

LA HERENCIA CIENTÍFICA DE FERNANDO ORTIZ

POR

JORGE IBARRA

El primer acercamiento etnológico de Fernando Ortiz al proceso de formación nacional cubano lo constituyó su estudio *Los negros brujos*, publicado en 1906¹. Por esos años, el horizonte de las ciencias sociales y de la criminología en Cuba estaba dominado por los nombres de Augusto Comte y Cesare Lombroso. Discípulo del catedrático de Sociología General de la Universidad de Génova, Alfonso Asturaro, y del profesor Manuel Sales Farré, fundador del Instituto de Sociología de Madrid, Ortiz no tuvo otra opción en la época que seguir el camino trazado por sus maestros. De ahí que en su investigación de etnología criminal sobre los negros brujos, las definiciones claves de la escuela positivista orientasen sus primeras búsquedas. No resulta extraño, entonces, que los conceptos de raza, amoralidad de las religiones africanas, delincuencia nata o atávica, desempeñaran un papel central en su precursor desbrozamiento del denso bosque etnosocial cubano. Es conveniente subrayar, sin embargo, que de haber seguido al pie de la letra las orientaciones positivistas en boga, esta primera investigación no hubiera trascendido los límites de una lección aplicada de método.

El estudio de la etnología criminal de los afrocubanos no podía tener otro punto de partida que una investigación acuciosa de los elementos étnicos constitutivos de la nacionalidad cubana, de sus entrecruzamientos y de sus complejas interrelaciones sociales y culturales en el decurso histórico. El objeto de estudio de Ortiz no era una sociedad primitiva o una sociedad industrial étnicamente homogénea, sino una sociedad agraria de-

¹ *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal), con una carta prólogo del Dr. Cesare Lombroso* (Madrid: Librería de Fernando Fe, 1906).

pendiente, étnicamente heterogénea, en la que los procesos de asimilación y aculturación debían conducir a la formación de una cultura y de un pueblo de nuevo tipo. Ortiz no había elaborado aún el concepto sociológico y etnológico de la transculturación, pero el material sobre el que trabajaba le dictaría desde entonces el método que había de seguir fielmente. La explicación transculturalista de los fenómenos escapaba, en más de un sentido, de los marcos metodológicos de sus preceptores positivistas. Destaquemos, sin embargo, que la nueva perspectiva introducida por el estudioso cubano no constituía una superación-negación, o sea, una negación dialéctica de los supuestos originales que informaban su labor investigadora, sino tan sólo un rebasamiento que apuntaba hacia una nueva concepción de lo social.

Ahora bien: no debemos pensar, como han hecho algunos de sus críticos, que esta primera aproximación de Ortiz a la vida social y cultural de los afrocubanos constituía una observación desde «su interior». Nuestro compatriota se hallaba situado dentro de la sociedad que estudiaba, la cubana, pero los fenómenos psíquicos y culturales de las etnias de origen africano eran apreciadas desde el universo ideológico de la intelectualidad cubana blanca de origen hispánico. Las reiteradas alusiones etnocéntricas a la amoralidad de las concepciones religiosas y sociales de los afrocubanos, rectificadas posteriormente en las décadas del treinta y del cuarenta, nos revelan la óptica desde la cual Ortiz enjuiciaba el proceso de transculturación. No bastaba ser cubano para reconocer científicamente, mediante un esfuerzo de empatía, los valores de los afrocubanos. En las tres primeras décadas del siglo xx, Ortiz no había alcanzado aún la visión superior que le permitiese integrar simultáneamente, desde «el exterior» y desde «el interior», el mundo mágico de los afrocubanos en un sistema conceptual apropiado.

La observación directa de los hechos estudiados en una región determinada, independientemente de su contexto, constituía uno de los enfoques más generalizados entre los científicos sociales positivistas. Esta posición, consistente en el análisis de los grupos humanos en su particularidad, con el propósito de restituir con la mayor fidelidad posible la vida de cada uno de ellos, los inducía a mantenerse dentro de los límites de los estudios etnográficos. En *Los negros brujos* Ortiz superó esta perspectiva al confrontar los resultados de sus investigaciones etnográficas con estudios del mismo corte que se habían efectuado en sociedades de composición étnica parecida a la de Cuba. Al adoptar el método comparativo, propio de la etnología, para estudiar la sociedad cubana, se convertía en el fundador de la etnología afroamericana.

Con toda razón el destacado científico social norteamericano, Sidney

Mintz, pudo decir de Ortiz que era «el decano de los estudios afroamericanos» por haberse anticipado a los antropólogos norteamericanos en este tipo de estudios². En sentido parecido se pronunció el etnólogo francés Roger Bastide al considerarle no sólo el pionero de los estudios africanistas en América, sino «el Maestro»³.

El punto de vista etnológico ortiziano, en todo caso, tenía contacto con los antropólogos difusionistas y evolucionistas del tipo de Tylor y Frazer, los que concentraban su atención en la sistematización y clasificación de fenómenos de las más diversas culturas, llevadas fuera de su contexto, para compararlos entre sí. El último paso de este proceso —y en esto los evolucionistas y difusionistas se aproximaban a los objetivos finales que se trazaba Compte— era formular leyes naturales invariables que rigieran para fenómenos que tenían lugar en las más diversas culturas⁴.

Los evolucionistas se proponían, como ha destacado Lévi-Strauss, «dividir las culturas en elementos aislables por abstracción y establecer, no ya entre las culturas mismas, sino entre elementos de un mismo tipo presentes en el seno de culturas distintas, esas relaciones de filiación y diferenciación que el paleontólogo descubre en las especies». De hecho, en la mayoría de los casos todo se reducía a la simple comprobación superficial de la existencia y continuidad de una serie de fenómenos fuera de sus contextos histórico y social. De ahí que los procedimientos empleados por los paleontólogos tuviesen, en última instancia, la garantía del lazo biológico de la reproducción, mientras que entre dos hechos culturales elaborados en dos sociedades distintas, ya fuesen análogos o disímiles formalmente, existía una discontinuidad derivada del hecho de que uno no nacía del otro, sino que cada uno de ellos había nacido de un distinto sistema de representaciones⁵. A diferencia de los evolucionistas y difusionistas, cuyo método comparativo adoptó, Ortiz consideraba, por lo general, un número reducido de casos seleccionados de sociedades que se encontraban emparentadas estructuralmente, sociedades de plantación esclavistas, en las que tenían lugar procesos de transculturación entre culturas de matriz

² Sidney Wilfred Mintz, «La obra etnomusicológica de Fernando Ortiz. Crítica», en *Ciencias Sociales* (Washington 6, D. C.: vol. VII, núm. 39, sept. 1956), pp. 232-334.

³ Roger Bastide, Palabras pronunciadas en el Coloquio sobre las aportaciones culturales en América Latina en la zona del Caribe, 17-21 dic. 1968, en *Orbita de Fernando Ortiz*. Selección y prólogo de Julio Le Rivevend. Colección Orbita. UNEAC (La Habana, 1973).

⁴ Auguste Comte, *Cours de philosophie positiviste*, t. I, 5.^a ed. (París, 1982), páginas 11-12.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1970), pp. 3-6. Véase también James G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, tomos I y II (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1972), y E. B. Tylor, *Primitive Culture* (Londres, 1871), vol. I.

europaea y africana. Los ejemplos afrobrasileños, afronorteamericanos o africanos a los que acudía para iluminar, mediante aproximaciones y contrastes, las costumbres y creencias de los afrocubanos en el marco de la sociedad cubana se encontraban insertos en procesos de transculturación semejantes. Y es que el maestro cubano se proponía, ante todo, explicar cómo funcionaba el proceso de integración nacional cubano y no establecer leyes generales invariables. No obstante, a lo largo de su obra se observan esporádicas huellas del método evolucionista, cuando compara instituciones religiosas griegas, romanas, judaicas o centroeuropeas, con las de los afrocubanos, para fundamentar alguna hipótesis sobre estas últimas ⁶.

Por sus concepciones generales y su prudencia metodológica, Ortiz se acercaba más a Marcel Mauss que a los evolucionistas y a los difusionistas. Como el etnólogo francés, tenía una aguda conciencia de las relaciones entre los fenómenos sociológicos y psicológicos. En este sentido sería interesante esclarecer hasta qué punto su concepto de transculturación se derivaba de las formulaciones teóricas del precursor del funcionalismo a propósito de los «hechos sociales totales».

La modernidad del pensamiento etnológico de Ortiz puede percibirse en el planteamiento que hace en *Los negros brujos* con relación a la existencia de una lógica interna común en la asimilación de elementos propios de las culturas ibéricas por los afrocubanos y los afrobrasileños. Algunos jóvenes etnólogos cubanos han considerado ese razonamiento como un anticipo de la corriente antropológica estructuralista. «En Cuba, como en Brasil —nos dirá Ortiz, y ello demuestra la lógica con que han procedido los negros al asimilar sus *orishas*—, Shangó equivale a Santa Bárbara» ⁷. Ahora bien, este proceso de sincretismo religioso tenía como fundamento una «catolización superficial» del afrocubano. De ahí que Ortiz recurriese a un símil zoológico para demostrar que la sustitución de las deidades africanas por los santos católicos no alteraba sustancialmente la esencia de las religiones afrocubanas en las primeras fases del proceso de transculturación: «Así como ciertos insectos, al verse sujetos por una de sus patas, se resignaron a pagar con la pérdida de ésta el precio de su huida y consiguiente salvación, el fetichismo se desprendió de algunas de sus partes secundarias para alcanzar una vida más segura y duradera» ⁸. O sea, los africanos, para que les fuera permitida la práctica de sus creencias

⁶ Véase, por ejemplo, *Los Cabildos afrocubanos* (La Habana: Imprenta y Papelería La Universal, 1921). Extracto de la *Revista Bimestre Cubano*, vol. XVI, núm. 1.

⁷ Fernando Ortiz, *Hampa afrocubana. Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal), con una carta prólogo del Dr. Cesare Lombroso* (Madrid: Editorial Americana, 1917?), p. 57.

⁸ *Ibidem*, p. 252.

religiosas, designaban a sus *orishas* con el nombre de los santos católicos en Cuba, Brasil y en las regiones de África colonizada por los europeos. Ahora bien, las transferencias que tenían lugar en los sistemas religiosos de los afrocubanos obedecían a las afinidades existentes entre éstos y la religión católica. Ortiz opinaba que las religiones eran alotrópicas: todas tenían una misma esencia y variaban tan sólo en sus manifestaciones. A los efectos de demostrar que el sincretismo religioso afrocubano no implicaba una transformación fundamental en las creencias originales de sus adeptos, analizó cuidadosamente las analogías y diferencias existentes entre ambos sistemas religiosos. Así como determinados elementos comunes facilitaban la adopción de ciertos elementos del catolicismo por los afrocubanos, otros esencialmente divergentes impedían su asimilación por éstos.

El proceso de transculturación suponía también cambios en los sistemas de creencias de los cubanos de origen hispánico. Ortiz atribuía la difusión del fetichismo afrocubano entre los cubanos blancos a su convivencia en las clases subalternas con los cubanos negros, a su bajo nivel cultural y a los rasgos de psicología común que se habían forjado entre éstos en el curso del proceso de formación nacional. Si bien los babalaos y los mayomberos, como sacerdotes, no lograban prosélitos practicantes entre los blancos, y apenas entre los mulatos, como curanderos y preparadores de hechizos tuvieron una gran clientela.

La explicación a la difusión afrocubana de las supercherías entre la población de origen hispánico se encontraba en la importancia que tenían las supersticiones, el curanderismo y los exorcismos en las clases populares en la Península Ibérica.

Los principales estudios realizados por Ortiz en las décadas de 1910 y 1920, relacionados con el proceso de transculturación, fueron síntesis históricas o etnográficas descriptivas, en la que se proponía reconstruir algunos hechos insuficientemente esclarecidos⁹. En algunos de estos estudios monográficos se repetían determinados criterios etnocéntricos, enunciados en la primera década del siglo, acerca del infantilismo de los negros o de sus atavismos religiosos. Durante estos años, Ortiz, absorbido como estaba por las actividades políticas, dio muestras de carecer del tiempo o

⁹ Véase *Los negros esclavos*. Estudio sociológico y de Derecho Público (La Habana: Revista Bimestre Cubano, 1916). «Las fases de la evolución religiosa», en *Revista Bimestre Cubano*, vol. XIV, núm. 2, mayo-abril 1919, pp. (65)-80. *Los Cabildos afrocubanos* (La Habana: Impr. y Papelería La Universal, 1921), extraído de la *Revista Bimestre Cubano*, vol. XVI, núm. 1. *La fiesta afrocubana del Día de Reyes* (La Habana: Impr. El Siglo XX, 1925). Extracto de los *Archivos del folklore cubano*, vol. I. «Los negros curros», en *Archivos del folklore cubano* (La Habana: vol. II, núm. 3, oct. 1926, y núm. 4, jun. 1927; vol. III, núm. 1, enero-mayo 1928; núm. 2, abril-junio 1928; núm. 3, jul.-sept. 1928, y núm. 4, oct.-dic. 1928).

de las motivaciones científicas para proseguir sus estudios de etnología afroamericana. La investigación etnográfica de más aliento realizada en este período fue, sin lugar a dudas, *Los negros curros*, publicada en la *Revista Bimestre Cubano*. El estudio de las motivaciones que determinaron la indumentaria, el peinado, la mutilación de los dientes y el argot empleado por los negros curros constituye un modelo de investigación psicosocial. La hipótesis fundamental es que el negro curro es un rebelde primitivo entregado a actividades delictivas, que desea afirmarse como superior frente a los negros «pacíficos», alardeando de su condición de blanqueado, y como faccioso ante los blancos, con su amenazador aspecto exterior y su conducta criminal. Durante la convulsa década revolucionaria de 1920 comenzaron a manifestarse algunos cambios significativos en las concepciones antropológicas iniciales de Ortiz. Sin lugar a dudas, la rectificación más importante lo constituyó su repudio expreso del concepto de raza en un artículo publicado en 1929, en la *Revista Bimestre Cubano*, con el título *Cultura, no raza*¹⁰.

Asimismo, y de un modo incidental, en *Los cabildos afrocubanos* (1921) rechazaría uno de los criterios centrales que enunciara en las ediciones de 1906 y 1916 de *Los negros brujos*. Era necesario reconocer que las creencias de los afrocubanos constituían un sistema religioso, aun cuando en Cuba se conocieran «con el impropio título de brujería», error en el que había incurrido el mismo Ortiz.

En *La religión en la poesía mulata* (1937), Ortiz se planteó esclarecer las diferencias entre la música popular afrocubana, predominantemente profana (el danzón, el son, la conga), y la música popular afronorteamericana, de inspiración religiosa (los espirituales, los blues), a partir de las instituciones que determinaron su aparición¹¹. La Iglesia protestante en los Estados Unidos, como el cabildo en Cuba, fue para los negros la institución que les impartió cohesión como grupo marginado. La Iglesia fue para el negro norteamericano su verdadero centro social, lo que jamás pudo ser el templo católico.

La conversión religiosa del afronorteamericano al protestantismo implicó la adopción de los himnos y de los cánticos religiosos como módulos a partir de los cuales se expresó musicalmente.

La catequización del afronorteamericano tuvo un carácter mucho más profundo que la del afrocubano. Las creencias y los valores musicales de los negros cubanos se conservaron en solemnidades religiosas litúrgicas

¹⁰ «Cultura, no raza» (por) Juan del Morro (seud.), en *Revista Bimestre Cubano* (La Habana: vol. XXIV, núm. 5, sept-oct. 1929), pp. 716-720.

¹¹ «La religión en la poesía mulata», en *Estudios afrocubanos* (La Habana, 1937), vol. I, núm. 1, pp. (15)-62.

de carácter secreto que tenían lugar en los cabildos. De ahí que la música popular cubana, que se derivó de la secularización de la música sacra africana en música para ser cantada y bailada fuera de los marcos rituales, y de su posterior fusión con la música profana de los blancos, no estuvo impregnada de los valores de la música sacra que se tocaba en los templos católicos.

En una reseña crítica a la antología de Lydia Cabrera, *Cuentos negros de Cuba*, Ortiz atacaría resueltamente los criterios prejuiciados de algunos ensayistas cubanos que consideraban a las religiones afrocubanas viciadas por una «profunda inmoralidad» o incapaces «de distinguir entre el bien y el mal». El error en que incurrieran estos autores consistía en que enjuiciaban «al prójimo negro desde su propia moralidad y sus reacciones, aquella que su blanca civilización le señalaba... como la moralidad y la justicia». El etnólogo, al valorar científicamente a las religiones afrocubanas, debía reconocer que no se encontraba frente a un sistema ético superior o inferior, sino ante «...una moralidad distinta y unos valores morales diversos...»¹². Esta actitud significó una ruptura definitiva con las posiciones etnocéntricas sustentadas en las primeras décadas del siglo.

Hondamente conmovido por las desastrosas consecuencias que había tenido para la humanidad el auge del nacional-socialismo y la difusión de sus tesis racistas, Ortiz se dio a la tarea de elaborar una síntesis de los resultados científicos obtenidos por la sociología, la etnología y la biología con relación a la debatida cuestión de las razas. *El engaño de las razas* (1946) tuvo, por consiguiente, un propósito eminentemente didáctico, divulgativo. Aquí el autor se limitó a exponer los resultados obtenidos por otros científicos sociales.

A partir de entonces, el sabio cubano se dedicaría por completo al estudio de las manifestaciones artísticas y literarias de los afrocubanos. La perspectiva transculturalista le permitió integrar los fenómenos económicos, sociales, psicológicos y culturales en un «hecho social total». No se transculturaban tan sólo los seres humanos, como algunos etnólogos pensaban ingenuamente, «sino también las instituciones y las cosas atinentes a la vida social». Una mitología, un arma, una melodía, un tambor, una danza, eran susceptibles de transmutarse culturalmente.

La africanía de la música folklórica de Cuba (1950) y *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (1951) constituyen las obras de madurez de Fernando Ortiz. Tomando como punto de partida el carácter objetivo que tienen las manifestaciones culturales, el autor se propuso

¹² Fernando Ortiz, «Lydia Cabrera, *Cuentos negros de Cuba*» (La Habana, 1940), en *Revista Bimestre Cubano*, vol. XLV, 1.º semestre, pp. 474-477.

refutar, en la primera de estas obras, la pretendida influencia de los indios aborígenes en la música popular cubana. De ahí que se plantease desentrañar el origen étnico de los distintos géneros musicales cubanos y sus entrelaces en Africa y en Cuba con la poesía, la magia y la religión, así como las características de sus diversos instrumentos.

En *Los bailes y el teatro...* el autor analizó el proceso de conversión de la música sacra afrocubana en música popular cubana. Esa transculturación era el resultado de la interpretación de la música religiosa negra con la música blanca profana, y también de las influencias recíprocas entre las diferentes músicas negras. Las causas de la síncrexis aludidas debían buscarse, a juicio de Ortiz, en la relajación de la fe religiosa, el afán de diversión social, la convivencia de blancos y negros en las clases subalternas y, por último, en la comercialización de la música afrocubana.

El análisis ortiziano de las manifestaciones musicales, danzarias y pantomímicas del negro, más que un carácter estético tenían un carácter sociológico y etnológico. De ahí que se propusiera develar los rasgos psicosociales de los afrocubanos que se objetivan en sus manifestaciones culturales. Es así como el estudio de los cantos de puya o macagua y de otros cantos le permitirá revelar el sentido de la burla, del «choteo» del afrocubano; su carácter improvisador, repentista, su admiración por la astucia, o sea, por «la bichería»; su acendrado gusto por la controversia pública, por el baile; inclinaciones que eran comunes a los negros y a los blancos en Cuba. Estas características psicosociales de los grupos étnicos fundamentales de la Isla, constituían para Ortiz rasgos del carácter nacional cubano.

Las manifestaciones danzarias y musicales del afrocubano daban lugar a determinadas apreciaciones racistas con respecto a «su lascivia e incontinenencia sexual». Apoyándose en una diversidad de hipótesis científicas sustentadas por los más destacados africanistas de la época, Ortiz evidenció que las manifestaciones culturales africanas tenían un carácter esencialmente ético y respondían a los mitos de la fecundidad. Para el africano, las danzas no constituían un medio de placer, sino de unión con la naturaleza y con la vida. No era éste el caso, sin embargo, de determinados espectáculos musicales afrocubanos caracterizados por una gestualidad pornográfica que era estimulada por el mercantilismo imperante en la sociedad neocolonial. Como destacaba sagazmente Ortiz, mientras los ritualismos religiosos y las manifestaciones danzarias de los afrocubanos que conservaban su espíritu original eran objeto de innumerables interdicciones, jamás se habían prohibido las rumbas lujuriosas bailadas por negras mulatas y blancas, y montadas como espectáculo de cabaret, televisión o cine.

De manera parecida que en sus otros estudios, Ortiz empleó el método

comparativo para definir la relación entre ciertas funciones comunes a la música cantada de los afroamericanos. Así pudo comprobar cómo el contrapunteo entre el solista y el coro, y la utilización del estribillo formaba parte por igual del acervo musical de los negros norteamericanos, brasileños, dominicanos, jamaicanos y otros. Los últimos capítulos de *Los bailes y el teatro...* están dedicados a esclarecer el origen de cantos y danzas de Cuba y a la descripción de pantomimas que eran representadas en las sociedades abakuá y en los ritos de otros grupos étnicos. En este estudio aparecieron nítidamente registrados los elementos africanos que habían pasado a la cultura de los afrocubanos y se expresaban en las danzas y cantos de éstos.

Hasta la primera edición del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1939) de Fernando Ortiz, los etnógrafos norteamericanos no habían empleado el término de aculturación para designar un mismo fenómeno. Las ediciones del *Webster Unabridge Dictionary* de 1928 y 1934 definían la aculturación como «la aproximación de un grupo social de gente a otra en la cultura o en las artes por contacto». La forma verbal *to acculturate* significaba «motivar o inducir a un pueblo a adoptar la cultura de otro». En 1936, el *New Standard Dictionary* definía el término como «la impartición de cultura a un pueblo por otro»¹³. No obstante, hacia 1933, Lesser definía la aculturación como «un proceso en el que aspectos o elementos de las dos culturas se mezclan o se funden en uno». Ahora bien: para ese autor, la mezcla y la fusión aludida implicaba «una igualdad cultural relativa entre la cultura transmisora y la receptora»; si no se daba esa premisa tenía lugar un proceso de asimilación en virtud del cual una cultura conquistada o dominada era transformada por una cultura conquistadora o dominadora¹⁴. Esta definición no tenía en cuenta que todo proceso de contacto permanente entre dos culturas, cualquiera que fuese el estadio en que se encontrasen éstas, implicaba la transferencia de rasgos de la cultura dominada a la cultura dominante.

En 1936, un subcomité del Social Science Research encargado de esclarecer conceptualmente el contenido de los procesos de aculturación, integrado por Redfield, Linton y Herskovits, elaboró la siguiente definición: «La aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos

¹³ Melville Herskovits, *Acculturation: the study of cultural contact* (New York: J. J. August Publisher, 1938).

¹⁴ Alexander Lesser, «The Pawnee ghost dance hand game. A study of cultural change» (New York, 1933), en *Columbia University contribution to anthropology*, vol. XVI, Columbia University Press.

grupos»¹⁵. La definición citada tenía el mérito de ser lo suficientemente amplia como para comprender el proceso de intercambio que podía tener lugar entre dos culturas en contacto permanente, cualquiera que fuese el nivel de desarrollo de ambas.

El concepto de transculturación propuesto por Ortiz en 1940 suponía una superación dialéctica del concepto aculturación en tanto partía del supuesto de una *desculturación* previa y de una *neoculturación*. De acuerdo con el autor cubano, «la transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz 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*»¹⁶. El nuevo concepto implica que al final de todo proceso de intercambio recíproco entre dos culturas surgiría una nueva cultura, diferente de las originales. La elaboración de esta nueva definición respondía a la orientación implícita a la práctica investigadora de Ortiz desde 1906.

Por su parte, Bronislaw Malinowski, quien venía estudiando los procesos de contacto cultural entre europeos y africanos en el continente negro con una óptica cercana a la de Ortiz, saludó con regocijo el concepto de transculturación. En el prólogo que escribiera para el *Contrapunteo...*, el fundador de la escuela funcionalista señalaría que el concepto de aculturación era definido, por lo general, como un vocablo etnocéntrico, con una significación moral, tal como había sido empleado por los antropólogos norteamericanos. «El inmigrante tenía que “*aculturarse*” (*to acculturate*); así han de hacer también los individuos paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del privilegio de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental... El inculto ha de recibir los beneficios de nuestra *cultura*; es él quien ha de cambiar para convertirse en uno de nosotros»¹⁷. Con el concepto de aculturación se introducían implícitamente valoraciones morales, normativas y evaluativas, que viciaban desde su raíz la comprensión científica del fenómeno. Si bien la definición de Redfield tendía a neutralizar al carga valorativa aludida, no es menos cierto que limitaba el contacto cultural permanente que tenía lugar entre dos culturas, a cambios que se

¹⁵ Robert Redfield, Ralph Linton y Melville Herskovits (1935)-1936, «Outline for the Study of Acculturation», en *American Anthropologist* (New Series 38), pp. 149-152.

¹⁶ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (La Habana: Jesús Montero, Editor, 1940), p. 142.

¹⁷ *Ibidem*, p. XVI.

operaban en una o en ambas culturas, sin que de ellas surgiese una entidad cualitativamente distinta. Como ha señalado recientemente Edward M. Spicer en el artículo sobre aculturación que redactase para la *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales* (1968), dirigida por Seligman, la definición de Redfield «hizo época, mejor dicho, marcó una época, ya que estableció un esquema conceptual...» La orientación normativa y etnocrática, prevaleciente en determinados medios de las ciencias sociales norteamericanas, no ha permitido una revisión del concepto básico de aculturación que la informaba desde 1936. Las ediciones de la *Encyclopaedia of Social Sciences*, dirigida por Edwin R. A. Seligman y Alvin Johnson, de 1944 y 1957, seguían repitiendo el concepto de aculturación acuñado en 1936 e ignoraban la definición de transculturación¹⁸. Un nuevo esfuerzo sintetizador de las ciencias sociales norteamericanas, que tuvo como resultado la publicación de *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968), dirigida por David L. Sills, admitió la hegemonía indisputada del término elaborado por Redfield y desconoció el concepto creado por Ortiz y suscrito por Malinowski¹⁹. A pesar del propósito enunciado por los editores de la nueva enciclopedia de reconocer los principales aportes internacionales al desarrollo de la antropología y trascender el carácter anglocéntrico de la obra dirigida por Seligman, entre las seiscientas biografías de autores no aparecen los nombres de los fundadores de los estudios afroamericanos, Nina Rodríguez y Fernando Ortiz.

Al margen de los esfuerzos de sistematización conceptual que han representado las enciclopedias de ciencias sociales publicadas en los Estados Unidos, la obra de Fernando Ortiz disfrutó del reconocimiento de la comunidad científica norteamericana y europea. Etnólogos de tanto prestigio como Alfred Métraux, Roger Bastide, Bronislaw Malinowski, Melville Herskovits, Alfonso Reyes, Jean Price Mars y Juan Comas rindieron homenaje a la obra monumental del sabio cubano. En 1954, la Universidad de Columbia otorgó a Fernando Ortiz el título de Doctor Honoris Causa con motivo del bicentenario de esa institución.

En Cuba, Ortiz no sólo fue el iniciador de los estudios de etnología, sino también el inspirador desde la década de 1920, con Emilio Roig de Leuchsenring, de un importante movimiento renovador de la historiografía. El papel que desempeñó como animador de la vida cultural y científica del país no tiene parangón en la historia republicana. Ortiz promovió la creación, o dirigió las más relevantes instituciones y publicaciones relacio-

¹⁸ Edwin R. A. Seligman (ed. principal), *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan, 1944; New York: Macmillan, 1957).

¹⁹ *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Crowell Collier-Macmillan Inc., 1968).

nadas con las ciencias sociales en Cuba. La simple enumeración de éstas quizá pudiera darnos una idea de su *élan* intelectual.

1910. Renueva la publicación de la centenaria *Revista Bimestre Cubano*, la que dirige hasta 1930, año en que se ve forzado a abandonar el país por la tiranía de Gerardo Machado.

1923. Es electo presidente de la Sociedad Económica de Amigos del País, cargo que desempeña hasta 1930.

1924. Es designado presidente de la Sociedad del Folklore Cubano. Auspicia la creación de la revista *Archivos del Folklore Cubano*.

1926. Reconstituye la Institución Hispano-Cubana de Cultura.

1927. Lanza la *Colección de Libros Cubanos*, que se convierte en la serie editorial más prestigiosa del país.

1930. Funda la revista *Surco*.

1936. Dirige la revista *Ultra*.

1937. Instituye y preside la Sociedad de Estudios Afrocubanos.

1945. Preside el Instituto Cultural Cubano-Soviético.

1961. Forma parte del núcleo fundador de la Academia de Ciencias de Cuba.

1968. Es designado delegado al Congreso Cultural de La Habana.

Las palabras con que el poeta comunista Rubén Martínez Villena valoró el aporte de Ortiz a la cultura y a las ciencias sociales cubanas constituye la esencia de todas las consideraciones que se hacen en su patria en torno a su destacada labor:

Mañana, cuando triunfen los buenos (los buenos son los que ganan a la larga), cuando se aclare el horizonte lóbrego y se aviente el polvo de los ídolos falsos; cuando rueden al olvido piadoso los hombres que usaron máscara intelectual o patriótica y eran por dentro lodo y serrín, la figura de Fernando Ortiz, con toda la solidez de su talento y su carácter, quedará en pie sobre los viejos escombros y será escogida por la juventud reconstructora para servir como uno de los pilares sobre los que se asiente la Nueva República ²⁰.

Fernando Ortiz no fue el único intelectual prominente de su generación que vinculó su destino al de su patria a raíz del triunfo de la Revolución cubana en 1959. El historiador Ramiro Guerra, una de las más relevantes personalidades del pensamiento liberal cubano, optó también por permanecer en su tierra natal. Una de las funciones de la categoría de los «grandes intelectuales», que definiera Antonio Gramsci, es la de expresar la continuidad de su pensamiento en épocas distintas.

²⁰ *Orbita...* (op. cit.), p. 322.

En todo caso, la presencia de las personalidades más representativas del pensamiento nacional en Cuba evidenciaba un propósito de permanencia histórica. Sin renegar de sus posiciones ideológicas originales, nacional-democráticas en el caso de Ortiz, y nacional-liberales en el de Guerra, ni convertirse al marxismo, los pensadores positivistas más relevantes en la etnología y la historiografía cubana dieron muestras de no ser indiferentes o ajenos al proceso histórico que reconoció su papel fundacional en la cultura nacional. De ahí que la vigencia renovada y renovadora de su pensamiento sea el resultado del diálogo crítico permanente que sus herederos marxistas sostienen en la patria con su legado científico.

