantes en Cuba durante los años de auge de la penetración norteamericana, a la cual se suma la precisa caracterización aportada por monseñor Carlos Manuel de Céspedes sobre los momentos fundamentales en la relación histórica entre el catolicismo cubano y el estadounidense. Finalmente, James L. Matory, profesor de Harvard, revisa la estructuración de los cultos yorubas durante el siglo XX, para presentarnos una novedosa y polémica evaluación del papel que ha correspondido a la interacción de los creyentes de Cuba y de los Estados Unidos en dicho proceso.

La última sección de *Culturas encontradas* no se dedica como las anteriores a la exploración de un territorio específico de la cultura, sino a destacar la influencia del factor racial en el desarrollo de las relaciones culturales. En sendas contribuciones, Digna Castañeda y Alejandro de la Fuente proponen una consideración general del problema; en el primer caso, mediante un breve balance de los vínculos históricos entre las poblaciones negras a ambos lados del estrecho de la Florida, mientras que De la Fuente desarrolla una sagaz indagación de la influencia ejercida por el racismo norteamericano sobre las diversas corrientes del nacionalismo cubano, así como en las proyecciones de éstas respecto al problema racial insular. En términos más particulares, Lisa Brock y Otis Cunningham analizan el papel desempeñado por los peloteros cubanos dentro del béisbol racialmente segregado de los Estados Unidos, así como en la paulatina integración que se verifica dentro de aquel deporte. Un trabajo presentado en *Mirar el Niágara* por la propia profesora Brock, del Instituto de Artes de Chicago, profundiza y complementa el análisis de Castañeda al examinar las imágenes de Cuba que se forjan entre las comunidades afronorteamericanas durante los años de las guerras independentistas y de la república temprana en la mayor de las Antillas.

Con notable acierto, los coordinadores de *Culturas encontradas* decidieron incluir en esa obra la transcripción de los debates sostenidos durante el coloquio, con lo cual no sólo se hace patente la diversidad de criterios y el respetuoso tono de las discusiones, sino que da cabida a intervenciones que frecuentemente enriquecen el contenido de las contribuciones centrales.

Más allá de las referencias cruzadas, que podrían dejar la impresión de un carácter complementario en los textos de *Mirar el Niágara*, debe advertirse que ese título no es solamente un conjunto de evidente autonomía, sino que de hecho en sus páginas se abordan asuntos no tratados por los estudios incluidos en *Culturas...* Cabe destacar entre ellos el proceso de formación de una

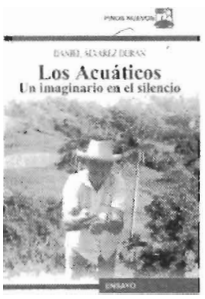
imagen cubana de los Estados Unidos, investigado por Ana Cairo, a través de los juicios de nuestros más significativos pensadores del siglo XIX, y por Luisa Campuzano en una muy ágil revisión de las impresiones de algunas viajeras cubanas al "Norte" durante aquella misma época. El papel del factor humano como portador de influencias culturales es ponderado por Carmen Diana Deere en una eficaz síntesis del fenómeno de la colonización norteamericana en Cuba durante las primeras décadas republicanas. Por último, los vínculos históricos entre las comunidades científicas de ambas naciones, resumidos por Sergio Pastrana, son también objeto de un sugestivo examen por parte de Eloise Linger, que de manera particular evalúa el impacto de la Revolución Cubana en el desarrollo de las ciencias sociales estadounidenses.

Entre las múltiples observaciones que la lectura de los textos compilados puede suscitar, hay dos que no quiero pasar por alto. Una es el franco predominio del análisis histórico entre autores cubanos, lo cual no ocurre en los trabajos de sus colegas estadounidenses, un contraste que podría ser significativo del estado y tendencias de los estudios culturales en ambos países. La otra se refiere a una ausencia que, además de lamentable, me parece igualmente significativa: la cultura material, tema aludido por Rafael Hernández en su presentación de *Mirar...*, sólo es considerada con algún detenimiento —excepción que confirma la regla— por el arquitecto Coyula. Se trata de un vacío que estimo muy sensible, pues tengo la convicción, quizás sacrílega, de que las influencias en materia de alimentación, vestuario, utensilios y tecnologías tienen un impacto sobre el modo de vida que probablemente supera en importancia social al influjo de ciertas manifestaciones del arte o la literatura.

Además de subrayar el particular valor de los conocimientos que han puesto al alcance del estudioso —o simplemente del lector interesado—, estas compilaciones deben saludarse como un verdadero acontecimiento para nuestros estudios culturales. Y también, desde luego, por la notable contribución que hacen sus textos a la mejor comprensión de las relaciones cubano-norteamericanas, cuya imagen presentan en términos abarcadores y sosegados. Sólo cabe desear que ese sosiego termine por prevalecer en el desarrollo de unos vínculos por momentos tan tormentosos que el reto de armonizarlos parece asunto ya no de "mirar el Niágara", sino de cruzarlo... en bicicleta.

Oscar Zanetti Lecuona
Historiador del Instituto de Historia.

Los acuáticos. Un imaginario en el silencio de Daniel Álvarez Durán. Editorial de Ciencias Sociales, 2002.



Los acuáticos. Un imaginario en el silencio de Daniel Álvarez Durán presenta una síntesis de los resultados obtenidos de un trabajo que este joven sociólogo desarrolló durante cuatro años cuando su curiosidad personal lo acercó a un grupo prácticamente desconocido e instalado, ¡para colmo!, en plena sierra del Rosario, en Viñales, en el occidente del país. No faltaron los desánimos de quienes no entendían qué hacía un sociólogo estudiando esas "rarezas", "fantasmas" y "cosas del pasado"; tampoco los pesimistas que no veían cómo tratar el tema teóricamente y los realistas que sólo insistían en las dificultades de un estudio de semejante naturaleza. A todos los "peros" se sobrepuso Álvarez Durán para continuar defendiendo la viabilidad y pertinencia de su proyecto, para lo cual desarrolló extensas jornadas de trabajo de campo de las que produjo rica información que resarció el coste económico personal que supusieron sus largas estancias entre los acuáticos y que básicamente se presentan en este libro.

El trabajo es fruto de tres virtudes relevantes para todo investigador: la tenacidad, el talento y una fuerte vocación por el encuentro con lo diferente, más propia de los antropólogos que de los sociólogos. El estudio que se propone, consiste en una introspección en el quehacer, la lógica, los hábitos, los compromisos, las ideas e imágenes de un grupo que no deja de ser, para el observador situado en la contemporaneidad cubana, raro, difícil de delimitar —y hasta de imaginar—, estigmatizado y naturalizado históricamente como los "acuáticos", es decir: los que creen en los poderes curativos del agua. Sin embargo, este trabajo nos demuestra que no se pueden dar por naturales prácticas concretas, fenómenos o procesos culturales que son, en esencia, construcciones sociales en que intervienen actores con autonomía para recrear simbólicamente su mundo con prácticas disímiles que son tan legítimas culturalmente hablando como las de la medicina occidental. Además, demuestra que en un acercamiento riguroso a cualquier objeto de estudio se debe desconfiar de los juicios de valor que resten importancia o subvaloren el potencial de las racionalidades de grupos que se mantienen al margen de la cultura hegemónica. Se trata de una homogeneidad en torno al proyecto cultural revolucionario en la que convive una diversidad a la que la sociología y las ciencias sociales deben acercarse a través de estudios como el que se propone en *Los acuáticos...*, sin ideas a priori que determinen nuestro conocimiento y nos conduzcan a juicios equivocados o conclusiones poco pertinentes sobre ellas y su devenir. También hay que cuidar la sobrevaloración de estas prácticas, porque un dimensionamiento en demasía es también

pernicioso. Por tal razón, en el estudio de "los acuáticos" se persiguió la comprensión cabal de sus lógicas a partir de un necesario acercamiento a la naturaleza sociohistórica de creencias y prácticas que se preservaron "residualmente" como "cosas del pasado llamadas a desaparecer" en el ámbito rural y que en una coyuntura crítica, como el "periodo especial", cuando ya se creían superadas, se revelaron como datos reales, imágenes-fuerza de la realidad, con toda su carga de luces y sombras, y ello en el contexto del reencantamiento simbólico de la realidad. De esa implosión de la imaginación y la creación participaron todos los sistemas religiosos y el propio grupo de estudio, a partir de estrategias y tácticas de reproducción en las que se rearticularon sus creencias y prácticas para enfrentar las necesidades y problemas contingentes de los años noventa.

En mi opinión, cuatro son los méritos principales del texto que ponen a nuestra disposición:

1. Desde el punto de vista metodológico, su excelencia como ejemplo típico de trabajo etnográfico que reconstruye el punto de vista de los observados: la racionalidad y la lógica del otro. En el trabajo de campo se complementaron diferentes técnicas de investigación social, comprometidas principalmente con los métodos cualitativos e histórico. Es admirable la estricta vigilancia que mantuvo el autor con sus propias observaciones y el respeto por los criterios emitidos por sus objetos hablantes de investigación.

2. Desde una perspectiva teórica, por ser el objeto en cuestión complejo, su tratamiento requirió del autor una vasta revisión bibliográfica, acercamientos interdisciplinarios y perspectivas teóricas novedosas. El camino escogido no fue el más fácil: el lector tendrá en sus manos una narración que destaca por el esfuerzo de asumir el paradigma de la complejidad como referente teórico principal y eje estructurador del pensamiento del autor. Ello es admirable, ya que en las ciencias sociales cubanas éste sigue siendo poco trabajado y hasta desconocido, a pesar de su actualidad y plausibilidad. Desde la perspectiva de la teoría de sistemas, el trabajo desarrolla innovadoramente el concepto de imaginarios sociales para ir más allá de las limitadas definiciones de "religiosidad popular", "catolicismo popular" o "cultura popular" y conectar realidades simbólicas, mundos llenos de significación y sentido con realidades sociales, con la estructura social. Además, se esboza un camino para complementar los análisis socioclasistas con una sociología de los grupos sociales a partir de su autonomía simbólica y variables culturales.

3. Desde un punto de vista instrumental para la discusión colectiva, el libro es importante para el mejor conocimiento de la diversidad de nuestra cultura y se inscribe en una serie de búsquedas que demuestran cómo diversidad no es sinónimo de división o quiebra, sino indicador de diferencia y riqueza cultural. Aún se confunden las ideas de homogeneidad y unanimidad que tanto marcaron nuestra política y cultura años atrás, con la consecuente negación de prácticas o hábitos culturales distintos a los que se perseguían con el ideal de sociedad sin conflictos. Hoy la creación cultural se revitaliza y la política cultural se encausa por la senda de una mejor convivencia con las innovaciones formales y estéticas y con lo diferente dentro de la unidad en torno a los valores nacionales en tanto que los campos culturales son entendidos como de una importancia central en la reproducción del proyecto social cubano.

4. Por último, dando lugar a la emotividad y el compromiso por si lo que he dicho no fuese suficiente, creo meritorio que en su portada y en sus páginas estén la imagen y la voz de "Papá", aquel líder que siguió a Antoñica Izquierdo —"la loca" o sujeto peligroso para los políticos, o "la santa" para los que esperaban sus milagros. Sus testimonios quedan resumidos en el texto, su voz ya no será silenciada ni por la reciente muerte que para algunas familias de Viñales se tradujo en lágrimas, es decir, en nuevas aguas que purificaron y sanaron el valle y sus cuerpos como aquellas otras del rito bautismal.

Esas voces tienen un espacio y debemos agradecérselo a *Los acuáticos. Un imaginario en el silencio* de Daniel Álvarez Durán, al concurso de Los Pinos Nuevos y al esfuerzo de la Editorial de Ciencias Sociales.

Alain Basail
Profesor de sociología de la Facultad de Historia y Filosofía de la Universidad de La Habana.

Gran parte de la obra de Argeliers León, etnólogo y musicólogo de reconocido prestigio nacional e internacional, profesor emeritus, compositor laureado y científico con una larga trayectoria al frente del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba, del Instituto de Etnología y Folklore de la Academia de Ciencias y de la Cátedra de Musicología del Instituto Superior de Arte, entre otras múltiples actividades de similar corte, permanece dispersa en artículos de revistas especializadas, esperando por un acucioso editor que se decida a publicarla. Sólo tres libros salieron de su pluma: *Del canto y del tiempo, Introducción al estudio del arte africano* y el que hoy se presenta, *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América.*

Tras las huellas de las civilizaciones negras en América, de Argeliers León. Colección Fuente Viva, no. 19. Fundación Fernando Ortiz, 2001.

Este último no fue escrito por voluntad propia sino respondiendo al interés de la UNESCO, que a partir de 1963 intentó establecer un diálogo cultural entre África y América, plasmado en diversos coloquios y publicaciones. El tema le fue propuesto en 1969; un año después, a pesar de las numerosas dificultades que el autor consideraba para su abordaje, estaba terminado. Por razones que desconocemos —entonces se alegaron motivos financieros— no fue editado en su momento, por lo cual a treintaidós años de haber sido escrito y como un reconocimiento a la labor etnológica y musicológica de Argeliers León, ha sido publicado por la Fundación Fernando Ortiz.

Nadie mejor que el autor conocía las dificultades a las cuales se enfrentaba para realizar el estudio que se le había propuesto; no ignoraba, por supuesto, que éstas constituían un verdadero reto, pues para su cabal abordaje resultaba imprescindible disponer de un número apreciable de estudios monográficos acerca de las diversas culturas negras —al menos sobre las más importantes que habitaron en el continente africano y aquellas que se establecieron en el Nuevo Mundo—, que no existían. Esta premisa, no resuelta en 1970, permanece aún sin ser acometida, pues requeriría de la ejecución de un proyecto capaz de estudiar primero y comparar después, bajo presupuestos metodológicos homogéneos, las diversas regiones africanas y americanas. Es una proposición muy costosa para los países implicados, tanto en África como en América, caracterizados por economías escasamente desarrolladas. Argeliers consideraba que era más oportuno y también más factible realizar estudios monográficos concretos, divulgarlos ampliamente y discutirlos con especialistas en diversos campos culturales, y que sólo sobre estas bases factuales podría establecerse una comparación científicamente válida.

No obstante, las presiones para que el libro fuese escrito debieron ser múltiples; por lo tanto, procedió a su redacción, pero lo hizo desde el ángulo más conveniente, el americanista, circunscribiendo su objeto de estudio a las zonas más investigadas, es decir, algunas regiones de Brasil, de Haití, del sur de los Estados Unidos, de la costa venezolana, de Guyana, de la isla de Trinidad y desde luego de Cuba, a través de ejemplos tomados en La Habana y Matanzas.

Los títulos escogidos para los siete capítulos: "Las supervivencias negroafricanas deben estudiarse dentro del curso histórico de desarrollo de los pueblos de América", "Cómo las supervivencias africanas contribuyen a la identificación del hombre americano", "La presencia de africanismos responde a la integración del negro

a las sociedades americanas", "Los africanismos son el resultado de una herencia cultural del esclavo recogida y transmitida tras un proceso de constante adecuación histórica", "La supervivencia de las lenguas originales tiene lugar dentro del proceso de reconstrucción de las formas de vida del africano", "La supervivencia de las formas materiales de expresión ha estado determinada por las necesidades de las nuevas condiciones de vida del africano", "La vida material del africano determinó ciertos rasgos diferenciales del ser social del hombre en América", explicitan, sin ambages, esta decisión, que traía consigo una hipótesis: el negro en América, a pesar de su origen, es otro; ya no se trata de su filiación raigal con una etnia o con un grupo africano, sino de su anclaje en un Nuevo Mundo. Esto se realiza, como subraya Argeliers León, partiendo de la premisa de que "ni siquiera es posible hablar de la migración de un grupo étnico, pues esa noción de grupo no se daba en las condiciones del tráfico esclavista. Había una disrupción social en África, y se producía de nuevo otra al arribo de las negradas a América. Solamente tendría lugar una incipiente reconstrucción tras un ajuste mínimo, vital a las nuevas condiciones de vida. Y esa reconstrucción [...] volvía a confiarse a lo individual [...]" (p. 223). El negro no escogió este cambio, pero para sobrevivir debió adaptarse.

Es el mestizaje cultural, llámese o no transculturación, el protagonista de esta obra, pero para analizarlo es necesario ubicar al negro en las estructuras sociales y en los modos de vida específicos de cada región.

Algunos aspectos del libro se resienten por el tiempo transcurrido desde su redacción, pues, a despecho de la canción, veinte años, y en este caso treinta, sí son algo, sobre todo si se tiene en cuenta que en ese lapso se ha producido un apreciable desarrollo de las ciencias sociales, sobre todo de la antropología histórica y de la etnología, y que, desde nuevas proposiciones teóricas que incluyen las marxistas, se ha asumido la importancia del sujeto histórico soslayado por el economicismo, que predominó en las posiciones "ortodoxas" de los años sesenta y setenta. También hay lecturas diferentes sobre la "cultura popular", y esta obra, por su índole, se enmarca en ese contexto.

Cabe señalar, sin embargo, que los aportes realizados al conocimiento empírico, por parte de un etnólogo tan acucioso como Argeliers León, meritaron el rescate de esta obra inédita, cuya actualización fue resuelta sin modificar el texto, añadiendo un adecuado cuerpo de citas capaces de poner al día algunas cuestiones y colocarlas en su justo lugar.

Uno de los aportes de este trabajo, quizás el más importante, es el establecimiento de una categoría que el autor denomina "africanismo" y también "negrismo", entendiendo por ésta la adecuación/reconstrucción de la cultura de origen a las nuevas condiciones de vida que, por otra parte, implica variantes y diversificaciones en cada uno de los territorios. Este concepto es, según expresa Argeliers León, "un legado cultural [...] segmentos de cultura africana detectables, con la oralidad como sistema de transmisión y el ajuste que implicó su funcionalidad en cada sociedad global" (pp. 113-114). También destaca su valor instrumental para el logro de una comprensión más orgánica de los aportes culturales africanos al continente (p. 115).

La importancia de la relación lengua-actividad laboral y lengua-religiosidad en el estudio de las culturas negras alcanza una dimensión lúcida cuando el autor establece que en los lenguajes de relación laboral —como son el creole y el papiamento— se refleja una situación sociocultural de adaptación, manifiesta en la apropiación de un vocabulario ajeno que se amolda fonéticamente, en tanto que en los dialectos yoruba o bantú, que se hablan en las casas templo, a pesar de que puede existir cierta mezcla y deformación, por la inclusión de otras voces, se percibe una situación sociocultural de resistencia.

De manera general, todos los ejemplos y la información que se brindan sobre diversos aspectos de la cultura negra en Cuba, son de un valor extraordinario y alcanzan una dimensión relevante en los capítulos 4, 5 y 6. Destacamos sus observaciones sobre el vestuario ritual y toda la simbología que lo acompaña, del cual sólo han quedado huellas en Brasil y Cuba, o sobre la ausencia en nuestro continente de la talla en madera, que alcanzó un nivel relevante en los pueblos africanos, y que él explica a partir de la quiebra de las estructuras de parentesco, de la ruptura de la estratificación social original y de la existencia de prohibiciones religiosas que incidieron en la transposición simbólica entre los orishas y el panteón católico. Una aguda apreciación sobre el desplazamiento de los ancestros y la asimilación de las creencias espiritistas europeas, se visualiza a partir de la permisión de éstas con el ser desencarnado de un familiar fallecido.

Como es de esperar en un libro redactado por un musicólogo de la dimensión de Argeliers León, todo lo relacionado con este campo reviste un interés extraordinario, tanto por la información inédita que ofrece como por las interpretaciones que derivan de ésta. La música folklórica cubana resulta estructurada en dos categorías originales: urbana, que divide en sus variantes de primaria (rum-

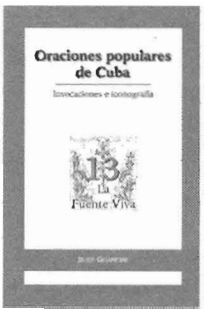
María del Carmen Barcia
Profesora de la Universidad de La Habana. Miembro del Consejo Científico de la Fundación Fernando Ortiz.

ba, son, comparsas, parrandas) y elaborada (danzones, boleros, criollas, mambos, chachachás); y antecedente (punto guajiro y música de origen afroide). A partir de estos presupuestos se desarrollan interesantes consideraciones que todo amante del tema debe conocer.

Espero que este somero análisis haya conseguido su propósito: despertar el interés por un libro que está destinado a ser considerado, a partir de su publicación —lamentablemente pospuesta treinta años—, como un clásico en los estudios de las culturas negras en América.

Un instructivo recorrido por el fértil imaginario popular religioso cubano

Oraciones populares de Cuba. Invocaciones e iconografía de Jesús Guanche. Colección La Fuente Viva, no. 13. Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2001.



La cultura, entendida en su definición más amplia como el producto de la actividad humana, ha sido, es y será infinitamente objeto de interés de la humanidad. Por ello, cualquier forma concreta de abordarla, y más aún cuando se trata del resultado de un estudio "serio" —por decirlo de algún modo que identifique calidad y talento, como es el caso del libro que me dispongo a comentar—, es siempre recibida con agrado y gratitud. La producción cultural, único modo de ser humano, tiene múltiples manifestaciones, lo mismo en lo material que en el rico mundo de la espiritualidad, y no se reduce a expresiones artísticas, muchas veces y por equivocación tenidas como únicas propiamente culturales. La cultura crea, transforma, reinterpreta la realidad, modifica a la naturaleza —"culturalizada" desde hace mucho—, penetra la subjetividad, el complejo de emociones y sentimientos humanos, exteriorizándolos en disímiles formas. De ahí que sea susceptible de diversos enfoques: filosóficos, antropológicos, históricos, sociológicos, éticos, hasta políticos y, por supuesto, artísticos. Desde su perspectiva, entonces, las ciencias sociales tienen mucho que decir y resta aún por hacerlo en buena medida.

En la actividad cultural se incluye la religión, por más que desde un racionalismo extremo se ha considerado lo contrario. Pero hay otra manera de interpretación limitada de valorar la condición de la religión como cultura: la de reducir esa relación a las religiones de los pueblos aborígenes, propias de culturas estrechamente asociadas a la naturaleza, las que para una tradición antropológica etnocentrista occidental es simple magia, superstición, primitivismo, mientras que a las otras, las de culturas "civilizadas", las valoran de realmente religiones, las cuales para muchos no pueden ser objeto de estudio de las ciencias en las que es

inaceptable lo que se estima intromisión en un campo íntimo, muy privado, sin advertir que en mayor o menor medida intervienen en la vida social. Y para los científicos sociales justamente lo importante es constatar los hechos por los que la sociedad y sus componentes se revelan. De ahí que, conjuntamente con otros factores, queda sobradamente justificado el estudio de la religión desde una perspectiva objetiva, como solamente puede ser científico, en cualquiera de las formas que la religión adquiere.

Una de las características de la religión en la contemporaneidad consiste en la multiplicidad de formas religiosas. Coexisten dentro de cualquier sociedad diversos sistemas religiosos, organizados según distintas teorías y estructuras, pero también un tipo de religiosidad más bien espontánea, sin complejas doctrinas rectoras ni necesariamente instituciones o grupos, de relativa autonomía respecto a ortodoxias, construida básicamente por sectores populares, que asumen propuestas de sistemas religiosos organizados y, en particular, además y principalmente, por el aporte del imaginario de esos actores sociales; este tipo podemos denominarlo *religiosidad popular.*

Es precisamente esa religiosidad popular la forma histórica y actualmente prevaleciente en la sociedad cubana, resultante de la concurrencia de factores culturales, históricos, económicos y políticos, entre otros, relacionados con el actuar de las instituciones religiosas instaladas en el país, asunto que aquí no corresponde analizar. En ésta se advierten elementos del catolicismo, de religiones de origen africano y del espiritismo, recreados por el pueblo desde sus intereses, expectativas, necesidades y modos de enfocar y explicar la realidad. En relación con esta religiosidad se sitúa la obra que nos presenta, nuevamente en esa apreciable línea de conocer mejor al cubano, la Fundación Fernando Ortiz.

Me estoy refiriendo al libro del doctor Jesús Guanche, *Oraciones populares de Cuba. Invocaciones e iconografía.* Se trata, en resumen, de un abordaje desde la perspectiva antropológica y culturológica de una expresión de la cultura popular cubana a través del examen de la producción simbólica en oraciones y representaciones en imágenes de figuras devocionadas, es decir, de una peculiar construcción popular de cierta difusión en nuestra población de antes y ahora.

El autor, Jesús Guanche (nacido en 1950), cubano, etnólogo —o mejor, científico, hombre culto, estudioso de la cultura cubana, pues siempre las clasificaciones, también las profesionales, son reducciones— es ampliamente conocido en Cuba y en el extran-

jero y pertenece a varias instituciones académicas cubanas e internacionales. En su producción escrita hay obras publicadas, como *Procesos etnoculturales de Cuba, Componentes étnicos de la nación cubana, Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual.*

El libro consta de tres partes: una primera, obviamente una introducción, en la que se recoge un instructivo examen teórico; en la segunda se establece una comparación entre las oraciones populares y las católicas; la última aborda la iconografía de las oraciones populares. Al final se incluye un catálogo iconográfico acompañado de una extensa recopilación de oraciones. A lo largo del texto se refleja la erudición del autor, quien incursiona en referencias a otras culturas y usos rituales al tiempo que ilustra con definiciones conceptuales.

Es éste el resultado de un saber acumulado y de una investigación realizada hurgando en las creencias populares, sus representaciones simbólicas y en esa producción de oraciones anónimas las más de las veces, cuya reproducción (quién sabe cómo) se pone al alcance del que sienta necesidad de acudir a lo sobrenatural, a lo metasocial para decirlo en términos sociológicos, como recurso de respaldo, solución o consuelo. Por supuesto, no es ocioso recordar que hay otras vías no religiosas para iguales fines, pero esta vía es recurrente en las condiciones cubanas, en especial en momentos difíciles, como lo fueron en extenso los de las etapas colonial y republicana neocolonial, y ahora en el llamado período especial, cuando se verifica un notable incremento religioso.

Guanche nos introduce en una concepción general de la religión y aborda el aspecto estructural de la misma al concentrarse en uno de sus elementos constitutivos del conjunto, el culto, y dentro de él, la oración. Las ideas, valores, símbolos y sentimientos religiosos se exteriorizan de diversas formas. Una de éstas es el culto, mediante el cual el creyente busca la relación con lo sobrenatural, en específico con el objeto de su devoción, que no siempre es la divinidad, sino, como resulta más usual en Cuba, con alguna o algunas de las numerosas figuras consideradas milagrosas, capaces por tanto de modificar el curso de los fenómenos y acontecimientos según el deseo del devoto, sean éstas santos, orichas, advocaciones marianas, espíritus o, como es más frecuente, representaciones sin definiciones exactas, con las que se pretende establecer una comunicación bilateral, por lo general mediante el diálogo acompañado del gesto. Esta modalidad de culto no —importa si colectiva o individual, sistemática o irregular— tiene en la oración una particular expresividad, a la que al mismo tiempo se le adjudica un "poder" en sí misma.

Las oraciones que encontramos en la recopilación que el doctor Guanche nos ofrece, evidencian influencias católicas, santeras y espiritistas, las más de las veces dirigidas a fines determinados, en especial para curaciones, aunque también "especializadas" en soluciones de otros problemas cotidianos. Es que en ellas hay más un sentido práctico que una orientación escatológica, un ámbito entonces en el aquí y ahora y no en el después y más allá posterior a la muerte. Son peticiones pero también fórmulas propiciatorias, comunicaciones, expresiones de deseos y esperanzas, no en la búsqueda de una "vida de santidad" pero tampoco exentas de valores.

Hay en este libro, en resumen, una interesante documentación especializada que presta una valiosa contribución al conocimiento de la cultura cubana, y al reconocimiento del cubano en ella: en esa manifestación específica, la religiosa, que en su forma prevaleciente es como la cultura misma, sincrética, síntesis de aportes diversos y distantes en sus orígenes, mestiza, de la que resulta un "ajiaco", al decir de Fernando Ortiz, y en la que, como apuntara nuestro Poeta Nacional, está "todo mezclado".

Sus propuestas sugieren continuación en las investigaciones. A ello quedan convidados los interesados en esta compleja pero apasionante temática, e incluso el propio autor, quien con toda seguridad nos seguirá brindando nuevas contribuciones.

Jorge Ramírez Calzadilla
Doctor en Ciencias Filosóficas y jefe del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS.

Nota aclaratoria

En el número anterior de *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, apareció el artículo de María del Carmen Barcia Zequeira "Un modelo de emigración 'favorecida': el traslado masivo de españoles a Cuba (1880-1930)", pp. 36-59, en la que se omitieron las fuentes de los gráficos, que a continuación presentamos.

Gráfico: Inmigrantes a Cuba por regiones (1882-1930), p. 39.
Fuente: Consuelo Naranjo Orovio: "Análisis cuantitativo", en CEDEAL: *Historia general de la inmigración española a Iberoamérica*, v. 1, Madrid, 1992, p. 188.

Gráfico: Pasajeros españoles en Cuba (1882-1930), p. 42.
Fuente: César Yáñez: *La construcción de las series anuales de la emigración española a América. 1860-1930*, Papers de Demografía, Centre de Etudis Demografis, Universitat Autonoma de Barcelona, 1988. Apéndice IV.

Gráfico: Población española en Cuba (1899-1931), p. 42.
Fuente: Censos de la República de Cuba, correspondientes a los años de 1899, 1907, 1919 y 1931.

Gráfico: Emigrados: oficios en la Península (1882-1930), p. 43.
Fuente: Consuelo Naranjo Orovio; ob. cit., p. 196.

Gráfico: Emigración española por sexos (1882-1930), p. 44.
Fuente: Consuelo Naranjo Orovio: ob. cit., p. 192.