

UMA “ATLANTIC HISTORY” AVANT LA LETTRE. TRANSCULTURAÇÕES ATLÂNTICAS E CARIBENHAS EM FERNANDO ORTIZ

Tradução de Andre Bittencourt

O Atlântico existe por obra da guerra de conquista e da dominação escravista. Se hoje se pode apreender como objeto legítimo do olhar do historiador uma zona cultural (e geopolítica) denominada “o Atlântico”, isto é consequência desses dois fatores. A irrupção para além das suas estreitas comarcas de alguns bárbaros de pele branca e muitas vezes barbudos, homens rudes e implacáveis em sua vontade de domínio, em direção à terra nova do Ocidente – América – e à desconhecida ou mal conhecida do Sul – África – estabeleceu os fundamentos a partir das últimas décadas do século XV, de um elaborado sistema de contatos culturais e de padrões de dominação. Esse sistema entrelaçou em um todo – misturado e variável ao longo do tempo – as duas costas extensíssimas do Atlântico. Hoje, volta a se consolidar na academia anglo-norte-americana a ideia de uma “Atlantic History”, habitada pelos interesses geopolíticos do império americano, bem como pelo interesse científico “desinteressado” (não nos esqueçamos de que a principal expressão política e militar de um conjunto de países de ambos os lados do Atlântico continua sendo a Organização do Tratado do Atlântico Norte – OTAN).¹ Nesse novo momento, nos pareceu pertinente dirigir o olhar para um dos primeiros autores latino-americanos a conceber o Atlântico como um todo cultural, e a desenvolver, para além de uma obra historiográfica dedicada a estudar aspectos específicos de sua história, um marco teórico que permitisse uma aproximação mais sofisticada e sutil, mais precisa, aos fenômenos de intercâmbio e de mescla culturais que a expansão europeia pôs em movimento após 1460/1490.

A obra antropológica e histórica de Fernando Ortiz (1881-1969) é atravessada pela notável intuição de que a criação de novas formas culturais se assentava sempre sobre atos de dominação – racial e de classe – e que, por conseguinte, “documentava a barbárie” – como disse Walter Benjamin no marco de um projeto intelectual inteiramente diferente daquele de seu contemporâneo europeu.² Porém, ela é também perpassada pela esperança de que diante de todo ato de barbárie uma obra de cultura pudesse emergir, permitindo transcender o mundo de atrocidades e tentar ao menos superar alguns de seus efeitos mais daninhos. Entre estes, a sobrevivência dos sistemas de dominação racializada que os impérios europeus do Atlântico deixaram consolidados em seu rastro lhe preocupava especialmente.

A independência de Cuba foi mais tardia do que a das demais repúblicas da América-Hispânica. Lá as instituições destinadas a enquadrar uma nascente identidade nacional estavam ainda em processo de formação e a lembrança da escravidão africana era ainda muito recente – Cuba foi o penúltimo país americano a abolir aquela instituição (1886). Nesse contexto, a obra de história cultural desenvolvida por Ortiz assumiu particular relevância para o estudo dos cruzamentos de cultura na zona atlântica e caribenha. Sua vida e a formação intelectual estiveram intimamente entrelaçadas com a história republicana de Cuba anterior à Revolução de 1959.

Filho de pai espanhol e mãe cubana, viveu na Espanha até os quatorze anos (passou sua infância na ilha de Menorca), retornou com a família a Cuba no exato momento em que começava a última e definitiva guerra de independência (1895-1898), e deu início a seus estudos universitários na Universidade de Havana durante essa estada. Entre 1899 e 1902, enquanto durou a ocupação norte-americana da ilha, regressou à Espanha, onde obteve uma licenciatura em Direito, em Barcelona, e um primeiro doutorado, também em Direito, em Madri. Em 1902 – ano em que se iniciou o primeiro governo cubano após a ocupação da ilha pelos norte-americanos – voltou a Cuba onde fez um segundo doutorado na Universidade de Havana, para então ingressar no serviço diplomático da nascente República – sua primeira carreira –, função que exerceu durante um breve tempo. Ocupou cargos diplomáticos em La Coruña, Gênova e Marselha até 1905. Foi nesta última data que decidiu se radicar definitivamente em Cuba, sendo nomeado, em 1906, fiscal no Tribunal de Justiça de Havana (a Corte Suprema da República). A partir de então e até o ano do triunfo da Revolução Cubana – data de sua aposentadoria – desenvolveu simultaneamente uma intensa atividade profissional – na universidade, no fórum e na tribuna – e intelectual – destacando-se como criminalista lombrosiano em uma primeira etapa de sua carreira, como antropólogo malinowskiano em uma segunda, enquanto paralelamente ia acumulando também prestígio como historiador e sociólogo. Desde 1908, quando começou a exercer a cátedra de Direito Público, esteve vinculado à Universidade de Havana. Também nesse ano se casou com

sua primeira esposa (irmã de uma discípula de Ortiz, Lydia Cabrera) Esther Cabrera – com quem teve uma filha, Isis, um ano mais tarde. Tendo enviuvado em 1928, casou-se alguns anos depois com María Herrera, tornando-se pai de outra filha, María Fernanda.

Entre 1917 e 1927 ocupou um assento de deputado, pelo Partido Liberal, no Congresso Nacional de Cuba (chegando a ser vice-presidente) – sua orientação político-ideológica naqueles anos esteve marcada por mudanças de uma posição “liberal-wilsoniana” para outras mais próximas de certo socialismo liberal. Um momento de inflexão em sua trajetória político-ideológica se produziu quando Alfredo Zayas, o presidente do partido em cujo seio militava, ocupou a presidência de Cuba (1921-1925): a disciplina partidária que se podia esperar dele não evitou que se convertesse progressivamente em crítico dessa administração, com uma posição cada vez mais preocupada com a questão social. Entre 1929 e 1933, adotou uma posição de clara confrontação com a ditadura de Gerardo Machado “e sua sanguinária cacocracia”, passando por isso, entre 1931 e 1933, ao exílio nos Estados Unidos. A revolução de 1933 permitiu que voltasse ao país, onde retomou a vida cívica tão intensamente comprometida que havia criado para si mesmo em sua terra natal. Reassumi as distintas instituições culturais que havia fundado ou contribuído para fundar nos anos anteriores a seu exílio, criou novas nos anos subsequentes, e deu um renovado impulso à sua produção científica e literária. Dedicado essencialmente, nos anos seguintes, à pesquisa, à escrita, à docência e à gestão cultural, foi só a partir de 1940 que sua figura intelectual começou a se projetar – com prestígio e autoridade – fora de Cuba: consequência direta de ter proposto o conceito de “transculturación” como ferramenta teórica fundamental para a antropologia e para a história cultural. Inimigo da emergente ditadura de Fulgêncio Batista, sua recusa a participar, em 1952, no Congresso Constituinte convocado para promulgar uma nova constituição que a legitimaria, levou-o a ser relegado a um posição pouco destacada durante os sete anos de duração desse regime autoritário. Tendo recebido a nova ordem nascida da Revolução Cubana com uma simpatia não livre de certo receio, chegou a ser membro da comissão organizadora da Academia de Ciências de Cuba entre 1962 e sua morte, em 1969, apesar de ter se aposentado em 1959 de seus cargos universitários. Ainda que em um ritmo notavelmente menor que nos anos anteriores – dada sua idade avançada – continuou publicando esporadicamente durante a década que se seguiu ao triunfo da Revolução: em 1959 publicou em Havana seu longo estudo, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, e em 1963 uma importante segunda edição ampliada de seu *Contrapunteo cubano*, que recebeu ainda outra ampliação no ano seguinte.

Não só como escritor e pensador, mas também como gestor e animador de instituições culturais, deixou uma marca profunda na vida intelectual cubana do primeiro meio século posterior à Independência. Em 1907 ingressou

como sócio na Sociedad Económica de Amigos del País de La Habana (uma antiga instituição bourbônica, cuja origem remonta ao século XVIII), contribuindo para sua reorganização geral, com vistas a adequá-la aos tempos que corriam: exerceu o cargo de diretor entre 1923 e 1959, com algumas breves interrupções. Em 1910 tornou-se diretor da *Revista Bimestre Cubana* – publicação oficial da Sociedad Económica – que, depois de uma longa ausência, foi relançada naquele ano. Em 1923 fundou – em companhia do filólogo e estudioso da literatura José María Chacón y Calvo – a Sociedad del Folklore Cubano, que também publicou uma revista própria – *Archivos del Folklore Cubano* –, convertendo-se em diretor de ambas (embora tenha alternado na direção da revista com Emilio Roig de Leuchsenring e outros sócios dessa instituição). Em 1924 tornou-se vice-presidente da Academia Nacional de la Historia (instituição fundada em Cuba em 1910), e mais tarde passaria a exercer a presidência da mesma. Em 1926 foi um dos principais impulsionadores da criação da Institución Hispanocubana de Cultura, da qual também foi diretor (1926-1939): entre seus sócios figuraram alguns dos mais destacados intelectuais contemporâneos da Espanha, de Cuba e do resto da América Hispânica. A Institución Hispanocubana, além de suas *Mensajes* institucionais, publicou duas revistas: a efêmera *Surco* (1930-1931) e a mais duradoura *Ultra* (fundada em 1936 e editada até 1947). Interrompidas suas tarefas como gestor cultural devido ao seu exílio, retomou-as quando de seu regresso a Cuba, em 1933. Nesse ano fundou uma quarta instituição em cujo seio vislumbrava enquadrar as tarefas de pesquisa e difusão relacionadas com sua então mais recente paixão intelectual: a Sociedad de Estudios Afrocubanos, cuja principal publicação foi a *Revista de Estudios Afrocubanos*. Todas as manifestações do africano na cultura cubana instigavam seu interesse, desde a sobrevivência – atávica ou não – das religiões trazidas pelos escravos de suas diferentes regiões de origem na África, até a música, a dança, o teatro, a poesia, as artes plásticas ou a indumentária e a sexualidade. Nada do africano lhe era alheio porque nada transculturado lhe era. Foi como pesquisador da presença cultural africana em Cuba e das complexas inovações culturais a que ela havia dado lugar – mediante processos de transculturação – que Ortiz se converteu também em pioneiro desse subcampo da história, cujo sentido aparece sintetizado no termo “história atlântica”.

Em 1941, dentro do marco que lhe oferecia a Institución Hispanocubana – já moribunda pelo efeito da Guerra Civil Espanhola e do franquismo – organizou a sociedade chamada Alianza Cubana por un Mundo Libre, cujo propósito foi apoiar desde Cuba, no contexto da Segunda Guerra Mundial, a luta contra o fascismo. Finalizada essa batalha, contribuiu para organizar e presidiu o Instituto Cultural Cubano-Soviético (fundado em 1945), que publicou a revista *Cuba y la U.R.S.S* entre 1945 e 1948. Se um apoio tão explícito à União Soviética era novidade, cabe enfatizar que, desde os anos 1920, Ortiz havia assumido posições que o colocavam, sobretudo em relação à legislação do trabalho e ao

combate contra o racismo, na esquerda de seu partido, o Liberal. Uma rápida leitura do conteúdo de algumas das publicações periódicas dirigidas por ele antes da Segunda Guerra Mundial, como a revista *Ultra*, permite apreciar até que ponto ele seguia com interesse e até com certa simpatia cautelosa, na década de 1930, os desenvolvimentos então em curso na União Soviética: o segundo número (agosto de 1936) dessa revista abria com várias páginas dedicadas a informar sobre a vida e a obra de Máximo Gorki, além de reproduzir algumas de suas reflexões, e – no contexto de um índice bastante variado de matérias, que refletiam a grande pluralidade ideológica da publicação – apresentava também a seus leitores um breve texto sobre a importância das conquistas de Pavlov e outro sobre Walter Duranty, que levava o curioso título de “A liberdade progride na Rússia” (a ironia que hoje nos suscita a sobreposição de tal título aos julgamentos de Moscou provavelmente passou inteiramente despercebida por seu autor).

A produção intelectual de Fernando Ortiz, simultânea a sua imensa atividade organizadora e institucional, se divide em duas grandes etapas, embora caiba enfatizar que houve muitas continuidades, às vezes não de todo evidentes, entre uma e outra. Na primeira, quando seu perfil público foi essencialmente o de advogado e jurista especializado no campo da ciência criminalista e interessado em temas da antropologia jurídica, as obras de Enrico Ferri e de Cesare Lombroso constituíram sua principal referência teórico-ideológica. Entre 1901, data de sua tese de doutorado, e sua morte em 1969, publicou – em minorquino⁴, italiano e castelhano e com traduções em vida para o português, inglês e francês – mais de 26 livros (número que se eleva a mais de 50 títulos quando incluídas também as brochuras e separatas).⁵

CONTATOS CULTURAIS E POSSIBILIDADES DA MESCLA: FERNANDO ORTIZ, DO *AJIACO* À TRANSCULTURAÇÃO

O conceito de “transculturação” foi proposto por Ortiz com a intenção de sintetizar os argumentos sobre os contatos de cultura desenvolvidos pela corrente liderada por Bronislaw Malinowski no campo antropológico, e de substituir o termo – que julgava impreciso e, mais ainda, preconceituoso – de “acculturation”, aculturação, defendido por um dos principais rivais de Malinowski nos Estados Unidos, Melville Herskovits. Em parte por causa de seu papel neste debate, em parte pela eloquência de sua prosa e do caráter amplamente documentado de seus argumentos, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) – o livro em que desenvolveu mais extensamente a ideia de transculturação lançada no ano anterior – se converteu instantaneamente em um clássico. Nesse livro Fernando Ortiz se propôs a realizar uma história geral dos respectivos usos do tabaco e do açúcar (embora caiba assinalar que o protagonista indiscutível do livro seja o primeiro, e não o segundo) no mundo e muito particularmente em

Cuba, explorando as variadas maneiras de reinscrevê-los e ressignificá-los no interior de culturas muito afastadas, no espaço e no tempo, daquelas que pela primeira vez lhes haviam conferido algum uso. Se a análise da história do tabaco se tornou uma espécie de exercício na antropologia dos objetos, a intenção primeira do autor parece ter sido mais concretamente a de enfatizar o fato de que o resultado final do contato de culturas não consistiu simplesmente na substituição de uma pela outra – a dos conquistados pela dos conquistadores no caso da Conquista da América, a originária dos imigrantes pela da população previamente estabelecida, no caso dos Estados Unidos ou de Cuba no século XX – senão que implicava um processo complexo de mescla e de empréstimos entre culturas, de ressignificação de práticas e de objetos, que levava a produzir algo que, embora pudesse ostentar alguns traços de cada cultura incorporada, era, afinal de contas, radicalmente novo. Muito significativamente, Ortiz falava que “transculturização” era um conceito que nascia da própria experiência histórica americana e cubana, e que servia, por conseguinte, para iluminá-la com maior precisão do que seria possível com outros termos afins, porém menos ajustados à problemática cultural de que pretendiam dar conta.

O conceito de transculturização permitiria – ao mesmo tempo em que contribuiria para renovar as ciências sociais de modo geral – iluminar aspectos centrais da formação cultural própria dos cubanos e dos americanos (em um sentido mais lato): e essa iluminação exigia que o Atlântico e os três continentes com os respectivos povos que através de suas águas haviam entrado em contato fossem tematizados como um espaço cultural total. Este conceito, originado nos extensos estudos dedicados por Ortiz à contribuição cultural dos povos indígenas nativos e dos africanos transplantados a Cuba, no marco da colonização europeia da ilha – e exposto em trabalhos de índole arqueológica, antropológica e histórica –, lhe permitiu apreender a complexidade das correntes culturais que haviam circulado pelo Atlântico desde o século XV. Permitiu-lhe também reconhecer que os empréstimos e cruzamentos simbólicos e materiais não haviam seguido uma direção única – do europeu dominante para culturas (ou raças) julgadas inferiores –, mas haviam sido pluridirecionais.

No capítulo dois adicional⁶ de *Contrapunteo cubano*, intitulado “Do fenômeno social da ‘transculturização’ e de sua importância em Cuba”, Ortiz havia na verdade explicado que:

Com a vênua do leitor, especialmente se é dado a estudos sociológicos, nos permitimos usar pela primeira vez o vocábulo *transculturização*, sabendo que é um neologismo. E nos atrevemos a propô-lo para que na terminologia sociológica possa substituir, em grande parte ao menos, o vocábulo *aculturação*, cujo uso se está ampliando atualmente (Ortiz, 2002: 254).

Um pouco mais adiante o autor elaborou com mais detalhes as razões que o levaram a propor o neologismo:

Escolhemos o vocábulo transculturação para expressar os variadíssimos fenômenos que se originam em Cuba pelas complexíssimas transmutações das culturas que aqui se verificam, sem conhecê-las é impossível entender a evolução do povo cubano, tanto no econômico quanto no institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, linguístico, psicológico, sexual e nos demais aspectos de sua vida. [...] A verdadeira história de Cuba é a história de suas intrincadíssimas transculturações (Ortiz, 2002: 254).

A reflexão sobre a identidade cultural cubana era uma de suas preocupações mais antigas como jurista, historiador e etnógrafo, mas tornava-se ainda maior em função de seu pertencimento à primeira geração de cidadãos da Cuba independente. Desde seu ensaio inicial, *Entre cubanos*, de 1913, até seus últimos trabalhos, a pergunta pela identidade cultural, social e nacional dos cubanos foi um *leitmotiv* em sua obra. Apenas alguns meses antes, na revista dirigida por ele, a *Revista Bimestre Cubana* (volume XLV, número 2, março-abril 1940), Ortiz publicou uma conferência intitulada “Os fatores humanos da cubanidade”, apresentada na Universidade de Havana no dia 28 de novembro de 1939, na qual propunha utilizar a comida típica cubana – o *ajiaco*⁷ – como uma metáfora da identidade nacional cubana. Nesse uso, brincando um pouco com a culinária cubana, apareciam já algumas das principais ideias que informariam sua definição da transculturação em 1940. Respondia, então, à sua própria pergunta retórica, “O que é a cubanidade?” com a frase: “Cuba é um *ajiaco*” (Ortiz, 1998: 192). Sendo este, segundo Ortiz, o guisado mais típico e mais complexo da ilha e, tendo sido o guisado típico dos índios taínos, podia funcionar maravilhosamente bem como metáfora da identidade nacional. Explicava:

A imagem do *ajiaco criollo* simboliza bem a formação do povo cubano. [...] Primeiramente uma caçarola aberta. Isso é Cuba, a ilha, a panela ao fogo dos trópicos [...]. E aí vão as substâncias dos mais diversos gêneros e procedências. O índio nos deu o milho, a batata, o cará, a batata doce, a mandioca, o *aji*⁸ que o tempera e o branco *xao-xao del casabe*⁹ com que os *bons criollos* de Camagüey e Oriente enfeitam o *ajiaco* ao servir (Ortiz, 1998: 193).

Os produtos que entravam na panela para produzir o *ajiaco* eram, portanto, de procedência indígena, espanhola, africana, asiática e francesa, ao passo que as novas tecnologias norte-americanas tinham servido para melhorar as possibilidades de cocção. Para Ortiz: “O característico de Cuba é que, sendo *ajiaco*, seu povo não é um guisado pronto, mas sim um constante cozimento”. A identidade do povo cubano estava em processo de formação, um enunciado cujo campo de aplicação ele estenderia depois até abarcar toda a humanidade. O característico de toda a identidade cultural (ou étnica, ou nacional) era sua condição de mudança permanente.

Esta metáfora merece ser assinalada porque exemplificava uma das noções mais sistematicamente desenvolvidas por Ortiz ao longo da segunda etapa de sua obra (pós-1940): a de que a substancialidade das raças era um mito,

uma entelêquia. As raças eram um “engano”, a variação somática das pessoas era tão infinita que só se podia falar de “raças” em um sentido biológico caso se postulassem tipos ideais, e se tais tipos ideais podiam servir para organizar o olhar teórico sobre o mundo humano, não podiam atuar como categorias biológicas consequentes. Não havia, portanto, nem raças puras nem raças superiores e inferiores; o estado “racial” de um povo em um momento dado só podia ser efêmero, mutável. Daí que sustentava nesse mesmo texto (repetindo posições enunciadas antes) que a desracialização da humanidade era uma possibilidade mais atraente que a vasconceliana “raça cósmica”.¹⁰ Na verdade, no restante de sua conferência, Ortiz celebraria o aporte de cada “raça” às culturas cubana, indígena, africana, latina, anglo-saxônica, judia, asiática etc.

A metáfora do *ajiaco* informava, assim, o conceito mais formal da transculturação, palavra que, apesar de ser um substantivo, designava um processo. No segundo capítulo adicional de *Contrapunteo cubano*, citado anteriormente, Ortiz descreveu a transculturação do seguinte modo:

Entendemos que o vocábulo *transculturação* expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, que é o que a rigor indica a voz anglo-saxônica *acculturation*, mas sim que o processo implica necessariamente a perda ou desenraizamento de uma cultura precedente, o que se poderia chamar de uma parcial desaculturação, e, além disso, significa a consequente criação de novos fenômenos culturais que poderiam denominar-se de neoculturação. Enfim, como bem sustenta a escola de Malinowski, em todo abraço de culturas sucede o mesmo que na cópula genética dos indivíduos: a criança sempre tem algo de ambos os progenitores, mas também sempre é diferente de cada um dos dois. Na sua totalidade, o processo é uma transculturação, e este vocábulo compreende todas as fases de sua parábola (Ortiz, 2002: 260).

Para surpresa de muitos contemporâneos, Malinowski não só aceitou fazer o prólogo do livro que propunha este neologismo conceitual (o mesmo Malinowski que em sua polêmica com a visão antropológica de Freud havia declarado incisivamente que os neologismos – como o termo freudiano “complexo” – deviam sempre ser evitados) como declarou nele que a partir de então ele mesmo usaria o vocábulo cunhado por Ortiz em substituição a “aculturação” ou a qualquer outro termo afim.

RAÇA, CULTURA, ESPAÇO ATLÂNTICO: ORTIZ HISTORIADOR

Embora Ortiz seja reconhecido fundamentalmente como etnógrafo positivista, criminologista e antropólogo cultural, não devemos desconsiderar suas intervenções decisivas em outros campos da cultura cubana, como a literatura e a história. Uma contribuição fundamental a esta última disciplina foi a direção da importante “Colección de libros cubanos” (também chamada “Colección de clásicos cubanos”), dedicada a reedições muito cuidadosas de clássicos do pen-

samento e da historiografia de Cuba.¹¹ Esse trabalho de colocar em circulação fontes para o estudo da história política, social e cultural de Cuba contribuiu de um modo decisivo para a consolidação da disciplina histórica nesse país, entendida segundo padrões científicos próprios das primeiras décadas do século XX.

Por outro lado, como decorrente de sua exploração crescente de todas as facetas da cultura africana em Cuba, Ortiz entabulou, em 1922, uma relação direta com alguns dos escritores da modernização literária “minorista”. Tais escritores propunham a criação de um movimento literário “afronegrista”, como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier e Ramón Guirao, ou o grupo de escritores que, em 1927, lançara a primeira revista importante da vanguarda literária dessa nação, a *Revista de Avance*. Para esses poetas e narradores, os aportes etnográficos e sociológicos de Ortiz referidos à cultura africana da ilha constituíram um insumo decisivo para a reorientação de sua própria literatura. Alejo Carpentier deixou o seguinte testemunho a respeito:

Roldán e eu, acompanhados de uns poucos que tinham opiniões como nós, conhecemos então naquela época um período de “enfermidade infantil” do afrocuibanismo. Devorávamos os livros de Ortiz. Caçávamos ritmos na ponta do lápis. Papá Montero e María de la O. se tornavam seres vivos e provocavam em nós uma admiração análoga à que Sigfredo e Brunhilda provocaram na mente de Catulle Mendès e Élémir Bourges. Eu sonhava com a criação de um museu do folclore em que se exibissem objetos tão humildes quanto as *alegrías de coco*¹² oferecidas nas vitrines das tabernas de província. Abaixo a lira, viva o *bongo*! [...] Assim que sabíamos que um juramento *ñáñigo*¹³ ia acontecer nas imediações de Havana, abandonávamos qualquer compromisso, qualquer obrigação, para assistí-lo [...] (Carpentier apud Ferrer, 1998: 23).

Como indicamos acima, a trajetória intelectual de Ortiz se dividiu em duas etapas claramente distinguíveis entre si pela orientação teórico-metodológica de seu trabalho científico, ou seja, pelo marco teórico-metodológico geral, com suas ideias preconcebidas, dispositivos discursivos e subentendidos específicos, em cujo interior se inscreviam *explicitamente* suas atividades intelectuais. Duas fases, pois, podem ser identificadas sinteticamente na trajetória e na obra de Ortiz. A primeira, positivista e biologista, presidida pelas noções deterministas de “herança” e de “raça”, cujos inspiradores tutelares foram Cesare Lombroso, Enrico Ferri, Max Nordau e Quatrefages de Bréau. A segunda, culturalista e atenta à agência exercida pelos grupos e pelos indivíduos na elaboração de sua própria situação histórica, na qual a antropologia cultural (principalmente funcionalista, no sentido dado a esse termo por Malinowski) e a história cultural foram os marcos disciplinares privilegiados para a inscrição de seu trabalho. Cabe assinalar que esta divisão sintética se desvanece um pouco quando um olhar investigador atento é aplicado ao conjunto de sua obra: a presença de continuidades e de rupturas foi mais complexa e mais acidentada do que sugere este esquema tão simplificadamente bipartite.

Atravessando ambas as fases como foco supremo de sua curiosidade científica, a natureza das práticas culturais das populações negras de Cuba esteve sempre no centro de sua produção intelectual, quase desde o início. Convencido de que naqueles espaços condenados à marginalidade pelos preconceitos de classe e de raça, e pelos juízos científicos da época, existia um sistema de valores (ou de contravalores) culturais sem os quais seria impossível entender o fenômeno da criminalidade e da “má vida” [*mala vida*] na nova nação caribenha (e por extensão, a configuração cultural geral da nação cubana), dedicou uma parte importante de seu trabalho de pesquisa a explorá-los – mesmo na sua etapa mais ortodoxamente positivista. Esses trabalhos de sua primeira existência intelectual – de seu primeiro “avatar” –, concebidos dentro de uma matriz teórico-conceitual cujos princípios derivavam do chamado darwinismo social – com sua forte carga de racismo “científico” – e do positivismo finissecular, marcaram, no entanto, uma ruptura com as tendências hegemônicas na cultura letrada do começo do século XX, pelo simples fato de considerar digna de atenção minuciosa, dignas de estudo, as expressões culturais da população de ascendência africana na ilha de Cuba. A relação com o marco teórico oferecido pela criminologia lombrosiana foi, por outro lado, mais complexa do que faria supor a utilização da carta enviada pelo cientista italiano ao autor como prólogo a *Hampa cubana: los negros brujos*, onde não só chamavam a atenção os elogios de Cesare Lombroso, como também indicavam um futuro programa de pesquisa. A distância entre o enfoque particular que Ortiz já começava a desenhar em 1905 a partir de seu objeto de estudo, e o sistema teórico da criminologia lombrosiana ficou enfatizada pelo claro descumprimento do programa proposto. O elogio de Lombroso identificava o ponto de confluência entre ambas as perspectivas (a lombrosiana e a de Ortiz): “Creio acertadíssimo seu conceito sobre o atavismo da bruxaria dos negros, mesmo nos casos em que se observam fenômenos medianímicos, espiritistas e hipnóticos [...]”; por outro lado, o programa indicado para uma futura pesquisa ressalta a distância, o hiato, entre uma e outra: “Nada tenho a lhe sugerir a respeito de seus futuros estudos de etnografia criminal, que não seja a aquisição de dados acerca das anomalias cranianas, fisionômicas e da sensibilidade tátil em um determinado número de delinquentes e bruxos, e em um número igual de negros normais” (Lombroso, 1973: 1). A busca de “atavismos”, entendido este conceito, cada vez mais, em sentido cultural e não biológico, continuou presente (até certo ponto, e de um modo cada vez mais diluído) na obra tardia de Ortiz. O programa de pesquisa antropométrico sugerido por Lombroso brilha por sua ausência. E mais: já no começo dos anos 1930 – se não antes – a antropologia cultural havia deslocado por completo a antropologia física de seu universo de referências científicas.

De qualquer forma, esses primeiros escritos das duas primeiras décadas do século XX tematizaram a questão racial em termos de “tipos” psicológicos

e étnicos “superiores” e “inferiores” – “tipos” que eram o produto da herança biológica, entendida em termos claramente deterministas. Subordinaram a consideração analítica dos fenômenos culturais a um forte determinismo racial, baseado em descobertas pretensamente científicas da época. Por exemplo, ao ensaiar – em seu livro de 1906 – uma descrição do caráter específico da “má vida” cubana, com a intenção de identificar seus elementos característicos e que a distinguiam das sociabilidades criminais de outros povos e regiões, postulou que:

Todos estes fatores peculiares da sociedade cubana são o que no poliedro da má vida, destacam as arestas mais salientes. *Porém, dentre todos eles, o fator étnico é o fundamental*; e não apenas produziu delinquentes especiais em cada raça, mas também trazendo cada uma destas seus próprios vícios à má vida, foi se formando um estrato comum a todas pela fusão de suas diversas psicologias, estrato que constituía e que constitui a má vida (Ortiz, 1973: 19, grifos meus).

Em consonância com esta mesma perspectiva racista, considerou que nos estratos “psicologicamente inferiores” da sociedade cubana, a fusão biológica entre brancos e negros tendia a produzir formas inferiores – consequência necessária do aporte da “raça negra”: “Tais elementos negativos precipitavam, como resultado de enérgica e constante reação social, formando o estrato inferior de sua raça, sedimento diferenciado pela ignorância e pelo egoísmo impulsivo, ou seja, pelo primitivismo psíquico. Será necessário agora recordar o mesmo primitivismo psíquico da raça negra?” (Ortiz, 1973: 19). E mais adiante arrematava assim seu argumento:

Porém, os elementos brancos da má vida cubana não bastam para diferenciá-la grandemente dos que se observam nos demais países povoados pela mesma raça, e seu fruto mais desenvolvido, o *bandoleirismo*, que sem solução de continuidade remonta aos aventureiros da Conquista, pode achar-se do outro lado do Atlântico com caracteres parecidos. [...] *A raça negra é a que sob muitos aspectos conseguiu marcar mais caracteristicamente a má vida cubana comunicando-lhe suas superstições, suas organizações, suas linguagens, suas danças etc.*, e são seus filhos legítimos a *bruxaria* e o *ñañiguismo*, que tanto significam na delinquência de Cuba (Ortiz, 1973: 19, grifos meus e do autor).

Com expressão mais contundente ainda, descrevia no mesmo livro a inferioridade “natural” da raça negra: “Porém a inferioridade do negro, a que o prendia ao mal viver, era devida à falta de civilização integral, pois tão primitiva era sua moralidade quanto sua intelectualidade, quanto suas volições etc. Este caráter é o que mais o diferencia dos indivíduos da má vida das sociedades formadas exclusivamente por brancos” (Ortiz, 1973: 21). A situação dos negros era deficiente desde todo o ponto de vista, concluía Ortiz em 1906:

Suas relações sexuais e familiares, sua religião, sua política, suas normas morais, enfim, eram tão deficientes, que ficariam no conceito dos brancos por debaixo dos mesmos indivíduos da má vida destes [...]. Em seus amores eram os negros

extremamente lascivos, seus casamentos chegavam até à poligamia, a prostituição não merecia sua repugnância, suas famílias careciam de coesão, sua religião os levava aos sacrifícios humanos, à violação das sepulturas, à antropofagia e às mais brutais superstições; a vida do ser humano lhes inspirava pouco respeito, e pouco era também o respeito deles à propriedade alheia etc.... Para aumentar a separação estavam a linguagem, o vestir, a escravidão, a música etc. O desnível moral era agravado pelo intelectual (Ortiz, 1973: 20).

A consequência dessa desigualdade hereditária, racialmente determinada, foi que: “Em Cuba toda uma raça entrou na má vida” (Ortiz, 1973: 20). A transição dessa vinculação inicial ao “racismo científico” para posições contundentemente antirracistas se deu de um modo complexo e até certo ponto tortuoso desde começos da década de 1910. Enquanto em certos textos, como aqueles dedicados a polemizar com as posições teóricas e historiográficas do “neoimperialismo” espanhol, chegou a sustentar que se devia falar de “civilizações” e não de “raças” (afirmação dirigida especificamente contra a promoção, pela Espanha, da celebração do dia 12 de outubro na América Hispânica como o “*Dia de la raza*” [“Dia da raça”]), em outros continuou utilizando o instrumental teórico-metodológico do biologismo positivista, embora com reticências e qualificações cada vez maiores. Do mesmo modo, se seu livro sobre “os negros bruxos” de 1905/1906, apesar de estar enquadrado dentro dos parâmetros do racismo “científico” da época, havia apresentado à comunidade científica o melhor estudo realizado até aquela data sobre as crenças e práticas religiosas de origem africana em Cuba. Em 1916 o segundo tomo desse estudo, *Hampa afrocubana: los negros esclavos*, realizou um estudo amplamente documentado sobre o comércio de escravos entre África e Cuba e sobre as condições sub-humanas próprias da instituição escravista na ilha. Se certos preconceitos acerca da inferioridade racial da população negra seguiram presentes ao longo de suas páginas, o centro de seu argumento já começava a se deslocar para os condicionantes sociais, econômicos e culturais que haviam colocado a população afro-cubana em situação de desigualdade frente aos brancos. A história e a cultura, silenciosamente, começavam a substituir o determinismo biológico. Pouco a pouco, durante o transcurso da década de 1920, o conceito de “cultura” – utilizado inicialmente em referência a seus estudos dedicados ao folclore de Cuba – foi substituindo o de “raça” como dispositivo teórico decisivo dentro de seu aparato intelectual.

Nesse período de transição de sua obra entre paradigmas científicos diferentes e até certo ponto opostos, aparece plenamente tematizada a questão de uma rede de intercâmbios culturais que atravessavam o Atlântico: rede densa que nos portos de ambos os lados do oceano produziam intensos contatos entre as populações e as culturas dos três continentes comunicados por essa extensão aquática. Em *Hampa afrocubana*, publicado dez anos depois do livro que havia merecido os elogios de Lombroso e de Ferri, o vínculo entre África e América (e entre os escravos africanos e seus senhores europeus) foi

situado no centro do estudo. Já no segundo capítulo, depois de apresentar detalhadas estatísticas demográficas, tomadas dos principais censos da época colonial (a série com dados completos se estendia desde 1768 até 1907), tentou estabelecer, também a partir dessa base, não apenas a proporção demográfica historicamente desenvolvida entre as diferentes “raças” e suas mesclas em Cuba, mas também registrar minuciosamente as etnias ou nações de origem dos africanos chegados à ilha. Este último esforço era praticamente inédito naquela época nos estudos dedicados à história da escravidão africana, já que o próprio conhecimento da África por parte dos europeus era imperfeito (em 1916 em muitas zonas formalmente anexadas a metrópoles europeias e governadas desde estas, o processo de exploração concreta seguia em curso): Ortiz buscou não apenas apresentar a seus leitores uma longa lista dos diferentes apelativos étnicos que figuravam na documentação cubana, como também identificar com certa precisão o lugar de origem no “continente negro”. Uma pequena seleção tomada de sua longa lista indica etnias como os Abayá da nação Ibó, os Achanti ou Ashanté, os Angola, os Apapá de língua haussa, os Bambará, os Benín, os Bondó, os Congo, os Dahome (ou Dajomé), os Epa (sugere que seja corruptela de Akpá ou Apá), os Fanti de Guiné, os Fula ou Mandingas, os Iolof, os Lucumí, os Matumba, Mayombe, Mobangue, os Quisiana, os Zape. Esta é uma seleção muito pequena da lista completa oferecida por Ortiz de nomes de povos/etnias/nações que figuravam na documentação cubana. Em relação a cada nome, Ortiz buscou distinguir nomenclaturas baseadas no lugar ou cidade de origem (Cabinda, Luanda, Mombasa etc.) daqueles que provinham dos nomes africanos originais para designar povos ou nações, e, em ambos os casos, tentou, com paciência e tenacidade de filólogo, se desvencilhar dos erros de pronúncia e de grafia ocorridos no registro documental realizado pelos letrados espanhóis, recuperando o sentido original e autêntico desses nomes. Ao esforço por elaborar um mapa mais completo do continente de origem dos escravos, Ortiz acrescentou – nos capítulos VII, VIII e IX de seu livro, fundamentais como antecedente de sua teorização da transculturação e precursores dos estudos que agora mesmo se estão escrevendo sobre o comércio escravista ou sobre o navio negreiro – um estudo detalhado (algo difícil de obter nas condições arquivísticas da época) do tráfico de escravos: desse tráfico que atravessava o Atlântico com sua carga humana. Com base nos relatos de testemunhas presenciais, analisou as distintas fases do tráfico, desde a captura até a venda em Cuba, passando pelas caravanas de escravos desde o interior africano às feitorias da costa, a vida nas próprias feitorias, as condições nos navios que transportavam esses cativos para o Novo Mundo, o desembarque, registro e venda. Se o registro documental cotejado por Ortiz foi um pouco conturbado, desprovido da maior sistematicidade que hoje pode alcançar o historiador graças à maior disponibilidade de fontes (e à sua melhor organização), se pecou até certo ponto pelo impressionismo próprio do ensaio, tentou ser, entretanto,

o mais amplo possível e – ainda hoje em dia quando as fronteiras linguísticas, às vezes, definem o limite estreito da monografia acadêmica – segue por isso parecendo impressionante o esforço por incorporar registros de todas as nações europeias implicadas no tráfico de escravos. No restante do livro traçou um panorama das condições diferenciadas da escravidão rural e urbana, dedicando capítulos específicos para estudar os castigos e as doenças típicas de que padeceram os escravos; estudou a resistência dos escravos e suas rebeliões; e apresentou finalmente um esboço de análise da condição jurídica dos mesmos. Ainda que o registro geral da análise – mesmo quando a denúncia da instituição escravista se perfilava em termos inapelavelmente contundentes – continuasse sendo aquele que na época oferecia o “racismo científico”, nada próximo à noção de transculturação, nem por isso deixou de ser este livro um importante marco no caminho da formulação dessa ferramenta conceitual. Por um lado, deslocou quase sub-repticiamente o aspecto causal de sua análise da herança racial para as condições socioeconômicas próprias do regime escravista: se o negro em Cuba, se o afro-cubano, mostrava – segundo acreditava então Ortiz, em sintonia com o sentido comum da década de 1910 – uma propensão inevitável para o crime e a vida dissoluta, isso era consequência não tanto de alguma deficiência em sua herança racial, mas do modo cruel e mutilador com que havia sido plasmada sua personalidade, sua herança cultural, através do acontecimento escravista. Após uma passagem em que discutia os efeitos da escravidão sobre a vida sexual dos africanos transplantados a Cuba, citava o ilustrado José de la Luz Caballero: “O mais negro da escravidão não é o negro” (Ortiz, 1996: 185). Mais adiante, depois de descrever o costume de arrendamento do serviço do escravo a terceiros no entorno urbano, concluía de modo similar: “O leitor pode considerar os desastrosos resultados morais que na raça negra havia de produzir uma condição social tão abjeta, ainda mais quando se tem em conta o predomínio da população de cor sobre aquela livre [...]” (Ortiz, 1996: 192).

Outro marco no caminho para uma teoria da transculturação e uma história cultural explicada a partir dela foi o breve ensaio que publicou em 1933, imediatamente depois de seu regresso do exílio em Washington, D.C.: *La clave xilofónica de la música cubana*. Ao longo da década de 1920, Ortiz ia mostrando, em suas resenhas e comentários de livros cubanos e do exterior, uma progressiva e cada vez mais radical reorientação teórica em seus estudos da cultura cubana e mais especificamente da afro-cubana – reorientação que teve uma primeira exteriorização no impulso que buscou dar ao estudo científico do folclore. Entretanto, após seu retorno a Cuba, em 1933, a questão da contribuição afro-cubana à cultura da ilha se tornou central. Cabe salientar que o enfoque nesse livro – um dos primeiros a explorar a história da música cubana – colocou a questão da existência de uma trama cultural atlântica no centro de seu olhar. A clave xilofônica cubana teria nascido da confluência de distintas

culturas musicais cujo encontro se produziu pelo mar e pelo caldeirão oferecido pelos portos de seu litoral: e, sobretudo, nesse caldeirão tão importante que soube ser Havana. A reprodução fiel do argumento complexo de Ortiz neste ponto requer uma citação extensa:

Permitam-nos apontar uma hipótese para explicar a origem da *clave* cubana, como nascida em Havana, pelos séculos em que esta foi a *chave das Índias*, ou a *clave*, poderíamos dizer, jogando com vocábulos¹⁴, de toda a estrutura do comércio colonial das Espanhas. O cais de Havana foi por aqueles séculos (XVI ao XVIII) centro de toda a atividade da urbe, razão de suas fortalezas e guarnições, e da vinda anual e por meses inteiros das frotas carregadas nas férteis Índias. E nas ribeiras da baía acharam diversões ruidosas e abundantes de vícios, não só os escravos do arsenal e os soldados de La Fuerza, e depois a dos três castelos e dos demais que foram construídos, como também a chusma numerosíssima das galés da frota e daqueles marinheiros que sem estar submissos à servidão faziam a vida do mar; todos eles chegavam a Havana oprimidos pelas longas travessias a vela e aqui davam vazão a suas alegrias de “marinheiros em terra”. Havana foi durante séculos a Sevilha da América e, como esta, pode merecer o título de *Babilonia* e *Finibus Terrae da picardia*. Havana, capital marinha das Américas e Sevilha, que a foi dos povos da Ibéria, trocaram anos após anos por três séculos suas naveas, suas gentes, suas riquezas e seus costumes, e com elas seus pícaros e suas picardias e todos os prazeres de suas almas regozijadas, dadas ao gozo de viver a beleza terrena e humana que lhes coube por sorte. Todo navegante que cruzou os mares de Colombo e todo sanguinário que remou nas galeras deve ter se banhado nesta enseada de São Cristóvão de Havana, esperado aqui com sua embarcação o resto da frota abarrotada, refugiado-se em seu porto contra os furacões antes de passar à fatídica Bermuda, que tanto impressionava os marinheiros, Shakespeare e Cervantes, e baixado terra por dias, semanas e meses, para desentorpecer o espírito e espantá-lo das nostalgias que corroíam seu ânimo [...]. Porém, outros povos derramaram suas paixões, gozos e artes, os do calor das selvas equatoriais, nos formigueiros de Sevilha e de Havana. Para uma e outra margem branca do Atlântico se tiraram das entranhas da África, também durante séculos, caudalosas torrentes de força muscular e de impetuosidade espiritual, que foram dando aqui e lá mais ardor aos ânimos e amargura às carnes. Havana foi, como sempre tem sido todo porto marítimo muito frequentado, famosa por suas diversões e libertinagens, na qual em suas longas estadas a gente do mar e arrivistas da frota se juntavam com os escravos desordeiros e as *mujeres del rumbo*¹⁵, nas tabernas das *negras mondongueiras*¹⁶, nas casas de jogos postas por generais e almirantes para a trapaça, e nas paragens, ainda menos santas, pelas choças e casas de barro, dentro e fora das muralhas, pelo Manglar, os Sitios e Carraguao. Nessas confortabilíssimas estadas em Havana foram parte principal dos deleites com as negras e *mulatas de rumbo* a aguardente de cana, o tabaco de Havana, as rodadas de apostas de cartas e os bailes e canções de três mundos, ao som da música mais sensual, excitante e livre que as paixões desenfreadas conseguiam arrancar da entranha humana. Cantos, bailes e músicas foram e vieram de Andaluzia, da América e da África, e Havana foi o centro onde se fundiam todas com maior cor e mais espectros policrômicos (Ortiz, 1984: 73-75).

O porto e o mar – Atlântico mais que Caribe – foram o leito em cujo interior se operavam as fusões culturais, as transformações em usos e formas

que seis anos mais tarde Ortiz batizaria com o nome de “transcultações”. E nesta longa passagem, como se pode apreciar, é evidente que o marco geográfico da história cultural que propunha Ortiz, mesmo quando seu foco fosse Cuba ou mesmo só Havana, era o Atlântico inteiro: a sua história cultural foi atlântica muito *avant la lettre*. A conclusão de Ortiz neste estudo, tendo invocado testemunhos de Quevedo, Cervantes e Federico García Lorca em seu apoio, foi que a *clave* cubana nasceu de uma fusão, de uma mescla radical e refundição a partir dos elementos mesclados: os *palitos sonoros* trazidos em sua espartana bagagem cultural pelos negros escravos vindos da África e as *tejoletas*¹⁷ da música popular andaluza, trazidas pelos marinheiros que procediam dessa região.¹⁸

O racismo de sua primeira formação era difícil de ser abandonado totalmente: nesse mesmo texto, no qual já se enfatizava a capacidade musical da população afro-cubana, inscrita num registro cultural muito rico, apareciam algumas ilustrações do músico negro de traços físicos exagerados e evidentemente pejorativos, e muitas obras de antropologia física ou de arqueologia de orientação racista seguiam aparecendo nas notas de pé de página. A ênfase e o espírito de sua escrita já eram, contudo, outros em 1933. Durante a década de 1920, Ortiz informava em seu prolífico labor de resenhista nas revistas dirigidas por ele – como a *Revista Bimestre Cubana* – e em muitas outras do mundo editorial cubano – *Carteles*, *Bohemia*, *Social* ou *Diario de la Marina* – de suas leituras extensas e meticulosas, voltadas para uma crescente recepção da antropologia cultural, da nova produção intelectual do “renascimento do Harlem”, e em geral do novo discurso crítico dos racismos, tanto do “científico” quanto do mais prosaico e vulgar. Franz Boas, para Ortiz (como para Gilberto Freyre apenas alguns anos antes), foi uma leitura decisiva, mas não foi a única: Ildefonso Pereda Valdés (o estudioso uruguaio da cultura africana na América Latina), Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Mário de Andrade, Oneyda Alvarenga, Francisco Curt Lange, Jean Price Mars, Oswaldo Orico, Joaquim Ribeiro, Blaise Cendrars e muitos outros autores integram o registro de suas leituras científicas entre 1920 e 1950. Para dar uma ideia deste aspecto da evolução do pensamento de Ortiz, reproduzimos *in extenso* a seguinte resenha de uma obra do narrador francês Paul Morand, *Magie noire* (1930):

Eis aqui um livro produto de um francês que observou o negro, que sai junto com outro livro de A. Gide. Fora a nacionalidade dos autores e o assunto por eles tratado, o vínculo se rompe bruscamente. Andrés Gide escreve nas primeiras páginas de seu notável *Viagens pelo Congo*: “Quanto menos inteligente é o homem branco, mais estúpido julga o negro”. É de se lamentar que P. Morand não tivesse esta simples declaração sobre sua mesa quando escreveu *Magia negra*.

Para Morand, não obstante sua ostentação de ter viajado trinta mil milhas percorrendo vinte e oito países negros (países nos quais vivem negros), teria sido mais proveitoso ter empregado todo o seu tempo e energia antes de começar a escrever, observando um negro e aprendendo quais são realmente os pensamen-

tos e as reações desse negro. Morand estudou muito superficialmente as camadas mais extensas da mentalidade negra; o resultado foi uma divertida e, às vezes, bem escrita série de esboços de como Morand crê que ele teria reagido se tivesse sido negro. O grau inferior da crítica literária prevalente (sic) nos Estados Unidos, foi expresso pelas revistas que aplaudiram o “admirável destaque” e o “frio realismo objetivo” de Morand, e as declarações de que a obra de Morand é “a primeira verdadeira descrição de nossos negros”.

Em que consiste esta descrição? Oito curtas narrações [...]. A tese de todas é que os negros, qualquer que seja sua educação, meio ambiente, posição econômica, desenvolvimento mental, caráter ou mistura de sangue branco, mostram sua primitiva selvageria assim que se raspa sua cultura superficial. [...]

Os desenhos por Aaron Douglas, constituíram soberbos acréscimos ao livro. O trabalho desse jovem negro, que chamou consideravelmente a atenção em “God’s Trombones”, de James Wheldon (sic) Johnson, está amadurecendo com tal delicadeza e serenidade, que merece ser considerado um dos mais distinguidos artistas norte-americanos.

Nota-se mais a superficialidade de Morand depois de se terem lido meia dúzia de páginas da lúcida prosa de Gide. *Viagens pelo Congo* é uma anotação diária de paisagens, cheiros, sons e reações durante uma viagem por parte da África pouco conhecida dos brancos. Gide não é apenas um profundo escritor de admirável prosa, mas também, ao mesmo tempo, um observador de aguda percepção, que escreve sobre o que vê e ouve, e não o que noções preconcebidas pudessem fazê-lo crer que vê ou ouve. Mesmo tendo Gide feito sua viagem com caráter semioficial, não parece que esta circunstância lhe tenha impedido de criticar rudemente as Companhias francesas e seus agentes que iniquamente exploram os nativos daquelas colônias francesas. Em certo lugar, ao ver os grandes campos de mandioca (sic) e ricino sem ceifar, nos explica a razão: é que “todos os homens estão colhendo o látex, ou na prisão, ou mortos ou feridos” (Ortiz, 1930: 151-153).

Após uma concentração quase exclusiva na pesquisa etnográfica de todos os aspectos da cultura africana presentes em Cuba – pesquisa que contou desde cedo com o apoio de uma crescente equipe de discípulos, como, dentre outros, Lydia Cabrera (desde os anos 1930) e, depois do período que aqui abordamos, Argeliers León (a partir de meados da década de 1950) – Ortiz formulou sua teoria da transculturação (1939/1940), passando a explorar o seu alcance com base em estudos de instâncias concretas de “transculturação”, centrados basicamente nos dois cultivos emblemáticos de Cuba no mundo, o açúcar e o tabaco, e na produção artística mais associada (também) com Cuba na imaginação mundial, a música. Ao mesmo tempo, lançava uma embasada crítica à noção mesma de raça. Em seu livro *El engaño de las razas*, de 1945, rechaçou contundentemente a definição somática de “raças” humanas, com base no duplo argumento de que: a) as variações físicas do rosto, do corpo e da pigmentação da pele nos seres humanos são quase infinitas, sendo assim contraditório postular um “tipo ideal” que se supusesse empiricamente demonstrável a partir dessas variações; e b) os comportamentos humanos, os traços psicológicos discerníveis em indivíduos ou em grupos, derivavam mais da transmissão de práticas, valores, crenças de natureza cultural, que de qualquer herança gené-

tica que se pudesse postular. Este afastamento de seu desenvolvimento ideológico foi a culminância natural de todo o seu trabalho crítico da antropologia física e dos discursos racistas elaborado entre os anos 1920 e o fim da Segunda Guerra Mundial, mas esteve animado também pela paixão que lhe infundiu o horror diante do Holocausto judeu perpetrado pelo Nacional Socialismo na Alemanha e nos países conquistados por ela. Neste posicionamento concordou com a política oficial da Unesco, que naqueles anos propiciaria toda uma gama de estudos dedicados a combater cientificamente os resíduos do racismo herdados do mundo pré-bélico (Michel Leiris no Caribe francês, Roger Bastide e Florestan Fernandes em São Paulo e tantos outros estudos que poderiam ser citados em relação às consequências concretas e de longa duração desta política oficial das Nações Unidas). Mais ainda, sua preferência pelo campo soviético nesses mesmos anos pareceu motivada em grande medida pela percepção – compartilhada por destacados intelectuais afro-norte-americanos, como Paul Robeson ou W. E. B. DuBois – de que ali o racismo havia sido superado, enquanto nos Estados Unidos seguiam manifestando uma força institucional tão poderosa quanto antes.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Após formulada sua teoria, Ortiz empregou esse marco teórico para realizar em sua obra mais conhecida, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, um estudo da história cultural desses dois cultivos fundamentais na história econômica da ilha de Cuba. Pesquisa modelar, Ortiz não deixou de pesquisar praticamente nenhum aspecto da produção física original (agrícola), da elaboração fabril, ou dos usos e das significações e ressignificações culturais recebidas em Cuba e no mundo pelo tabaco e pelo açúcar que adoçava o chá e o café, e que – magia da fermentação – ressurgia transfigurado na aguardente cubana por excelência, o rum. Na trilogia dedicada à etnografia histórica da música cubana publicada nos anos 1950, aplicou o mesmo aparato teórico à música popular produzida em Cuba desde a época colonial em diante: sua conclusão foi a de que esta era o produto de uma fusão entre música europeia e africana, ou transculturação desta última por seu contato forçado com a primeira. Entender a história cultural dessa música exigia – pelos próprios imperativos empíricos da pesquisa – a adoção de uma perspectiva atlântica: mesmo sabendo quão difícil podia resultar, quão provavelmente incompleta permaneceria qualquer indagação desta natureza, o pesquisador *devia, estava obrigado a* pesquisar simultaneamente a história cultural da África, da Europa (ou ao menos, no caso específico de Cuba, dos dois países ibéricos), e do caldeirão geográfico que foi a América, se pretendia lançar alguma luz nova sobre a matéria. Repetidamente apareceria enfatizado nos três tomos desta obra tardia de Ortiz, repetidamente já nas pá-

ginas do primeiro tomo, *La africanía de la música folklórica cubana*, o papel dos portos e do mar. Não se podia compreender a história da música cubana se não se conhecesse também a história da música de raiz africana em toda a América: no Haiti, na Venezuela, em portos como o de New Orleans no Sul dos Estados Unidos, no México, no Brasil; tampouco se não se conhecesse a história da herança musical islâmica e judia na Espanha e no Portugal do Renascimento, se não se tivesse alguma noção da presença africana na própria Ibéria desde muito tempo antes da expansão ultramarina. Realizar uma história cultural precisa, cientificamente válida, da música popular de um só país, Cuba, exigia um trabalho histórico que tomasse também os três continentes que costeiam o extenso oceano Atlântico como espaço contextual necessário para sua pesquisa. Às dúvidas e críticas que a nova “Atlantic History” levantou o projeto intelectual de Ortiz pode oferecer uma via possível de resposta. O Atlântico estudado por Ortiz não era uma massa amorfa de águas, portos e gentes, vinculados pela seleção arbitrária efetuada pelo historiador: era um Atlântico concebido desde um ponto específico no mapa, Cuba, e era desde essa perspectiva única, privilegiada com sistematicidade pelo historiador cultural, que as interconexões precisas e empiricamente verificáveis que davam forma a um sistema atlântico emergiam. As leis da perspectiva clássica conduzem, isso era uma certeza para Ortiz, tanto o historiador como o pintor paisagista dedicado a produzir uma arte não abstrata nem afastada do mimético: definir o ponto de olhar com clareza levava a definir com igual clareza o panorama mais amplo – neste caso, o Atlântico como espaço e como objeto da história cultural – que se desejava retratar e analisar. Concordamos neste ponto com uma observação feita por Rafael Rojas (2005) acerca da obra de Ortiz: esteve habitada sempre por um intenso *nacionalismo* cubano, mas esse nacionalismo – matiz que Rojas não apontou – era entendido por Ortiz como necessariamente cosmopolita. Na interseção da perspectiva solidamente cravada no solo único da nação, da pátria pequena, e a outra perspectiva mais vasta do mundo outro, produtor de “cosmopolia” (perdão pelo neologismo), reside a possibilidade de uma história atlântica que seja ao mesmo tempo ampla e capaz de abarcar plenamente a multiplicidade contida em seu objeto e precisamente delineada em seus contornos e em seu espaço interior. A história atlântica pode ser múltipla e concreta ao mesmo tempo: esta é a lição de Fernando Ortiz.

Jorge Myers é professor titular e pesquisador no Programa de História Intelectual da Universidad Nacional de Quilmes, pesquisador do CONICET e foi editor da revista *Prismas*. Formado pela Universidade de Cambridge e pela Universidade de Stanford, é especialista em história intelectual e cultural da Argentina e da América Latina nos séculos XIX e XX. Publicou, entre outros, *Orden y virtud: el discurso republicano del régimen rosista* (1995). É editor de *Historia de los intelectuales en América Latina. Volumen I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo* (2008).

NOTAS

- 1 Acrescento esta crítica (construtiva) às cinco enumeradas por Jack P. Greene e Philip D. Morgan na “Introduction” à sua recente compilação de ensaios acerca do estado da questão, uma contribuição importante para uma área de estudos que em pouquíssimos anos passou de certa marginalidade (nos anos 1980, falar de uma perspectiva “atlântica” incluía quase nenhuma bibliografia para além daquela de Jacques Godechot) a uma espécie de “boom” editorial, que inclui nomes tão prestigiosos quanto os de Bernard Bailyn (2005) ou os de Greene & Morgan (2009: 5-7).
- 2 Sobre a obra de Ortiz, consultar a seguinte bibliografia secundária: Arévalos, 1999; Arroyo, 2003; Díaz-Quñones, 2006; Di Leo, 2001; Ferrer, 1998; Font & Quiroz, 2005; González, 1996; Hernández, 2011; Izquierdo, 2004 e Le Riverend, 1973.
- 3 Trata-se de um neologismo grosseiro que quer dizer algo como “governo de merda”.
- 4 Refere-se ao dialeto da língua catalã falado na ilha de Menorca, onde Ortiz cursou seus estudos primários. [N.E.]
- 5 Dentre estes livros, alguns dos mais importantes foram: *Hampa Afrocubana. Los negros brujos (Apuntes para un estudio de etnografía)*, Madrid, 1906; *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*, Paris, Ollendorf, 1911; *Historia de Santiago de Cuba (compuesta y redactada a la vista de los manuscritos de José M. Callejas, inéditos y originales de 1823 y precedida de un prólogo)*, Havana, 1912; *La identificación dactiloscópica (Ensayo de policología y derecho público)*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1916; *Entre cubanos (Rasgos de psicología criolla)*, Paris, Ollendorf, 1914; *La filosofía penal de los espiritistas (Estudio jurídico)*, Havana, 1915; *Hampa afro-cubana. Los negros esclavos*, Havana, 1916; *La crisis cubana. Sus causas y sus remedios*, Havana, 1919; *Los cabildos afro-cubanos*, Havana, 1921; *Historia de la arqueología indocubana*, Havana, 1922; *Catauro de cubanismos*, Havana, 1922; *Glosario de afronegrismos*, Havana, 1922; *En la tribuna*, Havana, Imprenta el Siglo XX, 1923 (uma compilação de seus discursos parlamentares e políticos, com prólogo do intelectual “minorista” e futuro comunista Rubén Martínez Villena); *Los negros curros. Ni racismos ni xenofobias*, Havana, 1929; José

Antonio Saco y sus ideas cubanas, Havana, 1929; *El cocoricamo y otros conceptos teoplásmicos del folklore afro cubano*, Havana, 1930; *La clave xilofónica de la música cubana*, Havana, 1933; *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940; *El engaño de las razas*, Havana, Editorial Páginas, 1945; *El Huracán. Su mitología y sus símbolos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947; *Fray Bartolomé de las Casas*, Havana, 1949; *La sinrazón de los racismos*, Havana, 1950; *Las visiones del mulato Lam* (sobre a obra do pintor Wifredo Lam), Havana, 1950; *La africanía de la música cubana*, Havana, 1950; *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, Havana, 1951; *Los instrumentos de la música afrocubana* (obra monumental, em cinco grandes tomos), Havana, 1952; *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, Havana, 1959.

- 6 A primeira edição do livro, publicada em 1940, esteve a cargo da editora de Jesús Montero em Havana e continha um prólogo, uma introdução e um ensaio, que era acompanhado de um conjunto de 25 capítulos, denominados "capítulos adicionais" a partir da segunda edição revista e ampliada pelo próprio autor. Durante o ensaio inicial Ortiz introduz entre parênteses os números dos capítulos que desenvolviam as ideias apresentadas ali de maneira esquemática.
- 7 Ajiaco é o nome dado a um tipo de sopa ou guisado característico de vários países da América Hispânica, preparado com diversos legumes, tubérculos e carnes picadas, como se verá na descrição do próprio Ortiz adiante. [N.T.]
- 8 O ají é um tipo de pimenta muito usada nas Américas e também o molho feito com essa pimenta. [N.T.]
- 9 Xao-xao é uma torta feita com *casabe* (tapioca) confeccionada pelos índios desde o século XVI. [N.T.]
- 10 Referência ao mexicano José Vasconcelos, autor do ensaio *La raza cósmica* (1925). [N.T.]
- 11 Dentre seus 28 "clássicos" reeditados merecem ser destacados, nos anos 1920 e 1930, a publicação em três tomos da *Historia de la isla de Cuba*, de Pedro J. Guiteras (obra do século XIX), acompanhada de uma biografia do historiador redigida pelo próprio Ortiz; *Contra la anexión*, em dois tomos, do liberal do século XIX José María Saco (também com uma biografia por Ortiz), mais as duas *Historias de la esclavitud* (dos índios e dos negros africanos) escritas pelo

mesmo autor; os *Artículos de costumbres*, de Luis Victoriano Betancourt; as *Poesías* e o *Ideário* de José Martí, em tomos próprios (o primeiro com um importante prólogo de Juan Marinello), mais o *Epistolario* do poeta-patriota; os *Escritos* (em dois tomos) do liberal Domingo del Monte; em tomos separados, as poesias de Julián del Casal e de Plácido (o poeta afrocubano da época romântica); ou a tradução do livro de M. R. Harrington, *Cuba antes de Colón*, que apareceu acompanhada pela primeira edição da *Historia de la arqueología indocubana*, de Ortiz.

- 12 Doce típico de muitos países das Américas, feito normalmente com coco, água e açúcar mascavo ou melado da cana, mel e canela. [N.T.]
- 13 *Nãñigo* faz referência aos membros de uma sociedade secreta masculina (*Abakuá*) cubana que remonta ao século XIX. [N.T.]
- 14 Há aqui um jogo com a palavra “clave” que, para além de seu sentido musical, pode também significar “chave” [llave]. [N.T.]
- 15 Mulheres normalmente de classes sociais baixas e costumes morais libertinos. [N.T.]
- 16 Mulheres negras que animavam os bailes nas tabernas e que durante a estada dos navios ofereciam bebida, dança e cama aos marinheiros. [N.T.]
- 17 *Tejoleta* é um tipo de castanhola feita de telhas de barro. [N.T.]
- 18 Ao final de seu ensaio invocaria também referências de Lafcadio Hearn, Alejo Carpentier (1946), Emilio Ballagas (1946), e Raúl Valdés Plana, e cotejaria a musicalidade da clave cubana com as marimbas empregadas por Saint-Saëns em sua *Danse macabre*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arévalos, José Antonio Matos. (1999). *La historia en Fernando Ortiz*. Havana: Fundación Fernando Ortiz.
- Arroyo, Jossianna. (2003). *Travestismos culturales: literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Bailyn, Bernard. (2005). *Atlantic history. Concept and contours*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ballagas, Emilio. (1946). *Mapa de la poesía negra americana*. Buenos Aires: Editorial Pleamar.
- Carpentier, Alejo. (1946). *La música en Cuba*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Di Leo, Octavio. (2001). *El descubrimiento de África en Cuba y Brasil*. Madri: Editorial Colibrí.
- Díaz-Quiñones, Arcadio. (2006). *Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ferrer, Antonio Fernández (ed.). (1998). *La isla infinita de Fernando Ortiz*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.
- Font, Mauricio A. & Quiroz, Alfonso W. (2005). *Cuban counterpoints. The legacy of Fernando Ortiz*. Lanham, MD: Lexington Books.
- González, Carlos del Toro. (1996). *Fernando Ortiz y la hispanocubana de cultura*. Havana: Fundación Fernando Ortiz.
- Greene, Jack P. & Morgan, Philip D. (2009). Introduction: The present state of Atlantic history. In: *Atlantic history. A critical appraisal*. Oxford: Oxford University Press, p. 5-7.
- Hernández, Ana María (org.). (2011). *Fantoches 1926*. Doral, Florida: Stockcero.
- Izquierdo, Judith Salermo. (2004). *Fernando Ortiz. Notas acerca de su imaginación sociológica*. Havana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Le Riverend, Julio. (1973). *Órbita de Fernando Ortiz*. Havana: Unión de Escritores y Artistas.

Ortiz, Fernando. (2002) [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.

Ortiz, Fernando. (1996) [1916]. *Los negros esclavos*. Havana: Editorial de Ciencias Sociales.

Ortiz, Fernando. (1984). *La clave xilofónica de la música cubana. Ensayo etnográfico*. Havana: Editorial Letras Cubanas.

Ortiz, Fernando. (1973) [1906]. *Los negros brujos*. Miami: Edições Universal.

Ortiz, Fernando. (1945). *El engaño de las razas*. Havana: Editorial Páginas.

Ortiz, Fernando. (1930). Reseñas. *Revista Bimestre Cubana*, XXV/1, jan.-fev., p. 151-153.

Revista Bimestre Cubana (1910-1959).

Revista Ultra (1936-1947).

Rojas, Rafael. (2005). Transculturation and nationalism. In: Font, Mauricio A. & Quiroz, Alfonso W. (orgs.). *Cuban Counterpoints: the Legacy of Fernando Ortiz*. Lanham, Maryland: Lexington Books, p. 65-72.

**UMA "ATLANTIC HISTORY" AVANT LA LETTRE.
TRANSCULTURAÇÕES ATLÂNTICAS E CARIBENHAS
EM FERNANDO ORTIZ**

Resumo

Este artigo aborda a produção científica do intelectual e cientista social cubano Fernando Ortiz em sua faceta de historiador. Considerando a proposta historiográfica recente de uma "Atlantic History", ou "história atlântica", o trabalho examina como, décadas antes disso, Ortiz havia sido pioneiro de uma história cultural que tomava o espaço geográfico e social do mundo Atlântico como marco necessário para a interpretação do passado cubano e hispano-americano. O trabalho esboça a trajetória geral do autor tomando por base sua obra tardia. A teoria da transculturação proposta por ele nega tanto o determinismo racial como a definição somática de raça. Tal teoria é central para a maneira como Ortiz examina a contribuição africana para a cultura cubana – e, de modo geral, para a cultura de todo o litoral ocidental do oceano Atlântico – no contexto de sua busca de uma história cultural latino-americanista construída à luz das ciências sociais.

Palavras-chave

Fernando Ortiz;
Transculturação;
História atlântica;
História cultural;
Cuba.

**AN "ATLANTIC HISTORY" AVANT LA LETTRE.
ATLANTIC AND CARIBBEAN TRANSCULTURATIONS
IN FERNANDO ORTIZ**

Abstract

This article concerns the scientific writings of the Cuban intellectual and social scientist Fernando Ortiz, in what pertains to his facet as a historian. Considering the recent historiographical proposal for an 'Atlantic History', the article examines how, decades before, Ortiz had pioneered a cultural history that set the interpretation of the Cuban and Hispano-American past against the backdrop of the geographical and social space of the Atlantic world. The article outlines Ortiz's career, focusing on his later work. The theory of transculturation proposed by the author denies both racial determinism and the somatic definition of race. This theory is central to the way Ortiz examines the African contribution to Cuban culture, and, more generally, to the culture of the western Atlantic seaboard in the context of his search for a Latin-Americanist cultural history anchored in the social sciences.

Keywords

Fernando Ortiz;
Transculturation;
Atlantic history;
Cultural history;
Cuba.