

ARTÍCULO

La obra de Fernando Ortiz: del Evolucionismo a un difusionismo crítico.

Dr. José Alberto Galván Tudela

galvantudela.alberto@gmail.com

(Catedrático de Antropología Social de la Universidad de La Laguna, España.
Presidente de la Asociación Canaria de Antropología Social y Cultural)

RESUMEN

"Sin obviar la importancia actual de la perspectiva teórica e ideológica del pensamiento "ortiziano" y de su concepto de transculturación, el presente texto pretende resaltar, no sólo su evolución conceptual, sino también su ubicación e influencia en el contexto del desarrollo del pensamiento antropológico resaltando los paradigmas y estrategias de investigación del autor".

Palabras clave: Transculturación, pensamiento antropológico, paradigmas teóricos, presentismo, historicismo, evolución conceptual.

The work of Fernando Ortiz: from Evolutionism to critical diffusion.**ABSTRACT**

"Without ignoring the current importance of the theoretical and ideological perspective of the Ortizian thought and its concept of transculturation, the present text aims to highlight, not only its conceptual evolution, but also its location and influence in the context of the development of anthropological thought, emphasizing the paradigms and research strategies of the author".

Keywords: Transculturation, anthropological thought, theoretical paradigms, presentism, historicism, conceptual evolution.

INTRODUCCIÓN

Aunque el pensamiento de Fernando Ortiz tuvo cierta continuidad durante toda su vida, en los dos periodos que la caracterizaron, especialmente en lo que se refiere a su concepción plástica de la naturaleza humana, también es evidente que evolucionó desde una perspectiva biológico-racial lombrosiana, vinculada al evolucionismo spenceriano hacia posiciones donde se matiza el concepto de raza, sin abandonarla, añadiendo a su armazón teórica el concepto de cultura. En este sentido, Fernando Ortiz parece defender un dualismo conceptual (de raza y cultura). Ya en 1929, Ortiz aunque habla "de culturas no de razas" en la Revista Bimestre Cubana [24(5)] y en 1936, ya era consciente de dicho fenómeno, cuando escribía para la Revista Ultra [1(2)], "cómo pensaba yo hace 30 años", sigue utilizando dicha concepción binaria, hablándonos de "blancos, negros y cobrizos" y de sus culturas. Por otra parte, en 1939 F. Ortiz, en su artículo "Brujos o Santeros" de la revista Estudios Afrocubanos (III, 1-4:85-90) contesta a las críticas de Rómulo Lachatañeré por utilizar "la denominación de brujería para significar las religiones de los afrocubanos". Por último, en 1965 en su obra *La Africanía de la música folklórica cubana* advertía de las limitantes del modelo evolucionista para el análisis de la historia de la cultura, afirmando "que los llamados pueblos primitivos no representan el grado más primitivo de una

evolución siempre ascendente en línea recta, sino culturas independientes y completas en sí, procedentes, como la nuestra actual, del intercambio entre individuos y mundo circundante y resultado de una evolución histórica no menos larga y orgánica” (Ortiz, 1965:106). Con ello, nuestro autor se distanciaba de sus posiciones teóricas precedentes. Como veremos más adelante, Fernando Ortiz nos habla preferentemente de individuos no de grupos sociales, siguiendo las posiciones psicologizantes de G. Tarde en Francia y Gustave Le Bon en Alemania, enfrentados con E. Durkheim y Max Weber, respectivamente.

El espaldarazo de B. Malinowski, padre del funcionalismo británico, respecto al concepto de transculturación, tuvo enorme incidencia política en América Latina, pero no fue respaldado por la academia antropológica donde se continúa utilizando genéricamente el concepto de aculturación, para designar sólo los procesos de contacto entre culturas, sin presuponer que las culturas primitivas aculturadas no hayan aportado nada a la nueva o nuevas culturas nacidas del contacto, tal como lo revelan los diccionarios y enciclopedias de prestigio internacional, como el de los franceses P. Bonte & M. Izard ([Eds]1996) *Diccionario de Etnología y Antropología* y la del americano D. Levinson ([Ed.] 1997) *Ethnic Relations. A Cross-cultural Encyclopedia*. Muchos antropólogos reservan el término *acculturation* para indicar en general *contacto cultural*, reconociendo múltiples tipos de aculturación, tales como *la aculturación compulsiva*, que supone la desaparición de una cultura en contacto (etnocidio) o la desaparición biológica de la misma, las diversas formas del *sincretismo*, o de la resistencia cultural...Recuérdese que M. Herkovits había realizado investigación en África sobre el reino de Dahomey y en Haití sobre dioses africanos y santos católicos en las creencias de los negros del Nuevo Mundo (1937a, 1937b,1938).

En mi opinión, es cierto que B. Malinowski, profesor en aquellos años en la Universidad de Yale, otorgó su apoyo al pensador cubano Fernando Ortiz y su concepto de transculturación, en el debate sobre la aculturación defendido por M. Herkovits (1936, 1938). En el prólogo al libro de Fernando Ortiz (1940b), titulado *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar*, Malinowski afirma entre otras cosas que cuando realizó su primera visita a La Habana en noviembre de 1939, discutió con el Dr. Ortiz sobre los intercambios culturales y el impacto mutuo de las civilizaciones. Este le comentó acerca de sus planes de introducir un nuevo concepto, el de *transculturación*, para reemplazar varias expresiones de uso en esos momentos, como las de *intercambio cultural*, *aculturación*, *difusión*, *ósmosis cultural*, y otras similares que consideraba inadecuadas. La reacción de B. Malinowski fue aceptar inmediatamente el neologismo, comprometiéndose a apropiarse de la nueva expresión, reconociéndole su paternidad, y usándola constante y lealmente en todas partes. El Dr. Ortiz le invitó a participar en un número de la revista *Bimestre Cubana*, que fue publicada en 1940, en la misma fecha en que se editó el libro. En su artículo, primeramente, siguiendo a F. Ortiz, Malinowski está de acuerdo en que el término *acculturation* es equívoco, por cuanto el intercambio cultural, implica interacción, no simple contacto de una cultura con otra, permaneciendo una de ellas inalterada. En este sentido, según Malinowski, el término aculturación introducía implícitamente una serie de conceptos morales, normativos y evaluativos que radicalmente viciaban la comprensión real del fenómeno. Para Malinowski, en segundo lugar, la esencia del fenómeno era que se trataba de *un proceso de adaptación* que no es pasivo o determinado hacia un estándar de la cultura. Aquella visión es concebida por Malinowski como etnocéntrica. Para él, la esencia del fenómeno era un proceso de adaptación que no es pasivo. Y puso ejemplos contemporáneos, tales como: cuando un grupo de inmigrantes europeos vienen a América sufren cambios en su cultura original, pero a su vez ellos producen cambios en el país de destino. *Si ellos*, afirma,

“llevan hábitos de consumo, sus melodías folk, sus gustos musicales, su lengua, costumbres y supersticiones, sus ideas y temperamento, también aportan algo diferente a la cultura receptora. Se trata, dice, de un sistema de toma y daca, un proceso en el que ambas partes son modificadas emergiendo una nueva realidad, transformada y compleja, una realidad que no es una aglomeración mecánica de rasgos, ni aún un mosaico, sino un nuevo fenómeno, original e independiente, una nueva realidad de civilización”. Diríamos, un nuevo sistema. El tabaco, de origen indígena, y la caña importada ejemplificarían muy bien dicho fenómeno. Para Malinowski, afirma, Fernando Ortiz *pertenece a esa escuela o tendencia de la moderna ciencia social conocida hoy por el nombre de 'funcionalismo'*. Por eso, según Malinowski, Fernando Ortiz, como buen funcionalista, recurrió a la historia solamente cuando era realmente necesario, y su trabajo supuso un enorme esfuerzo por articular economía, ecología, sociedad, política y religión en torno a dos plantas. Sintomáticamente, un año después, en 1945, B. Malinowski publicaría su libro *The Dynamics of Culture Change. An Inquire into Race Relations in Africa*.

Ortiz establece aquella vinculación entre economía, ecología, sociedad, política y relación, y la transculturación expresa las diferentes fases del proceso de transición de una cultura a otra, que no supone tanto la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, es decir *una parcial deculturación*, sino también la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales, que podrían denominarse como *neoculturación*.

No obstante, en un artículo del que expone en torno a la metáfora culinaria del *ajiaco*, se indica que Fernando Ortiz dejó planteado el problema de una visión funcionalista de la transculturación, así como su supuesta visión sobre la sociedad cubana en esos términos (Galván, 1998, 2018). Podemos sintetizarlo diciendo que ese artículo muestra cómo, a pesar de ser cierta la existencia de una transculturación en todos los procesos de intercambio cultural, *“es preciso conocer antropológicamente los ritmos, y características de esos procesos, a través de etnografías y análisis detallados de las ideologías, comportamientos y costumbres de los diferentes grupos étnicos (en sentido antropológico social y cultural), que entraron en contacto en el caldero que bulle en los trópicos”*. Este fenómeno siempre lo caracterizó Fernando Ortiz como un sistema abierto, no como un sistema cerrado, tal como afirman Malinowski y los funcionalistas. En ese sentido, Fernando Ortiz no fue funcionalista, en sentido estricto. En el presente texto defiende, contrariamente, que nuestro autor fue un riguroso difusionista, desde el punto de vista teórico y metodológico, aunque dotó a la difusión, de un nuevo sentido, ya que los difusionistas alemanes dieron la idea de que las culturas se expresan en espacios o áreas culturales, pero dejaron sin explicar los procesos, a menudo, selectivos o dinámicos, del contacto cultural (Galván, 1999; Ortiz, 2003).

De esta manera, superó primeramente el evolucionismo spenceriano, basado en una teoría del progreso unilineal y, en segundo lugar, ciertas formulaciones del difusionismo alemán, pero permaneció fuertemente ligado a la tradición folklorista de aquellos autores, como es patente en el apoyo decisivo que otorgó a los estudios de este tipo, fundando revistas como Archivos del Folklore Cubano (1924-1930) y la Sociedad del Folklore Cubano cuyo contenido ha sido espléndidamente estudiado por la historiadora española de la antropología, C. Ortiz (2003), y especialmente escribiendo trabajos que respondían más a una concepción erudita y enciclopédica de la historia cultural cubana a partir del análisis de la bibliografía y fuentes históricas disponibles, que a un paradigma o estrategia de investigación basada, preferentemente, en desarrollos ligados a la etnografía y las técnicas cualitativas de campo, de las que fue verdadero fundador B. Malinowski en sus estudios sobre las islas Trobriand. Desde esta perspectiva, que continuará en su segundo periodo, se especializará especialmente en los

campos de la etnomusicología, siempre desde una concepción folklorista (Ortiz, 1950, 1951, 1959-1955) y en la lingüística (Ortiz, 1923, 1939a). Dicha historiadora de la antropología, lo ha equiparado a autores como Julio Caro Baroja (Ortiz, 2001), y yo le asemejaría al folklorista José Pérez Vidal, que trabajó en El Museo del Pueblo Español con dicho autor, especializándose en el folklore de las Islas Canarias, España.

¿Por qué desde finales del siglo XX se ha caracterizado a Fernando Ortiz como posmoderno (Benítez Rojo, 1989), como inspirador de los estudios culturales (Marrero León, 2013; Pulido, 2010; Restrepo y Rojas, 2012a y 2012b; Nelly, R. (Ed.) 2010) y padre fundador de los estudios post o decoloniales en América Latina (Pousada, 2009; Castro y Grosfoguel (Comp.) 2007; Mignolo, 1998; Mignolo y Schiwy, 2003; Podetti, 2004 Wals, 2007)?

Desde 1940 F. Ortiz, en un artículo denominado “América es un ajiaco” de la Revista *La Nueva Democracia* [11(21):20-24] ya generaliza el ajiaco no sólo a Cuba, sino también a América. En este sentido, algunos autores postmodernos han visto en Fernando Ortiz algo más que un pensador cubano, ampliando su pensamiento y conceptos a toda Latinoamérica (González, 2009).

“En su texto *Islas de Historia*, M. Sahlins afirmaba que la gente organiza y reexamina sus sistemas convencionales creativamente. Por ello, como las circunstancias contingentes de la acción no tienen por qué coincidir con la significación que algún grupo podría asignarles, los individuos reexaminaron creativamente dichos sistemas convencionales. En este sentido la cultura compartida se vio alterada e incluso se produjo una transformación estructural, un cambio del sistema. En este sentido, M. Sahlins, contrariamente a lo que afirman los teóricos del sistema mundial, como I. Wallerstein, defendió la existencia de una diversidad en las reacciones locales ante dicho sistema, y por tanto que dichas sociedades podían actuar de diversa manera ante el encuentro colonial, en unos casos reproduciendo su cultura, en otros transformando creativamente su propio orden cultural. En este sentido, el capitán Cook les pareció un dios ancestral a los sacerdotes hawaianos, un guerrero divino a los jefes, y otra cosa a los hombres y mujeres corrientes” (Galván, 2018). Como escribe M. Sahlins “al actuar desde perspectivas diferentes, y con diferentes poderes sociales para objetivar sus respectivas interpretaciones, los individuos llegaron a diferentes conclusiones, elaborando, las sociedades, consensos diferentes” (Galván, 2018).

M. Sahlins sostiene que la mirada del etnólogo debe abandonar el presente y estudiar los hechos -y las interpretaciones acerca de los hechos-, de las cuales emanan las estructuras de sentido. Y, por otra parte, demuestra que la experiencia antropológica de la cultura hace estallar la idea occidental de la historia. M. Sahlins conduce al lector de su libro a través de acontecimientos exóticos, que tienen lugar en las islas del Pacífico. Al hacerlo descubre que la historia se produce según pautas que el pensamiento europeo no puede reproducir con la sola contemplación de su pasado (Galván, 2018).

El concepto de transculturación de Fernando Ortiz se revela así como una respuesta a los planteamientos occidentales (Mignolo, 1998) desde América Latina, de ahí que se le otorgue un papel primordial en los posicionamientos postcoloniales, que insisten en otorgar un papel importante a las culturas dominadas, en el encuentro colonial. La obra de Fernando Ortiz representa un paso adelante en la reconstrucción histórica de América, desde la perspectiva ya sea de los indígenas, de los esclavos, de los inmigrantes...

Llama la atención que estos posicionamientos hayan sido planteados preferentemente desde fuera de la historia de la teoría antropológica al uso, y especialmente desde la crítica literaria y la literatura, e incluso desde una perspectiva de-construccionista de una teoría sin disciplinas. Más aún, según Mignolo y Schiwy (2003), transculturación y diferencia cultural se presentan como conceptos fundamentales en la lucha sobre la comprensión intercultural.

A pesar de estos análisis, pienso que en cierta medida es necesario, para comprender en su justa medida el pensamiento ortiziano, ubicarlo previamente al menos en su contexto histórico e ideológico, no dando un salto desde posiciones puramente presentistas, que revelan más intereses político-ideológicos que científicos.

Del evolucionismo spenceriano (1900-1930) al difusionismo folklorista (1924-1960) en la obra de Fernando Ortiz

Como afirmó Franco Ferrarotti, los pensadores italianos de finales del siglo XIX y primeros años del siglo XX “habían abrazado con entusiasmo, igual a su ingenuidad metodológica, la idea de positivismo de origen francés, encontrando en ello la religión laica, una suerte de *romanticismo de la ciencia*, considerándose casi todos -de manera explícita- discípulos de Herbert Spencer” (1975:115). Se trataba de positivistas de cortos alcances, de eclécticos, que “podían, bajo la enseña de un vago positivismo materialista, conjugar el planteo evolucionista, radicalmente individualista y en el fondo biologista, de Spencer con los postulados del materialismo histórico de Marx.” (1975:116). Tales consideraciones teóricas, tenían implicaciones políticas, entre ellas la convicción “científica” de que no eran posibles en la historia como en el resto de la naturaleza saltos dialécticos o rupturas cualitativas, esto es, revolucionarias (1975:116). Por otra parte, sus tipologías psicológicas se transformaban en galerías de retratos, raramente garantizados científicamente y necesitados de sistematización y análisis.

En el primer período, que podríamos establecer entre 1900-1924, el pensamiento de Fernando Ortiz estaba dominado, aunque matizadamente, por sus conexiones con la escuela criminalista italiana de C. Lombroso y E. Ferri, y la positivista del español Sales y Ferré (Naranjo & Puig-Samper 1998). C. Lombroso, fundador de la escuela positivista del derecho penal, basaba su enseñanza, tanto en el plano teórico como en el de la investigación aplicada, en una noción fundamental: “La criminalidad, el hombre que delinque, el comportamiento violento y antisocial no son el resultado de un acto consciente y libre de voluntad malvada, se trata al contrario de sujetos que tienen en sí mismos una tendencia malvada innata, ligada a una determinada estructura psíquica y física, radicalmente diferente de la normal, y que se manifiesta en sus mismos caracteres fisonómicos” (Ferrarotti 1975:120-121). La inmodificable estructura biopsíquica o antropológica del delincuente lo hacía no responsable plenamente de sus actos. La sociedad, no obstante, a pesar de no tener derecho a castigarle, sí tenía la obligación de adoptar medidas que permitieran prevenir o controlar su peligrosidad social. El delito se convertía en *enfermedad social*, “que encontraba expresiones ocasionales en el comportamiento delincuente de algunos individuos tardos, caracterológicamente predispuestos, generalmente regresivos” (1975:121).

Esta influencia queda manifiesta reiteradamente en los escritos y monografías de este periodo, tales como *Los negros brujos. Hampa Afrocubana*, editado en 1906, en su informe *Consideraciones criminológicas positivistas acerca de la inmigración en Cuba* a la 5ª

Conferencia Nacional de Beneficencia y Corrección de la Isla de Cuba (1906), publicado en forma de artículo en la Revista de Derecho y Sociología bajo el título de *La inmigración desde el punto de vista criminológico*; se expresa en la obra no acabada: *El Pueblo Cubano* y en *Entre cubanos. Psicología Tropical* (1913), y *Los negros esclavos* (1916). La obra de Fernando Ortiz se completa con su libro *La Reconquista de América* (1910) y otros trabajos importantes, tales como *Los Cabildos Afrocubanos* (1921), *La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes* (1920 y 1925), y *Los Negros Curros* (1926-1928).

Durante este período, Ortiz insistía en el papel decisivo de la educación y la ciencia para encaminar al país por nuevos senderos. Para F. Ortiz, las armas se expresan en una sola palabra: “civilización”, porque “civilización es inteligencia; y la inteligencia es la que construye, es la que levanta, la que defiende y la que vence al fin (1987:121). Esta tesis modernizadora, según Le Riverend, “tuvo un fuerte predicamento entre las capas medias y los intelectuales durante las dos primeras décadas republicanas. Es más, alcanzó a movilizar a grandes grupos de obreros” (1987: XI).

Como es bien sabido, Ortiz había pertenecido al Partido Conservador Nacional (1907), del que era presidente Enrique José Varona, que priorizaba la problemática económica y no la reestructuración de las relaciones políticas, alejándose de él en 1908 (Cairo 1997: XII-XIII). En 1915 se afilia al Partido Liberal, accediendo en 1917 a La Cámara de Representantes por dicho partido, siendo reelegido en la misma en 1919 y permaneciendo en ella hasta 1927, cuando abandona su cargo “adolorido por nuestra triste realidad” (Le Riverend 1973:30). Desde 1922 representa Fernando Ortiz al ala izquierda del Partido Liberal, aproximándose a la joven generación revolucionaria y al Grupo Minorista (entre 1923-1927), enfrentándose a la dictadura de G. Machado (1923-1933) y exiliándose en EE. UU desde diciembre de 1930 hasta 1934.

En el marco de estos supuestos, Fernando Ortiz analiza el tema del ñañiguismo, “sociedad criminal de La Habana, formada por los negros” considerándola como un “fenómeno que responde a un estrato determinado de la evolución de los pueblos, cualquiera que sea su raza y su religión...Así es que el ñañiguismo, sociológicamente considerado -dando este nombre al conjunto de características sintomáticas del estado especial de instrucción público-religiosa, que se revelan en frecuentes ocasiones-, no es cubano solamente, ni es exclusivamente negro, lo han conocido casi todos los países y casi todas las razas. Ortiz consideró que “para alejar las tinieblas africanas era necesario, pero no bastaba, elevar la instrucción”.

Era preciso también levantar algo “el nivel moral de nuestra nación muy llorosa y enlutada por la caída de los ídolos que daban ideales a su existencia...” (1987:71-72). Asimismo, critica las consecuencias de la “injerencia de los brujos (quienes con astucia obtienen que las autoridades permitan tácita y benévolamente los actos externos de su culto (toque de tambores, danzas rituales, fiestas de santo...) hábilmente encubiertos con la máscara de un inocente pasatiempo propio de africanos...” (1997:30). Para Ortiz, un elemento tan salvaje en la política cubana, aunque sea en la municipal, había de producir en la marcha progresiva de la sociedad cubana, grandes consecuencias, “y este es el mayor peligro de transigir, aunque sea solamente en un ápice, con los brujos, que representan la parte más atrasada de la población cubana, y en especial aquellas masas de negros que no están suficientemente des africanizadas” (1997:30).

En estos últimos textos se trasluce la concepción evolucionista y etnocéntrica de F. Ortiz, pues el ñañiguismo parece un estadio universal por el que todas las culturas deben pasar hasta llegar

al estado de civilización que se concreta en las sociedades avanzadas europeas, cuya cristalización nacional se encuentra en Inglaterra y países nórdicos. Ortiz, en esta etapa, aunque estudia los cabildos y rituales negros, los entiende sobre todo como instituciones sociales manipuladas políticamente por brujos, y por tanto como negativas para la nación cubana.

Para F. Ortiz, el factor étnico negro había influido grandemente en la vida pública cubana, como en su civilización, “por el lastre enorme que representa tan extensa base numérica de psicología primitiva” (1997:28). Casi todas las características “demopsicológicas de nuestro pueblo vienen atavísticamente subrayadas por la raza negra” (1997:28). Ortiz los considera menos violentos que los negros de EE. UU, que son en parte más cultos, y fueron integrados al “patriotizarlos”, al desarrollar el abolicionismo y al adoptar en su programa “la revolución blanca” (1997:29).

Por otra parte, en este período, Fernando Ortiz está dominado también por las concepciones psicologizantes de Gustave Le Bon y Gabriel Tarde, no así por la obra sociológica de E. Durkheim. Estos autores defendían la irreductibilidad del individuo a partir de criterios sociales, y la cristalización en los diversos pueblos de una psicología o alma, que daba sentido y explicación tanto a múltiples prácticas como a los pensamientos y creencias de los pueblos. Así, por ejemplo, según F. Ortiz, el factor blanco forma el núcleo de la población e inspira el alma del pueblo cubano.

Termina afirmando F. Ortiz, que la lucha por el predominio (étnico) en la sociedad cubana entre latinos, sajones y negros, será la historia de Cuba durante el siglo XX, y que hay que felicitarse por la aparición de una nueva raza, la anglosajona, que ofrece bríos incoercibles e indiscutibles, a la que hay que tender la mano amiga, prestándose a la amalgama, porque “la sociedad cubana no puede sino ganar con ello” (1997:34).

En los capítulos cuatro y cinco de su libro “El Pueblo Cubano”, Ortiz se dedica a estudiar “El Alma Cubana”, el primero a los caracteres intelectuales y el segundo a los caracteres sensitivos. Las preguntas que intenta contestar Fernando Ortiz son: ¿Cómo es el alma cubana? ¿Cómo se manifiesta la resultante de las diversas civilizaciones que se acrisolan en Cuba? ¿Cuál es la psicología de nuestro pueblo? ¿De qué manera influye en la política? Fernando Ortiz es sumamente consciente de la dificultad de analizar lo que denomina la “demopsicología cubana, por la múltiple diferenciación psicológica de los componentes de nuestra sociedad” (1997:36). Tal actitud metodológica era adoptada para el análisis de cualquier psicología o carácter de los pueblos por parte de los sociólogos contemporáneos, especialmente franceses, italianos y anglosajones (Sergi, Fouillée, Demolins, Emerson, Münsterberg), aunque escribieron diversos libros sobre “los americanos, los pueblos europeos, los latinos y los anglosajones”, trabajos que iban más allá del carácter estrictamente nacional para ampliarlos a lo anglosajón, lo latino, lo europeo... El hecho es que, a pesar de que Fernando Ortiz es consciente de que se ha pensado poco sobre la psicología nacional, fenómeno que “acaso sea una de las más destacadas características de nuestra psicología”, intenta establecer algunas de ellas. Entre los intelectuales destaca la ignorancia, la pereza y apatía, la intransigencia casi absoluta en materia religiosa, la irreflexión, el fatalismo, la precocidad sexual, el choteo...

Del segundo período de Fernando Ortiz (1930-1960) van a destacarse ante todo el artículo seminal publicado en la *Revista Bimestre Cubana* [XIV (2):161-186] en 1940 titulado *Los factores humanos de la cubanidad*, redactado en base a una conferencia, que había impartido

en la Universidad de La Habana el 28 de noviembre de 1939. En este artículo aparecerá por primera vez la metáfora del ajíaco como síntesis simbólica de la cubanía. En segundo lugar, su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado en 1940, en la que introduce el concepto de “transculturación” mostrando su importancia como fenómeno social en Cuba, aplicándolo al mundo del tabaco, y criticando el de “aculturación” por su carga ideológica y poco científica. Durante las décadas de los cuarenta y cincuenta analizará sistemáticamente otros campos, especialmente en la música, en escritos como *Por la integración cubana de blancos y negros* (1942), *Las confluencias culturales de Cuba* (1943) editado en el *Boletín de la Unión Pana-americana (Washington)*, y *La transculturación blanca de los tambores de los negros* (1952) en los *Archivos Venezolanos de Folklore...*

Durante el exilio en EE. UU (1930-1934), Fernando Ortiz escribe en la prensa neoyorkina y de Tampa sobre “la responsabilidad de EE. UU en los males de Cuba”. Al dejar la política militante se va a dedicar de lleno a la difusión cultural, reconstruyendo la Institución Hispano-Cubana de Cultura, publicando la *Revista Ultra* (1936), fundando la Sociedad de Estudios Afrocubanos, animando el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos con sede en México y participando en la Sociedad Cubana de Estudios Históricos. En 1945 preside el Instituto Cubano-Soviético de Relaciones Culturales, alentando la revista *Cuba y la URSS*. En esa fecha sale a la luz *El Engaño de las Razas*, su obra más importante sobre la integración racial en Cuba, en la que critica los principios pseudocientíficos que se han utilizado para defender la superioridad de unos pueblos sobre otros, así como la falsedad y artificialidad de las categorías raciales. Este texto, una década después será citado por el famoso antropólogo físico español Juan Comas, como un ejemplo de *científico* consecuente con sus ideas sobre integración racial. En ese mismo año se le otorga el título de Doctor Honoris Causa por la Universidad de Columbia, donde había trabajado el antropólogo Franz Boas, y se encontraban sus discípulas Margaret Mead y Ruth Benedict, que desde los años veinte desarrollaron los estudios de Antropología y Psicología en sus análisis de Cultura y Personalidad y El Carácter Nacional, grandes defensoras del relativismo cultural y la lucha anti racial. En dicha universidad había estudiado con Boas, uno de los afroamericanistas más importantes de EE.UU, M. J. Herkovits, que desarrolló la teoría de la aculturación. Este autor salió al paso de las críticas establecidas en el libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz al concepto de aculturación, indicando que este sólo indicaba préstamo cultural, que siempre es mutuo en mayor o menor grado, y no tiene carácter etnocéntrico (Herkovits 1938, 1948).

En esta época, Cuba ya no era, para F. Ortiz, el “mosaico étnico”, que afirmara en su obra *El Pueblo Cubano*. Los pueblos se habían cruzado y entrecruzado en una confusa maraña étnica de blancos, negros, amarillos y, aunque en ínfima cuantía también de cobrizos. La raza, lo cósmico y lo social se influyen recíprocamente, determinando en proporciones infinitamente variadas y variables los fenómenos de la vida supra-orgánica.

En la conferencia citada, impartida en la Universidad de La Habana, Fernando Ortiz tras definir a Cuba como un lugar, una isla, un archipiélago, es decir como “una tierra y un pueblo, y que lo cubano es lo propio de este país y de su gente”, pasa a considerar que “la cubanidad en lo humano es sobre todo una condición de cultura. La cubanidad es la pertenencia a la cultura de Cuba” (1991:14). Con esto rompe con la concepción racial que defendía durante las dos primeras décadas de este siglo. Define la cultura como un hecho social, que debe ser concebida como una realidad dinámica y creadora, que incorpora el pasado, su advenimiento histórico y su devenir previsible. Ortiz es consciente de que Cuba es una tierra a la que llegan múltiples

poblaciones con sus culturas, que no sólo efectúan “su transplatación desde múltiples ambientes extraños al singular de Cuba, sino en sus transformaciones locales...No como una realidad sintética ya formada y conocida, sino como la experiencia de muchos elementos humanos que a esta tierra llamada Cuba han venido y siguen viniendo en carne o en vida, para fundirse con su pueblo y codeterminar su cultura” (1991:14).

El ajiaco en la construcción cultural de la cubanía

Como he afirmado desde 1939, Fernando Ortiz diserta en la Universidad de La Habana sobre “Los factores humanos de la cubanía”, pasando el ajiaco a ser una metáfora culinaria de la cubanía. Concebida culturalmente, *Cuba es un ajiaco, algo más que un crisol*, metáfora metalúrgica en un país donde no existían apenas escasas fundiciones artesanales. El ajiaco es un guiso que, con sus variantes alimenticias, según su peculiar ecología, coexiste en otras partes del mundo, asemejándose a la “olla podrida”, al puchero canario, al cocido madrileño, y en menor medida al pote gallego o la fabada asturiana. En Cuba “es el guiso más típico y complejo, hecho de varias especies de legumbres, que allí llaman *viandas*, y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento, que también ellos denominan *una caldosa*, que se sazona con el cubanísimo *ají* (pimienta) que le da el nombre”.

Según *el Diccionario Provincial casi razonado de voces y frases cubanas* de Esteban Pichardo, publicado originalmente en 1836, el vocablo *ajiaco* hacía referencia a una “comida compuesta de carne de puerco, o de vaca, tasajo, pedazos de plátano, yuca, calabazas, etc..., con mucho caldo, cargado de zumo de limón y ají (pimienta) picante.”.

La metáfora venía *ad hoc*, pues se enraizaba en *los taínos*, los primeros que habitaron la tierra cubana, representando el hilo umbilical con el pasado ancestral, la raíz heredada. Ellos eran agricultores, que habían abandonado el nomadismo dedicándose a una vida sedentaria, aprendiendo a cocer los alimentos en cazuelas de barro al fuego. Por tanto, habían superado la fase del salvajismo, haciendo de Cuba su territorio permanente.

Por otra parte era un “plato único”, *comunitario*, que consistía en una cazuela de barro abierta con agua hirviendo sobre el fogal, con tres piedras, a la cual se echaban las hortalizas, hierbas y raíces (maíz, papa, malanga, boniato, yuca) que la mujer cultivaba y tenía en su conuco, según las estaciones, así como las carnes de jutías (una especie de ratón), iguanas, cocodrilos, majás (serpientes), tortugas, cobos (carne de caracol) y otras alimañas de caza y pesca, todo condimentado con el ají. De esa olla se sacaba lo que se iba a comer. Lo sobrante quedaba para la comida posterior, a la que se cocinaba añadiendo agua y nuevas viandas y carnes. “Y así, día tras día, la cazuela sin limpiar, con su fondo lleno de sustancias desechas en caldo pulposo y espeso, se convertía en una salsa análoga a esa que constituye lo más típico, sabroso y succulento de nuestro ajiaco, ahora con más limpieza, mejor aderezo y menos ají (pimienta). Este ajiaco ha permanecido, continúa afirmando Fernando Ortiz, como un alimento central en la dieta cubana, cambiando los ingredientes, que progresivamente han sido menos silvestres y más domesticados, “menos salvajes y más civilizados”: calabazas y nabos, carnes de res, tasajo, cecinas y lacón de los castellanos, guineas (un tipo de gallina), plátanos, ñames y la técnica cocinera africana.

Cuba, vista así, es como un ajiaco que ha ido hirviendo y cocinando, a fuego vivaz o a rescoldo “las sustancias humanas que se metieron en la olla por las manos del cocinero. Y en todo momento el pueblo nuestro, reitera Fernando Ortiz, ha tenido, como el ajiaco, elementos nuevos y crudos acabados de entrar en la cazuela para cocerse; un conglomerado heterogéneo de *diversas razas y culturas*, de muchas carnes y cultivos, que se agitan, entremezclan y disgregan en un mismo bullir social; y allá en lo hondo del puchero, una masa nueva ya posada, producida por elementos que al desintegrarse en el hervor histórico han ido sedimentando sus más tenaces esencias en una mixtura rica y sabrosamente aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe.”.

Y continuaba afirmando que la cubanidad “no está en esa salsa, sino también en el resultado del mismo proceso de formación, desintegración e integración, en los elementos entrados en acción, en el ambiente en que se opera y en las vicisitudes de su transcurso. Lo característico de Cuba es que, siendo ajiaco, su pueblo no es un guiso hecho, sino una constante cocedura”.

Este bellissimo texto, sin duda, es más expresivo y comprensivo que los que describían a Cuba como un crisol, donde los elementos que se introducen casi desaparecen. Por otro lado, el autor eligió una comida que ha presidido la casa, el *bohío* de los habitantes de Cuba, desde el más profundo pasado taíno hasta el momento en que él escribe. El recurso a una imagen del pasado constituye el hilo umbilical con la tierra madre, con la naturaleza y la cultura creada a través de su contacto. Es un plato único, una cacerola de donde cada uno participa colectivamente, representando la unidad en la comensalidad, la participación en la hospitalidad. Sólo varían los ingredientes, que han cambiado a través de la historia.

Como hemos indicado en otro lugar (Galván [Ed] 1995, 1997) y por otros investigadores (Drummond 1986; Brandon 1993), tal teorización, a pesar de su belleza metafórica y de su complejidad y riqueza discursiva, deja sin explicar las relaciones multiétnicas, las resistencias de los diversos elementos culturales incorporados, la variedad de ajustes e intercambios, los procesos selectivos que aquellas relaciones generaron. Todo hace pensar que la realidad social cubana entre 1900 y 1958 constituye un continuum compuesto de múltiples sistemas culturales, donde algunos aparecen entrelazados en intersistemas y otros se encapsulan o readaptan ocupando espacios y nichos ecológico-económicos diferenciados.

En este sentido, podemos considerar a Fernando Ortiz no sólo como un investigador social, sino sobre todo como un ideólogo de la nacionalidad cubana que, en base sin duda a referentes empíricos, “construye” un discurso sobre cómo era la realidad social y cómo debía ser la nacionalidad cubana. Por tanto, una ideología queda expresa en la metáfora culinaria de la cubanía, metáfora que más que expresar la complejidad de la realidad social se propone construir ideologías unificadoras del presente y proyectos de futuro” (Friedman 1992).

El ajiaco fue el hilo conductor a través del cual se analizó la realidad nacional. En el caldero cubano, al fuego lento de los trópicos, no sólo entraron elementos, rasgos culturales o componentes aislados. Con los inmigrantes aparecieron costumbres, hábitos, creencias, articuladas en sistemas culturales, donde limitaciones ecológicas u otras constriñeron su reproducción cultural. Pero cada grupo humano presentó diversa y variada adaptabilidad, perpetuando incluso pautas culturales, por ejemplo, alimenticias, con materias primas locales o importándolas de su país de origen.

Si la comida, el ajiaco, es un buen ejemplo de los procesos de transculturación de los elementos incorporados, no parece, sin embargo, expresar toda la realidad social de la Cuba de la época. Existe un punto de partida erróneo en el pensamiento de F. Ortiz, según el cual siempre la mayoría de los grupos étnicos llegaban a Cuba plenamente deculturados (p. e. los esclavos africanos) o deseando perder de vista la realidad cultural de su origen (p. e. los españoles de los siglos XVI-XVII). La mayoría, se afirma, venían solos y eran hombres, prestos a fundirse fácilmente en un nuevo país o a regresar enriquecidos. Por tanto, la reproducción cultural de los inmigrantes en Cuba estaba condenada al fracaso. Sólo traían su demo psicología, sus caracteres raciológicos y psicológicos y *trozos de su cultura*, afirma F. Ortiz. Este supuesto, sin duda, favorecía la metáfora del ajiaco. Y, aunque el ajiaco no es sólo el caldo espeso, que ya tiene un carácter propio de creación, sino una constante cocción, nos habla más del estado de los alimentos incorporados y poco de los diversos procesos de interacción de los mismos. Más aún, el carácter dialéctico, abierto, siempre renovado de la realidad cubana no debía excluir un análisis pormenorizado de períodos y procesos.

Investigaciones recientes muestran cómo y en qué medida no entraban en el caldero individuos, rasgos o componentes culturales aislados, entraban grupos étnicos (en un sentido antropológico social y cultural) con sus sistemas culturales, cuyos miembros estaban articulados a través de fuertes y variadas redes sociales (Galván Ed. 1997; Sierra, G. & Rosario, J. C. 1999). Sin duda, esta interacción creó una cultura propiamente cubana, que se manifestaba en algunos dominios de la vida social y cultural, p. e. en la música, y una conciencia nacional; pero también en niveles más profundos, más locales, de la vida diaria, muchos grupos étnicos reprodujeron, adaptaron o reinventaron su cultura propia, identificándose a sí mismos según su país de origen y diferenciándose mutuamente. A ello contribuyeron decisivamente las asociaciones de beneficencia y socorros mutuos, que a la vez que ayudaron a los inmigrantes fomentaron la cultura de origen en unos casos, revitalizándola en otros. Es, por ello, que un análisis más en detalle muestra los diferentes niveles de la identidad, que va de lo local, a lo regional y lo nacional, teniendo en cuenta la diversidad étnica interna.

Como indicara el mismo Ortiz, “un siglo de conmociones fue uniendo, fundiendo y refundiendo en una común conciencia cubana a elementos heterogéneos. Pero la nación no está hecha, ni su masa está integrada. Todavía hoy, sin cesar siguen llegando corrientes exógenas, blancas, negras y amarillas, de inmigrantes y de ideas, a rebullir en el caldo de Cuba y a diferir la consolidación de una definitiva y básica homogeneidad nacional” (1991:29-30). En otras palabras, para Fernando Ortiz la identidad cubana era una identidad siempre abierta y compleja. Pero su proyecto político-ideológico le llevó a utilizar una metáfora que nos habla más de lo siempre abierto y uniforme, que de lo complejo y diverso de la realidad cubana de su época.

Conclusiones

Podemos resumir como conclusiones de lo afirmado hasta aquí:

- ✓ El pensamiento de F. Ortiz, y en concreto su concepto de transculturación debe ser ubicado en el marco de la época en que fue formulado, lo que los historiadores de la Antropología denominan presentismo, resaltando el contexto intelectual y político, pero también el papel crítico de aquel concepto. En este sentido, el concepto supuso una revolución científica e ideológica, respecto a las tesis dominantes del difusionismo, aunque no fue aceptado por la academia antropológica, como queda expresado en

diccionarios y enciclopedias de la disciplina, la antropología social y cultural. A su vez, Fernando Ortiz no fue un funcionalista como afirmara B. Malinowski, pues su pensamiento giró en su segunda etapa en posiciones difusionistas, pero de un difusionismo crítico.

- ✓ Algunos autores lo han considerado como antropólogo, etnólogo y etnógrafo. En nuestra opinión, tal apreciación es un tanto incorrecta y poco precisa (Barnet & Fernández Comp., 1984; Castellanos, 2003). Fernando Ortiz escribió dentro de una perspectiva de la Antropología General, es decir, desarrollando diversos estudios de etnología folclorista, especialmente musicología y fiestas, pero también escribiendo textos sobre las temáticas arqueológicas, lingüísticas, históricas y otras. No obstante, la mayoría de ellas constituyen un espléndido ejemplo de gran *historiador de la cultura*, que construye sus textos en base a un vasto y erudito conocimiento de las fuentes escritas de la literatura científica de la época, pero careciendo de una investigación de campo, la etnografía, característica fundamental de la Antropología Social y Cultural.
- ✓ A pesar de que la obra de Fernando Ortiz cambia en los dos periodos señalados, se observa cierta continuidad en la misma. Fernando Ortiz abandona, es cierto, el concepto evolucionista racial, pero sigue utilizando el término de raza, desprovisto ya de sus connotaciones lombrosianas, para indicar lo que entra junto con las culturas en el caldero de los trópicos, un caldero siempre abierto. Esta concepción dinámica del cambio cultural ayuda a explicar la importancia actual que se le ha otorgado tanto desde una perspectiva posmoderna, como desde los estudios culturales y postcoloniales, otorgándole el calificativo de padre fundador en los estudios latinoamericanos.
- ✓ Por otra parte, el concepto de cultura e identidad cubanas parte de una concepción individualista, interesado preferentemente por una perspectiva psicológico-social, y no tanto por una concepción sociológica. En ese sentido, la ausencia de una concepción ligada al análisis detallado de los grupos étnicos en Cuba, favoreció que otorgara un papel primordial a lo que podríamos denominar grupos nacionales, sin especificar la complejidad de los mismos, no teniendo en cuenta los procesos de reconstrucción de las identidades de aquellos en el contexto multiétnico cubano.

Bibliografía

- Barnet, M. 1981. "El Fernando Ortiz que yo conocí". *Revolución y Cultura* 108:8-13.
- Barnet, M. & Fernández, A. L. (Comp.) 1984. *Ensayos Etnográficos. Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Barreal, I. 1981. "Fernando Ortiz y la cultura popular tradicional". *Santiago* 43:125-146.
- Bastide, R. 1969 "Para Fernando Ortiz". *Casa de las Américas* 10(57):101-102.
- Benítez Rojo, A. 1989. "Fernando Ortiz: El Caribe y la posmodernidad" en *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Editorial Casiopea.

- Birkenmaier, A. 2002. "Between Philology and Anthropology: Fernando Ortiz y el día de la Raza". *Antipode* 15.
- Bonte, P. & Izard, M. (Eds) 1996. *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.
- Brandon, G. 1993. *Santería from Africa to the New World. The Dead sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cairo Ballester, A. 1997^a. "El Pueblo Cubano y los orígenes del político Fernando Ortiz". En *El Pueblo Cubano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, págs.7-20.
- Cairo Ballester, A. 1997^b. "Contra el panhispanismo. De José Martí a Fernando Ortiz". *Temas* 12-13: 62-68.
- Carvajal, A. 2016. "Contrapunteo etnológico: el debate aculturación o transculturación desde Fernando Ortiz hasta nuestros días". *Kalathos, Revista Transdisciplinaria Metro-Inter*. 4(2):1-22.
- Castellanos, J. 2003. *Pioneros de la Etnografía Cubana*. Miami: Editorial Universal.
- Castellanos, Jorge e Isabel. 1990. *Cultura Afrocubana*. Miami: Editorial Universal, 4 tomos.
- Castro, S. y Grosfoguel, R. (Comp.). 2007. *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- Cole, G. 2008. "Transculturación cubana": La santería, el negrismo y la definición de la identidad cultural cubana a comienzos del siglo XX". *Dissidences, Hispanic Journal of Theory and Criticism* 4/5.
- Díaz Quiñones, Arcadio. 1998. "Fernando Ortiz y Allan Kardec: Espiritismo y Transculturación". *Prismas, Revista de Historia Intelectual* 2.
- Drummond, Lee. 1980. "The cultural continuum: A theory of intersystems". *Man* 15(2):352-374.
- Ferraroti, F. 1975. *El Pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*. Barcelona: Ediciones Península.
- Friedman, J. 1992. "The past in the future: History and the politics of identity". *American Anthropologist* 94(4): 837-859.
- Fuente, A. de la 2007. "La cultura afrocubana: Investigaciones recientes". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXII (2): 265-278.
- Fuentes, I. 2010. "The Three Origins: The Cuban Ajiaco and Chinese Cuban Voices and Narratives of Mayra Montero and Daina Chaviano". *Anthurium: A Caribbean Studies Journals* 7 (1).

- Galván Tudela, J. A. 1998. "El ajiaco: Metáfora culinaria de la cubanía (A propósito de la inmigración canaria a Cuba: 1880-1930)". Las Palmas, Actas del VIII Coloquio de Historia Canario-americana, pp. 2621-2639.
- Galván Tudela, J. A. 1999. "Inmigración y construcción nacional en Cuba (a propósito de la obra de F. Ortiz)". *Revista Áreas*. 227-244.
- Galván Tudela, J. A. 2018. *Las Islas en el Desarrollo de la Teoría Antropológica*. La Laguna: Museo de Historia y Antropología, Cabildo Insular de Tenerife.
- Galván Tudela, J. A. (Ed). 1997. *Canarios en Cuba: Una mirada desde la Antropología*. Santa Cruz de Tenerife: Museo de Antropología, Cabildo Insular de Tenerife.
- García-Carranza, A. (Comp.). 1970. *Bibliografía de Don Fernando Ortiz*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- García-Carranza, A. 1994. *Don Fernando Ortiz. Suplemento*. La Habana: Biblioteca Nacional José Martí.
- Gilman, CL. 2016. "Equívocos semánticos sobre transculturación". *Revista del Museo de Antropología* 9(2): 153-160.
- Giménez Montiel, G. y Otros. 2013. "Interculturación y transculturación como procesos históricos". México: *IX Encuentro Internacional de Historiografía*, UNAM.
- Gonçalves, F. 2014. "The Ajiaco in Cuba and beyond". *Journal of Ethnographic Theory* 4(3).
- González, V. 2009. *La Crítica Cultural Latinoamericana y la Investigación Educativa*. Caracas: Centro Nacional de Historia.
- Grossberg, L. 2006. "El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad". *Tabula Rasa* 10: 13-48.
- Guanche, J. y J. A. Matos (Comp.). 2013. *Contra la Raza y los Racismos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Helg, A. 1990. "Fernando Ortiz ou la pseudoscience contre la sorcellerie africaine à Cuba". *Cahiers de l'Institut Universitaire d'Etudes du Développement*. Paris: Presses Universitaires de France, pags. 241-249.
- Herkovits, M. J. 1937a. *Life in a Haitian Valley*. New York, Alfred Knopf.
- Herkovits, M. J., 1937b. "African gods and catholic saints in New World negro belief". *American Anthropologist* 39(4):635-643.
- Herkovits, M., 1938a. *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. New York, Knopf, 2 vols. 1938b *Acculturation, the study of cultural contact*. New York: J.J. Augustin.

- Herkovits, M. J. 1948 *Man and his works*. New York: A. Knopf Publishers.
- Iznaga, D. 1989. *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Levinson, D. 1994. *Ethnic Relations. A Cross-cultural Encyclopedia*. Santa Bárbara, Calif.: ABC-CLIO.
- Le Riverend Brusone, J. 1973. *Órbita de Fernando Ortiz*. La Habana: UNEAC, Colección Órbita.
- Le Riverend Brusone, J. 1981. "Ortiz y sus contrapunteos". *Islas* 70(sept.-dic.): 7-36.
- Le Riverend Brusone, J. 1982. "Don Fernando Ortiz en la historiografía cubana". *Anales del Caribe* 2:45-60.
- Le Riverend Brusone, J. 1986. "Prólogo a la segunda edición". En *Entre cubanos. Psicología Tropical*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pags.5-12.
- Lombroso, C. 1898 *El delito, sus causas y remedios*. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Malinowski, B. 1938. "Methods of study of culture contact in Africa". *Memorandum XV*, London: International Institute of African Languages and Cultures
- Malinowski, B. 1940a. "La transculturación, su vocablo y su concepto". *Bimestre Cubana* 46: 220p-228.
- Malinowski, B. 1940b. "Prólogo". *Fernando Ortiz Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero.
- Malinowski, B. 1945. *The Dynamics of Culture Change. An Inquire into Race Relations in Africa*. Glencoe: The Free Press.
- Martínez Furé, R. 1965. "Don Fernando Ortiz, un maestro de la cubanía". *Bohemia* 57.
- Marrero León, Erelis. 2013. "Transculturación y Estudios Culturales. Breve Aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz". *Tabula Rasa* 19: 101-117.
- Menéndez, L. (Comp.). 1990. "Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar". En *Estudios Afrocubanos: Selección de lecturas*. La Habana: Facultad de Artes y Letras, cap. II.
- Mignolo, W. 1998. "Pos occidentalismo: El argumento desde América Latina". En S. Castro Gómez y E. Mendieta (Eds) *Teorías sin disciplina*. México: Miguel Angel Porrúa/San Franciasco: University of San Francisco.
- Mignolo, W. y F. Schiwy (Eds). 2003. "Double Translation. Transculturation and colonial difference". En Leland Seattles (Ed.) *Translations & Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Arizona: University of Arizona Press, pp. 3-30.

- Naranjo Orovio, C., Miguel Angel Puig-Samper 1998. "Delincuencia y racismo en Cuba: Israel Castellanos versus Fernando Ortiz". En R. Huerta y Carmen Ortiz 1998 *Ciencia y Fascismo*. Madrid: Doce Calles, pp.11-23.
- Nitschack, H. 2017. "Mestizaje y transculturación como políticas y prácticas de convivencia: Gilberto Freyre (Casa Grande & Senzala, 1933) y Fernando Ortiz (Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar, 1940)". *Istmica*
- Ortiz García, C. 2001. "Relaciones de Fernando Ortiz con los antropólogos españoles". *Catauro* 3(4):60-78.
- Ortiz García, C. 2003. "Cultura Popular y Construcción Nacional. La institucionalización de los estudios de folklore en Cuba". *Revista de Indias* LXIII, 229:695-736.
- Ortiz, F. 1904. "Gabriel Tarde". *Cuba y América* 8 (11).288.
- Ortiz, F. 1905. *Los Negros Brujos. Hampa afrocubana*. La Habana.
- Ortiz, F. 1906. "Consideraciones criminológicas positivistas acerca de la inmigración en Cuba". *En 5ª Conferencia Nacional de Beneficencia y Corrección de la Isla de Cuba*. La Habana: Librería y Papelería La Moderna Poesía, págs.343-355.
- Ortiz, F. 1906. "La inmigración desde el punto de vista criminológico". *Derecho y Sociología* 1 (5):54-64.
- Ortiz, F. 1923. *Un Catauro de Cubanismos. Apuntes Lexicográficos*. La Habana: Colección de libros y documentos inéditos y raros.
- Ortiz, F. 1929. "Cultura, no raza". *Revista Bimestre Cubana* 24(5): 716.
- Ortiz, F. 1936^a. "Contraste económico del tabaco y del azúcar". *Revista Bimestre Cubana*, págs. 250-260.
- Ortiz, F. 1936^b. "Cómo pensaba yo hace 30 años". *Revista Ultra* 1(2):167-172.
- Ortiz, F. 1939^a. "Brujos o Santeros". *Revista Estudios Afrocubanos* III (1-4):85-90.
- Ortiz, F. 1939^b. *Glosario de Afronegrismos. Lexicología, etimología y Semántica*. La Habana.
- Ortiz, F. 1940^a. "América es un ajiaco". *La Nueva Democracia* 11(21):20-24.
- Ortiz, F. 1940^b. "Los factores humanos de la cubanidad (Conferencia, 28/11/1939, Universidad de la Habana)". *Revista Bimestre Cubana* XIV (2):161-186.
- Ortiz, F. 1943. "Las confluencias culturales de Cuba". *Boletín de la Unión Pana-americana (Washington)* 77(7):372-382.

- Ortiz, F. 1945. *Las Cuatro Culturas Indias*. La Habana.
- Ortiz, F. 1946. *El Engaño de las Razas*. La Habana: Editorial Páginas.
- Ortiz, F. 1947. *El Huracán, su mitología y sus símbolos*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Ortiz, F. 1950. *La Africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Ministerio de Educación y Cultura.
- Ortiz, F. 1951. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Ministerio de Educación, 2 vols.
- Ortiz, F. 1952-55. *Los Instrumentos de la música afrocubana*. La Habana: Ministerio de Educación y Cultura, 5 vols.
- Ortiz, F. 1952. "La transculturación blanca de los tambores de los negros". *Archivos venezolanos de Folklore* 1(2):235-256.
- Ortiz, F. 1959. *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. 1973. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar (Advertencia de los contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Barcelona: Ariel (e.o 1940).
- Ortiz, F. 1975. *La Música Afrocubana*. Gijón: Ediciones Júcar.
- Ortiz, F. 1984. *Ensayos Etnográficos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. 1987. *Entre cubanos. Psicología Tropical (Prólogo de J. Le Riverend)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales (e.o 1913, con escritos entre 1906-1908 y algunos de 1911).
- Ortiz, F. 1990. "Del fenómeno de la transculturación y su importancia en Cuba". En Menéndez, L. (Comp.) *Estudios Afrocubanos*. La Habana: Facultad de Artes y Letras, Universidad de La Habana, tomo I, págs. 237-244.
- Ortiz, F. 1991. *Estudios Etnosociológicos (Compilación, prólogo y notas de Isaac Barreal Fernández)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. 1993. *Etnia y Sociedad (Selección, notas y prólogo de Isaac Barreal)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. 1997. *El Pueblo Cubano (Introducción de Ana Cairo Ballester)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Otero Masdeu, L. 1981. "Fernando Ortiz, padre de la antropología cubana". *Revista El Correo de la Unesco* 34 (12): 31.

- Palmié, St. 2013. *The Cooking of History. How not to study Afro-Cuban religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Palmié, St. 2016. "The Cuban factors of Humanity. Los factores cubanos de la humanidad". *Anthropological Theory* 16:3-21.
- Pérez Firmat, G. 1987. "From Ajiaco to Tropical Soup. Fernando Ortiz and the Definition of Cuban Culture". *LACC Occasional papers series, Dialogues (1980-1994)* 16. Miami.
- Pichardo, E. 1976. *Diccionario Provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Podetti, R. 2004. "Mestizaje y Transculturación: La propuesta latinoamericana de globalización". Montevideo, Uruguay: *VI Corredor de las ideas del Cono Sur* 11-13 de marzo.
- Pulido Tirado, Genara, 2010. "Aportaciones teóricas de los estudios culturales latinoamericanos". *Revista Electrónica de Teoría de Literatura y Literatura comparada* 3:53-69.
- Pousada, C., G. Anyelén 2009. *De la Represión a la Exaltación. Algunas Contradicciones Teóricas de Fernando Ortiz*. Buenos Aires, Universidad de La Plata, Tesis de Licenciatura en Sociología.
- Redfield, R., Linton, R. y Herkovits, M. 1936. "Memorandum for the Study of Acculturation". *American Anthropologist* 38.
- Restrepo, E., Rojas, A. 2012^a. *Estudios Culturales Latinoamericanos. Clase 5. Seminario 1215*. CLACSO-OEI.
- Restrepo E., Rojas, A. 2012^b. *La inflexión colonial en los Estudios Culturales Latinoamericanos. Clase 9. Seminario 1215*. CLACSO-OEI.
- Richard, Nelli (Ed.) 2010. *En torno a los estudios culturales: Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago, Argentina: red de Estudios y Políticas Culturales, Editorial ARCIS, CLACSO.
- Sahlins, M. 1985. *Islands of History*. Chicago, Chicago University Press.
- Said, Edward 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Knopf.
- Salerno, J. 2004. *Fernando Ortiz: Notas acerca de su imaginación sociológica*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- Sierra, G. & Rosario, J.C. 1999. *Juntos, pero no revueltos. Sobre la migración grancanaria a la zona suroriental de Cuba*. La Laguna: Centro de la Cultura Popular.
- Valle de Frutos, S. 2010. "Los procesos de transculturación desde la identidad de nuestra América y la Europa mediterránea". *Cuadernos Americanos* 132:55-63.

Valdés Bernal, S. 1982. “El lingüista don Fernando Ortiz”. *Rev. Universidad de La Habana* 216:158-170.

Valdés Bernal, S. 2014 “Cuba es un ajiaco”, sentenció Fernando Ortiz”. *Espacio Laical* 4: 69-75.

Walsh, C. 2007. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. *Nómadas* 26:102-113.

Weinberg, L.2002. “Ensayo y Transculturación”. *Cuadernos americanos, Nueva Época* 96: 31-47.