

EL CONCEPTO DE TRANSCULTURACIÓN: UN RECORRIDO EN LA OBRA DE
FERNANDO ORTIZ

Mora Mesa, Santiago

Dr. Vanegas, Samuel*

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Sociología

Bogotá D.C., Enero de 2012

*Director del Trabajo de Grado

AGRADECIMIENTOS

A Dios, a mis queridos viejos y hermanos, por su apoyo, su cariño y comprensión a lo largo de estos años. A mi hermano Eo al darme tanta felicidad y entrega en cada momento de su vida. A Sylvia por sus ideas transculturadas, su imaginación y compañía. A Valeria por su cariño, constancia y escucha en cada momento de lectura y escritura.

A Samuel por su exigencia, sus críticas, su orientación y por compartir su experiencia como sociólogo, maestro y persona. Finalmente y no por ello menos importante, a Marce por su amor, su amistad, su lectura, críticas, sugerencias, por “bancarme” en todo momento y caminar a mi lado.

TABLA DE CONTENIDO

1. INTRODUCCIÓN.....	4
2. FERNANDO ORTIZ: ENTRE EL POSITIVISMO, LA RAZA Y EL ESPIRITISMO.....	9
2.1 La inmersión de Ortiz en el positivismo para entender Cuba.....	9
2.2 La raza y su “engaño” en la reflexión ortiziana.....	20
2.3 El espiritismo kardecista y su influencia en el pensamiento de Ortiz.....	29
3. ANÁLISIS DE TEXTO.....	36
3.1 Diagnóstico del neologismo <i>transculturación</i> y su “contrapunteo” en el ajiaco cubano.....	36
3.2 La construcción de la transculturación en el <i>Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar</i>	47
4. CONTINUIDADES Y ELEMENTOS ANALÍTICOS PARA COMPRENDER LA CONTROVERSIA DE DON TABACO Y DOÑA AZÚCAR.....	55
4.1 Crítica a la blanconaza azúcar y su simbiosis con el esclavo y el capitalismo.....	55
4.2 La evolución del moreno tabaco en sus formas de fumar y cultivar, y su paso de espíritu diabólico a símbolo distinción	61
5. CONCLUSIONES.....	73
BIBLIOGRAFÍA.....	79

1. INTRODUCCIÓN

A partir de la trayectoria de Fernando Ortiz, catalogado como antropólogo, sociólogo, ensayista, lingüista, criminalista, musicólogo y abogado, junto con su reconocimiento intelectual gracias al término *transculturación*, abordado con profundidad en su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), el presente trabajo de grado pretenderá desentrañar la forma en que se construye la propuesta de transculturación, realizando una deconstrucción de la narrativa que expone Ortiz a lo largo de su vida intelectual. En este sentido, se analizará los aspectos fundamentales que cruzan la propuesta interdisciplinar de Ortiz, teniendo en cuenta las corrientes y dinámicas que imbricaron y permitieron la configuración del concepto de transculturación.

Ante el cuestionamiento por ¿cómo comprender sociológicamente la construcción del concepto de transculturación? y ¿cómo se concibe el hombre cubano?, partiré del presupuesto de que el nivel de desarrollo de la producción social de conocimiento que tienen los sujetos de una sociedad, sobre sí mismos y del entorno en el que viven se corresponde con la capacidad de apropiación social que tienen de los derroteros a través de los cuales discurren sus acciones. En otras palabras, pretendo realizar un acercamiento del desarrollo de producción social de conocimiento en Fernando Ortiz, en correspondencia con su capacidad de apropiación social de Cuba, introduciéndonos en su obra principal, la cual en adelante se citará como *Contrapunteo* en bien de la brevedad.

Aquí no se trata de buscar un punto medio o consenso que supere totalmente los abordajes sobre la tensión entre sujeto-estructura, individuo-contexto, el carácter psíquico de Ortiz y el carácter social de Cuba como ideas separadas entre individuo racional y determinismo estructural. Por lo contrario, lo que se busca es establecer tan solo un punto de partida donde se permita dar un posible primer paso, hacia un salto imaginativo que busca ante todo observar cómo la experiencia es lo que construye, haciendo posible expresar que las transformaciones psíquicas y sociales son fenómenos diferenciables pero no inseparables (Elias. N, 1990).

A partir de lo anterior, el enfoque del trabajo no consiste en llevar un marco teórico o una preconcepción para ver a través de aquel “el objeto de estudio”. Tampoco consiste en la corroboración de un marco conceptual mediante la adecuada y selectiva información que se

pueda coleccionar y analizar, sino pretende descubrir y reconstruir un marco comprensivo sobre la genealogía de la transculturación. Según Elias, N. (1999):

“los desarrollos sociales, vistos a largo plazo, se mueven ciegamente, sin dirección alguna –tan ciegamente y faltos de dirección como un juego. La tarea de la investigación sociológica, consiste en aplicar el entendimiento humano a estos procesos ciegos y carentes de dirección; la tarea consiste en explicarlos y a través de ello, posibilitar a los hombres la orientación en los entramados producidos por sus propias acciones y necesidades, que parecen impenetrables, y en posibilitar asimismo un mejor control de tales procesos” (p.186).

En consecuencia, el punto de partida consiste en narrar el proceso de cómo Ortiz va realizando su transculturación en relación con el entorno cubano, ganando en alcance y precisión en el balance de las corrientes y dinámicas que hacen parte de dicho proceso.

Desde una mirada inicial, se pensaría que cualquier individuo pudo pensar y elaborar el concepto de transculturación. No obstante, desde los derroteros a través de los cuales discurren las acciones, desde los encuentros que surgen de la acción de Ortiz por apropiarse de su entorno se va construyendo su desarrollo de conocimiento. Aquí la realidad es construida y lo que capta la sociología son aspectos contruidos por los seres humanos, por lo cual, lo importante es entender cómo se da ese proceso de construcción y apropiación del entorno; entender cómo se dio ese proceso de encuentros, donde los individuos modelan en ideas todas sus experiencias apoyándose inicialmente en las experiencias que anteriormente han tendido entre sí en el seno de sus grupos. (Elias, 1999)

Ortiz, al percibirse como un individuo en constante movimiento, en constante interacción, se encuentra en un persistente cuestionamiento por su entorno, por Cuba. La caracterización de Cuba como un país dinámico y en movimiento continuo, junto con el encuentro con intelectuales, con los negros brujos, con el espiritismo, con el positivismo, hacen de Ortiz un pensador reflexivo de su contexto, llevándolo a un cuestionamiento social que lo obliga a pensarse. Ortiz se construye él mismo y construye su época en la misma medida que él es construido por ella. Ante todo, es un proceso de interdependencias que pretende entender las fuentes intelectuales en las que estuvo inmerso Ortiz, sus elementos biográficos y el entorno cubano, no como temas independientes y separados, sino como figuraciones en proceso sobre las cuales se rastrea la convergencia de diversos elementos, corrientes y dinámicas que posibilitaron la concreción del

pensamiento orticiano en su texto *Contrapunteo*. En este sentido, surge el interés por comprender qué elementos del hombre cubano se ordenan y convergen en el *Contrapunteo*, cómo Ortiz ordena dichos elementos sociales y en qué clave los ordena para entender ese continuo proceso de mixagenación en la trayectoria del pensador cubano.

Al proponerse Ortiz investigar una cultura cuya formación y evolución no le resultaban, por demás, ajenas, la propia cultura cubana, le obligó a pulimentar cuidadosamente el léxico científico que utilizó e inclusive, a crear conceptos nuevos, inexistentes con anterioridad, donde La Habana –ciudad natal de Ortiz- en su condición de puerto, exponía una constante inmigración extranjera, de origen europeo, norteamericano o asiático, combinada con la concentración de gruesos contingentes de población indígena, mestiza o negra, dando a su condición de sociedad portuaria un extraño aspecto abigarrado, y a sus formas de vida un encuadre inusual característico de Cuba.

Pero como bien se cuestionaba Ortiz, para saber ¿cuál es la cultura característica de Cuba? ¿cuáles son los elementos humanos fundidos en la vida cubana para producir la cubanidad? y ¿cuáles son las culturas que se han ido fundiendo en Cuba? habría que estudiar un intrincadísimo complejo de elementos emocionales, intelectuales y volitivos (Ortiz, 1991). En consecuencia, por qué Ortiz llegaba a dichos cuestionamientos y cómo está leyendo su momento, son las preguntas que nutren el presente análisis, ya que lo que el sujeto es, está definido por la forma como él mismo se entiende en ese proceso de conocimiento para “pensar en cubano” como advertía Enrico Santí en la introducción del *Contrapunteo*.

Adicionalmente, el presente trabajo de grado pretende cuestionar aquella contemplación de Ortiz como un pensador sin teoría, siendo un argumento mal interpretado ante la escritura literaria y metafórica en que se escribe el *Contrapunteo*. En los derroteros del pensamiento latinoamericano, es posible ver la marginación o el olvido de intelectuales entre la década de los 20 y 40's, cayendo en el error de pasar del pensamiento positivista a la sociología científica, bajo una mirada de rupturas, donde autores como Gino Germani sepultaron el análisis sociológico del pensamiento social de la primera mitad del siglo XX al darle la condición de “pensamiento especulativo” (Solari, A. Franco, R. Jutkowitz, J, 1976)

En este orden de ideas, surge la pregunta por las peculiaridades del conocimiento, que implica desentrañar el proceso de observación, es decir, cómo Ortiz lee su situación y al leer su situación la elabora. Resulta preciso “tejer” el pensamiento ortiziano como parte de un proceso social que tiene su propia dinámica, su propio desarrollo social entendido bajo la premisa básica de que el ser humano cambia a lo largo de sus derroteros y devenires. Teniendo en cuenta que estas reflexiones no pretenden encasillar al pensador dentro de una determinada especialidad, no se puede ignorar que aquel no era un hombre de límites, ni de esquemas; no lo fue en la política, en la ciencia, ni en el pensamiento, así que intentar encerrarlo en uno u otro rótulo sería de antemano comenzar por un error, al observar las diferentes corrientes que nutren su obra como el positivismo, el espiritismo e ideas de índole racial en sus primeros escritos.

De acuerdo con lo anterior, el primer capítulo pretende en primer lugar, entender la posición positivista de Ortiz desde la influencia de maestros como Cesare Lombroso con base en el ámbito de la antropología criminal, los estudios penales y el término *atavismo*, observando la corriente positivista no como un asunto presente a ser totalmente superado y desechado, sino desde allí ver cómo se constituyen los inicios de Ortiz para explicar a Cuba, y cómo esta corriente brinda las primeras herramientas científicas en el quehacer del escritor cubano. En segundo lugar, se presenta una breve reflexión sobre las apropiaciones y tensiones que Ortiz tuvo frente al concepto raza, develando las problemáticas que conlleva el abordaje de dicho concepto frente a la necesidad de explicar la historia e influencia de uno de los individuos más representativos de la isla, es decir el negro cubano, donde su observación del proceso cubano lo lleva a generar otras perspectivas como “cubanidad” y “cultura”. En tercer lugar, se observa las corrientes espiritualistas representadas en Hipólito León Rivail, mejor conocido como Allan Kardec, bajo la doctrina de la reencarnación, transmigración y renovación, siendo puntos que aportan bases para comprender la elaboración del neologismo cubano, aclarando que no se llega a realizar una exégesis de dichos puntos en el *Contrapunteo* propiamente, tan solo los lineamientos que estos enfoques posibilitan a la hora de captar la procedencia de la transculturación y su evolución. Finalmente, para la elaboración de los análisis anteriormente mencionados, se tendrá en cuenta la observación de las obras más representativas que anteceden al *Contrapunteo*, las cuales en su mayoría se concentran en un periodo de tiempo entre 1906 y 1930.

En el segundo capítulo, se discute propiamente el concepto de transculturación en el *Contrapunteo*, no sin antes realizar una serie de consideraciones relevantes a la hora de entender las implicaciones de su uso. En este sentido, la primera sección discute la función del neologismo ante conceptos como aculturación, las consecuencias de dicha discusión, su recreación mediante el método contrapuntístico y finalmente la condición de su aplicación al contemplar a Ortiz como un individuo en movimiento ante la dinámica de Cuba, especialmente La Habana en su condición de Puerto como sociedad de entrada y salida constante. Seguidamente, en la segunda sección se presenta la forma en que se desenvuelve y construye la transculturación en el *Contrapunteo*, ofreciendo una mirada a la forma en que Ortiz recrea sus fuentes desde el contraste entre azúcar y tabaco, y los fenómenos que cada uno de los productos recrea en la transculturación de Cuba.

Finalmente, el tercer capítulo se centra en la disputa librada por los dos productos más representativos de la historia cubana, ofreciendo una serie de elementos y continuidades que se representan a lo largo de la narración ortiziana y su proceso de transculturación. Así, la primera parte se concentra en la lectura que Ortiz realiza sobre las implicaciones que conlleva el cultivo y desarrollo de la producción sacarífera más allá de las consecuencias económicas, políticas y sociales, observando cómo gracias al encuentro entre América y Europa se logra desarrollar el capitalismo sin caer necesariamente en un análisis de marginalidad o panfletario. Igualmente, se esboza la simbiosis entre el azúcar y el esclavo para comprender la historia cubana, siendo además un elemento característico para el desarrollo capitalista. Finalmente, la segunda parte expone una serie de continuidades para comprender el proceso evolutivo de cómo el tabaco pasa de ser “cosa de salvaje” y “diabólica” a un factor de distinción, desentrañando las formas de fumar como continuidad que define la estructura del individuo cubano y su controversia frente al azúcar en sus formas de cultivo.

2. FERNANDO ORTIZ: ENTRE EL POSITIVISMO, LA RAZA Y EL ESPIRITISMO

2.1 La inmersión de Ortiz en el positivismo para entender Cuba

“El positivismo en sus diversas expresiones llegará a los latinoamericanos empeñados en reconstruir una historia que pudiesen llamar propia. Una historia que encontraría en el positivismo la justificación del empeño para el cambio[...].el cambio de una realidad que los libertadores encontraban ya irredenta”.
(Zea, L. 1980: p. XXVI)

“A cada tiempo sus vivencias y sus ideas”
(Ortiz, F. 2002: p. 450)

El estudio de la *transculturación* ha logrado establecerse en un centro conceptual tanto del pensamiento latinoamericano como en los debates literarios contemporáneos. No obstante, los comienzos intelectuales de Ortiz¹, generalmente tratados como una etapa positivista y lombrosiana previa al *Contrapunteo*, merecen un estudio aparte para comprender el contexto intelectual en el que se formó el pensador cubano y su desarrollo extraordinariamente rico de la categoría. Esos *comienzos*, representan una etapa formativa en la cual el ensayista cubano empezó a explorar corrientes de análisis que proceden de saberes diversos (sociología, antropología, filosofía, teoría evolucionista, lingüística, etnografía, criminología, derecho y espiritismo) y de prácticas políticas y sociales muy concretas, teniendo en cuenta que su formación coincidió con el “descubrimiento” imperialista de África, el darwinismo social, la

¹Ortiz creció en Menorca (1882-1895) donde estudió su bachillerato; regresó a Cuba, y durante la guerra de independencia (1895-1898) comenzó la carrera de Derecho en la Habana. Una vez concluida la guerra, regresó a Barcelona donde obtuvo el grado de Licenciado en Derecho (1899-1900). Luego se trasladó a Madrid donde se doctoró en Derecho (1901), y de ahí de nuevo a Cuba donde obtuvo el título de doctor en Derecho Civil en la Universidad de la Habana (1902). A parte de su carrera institucional –y de los conocimientos específicos con los que se identificaba-, fue de gran importancia para el fortalecimiento de su presencia en el espacio público su matrimonio con Esther Cabrera (1908), la hija del influyente intelectual cubano Raimundo Cabrera (1852-1923), quien fue uno de los fundadores del Partido Liberal Autonomista de Cuba y autor del libro *Cuba y sus jueces* (1887). Además, Cabrera fundó en Nueva York la revista política, literaria y cultural, *Cuba y América*, en la que Ortiz llegó a colaborar.

modernización de los sistemas de control y vigilancia, y el desarrollo de la criminología como ciencia.

Como es sabido, desde finales del siglo XIX en algunos países de América Latina se dio una primera oleada de pensamiento social que se ocupó, en lo fundamental, de dar cuenta de las situaciones que se empezaban a generar por los cambios ocurridos ante el aceleramiento de transformaciones socioproductivas, que le imprimieron una dinámica modernizante a los procesos sociales en la región. En este sentido, el positivismo fue la corriente por excelencia que permitió comprender los fenómenos que se estaban dando en Cuba y en la mayoría de países de la región, y es al calor de dicha corriente donde se fue transformando Latinoamérica. Sobre este hervor de mirar sistemáticamente la realidad social, el surgimiento de sentimientos como el inconformismo y la emulación, junto con la acelerada transformación de fenómenos sociales, económicos y políticos se traducen en la principal angustia de los positivistas ante sus reclamos por una industrialización, y una emancipación en la región.

Además, es relevante precisar la coyuntura de Cuba al ser quizás el único país de América Latina en donde la emancipación respecto a España pudo vincularse con las luchas sociales del siglo XX. Esto encuentra su explicación en el hecho de que Cuba fue el último país latinoamericano que se liberó de España (1898), lo que permitió que la independencia surgiera como consecuencia de procesos sociales “modernos” y al mismo tiempo que éstos se impregnaran de un carácter nacional, lo que también fue fundamental cuando los cubanos debieron enfrentar la intervención norteamericana.

En un sentido más amplio, no debe olvidarse que Ortiz, como cubano, no deja de responder a lo que pudiéramos denominar tradición realista (Saco, Varela, Luz y Caballero, Martí, Varona) del pensamiento cubano, la cual se encamina, desde sus fundadores, hacia el conocimiento de las peculiaridades de la historia de Cuba, donde el ideal martiano de la integración nacional fue asimilado por él en la convergencia de sus multidisciplinarios esfuerzos investigativos, con la convicción de que sin su plena realización la nacionalidad cubana no alcanzaría las consistencias de la madurez. Igualmente, tampoco debe obviarse que el positivismo fue en el resto de América Latina, desde la segunda mitad del siglo XIX, una corriente representativa del espíritu de renovación que se apoyara en el desarrollo del sentido crítico fundado en el prestigio ya probado por el éxito de las ciencias naturales.

No obstante, la angustia por alcanzar la emancipación y el progreso, ligados a una preocupación por consolidar la identidad nacional, supone no solo para Ortiz, sino para la elite y los pensadores² una paradoja: por un lado, el miedo al negro y el deseo de blanqueamiento como garantía de progreso; por otro, el innegable peso numérico de los negros y su importancia en la historia social, política y cultural de Cuba y la región (Mailhe, 2007). Con base en esta paradoja, surge la pregunta por cómo Ortiz³ pensó a Cuba y de qué forma se fue apropiando del entorno cubano, teniendo en cuenta la encrucijada que enfrentaba entre la influencia positivista y el entorno cubano.

De acuerdo con lo anterior, este antropólogo liberal y reformista, fundador de los estudios afrocubanos, parte de un análisis positivista y etnocéntrico para comprender a Cuba (especialmente, referido al negro cubano), haciendo un análisis de los procesos de mestizaje en los que se forja la identidad cubana. En este sentido, en los comienzos de Ortiz hay una preocupación constante por la viabilidad del proyecto republicano y por la “regeneración” después de la guerra de independencia, evidenciando en sus primeros textos la elaboración de un discurso cultural y político que ofrecía un proyecto moderno de república en los años que Cuba emergía de la guerra contra España y de la ocupación norteamericana⁴. Igualmente, recordemos que Ortiz pertenece a una primera generación liberal republicana –la de Enrique José Varona,

²Por lo general, a los escritores que se propusieron entender las dinámicas sociales en América Latina desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, aproximadamente, se los ha denominado los “pensadores”, siendo el ensayo su expresión de pensamiento por excelencia. Lo que tienen en común hombres y productos en esta etapa de los pensadores no es el hecho meramente negativo de una especialización funcional poco avanzada, sino que su objeto sea pensar la realidad latinoamericana para saber cómo es posible alterarla (Solari, A, Franco, R, Jutkowitz, J, 1976, p.33)

³Mientras ocupaba su puesto consular en Génova, entre 1902 y 1905, Ortiz fue discípulo de los criminólogos Cesare Lombroso y Enrico Ferri. Se inscribió en la línea de herencia intelectual de Lombroso. Su primer gran tema será la marginalidad, la “mala vida” y los fenómenos religiosos. Procuró delimitar un objeto científico, el “hampa afrocubana” o los “negros brujos” que contribuyera también al desarrollo de los estudios etnográficos y criminológicos en Cuba.

⁴ A fines del siglo XIX Estados Unidos había invadido Cuba para preservar el “orden interno”. En 1901, Cuba obtuvo la independencia formal de parte de Estados Unidos, pero su gobierno tuvo que suscribir la llamada Enmienda Platt, inscrita en la propia constitución cubana, en donde era reconocido el derecho norteamericano a controlar la política exterior del país, así como el derecho a intervenir “para proteger la vida, la libertad y los bienes de sus conciudadanos”. Además la enmienda otorgaba a los norteamericanos los derechos para establecer la base militar de Guantánamo. (Fernando Mires, 1988, p. 283)

Carlos Loveira, José Antonio Ramos y Alfonso Hernández Catá- que se plantean la gran misión de crear los fundamentos de la nueva nación. Misión múltiple, desde luego: política, economía, cultural, social, pedagógica, en la que Ortiz vivió, leyó y publicó “siempre apresurado y sin sosiego porque la fronda cubana era muy espesa y casi inexplorada, y yo con mis pocas fuerzas no podía hacer sino abrir alguna trocha e intentar derroteros” (Ortiz. F, 2002: p. 36). Es así que al cabo de su larga carrera, se fue construyendo esa reconciliación entre hombre de pensamiento y de acción al ver las urgencias políticas, éticas e historiográficas que lo animaban en su búsqueda de un orden social viable y progresista en Cuba.

Ante todo, la viabilidad del proyecto republicano se enmarca como una descripción de futuro posible, donde convergen expresiones de sueños, deseos y temores ante la preocupación constante por la “regeneración” después de la guerra de independencia. Así, los años post-1898 son muy ricos en debates políticos, donde uno de los empeños principales de Ortiz (1986) es definir el lugar y las cualidades de la élite en esa “tarea regeneradora” argumentando que:

En estas tierras que el sol caldea, padecemos la enfermedad del sueño, la del sueño más terrible, la del sueño de las almas (...) Y para despertar de esta modorra que dejaron en nuestro ánimo el veneno colonial y la embriaguez de la liberación, más que otros puede, y pueden mucho, los cubanos que en el frío ambiente de lejanas septentrionales tierras o en el del solitario gabinete de estudio, templar pudieron sus voluntades y acercar sus inteligencias. Ciertamente, mas sépase asimismo que en sociedades sembradas de democracia como la nuestra, donde por causas varias la aristocracia mental es escasa y débil, no podrá germinar la cultura sin que todos, así los grandes del pensamiento y de la acción, como los pequeños y humildes laborantes, nos brindemos a la tarea regeneradora” (p. 1-3).

Con base en estos deseos e intereses por Cuba, los comienzos científicos de Ortiz pueden ser comprendidos dentro de una lectura de utopía, entendiendo esta como una representación de un futuro posible, que contiene unas propuestas de solución a una serie de problemas sociales aún no resueltos. Puede tratarse de unas imágenes deseables tanto como indeseables, ya que en una utopía pueden confluir simultáneamente deseos y pesadillas, es decir, el deseo de Ortiz por lograr la construcción de una Nación Republicana forjada desde la ciencia, frente a la pesadilla de ver propagarse la “mala vida cubana”.

La ciencia, espacio privilegiado para el ensayista cubano en la construcción de Cuba, era necesaria realizarla en confrontación permanente entre los cubanos. No se trata de individuos

que mediante su acción prefiguren el mundo social futuro, sino del lento proceso de transformación que se opera a través de la apropiación del entorno cubano, posibilitándole postular soluciones de comprensión y conocimiento ante la pregunta sobre ¿qué somos?, que surge de esa “fenomenología social tan complicada y tan sutil” en su diario vivir cubano, señalando que:

Aquí en Cuba buena falta nos hacen inyecciones de cultura. Y no lo digo en son de reproche, sino porque me duele, como cubano y como humano, que las masas de nuestro pueblo se vean descarriadas de los senderos de su positivo e integral mejoramiento, no por mala fe, no por espíritus añejos, sino por falta de educación y conocimiento de las casualidades de la fenomenología social tan complicada y tan sutil (Ortiz, F. 1986, p. 37)

Delimitando la descripción realizada de Leopoldo Alas sobre José Enrique Rodó en el *Ariel* (1900), Ortiz es ese enamorado del porvenir, pero con veneración por el pasado y con el conocimiento positivo del presente, donde la fe en el porvenir, la confianza en la eficacia del esfuerzo humano, son el antecedente necesario de toda acción enérgica y de todo propósito fecundo (Rodó, 2007), y como buen romántico en sus inicios, el ensayista cubano apela continuamente no sólo a la necesidad de conocer su historia y de aceptar su pasado como parte integrante de la cultura y la sociedad actual cubana, sino también a la necesidad de enseñar y educar a los ciudadanos⁵. Al igual que algunos de sus maestros españoles e intelectuales hispanos contemporáneos, Ortiz señalaba que la educación y la ciencia eran los instrumentos básicos con los que el pueblo cubano tendría que luchar para fortalecer y consolidar su “nacionalidad agonizante”. En otra palabras, “sólo la ciencia, todas las ciencias conjuntas, son las que nos puedan señalar las estrellas de los rumbos seguros. Sólo la ciencia podrá recrear el mundo y asegurar a sus pobladores sustento, salud, saber, dignidad, bienandanzas, libertades y paz” (Ortiz, F, 2002: p. 55)

⁵Desde obras como *Entre Cubanos* (1913), se logra evidenciar un intento de descubrir cuáles eran los obstáculos a la "modernización" de Cuba, mostrando diversos datos cuantitativos y cualitativos donde expone lo siguiente: “Basta considerar el siguiente dato. Según el censo de 1899, el 63 por ciento de nuestra población total no tiene la más elemental instrucción (49 por ciento entre los blancos cubanos, 72 por ciento entre la raza de color). Y por si este dato no es lo bastante elocuente, sépase que en 1899, de los 290.905 ciudadanos cubanos que entonces tenían edad electoral, unos 170.000, o sea bastante más de la mitad, no sabían leer ni escribir” (Ortiz, F, 1986, p. 27)

Ante la necesidad por entender a Cuba, *Lo negros brujos* (1906) se establece como la obra cumbre en los *beginnings* del escritor cubano, realizando un trascendental estudio del componente africano en la sociedad cubana, a partir de un profundo y extenso sondeo de lo que denominó afrocubanía, aflorando un enorme caudal de valiosa información y de cuestionables juicios acerca de la presencia, integración y valoración de los aportes materiales y espirituales del negro en la conformación de la nacionalidad y cultura cubana. En consecuencia, el escritor cubano comenzaba a proclamar que la vida “salvaje” no podía ser silenciada, sino que debía ser cuidadosamente atendida –y reprimida-, precisamente porque el país tenía que ser disciplinado, educado moralmente y afinado en su sensibilidad para las normas éticas y políticas modernas. En esta medida, Ortiz se armaba con las doctrinas de la escuela italiana de criminología y derecho penal positivo, para en un futuro darse cuenta que el marco conceptual del positivismo le resultaría insuficiente para interpretar la religiosidad y el desarraigo cultural en la sociedad cubana.

De acuerdo con lo anterior, el pensador cubano escribía enfáticamente que “el culto brujo es, en fin, socialmente negativo con relación al mejoramiento de nuestra sociedad, porque dada la primitividad que le es característica, totalmente amoral, contribuye a retener las conciencias de los negros incultos en los bajos fondos de la barbarie africana” (Ortiz. F, 1995; citado por Quiñones. A, 2006: p. 299), concluyendo posteriormente, que el culto brujo se constituía como un obstáculo a la civilización, principalmente del negro cubano, al constituirse como la expresión más bárbara del sentimiento religioso, el cual se encontraba desprovisto de todo elemento moral.

Desde una decidida orientación hacia la corriente positivista criminológica en sus inicios académicos, Ortiz empezaba a posar su atención en el estudio de los negros brujos, dando cuestionables afirmaciones que pretendían explicar la condiciones del negro cubano, argumentando que “la inferioridad del negro, la que le sujetaba al mal vivir, era debida a falta de civilización integral, pues tan primitiva era su moralidad, como su intelectualidad, como sus voliciones, etcétera.” (Ortiz. F, 1995: p. 17). Por consiguiente, “lo primero, pues, en la lucha defensiva contra la brujería, ha de ser acabar con los brujos, aislarlos de sus fieles, como los enfermos de fiebre amarilla, porque la brujería es esencialmente contagiosa, y mientras aquellos gocen de libertad –más o menos completa para continuar su parasitismo-, éste subsistirá y

procurará mantener lo seres que le sustentan en la pasividad intelectual necesaria para que sigan soportándolo hasta con agrado” (Ortiz. F, 1995: p. 193)

Partiendo de su preocupación por la condición moral y social del negro brujo, Ortiz empieza a distinguir dos “reos de parasitismo brujo” para una posible intervención, cambio o aislamiento como acción frente a su rol. Una primera distinción consiste en aquellos brujos criminológicamente natos, que son tales por el convencimiento de que tienen de llenar una función social; otra categoría, la de los brujos por hábito, son aquellos que siguen siéndolo porque encuentran en la brujería un fácil modo de vida, un medio como tantos otros de “explotar la ignorancia de las gentes”. Realizada dicha distinción, Ortiz (1995) aclara que:

de los primeros entre los cuales se contarán con preferencia los viejos africanos- no hay que esperar mutación alguna en su sistema de ideas: son brujos y morirán tales, son incorregibles. Los segundos, principalmente criollos, podrán abandonar sus prácticas supersticiosas según el arraigo de su hábito parasitario y deben ser equiparados a los demás delincuentes habituales, que pueden ser corregibles. (p. 194)

Así, dentro de las propuestas formuladas para contrarrestar la paulatina aceptación o práctica de la brujería en Cuba, el escritor cubano aclaraba que el brujo no debe ser objeto de otra reacción social defensiva, que la de su aislamiento del ambiente en que puede arraigar su parasitismo, y la general de ser constreñido al trabajo, solamente para ganarse su propio sustento, refiriéndose especialmente al primer tipo de brujo, como acción para contrarrestar la práctica de la brujería ante la imposibilidad de que éste abandone sus arraigos en la brujería.

Ahora bien, desde la lectura de *Los negros brujos*, el constante temor del escritor cubano no es en sí las prácticas o los ritos ejercidos por los negros brujos, sino la posible “regresión” cultural e intelectual por parte de estos, evidenciando el carácter evolutivo que sustenta su visión de progreso, el cual no se limita a un sentido económico o político. De esta manera, Ortiz⁶ comienza a sumergirse en el concepto de *atavismo*, dado por su maestro Cesare Lombroso (1835-1909),

⁶Mientras ocupaba su puesto consular en Génova, entre 1902 y 1905, Ortiz fue discípulo de los criminologistas Cesare Lombroso y Enrico Ferri. Se inscribió en la línea de herencia intelectual de Lombroso. Su primer gran tema será la marginidad, la “mala vida” y los fenómenos religiosos. Procuró delimitar un objeto científico, el “hampa afrocubana” o los “negros brujos” que contribuyera también al desarrollo de los estudios etnográficos y criminológicos en Cuba.

para analizar el caso cubano, especialmente el brujo afro-cubano quien fue su objeto de análisis privilegiado. Para Lombroso, en el marco general del darwinismo, el concepto de atavismo postulaba una regresión a una condición primitiva. El término viene del latín: *atavus*, ancestro.

Era un salto atrás. En el criminal nato, Lombroso encontraba ciertas cualidades físicas, y sobre todo una falta de moral, donde Lombroso postulaba como solución, por un lado, la pena de muerte; por otro, la reforma que transformaría los factores ambientales en el criminal. No obstante, Ortiz no le otorgaría únicamente una connotación criminológica al concepto de atavismo, sino que empezaría retomar ideas del espiritismo de Kardec, sin que lo cite en la mayoría de sus trabajos:

El brujo afro-cubano, desde el punto de vista criminológico, es lo que Lombroso llamaría un delincuente nato, y este carácter de congénito puede aplicarse a todos sus atrasos morales, además de a su delincuencia. Pero el brujo nato no lo es por atavismo, en el sentido riguroso de la palabra, es decir, como un salto atrás del individuo con relación al estado de progreso de la especie que forma el medio social al cual debe adaptarse; más bien puede decirse que al ser transportado de África a Cuba fue el medio social el que para él saltó improvisadamente hacia adelante, dejándolo con sus compatriotas en las profundidades de su salvajismo, en los primeros escalones de la evolución de su psiquis. Por esto, con mayor propiedad que por el atavismo, pueden definirse los caracteres del brujo por la primitividad psíquica; es un delincuente primitivo, como diría Penta. El brujo y sus adeptos son en Cuba inmorales y delincuentes porque no han progresado; son salvajes traídos a un país civilizado. (Ortiz. F, 1995; citado por Quiñones. A, 2006: p. 303).

Por un lado, el africano es percibido como un delincuente, no tanto en el sentido del delincuente *primitivo*, sino porque su espíritu se encontraba en otro lugar de la escala evolutiva. Cuando afirma que el brujo y sus adeptos son “inmorales y delincuentes”, no queda duda que Ortiz está pensando el problema en los términos espiritistas que luego desarrollaría en *Las fases de la evolución religiosa* (1919), es decir, no valora al negro únicamente desde una perspectiva de atraso biológico, sino que empieza a dar una connotación de atraso espiritual y moral de este, y no únicamente en términos criminológicos. Además, incentivaría decididamente el concepto de su mentor al comentar que “estimo también oportuno difundir más y más el conocimiento del atavismo religioso que retrasa el progreso de la población negra de Cuba, digna de todo esfuerzo que se haga por su verdadera libertad: la mental” (Ortiz. F, 1995: p. 6).

Por otra parte, Ortiz hablaba desde una concepción categórica del progreso para superar la condición de atavismo religioso comentando que “natural es que el progreso intelectual traiga a Cuba, como al resto del mundo, la progresiva debilitación de las supersticiones, infunda más fe en nosotros mismos y vaya borrando la que se tiene en lo sobrenatural, pues como dicho Bain, el gran remedio contra el miedo es la ciencia” (Ortiz. F, 1995; citado por Quiñones. A, 2006: p. 301). Sin embargo, ante estas aseveraciones, era claro el malestar y el debate que se desarrollaría frente a sus estudios de la brujería donde él nunca ignoraría que una prejuiciada lectura de sus textos lo condenaría, adjudicándole una intención que estaba muy alejada de su propósito científico, aspecto que tuvo en cuenta al comentar que “a los negros les pareció un trabajo ex profeso contra ellos, pues descubría secretos muy tapados, cosas sacras de ellos reverenciadas, y costumbres que, tenidas fuera de su ambiente por bochornosas, podrían servir para su menosprecio colectivo” (Ortiz. F, 1995: p. VI)

Si bien Ortiz parte desde un análisis positivista para abordar la cultura negra cubana, en su obra posterior –y, sobre todo, en su enfatizado rechazo a cualquier forma de discriminación racial-, afirmaría que los atributos psíquicos dados habitualmente a los grupos raciales no eran sino una forma de denigrarlos para sustentar y reproducir las interesadas extorsiones que se pretendían ejercer sobre ellos, escribiendo en *El engaño de las razas*, que: “en determinadas épocas, a cada tipo racial se le atribuían específicas condiciones psicológicas, generalmente adversas, sobre todo si eran gentes subyugadas y se trataba de justificar su estado de inferioridad social. Cuando la conquista de América, al indio se le calificó de haragán, mentiroso, suicida, deshonesto, desleal y bruto; luego se dijo igual de los negros, cuando se les esclavizó; y, caso curioso y significativo, también se escribió casi lo mismo de los españoles cuando los demás europeos los tuvieron por enemigos” (Ortiz. F, 1946: p. 256)

De esta manera, empezaba a esbozarse una crítica contra los esencialismos, buscando explicitar los fundamentos históricos de una identidad (subjética, cultural) en proceso, que permanece abierta como un enigma necesariamente insoluble.

La convicción de profundizar en el conocimiento de los muy diversos elementos aportados por la cuantiosa población de origen africano y sus descendientes inmediatos, lo conducirían a

estimar que el tratamiento de una faceta aislada, aun cuando resultase tan adaptado a sus iniciales intereses criminológicos, no podía reflejar si quiera una pequeña porción de esos aportes, argumentando que “comencé a investigar, pero poco a poco comprendí que, como todos los cubanos, yo estaba confundido. No era tan sólo el curiosísimo fenómeno de una masonería negra lo que yo encontraba, sino una complejísima maraña de supervivencias religiosas procedentes de diferentes culturas lejanas y con ella variadísimos linajes, lenguas, música, instrumentos, bailes, cantos, tradiciones, leyendas, artes, juegos y filosofías folklóricas; es decir, toda la inmensidad de las distintas culturas africanas que fueron traídas a Cuba” (Ortiz, F. 1995: p.VI) resultando grato reconocer en sus obra posteriores, no únicamente los aspectos de esa “complejísima maraña de supervivencias religiosas”, sino también la intrincada trama de toda “la inmensidad de las distintas culturas africanas”, combinando sus delicados matices y resaltando sus fuertes contrastes que lo llevarían a elaborar una mirada más allá del marco positivista.

La tradición del pensamiento cubano y latinoamericano, que había abogado por el conocimiento de las realidades propias de la historia y la cultura de Hispanoamérica, como condición indispensable para lograr los propósitos independentistas y la creación de repúblicas capaces de seguir derroteros propios, así como el ideal de la emancipación mental, encuentra su continuación en la perspectiva de Ortiz acerca del papel de las ciencias sociales como instrumentos dirigidos al autoconocimiento de los pueblos americanos. De ahí que, por consiguiente, Ortiz advirtiera la urgencia, por no existir suficientes elementos que sustentasen las bases científicas de dicho autoconocimiento, de una necesaria investigación en aquellas esferas de la realidad social y cultural aún desconocidas para la ciencia.

Igualmente, la postura liberal de Ortiz, desde su contemplación de una realidad múltiple, cambiante y abierta, le permite ir más allá de una posición ideológica o política, siendo una virtud a partir de la cual, como nos recordaba Octavio Paz “una civilización no es una esencia inmóvil, idéntica a sí misma siempre: es una sociedad habitada por la discordia y poseída por el deseo de restaurar la unidad, un espejo en el que, al contemplarnos, nos perdemos y, al perdersnos, nos recobramos” (Paz, O. 1991; citado por Santí, E, 2002, p. 35). Por lo tanto, el desarrollo por comprender a Cuba, lo hace Ortiz acudiendo a una visión de largo plazo que le va a permitir salirse de una búsqueda esencialista que sólo busca la especificidad y esencia misma por definir categóricamente qué es el hombre cubano, cayendo en el pesimismo del final de los días de

Bolívar, de los positivistas o de los frustrados modernizadores del siglo XX. Pero también le da una salida para no desembocar en el optimismo ingenuo de quienes buscan en rasgos “locales” la fuente de salvación frente a una modernización que se considera la fuente de todos los males (Vanegas, S, 2011)

Ahora bien, con el fin de contribuir al esclarecimiento de esta progresión del pensamiento de Ortiz, el cual podemos vislumbrar a partir de una limitadora concepción de la entonces muy en boga escuela positivista criminológica encabezada por Lombroso –y no debemos olvidar que ella representaba el criterio criminalista más avanzado de aquellos años-, es preciso observar el desplazamiento de Ortiz hacia interpretaciones historiográficas, sociológicas y etnográficas cada vez más esclarecedoras del entorno cubano, adquiriendo un dominio más certero acerca de la integración racial, la historia social y la cultura que caracterizan la entidad nacional cubana. Como bien lo indicó Ortiz, “mi faena de etnografía no era un simple pasatiempo o distracción (...) sino que era base para poder fundamentar mejor los criterios firmes de una mayor integración nacional” (Salerno, J. 2009: p. 416). En este sentido, desde la biografía intelectual del escritor cubano como hombre de pensamiento, no sería acertado ver la formación intelectual del pensador cubano como una trayectoria unidimensional, atravesada únicamente por la influencia del criminologista Cesare Lombroso.

Así las cosas, sería un error observar la trayectoria de Ortiz simplemente como un paso del positivismo a la transculturación, o de la criminología a la transculturación, sin observar cómo Ortiz se apropia del negro cubano, cómo adopta y se distancia del término raza en su proceso intelectual y sin desentrañar la influencia espiritista en su formación académica, ya que esto nos impide mirar los entrecruzamientos, filiaciones y resonancias en la vida intelectual del ensayista cubano. En consecuencia, es necesario preguntarse ¿cómo Ortiz comprende y analiza la población más significativa de Cuba? ¿Cómo desde sus inicios positivistas empieza a comprender la historia del negro cubano? y ¿por qué Ortiz retoma los postulados kardecistas para desarrollar su propuesta intelectual? , ya que hasta el momento parecería que Ortiz juzgara lo irracional desde lo racional, es decir, la brujería y el negro cubano visto y analizado desde la acción civilizadora, lo cual sería un error mantener hacia una comprensión profunda del pensamiento de Ortiz y sus posteriores reflexiones.

2.2 La raza y su “engaño” en la reflexión orticiana.

*En la cuestión de los negros,
Lo menos negro es el negro*
(De la Luz, J. & Caballero, 1960: p.81)

Sin el negro, Cuba no sería Cuba
(Ortiz, F. 1943: p. 258)

No hay odio de razas porque no hay razas
(Martí, J. 1985: p. 166)

Teniendo en cuenta el proceso de construcción nacional y la pretensión hacia una búsqueda de la identidad, la mayoría de los intelectuales y ensayistas recurrieron de forma continua a la “raza” como un elemento explicativo de fenómenos sociales, culturales y políticos, actuando, a menudo, como eje de las relaciones políticas, sociales y culturales, de tal manera que la gran mayoría de los autores, al menos durante las dos primeras décadas del siglo XX, equipararon nación y cultura a “raza”, reduciendo la nación a la existencia de una “raza”. Para ellos la homogeneidad racial era la condición primordial para la existencia de una nación, el sinónimo de ésta, y de ahí los intentos por demostrar la existencia de una “raza” común, que en la mayoría de los casos partían de concepciones exclusivistas y algunos trataron de probar que era únicamente hispana.

Por consiguiente, debemos imaginar un escenario así para poder reconocer aquello que motivó al descendiente de una familia cubano-menorquina de élite a analizar tal circunstancia, entrando a reconstruir en el presente capítulo el tránsito de Ortiz hacia el rechazo del racismo, al igual que su distanciamiento frente al concepto de raza como término explicativo en la comprensión del negro cubano. Sus intereses en lo que él mismo definiría más tarde como la africanidad de la clase baja de Cuba se originó a partir de un predicamento compartido por muchos, si no es que por casi todos los pensadores nacionalistas latinoamericanos de principios del siglo XX: el problema de cómo imaginar y representar las comunidades nacionales y políticas del Nuevo Mundo, las cuales eran no solo heterogéneas desde un punto de vista étnico, sino que incluían a un número considerable de libertos africanos y a una mayoría de personas cuya ancestral “mezcla racial” era

casi imposible de negar, al ver como la célula rítmica que trajo el esclavo congo hace cuatro siglos aún no había desaparecido.

Ya desde la mirada de un joven intelectual, Ortiz advertía la necesidad por estudiar la influencia africana en Cuba, observando que uno de los puntos en que se tropieza a menudo, o lo que es más frecuente, se deja en la oscuridad, es la determinación de la influencia que los africanos han ejercido en la sociedad cubana y el estudio de sus diversas condiciones sociales y de sus rasgos más salientes. De esta manera, criticaba la forma en que los escritores se habían ocupado del estudio sobre el negro, exclusivamente desde dos puntos de vista, los cuales eran el económico y el literario. El primero debido a la lucha entre esclavistas y antiesclavistas, que fue en cierta época el eje de la vida pública cubana; el segundo tomando "cosas" de los negros, como tema para artículos y novelas costumbristas, género que alcanzó mucha boga.

Así, bajo la recopilación de diferentes ensayos en su obra *Entre Cubanos* (1913), se empezaba a caracterizar lo que para él significaba la trinidad del hampa cubana, conformada por el negro curro, el negro brujo y el negro ñañigo donde el africano era el equivalente a ser ñañigo, siendo el tipo más curioso de la delincuencia cubana; africana la "brujería" desde su aspecto semirreligioso, y africanos eran los cabildos, considerándolos la manifestación del carácter localista de los asociados. En este sentido, el ñañiguismo se presentaba para los comienzos intelectuales del ensayista cubano, como un fenómeno psicosocial africano, considerándolo como un acontecer que responde a un estrato determinado de la evolución de los pueblos con base en fundamentos positivos:

El ñañiguismo es como esos hongos que crecen en los sitios sombríos, húmedos y solitarios, en los lugares donde la luz y el aire penetra con dificultad, donde impera la podredumbre, al pie de las caducas arboledas o en el fondo de los subterráneos. Por eso pudo germinar en Cuba, por eso el germen importado con la trata halló en América campo propicio para su desarrollo; porque aquí los troncos de nuestra cultura estaban resquebrajados y enterraban sus raíces en charco pestilente, sumida en las negruras de la ignorancia más espantosa; por esto todavía subsiste, porque la obra de higienización apenas se ha llevado a los campos de la inteligencia popular, y en ésta sobran todavía oscuros antros, donde pueden crecer esos gérmenes parasitarios (Ortiz, F. 1986: p.72)

Desde esta perspectiva y más allá de un simple reduccionismo ramplón de la temprana figura de Ortiz como un precursor de la "higienización" o racismo frente al africano -aclarando el carácter

moral, espiritual e intelectual, más nunca físico de dicho proyecto de higienización-, Ortiz pretendía desentrañar la influencia del africano en Cuba a partir de su deseo de integración y construcción de su República cubana, teniendo en cuenta el papel como intelectual cubano en su compromiso por definir qué es Cuba. En otras palabras, “ofrecer al sociólogo como un museo donde pueda, sobre datos y materiales avalorados, establecer la participación que la raza negra ha tomado en la evolución de nuestra sociedad, y completado este conocimiento con el de otros elementos, definir sociológicamente lo que somos, lo que hemos sido y ayudar a dirigirnos con fundamentos positivos hacia lo que debemos ser” (Ortiz, F. 1986: p.89)

Así las cosas, introduciéndonos en su producción académica, recordando que en 1906⁷ publicó en Madrid su libro *Los negros brujos* –Ortiz tenía entonces veinticinco años- inició él en Cuba el estudio científico del negro, catalogándose como el descubridor de los aportes del negro al proceso cubano de integración cultural, y el precursor del afrocubanismo, aclarando que en tales estudios sólo le antecedió, en la América latina, Nina Rodrigues (1862-1906)⁸, del Brasil. Como indica el título de su obra, critica la “brujería” –supersticiones que, según él, conducen al crimen como se analizó anteriormente-, pero al hacerlo también destaca la importancia y complejidad de las culturas africanas en la isla. Lo que empieza como crítica se vuelve un esclarecimiento científico. Por eso, a pesar de la ambivalencia con que el libro trata la cultura “afro-cubana” –adjetivo que el ensayo de Ortiz acuña- el gesto no podía ser sino de ruptura. Lo “negro” era tabú en la sociedad habanera de la época, heredera del racismo peninsular y criollo que cundía en la sociedad esclavista que Cuba había sido durante casi tres siglos. El libro formaba parte, además, de un estudio, con documentación y sobre bases científicas, del tema de la “mala vida”, entonces de moda en la Península, teniendo en cuenta la obra de su colega Constancio Bernaldo de Quirós sobre *La mala vida en Madrid* (1901).

Siguiendo los pasos de Rodríguez, y tras sumergirse en las secciones destinadas a África de las bibliotecas de Madrid y de La Habana, Ortiz llegó a conclusiones similares: el “fetichismo”

⁷Justo en 1906 ocurre la segunda intervención militar norteamericana, solicitada por el propio presidente cubano Tomás Estrada Palma para calmar la disputa partidista interna basándose en la Enmienda Platt de la Constitución, que permitía la intervención norteamericana en Cuba toda vez que se vieran en peligro los intereses de aquel país.

⁸Médico brasileño, quien basado en los conceptos de desviación con regresión evolutiva de Cesare Lombroso, halló un método para medir los grados de nocividad social con los que las diferentes etnias africanas contribuyeron a la población base de Brasil (Stephan Palmié, 1998, p.37)

afrocubano estaba caracterizado por un alto grado de formas ostensiblemente de estilo Yoruba. A diferencia de Nina Rodríguez, él hizo este “descubrimiento” antes de haber visto –como más tarde admitió– artefactos afrocubanos a las afueras del Museo de Ultramar de Madrid y a un practicante de la religión afrocubana en el perímetro de una prisión. Finalmente, dicha monografía resultante (*Los negros brujos*), se centraba en la noción de que la labor de erradicación sobre las prácticas africanas en Cuba sólo tendría éxito a través de un régimen científico de higiene social basado en un concienzudo conocimiento etnográfico del patógeno en cuestión, es decir, la magia negra. De todas formas, a finales de la primera década del siglo XX, Ortiz había comenzado a realizar observaciones directas, y se había convertido en el patrono de por lo menos un grupo de culto afrocubano, La Sociedad de Protección Mutua y Recreo del Culto Africano Lucumí. Su segunda monografía, *Los negros esclavos* (1916), contenía los resultados de una línea de investigación que había comenzado a trabajar alrededor de este momento, exponiendo una lista de 99 términos para designar orígenes esclavos putativos, los cuales fueron recopilados a partir de una amplia y heterogénea mezcla de archivos y fuentes publicadas en Cuba, y que fueron verificadas contra la literatura africana disponible. A pesar de la connotación racista que para diversos pensadores cubanos representó dicha obra, su aporte desde el carácter positivista de la ciencia dio un primer paso para entender y apropiarse del negro esclavo como parte de la historia cubana e integrarlo a esta, dejando claro lo siguiente:

Tómense, pues, las observaciones de este libro en el sentido real y desapasionado que las inspira, y rectifíquense si son equivocadas, y complétense si deficientes, que todo esfuerzo intelectual en pró del conocimiento científico del hampa afro-cubana, no será sino una colaboración, consciente o no, a la higienización de sus antros, a la regeneración de sus parásitos, al progreso moral de nuestra sociedad y al advenimiento de esos no siempre definidos, pero no por esto menos nobles ideales que incuba toda mente honrada y objetiva (Ortiz, F 1916: p.2)

Desde su intención por el conocimiento científico del hampa afro-cubana en *Los negros esclavos*, y la publicación del *Glosario de afronegrismos* (1924)⁹, recreando una masiva especie

⁹Coincide en el tiempo con la candidatura a la presidencia de Gerardo Machado, reformista del Partido Liberal. La “Plataforma de regeneración” era el preciso nombre que Machado le daba a su candidatura de renovación nacional, y nacionalista. Pedía, entre otras cosas, la soberanía de la República, la revisión de tratados internacionales y, sobre todo, la eliminación de la Enmienda Platt. No en balde Ortiz, en nombre de la Junta de Renovación Nacional, que entonces presidía, apoyó su candidatura. No fue el único. El apoyo a Machado, anclado al deseo colectivo de reforma nacional, se manifestó a todo lo ancho y largo del país. (Ortiz, F. 2002: p.41)

de diccionario de etimologías africanas de objetos léxico en el español vernacular cubano, se observa como desde ambos trabajos se integran claves interesantes que demuestran una transición entre el descubrimiento y la invención frente a la población negra de Cuba, notando un gradual rechazo hacia las interpretaciones biologistas para favorecer lo que eran en esencia métodos filológicos, donde las especulaciones etimológicas de Ortiz no sólo funcionaron para reafirmar la autonomía lingüística de Cuba frente a España, sino que también permitieron la creación de un proyecto diferente, aunque no del todo separado, que consiste en el descubrimiento de la heterogeneidad étnica como factor decisivo en la conformación de la población afroamericana de Cuba, siendo una postura que no parte de la acción por reivindicar el negro cubano, desde una voz subalterna, sino que el negro simplemente es cubano, es Cuba.

Para Ortiz el trabajo etimológico no se agotó en tales búsquedas por encontrar las poblaciones equivalentes a los objetos lingüísticos. Para él, el método comparativo en su trabajo etimológico, llegó a circunscribir una forma de conocimiento que funcionaba tanto para la especificidad etnológica en el diagnóstico de los ingredientes africanos de la cultura afrocubana, como para el reconocimiento de un proceso que más adelante denominó transculturación. Al mismo tiempo, Ortiz se percató de que muchos “africanismos” en el habla cotidiana eran literalmente “cubanismo”. En términos de Ortiz, refiriéndose a la entrada para “madre” en su diccionario: “Digámoslo cuanto antes, este vocablo no es africano; pero atienda el lector, fíjese, como decimos en Cuba...” (Ortiz, F. 1990: p.295)

Ahora bien, la dinámica y movilidad que Ortiz presenció en los fenómenos culturales de la sociedad cubana, su inserción en diferentes estratificaciones y grupos sociales, y su modificación en las valoraciones estéticas de esos grupos en condiciones históricas diversas, era una realidad incompatible con el inmovilismo prejuicioso de los racismos. La “mala vida” dejaría entonces de parecerle estrictamente un mero fenómeno delincuencial y se torna para sujetos portadores de valores culturales en trance de desajuste social por razones diversas, los que formaban el primer eslabón de los primeros intercambios culturales entre la metrópoli y la colonia.

Durante la convulsa década de 1920¹⁰ comenzaron a manifestarse algunos cambios significativos en las concepciones antropológicas iniciales de Ortiz. Sin lugar a dudas, la

¹⁰ Si las circunstancias personales de Ortiz cambian a lo largo de esos años (en 1926 pierde a su esposa y queda viudo con una hija), Cuba a su vez pierde la confianza en sus gobernantes. El propio Ortiz renuncia a su puesto de

rectificación más importante lo constituyó su repudio expreso al concepto de raza en un artículo publicado en 1929, en la *Revista Bimetros Cubano*, con el título *Cultura, no raza* (Ibarra, 1990). Aquí, reconstruyendo las condiciones materiales de la vida esclava, reactualizando tópicos, metáforas e ideologemas heredados del discurso abolicionista del siglo XIX, profundiza dichas cuestiones al incorporar ampliamente datos cuantitativos e información jurídica concreta. De esta manera, comenzando a construir la tradición de pensamiento antiesclavista nacional, (y evidenciando así las raíces liberales y abolicionistas de su propio pensamiento), vistas en *Los negros esclavos* (y en menor medida también en el *Contrapunteo*) Ortiz deviene historiador y etnógrafo del mundo negro en Cuba, para analizar –entre otros aspectos- los orígenes étnicos de los esclavos, las distintas etapas de la trata negra, la cultura material de los esclavos, y sus condiciones de vida en los barracones, las formas de castigo, y la tensión entre leyes metropolitanas y realidad social, llenando de sentido el mundo de los barracones esclavos, otorgándoles espesor social y cultural, ya que más allá de la cíclica discusión sobre el concepto de raza, la pregunta es cómo comprender la historia de Cuba sin entender la historia de la esclavitud.

De acuerdo con lo anterior, el “salto” imaginativo de Ortiz, consistió en reconocer que las creencias de los afrocubanos constituían un sistema religioso en Cuba, aun cuando en la isla se conocieran “con el impropio título de brujería”, error en que había incurrido el mismo Ortiz, porque ¿acaso las religiones afrocubanas están “naturalmente” ligadas a la “mala vida” cubana, como inicialmente sostenía Ortiz en *Los negro brujos*, siendo una obra de corte criminológico y sociológico? O más bien, mirándolas de modo más abarcador, ¿son signos de un universo cultural y humano que rebasa los contornos del *hampa afrocubana*, como muestra sus posteriores obras?

diputado en 1927, justo un año antes de que una reforma a la Constitución establezca la prórroga de poderes. Por esa medida se extendía por cuatro años, y en contra de la opinión pública, el período presidencial, y por dos más el de diputado y concejales. Por tanto, Machado se reelige sin oposición, y se asienta a la clase política que lo apoya. Para 1929, cuando los efectos de la quiebra mundial se sienten de lleno en Cuba, ya existe un gran descontento en todo el país. Empieza el régimen de fuerza, se cierran la Universidad de la Habana y otros centros educativos, y el país zozobra. Por su parte, Ortiz reacciona como sabe: escribiendo. En la fugaz (durará apenas un año) revista *Surco*, hace público el manifiesto antimachadista “Base para una efectiva solución cubana”, lo cual le cuesta censura y exilio político, que él escoge pasar en Estados Unidos. (Ortiz, F. 2002: p. 43)

Como bien se indica, la curiosa característica social de Cuba es que desde el siglo XVI todas sus personas y culturas, invadiéndola sea por voluntad propia o a la fuerza, han sido todas exógenas y todas separadas de sus orígenes, traumatizadas por el desarraigo y la cruda trasplantación a una nueva cultura en el proceso de creación (Palmié, 1998). Recordemos las palabras de Bolívar en el Discurso de Angostura, el 15 de febrero de 1819 al señalar la imposibilidad de *asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos*; palabras que posiblemente se expresan en Ortiz al preguntarse ¿Qué es una raza si no es algo puro? ¿Puede en verdad considerarse científicamente como “raza” un agrupamiento humano que, además de no ser puro, cambia constantemente? ¿Hay razas realmente? (Ortiz, F. 1946: p. 394)

Por un lado, no se puede realizar bajo la apropiación realizada de Ortiz sobre el negro cubano, una catalogación o conceptualización desde el concepto de raza, al contemplar la intrincada influencia de lo que significa África en Cuba. Según Ortiz (1991):

Para entender lo que significa Cuba, no es viable hablar en términos de raza ya que no hay una raza cubana. Y raza pura no hay ninguna. La raza, al fin, no es sino un estado civil firmado por autoridades antropológicas; pero este estado racial suele ser tan convencional y arbitrario, y a veces tan cambiadizo, como lo es el estado civil que adscribe los hombres a tal o cual nacionalidad. La cubanidad para el individuo no está en la sangre, ni en el papel ni en la habitación. La cubanidad es principalmente la peculiar calidad de una cultura, la de Cuba. (p.13)

Como dejó en claro en varias ocasiones, cubanidad no era el punto final, sino la esencia del proceso que él subsumió bajo la etiqueta de transculturación. No se trataba de equiparar la cubanidad con la hibridación en el sentido de una síntesis consumada. Ser cubano era estar en un estado de cambio, compartiendo en una condición de inestabilidad.

Por otro lado, podría decirse que, en la trayectoria intelectual de Ortiz, como en la de muchos de su generación, se expone un antes y después de Machado¹¹. El Ortiz post-Machado, más

¹¹Después de su exilio, Ortiz redefine su vida pública, en parte sin duda debido a la desilusión que sintió con la traición de Machado (vale decir, de la vida política) a sus ilusiones reformistas. En 1955, en un homenaje nacional, recordará: “Cuando hace ya más de treinta años, con sobranza de energías e ilusiones, milité en políticas banderizadas, en ellas entré con gusto y curiosidad y salí sin pena ni otro provecho que la experiencia (...) Siempre actué en la oposición; después de salir de los partidos, invariablemente me he mantenido en una perenne inconformidad” (Ortiz, F. 2002: p.46)

escéptico, se aleja de la política y se dedica de lleno a sus investigaciones- sobre todo a las que tiene que ver con el tema afrocubano. No es azar que a medida que van creciendo, durante los años 30, el peligro fascista y las teorías racistas del nazismo, Ortiz llame más atención, en sus escritos y acciones, sobre la versión cubana, que él llamaba *negrofobia*, del racismo occidental. “Quien fomenta el odio enarbolado bandera de raza”, pronunció en 1942 ante el club Atenas de Matanzas, en la ceremonia en que se le hiciera miembro honorario, “se verá un día perseguido a su vez por pretexto de raza también. Todo racismo tiene su rebote y es en definitiva un insulto y un peligro para todos los cubanos por igual” (Ortiz, F. 2002: p.46). Si hay algo que caracteriza al Ortiz tardío es precisamente esta pasión por la superación de las razas a partir del concepto de cultura, argumentando que “para comprender el alma cubana no hay que estudiar las razas sino las culturas” (Ortiz, F. 1991: p. IX).

Más allá de la inmersión y el desentrañamiento por la aplicación que Ortiz realizó frente a la contemplación del concepto de raza, es preciso ver que por su deseo de entender a Cuba, desde su natal ciudad de La Habana, logró ante todo “inventar” a Cuba. Así como su concepción sobre cómo tejer lo africano en el firmamento social cubano cambió, también lo hicieron sus formas de imaginar la isla. No en vano, sea reconocido como el tercer descubridor de Cuba —eso es, después de Cristóbal Colón y de Alexander Humboldt—. Así, decir en Cuba siboney, español, judío, inglés, francés, angloamericano, negro, guatemalteco, chino y criollo, no significaba indicar solamente los diversos elementos formativos de la nación cubana expresados por sus sendos apelativos gentilicios. Cada uno de éstos viene a ser también la sintética e histórica denominación de una economía y una cultura de las varias que en Cuba se manifestaron sucesivamente y hasta coetáneamente. A modo de ejemplo, ya para 1931, Cuba estaba formada por un 27% de negros, y en 1943 ese porcentaje crece hasta más de un 33% ejerciendo una influencia indudable dicha presencia negra en todas las manifestaciones populares de Cuba. (Godoy, G. 1966)

Finalmente, en vísperas de publicar su obra magna, *Contrapunteo*, y siendo Fundador de la Sociedad Antirracista y cofundador en 1936, junto con Alejo Carpentier y Nicolás Guillén, de la Sociedad de Estudios Afrocubanos, Ortiz rechazada toda forma de estudio desde la terminología de raza debido a la connotación anticientífica que esta acarrea ante su propósito por “inventar” Cuba. No sorprende su “contrapunteo” frente a Ortega y Gasset cuando afirmaba, en *La rebelión de las masas* (1930), que España y Latinoamérica tienen un pasado, una raza y una lengua

común, a lo cual Ortiz argumenta que nada más incierto pues ni existe una raza hispánica ni existe tampoco una raza latinoamericana, por la muy sencilla razón que toda criatura es mixtura, no habiendo ni un solo carácter corporal –físico o mental- que pueda ser considerado como signo distintivo de una racialidad inequívoca: de una misma pareja humana pueden salir vástagos que los antropólogos y el vulgo colocarán en grupos raciales distintos (Godoy, G. 1966: p.238)

Adicionalmente, vale advertir el juego y esclarecimiento frente al concepto de raza que él da desde el *Contrapunteo*, distanciándose de la connotación clásica que esta palabra precisa frente a la equivalencia que se realizaba (o realiza) en el periodo de esclavitud entre azúcar y raza negra, comentando que:

También ha de decirse que si el azúcar se unió con el negro no fue en realidad por la *raza* de éste ni por causa de su pigmentación, sino tan sólo porque negros fueron durante siglos los más numerosos, robustos, baratos y posibles esclavos a cuyo cuidado estuvo su cultivo en toda América. Cuando no hubo negros, y hasta conjuntamente con los negros, las plantaciones tuvieron esclavos de otras *razas*, como berberiscos, moros y mulatos. La plantación no estaba casada precisamente con el negro sino con el esclavo. (Ortiz, F. 2002: p.209)

La negación desde temprano del término raza como categoría social, cultural o étnica le condujo a oponerse a quienes a partir de este término pretendían construir un pasado, un presente y un futuro común, recordando que La Constitución cubana de 1940 estableció, en su Artículo 20, un delito punible: el de “toda discriminación por motivo de sexo, raza, color o clase y cualquiera otra lesiva a la dignidad humana” (Godoy, G. 1966: p.239). En consecuencia, su definición de cultura y su dedicación a la ciencia como la única capaz de hacer avanzar a los pueblos y conducirlos al progreso y a la modernidad estuvo presente en el diseño de la nación, distanciándose igualmente de conceptos como mestizaje que lo obligaba a dar cuenta de una connotación racial, la cual fue sustituyendo por categorías como transmigración, que se desligan de dicha connotación, llegando a aportar un carácter espiritista como se verá seguidamente.

2.3 El espiritismo kardecista y su influencia en el pensamiento de Ortiz

Para Ortiz la historia de la humanidad es también una historia de las almas en transmigración. La lección que Ortiz tomo de Kardec resuena silenciosamente en sus textos fundadores de la nacionalidad cubana: el espíritu es irreductible al cuerpo.
(Quiñones, A. 2006: p. 317)

En cada momento presente de la vida hay un paso de envejecimiento y de renovación. Renovarse que es morir y renacer para tornar a fallecer y a revivir. Cada instante vital es una creación, una recreación. Es una cópula del pasado, de las potenciales supervivencias que el individuo trae encarnadas consigo, y del presente, de las posibles circunstancias que el ambiente aporta; de cuya contingente conjunción con la individualidad nace el porvenir, que es la variación renovadora
(Ortiz, F. 1946: p. 14)

Teniendo claro que los inicios intelectuales de Ortiz parten de una fuerte doctrina con la criminología positivista, es preciso señalar que su curiosidad por el espiritismo no empezó a darse como un asunto posterior, sino que empezó a desarrollarse paralelamente a la doctrina lombrosiana, llevándolo a establecer un diálogo entre la criminología y el espiritismo, que en profundidad consistiría en una reconciliación entre la dicotomía de ciencia y religión. En consecuencia, el espiritismo de Kardec le permitiría interrogar los límites del positivismo y la noción de una identidad estable y segura que no lograba explicar lo que realmente Ortiz quería comprender de Cuba, ya que en Ortiz domina la confianza que en el futuro, el progreso social y cultural cause una integración definitiva de la sociedad cubana, gracias a la “evolución espiritual” de los sectores populares.

Así las cosas, en Ortiz la debida apreciación de una cultura dada no puede hacerse sin el estudio objetivo de todos sus elementos, así los llamados “espirituales” como los que se dicen “materiales”, pues unos y otros, pese a esa convencional dicotomía, no son sino hechos igualmente humanos, interdependientes e integrantes de la plenitud de esa cultura. No en vano, el pensador cubano advertía que “al nacionalizar nuestras instituciones no hemos conseguido

nacionalizar nuestro espíritu" (Ortiz, F. 1986: p. XII), señalando no sólo un progreso de la sociedad cubana bajo condiciones materiales, sino primordialmente espiritual.

De acuerdo con lo anterior, con el propósito de comprender el dialogo que se da entre los valores positivistas y la corriente espiritista de Kardec, hay que señalar que el espiritismo científicista le proporcionó al ensayista cubano herramientas para comprender la cuestión espiritual y racial desde una teoría evolutiva que abarca la espiritualidad nacional, el derecho y la religión. Sin embargo, dentro de su trayectoria de vida, Ortiz no pretendió apoyar ni promover alguna corriente espiritual o religión en particular, como bien lo señaló en su conferencia sobre *Las fases de la evolución religiosa* (1919)¹² donde aclara lo siguiente:

¡Yo no soy espiritista! Si lo fuera no lo ocultaría en el secreto del hogar, ni tendría por qué abochornarme de serlo. Tantos hombres de ciencia profesan esa fe, que a su lado estaría bien acompañado.

¡Tampoco soy católico! Hace muchos años que abandoné su mística suntuosa y que no impresionan mis sentidos sus ritos seculares, de ya borrados simbolismos.

Ni soy brujo, tampoco, usando ahora esta palabra como nuestro pueblo, impropriamente, comprendido en ella todas las supersticiones africanas supervivientes en Cuba. (Ortiz, F. 1919: p. 6)

Durante su conferencia, Ortiz planteó su opinión sobre la posición religiosa, que ocupan las supersticiones africanas en relación con las diversas creencias que se practican en Cuba y, en especial, con el espiritismo. No obstante, su verdadera preocupación se concentraba en la “crisis psicológica” y sobre todo religiosa dentro de la isla, llegando a establecer unas etapas evolutivas de la religión desde tres corrientes religiosas que observa en su país, empezando por el fetichismo africano, especialmente el lucumí; el catolicismo, y el filosofismo religioso representado desde el espiritismo.

A partir de dicha jerarquización, pretendió lograr una correspondencia entre éstas y la forma sucesiva en que se logra la evolución religiosa, llegando a comentar que “el fetichismo es la *religión amoral*, el catolicismo es la *religión moral*, el espiritismo es la *moral arreligiosa* sin dogmas, ni ritos, ni ídolos ni sacerdotes” (Ortiz, F. 1919: p.15). Así, aunque el mismo Ortiz no se

¹² Su discurso consistió en una intervención sociológica pronunciada en el Teatro Payret de la Habana, el día 7 de Abril de 1919 a petición de la “Sociedad Espiritista de Cuba”.

reconoció como un espiritista, afirmó que el espiritualismo con Allan Kardec¹³ alcanzaba el evolucionismo del espíritu como nueva concepción religioso-científica, tildándola de ser “la fe del porvenir, basada en la ciencia” (Ortiz, F. 1919: p. 15).

De acuerdo con lo anterior, la doctrina kardecista¹⁴ le posibilitaba al pensador cubano una jerarquía espiritual que iba más allá del marco del “criminal nato” para integrar la nación, la raza y el progreso. No obstante, ¿se debe entender esta simpatía por la posibilidad que le brinda el espiritismo de vincular rasgos científicos en la religión?, ¿buscaba Ortiz distanciarse del positivismo mediante el espiritismo?

Aunque Ortiz no se comprometió públicamente con las ideas y con las prácticas de los espiritistas, le da a Kardec un lugar en el mundo intelectual y de la ciencia contribuyendo a abrirle un mayor espacio de difusión y a consolidarlo como símbolo de saber y autoridad. Asimismo, la simpatía del pensador cubano ante las formulaciones kardecistas pueden rastrearse desde la importancia que igualmente otorga Kardec a la ciencia, escribiendo en *El Evangelio según el espiritismo* que “la ciencia y la religión son las dos palancas de la inteligencia humana; la una revela las leyes del mundo material, la otra las leyes del mundo moral [...] la ciencia, cesando de ser exclusivamente materialista, debe tener en cuenta el elemento espiritual” (Quiñones, A. 2006: p.307)

¹³Aunque la obra de Kardec casi ha desaparecido de la discusión intelectual y de los estudios sobre el autor del *Contrapunteo*, Ortiz, como otros intelectuales en Europa y América, se sintió muy atraído por la religión letrada representada por *El libro de los espíritus* o *El Génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo*, de Kardec, y por la mediación posible entre la ciencia y la “religión popular”. Además, Ortiz no sólo fue un lector de Kardec, dedicando parte de su actividad intelectual a la exégesis de su doctrina, la cual se evidencia en su obra *La filosofía penal de los espiritistas*, un trabajo que se originó a partir del discurso inaugural que Ortiz presentó a la Facultad de Derecho de la Universidad de la Habana en 1912.

¹⁴Para Allan Kardec “la raza humana actual que con su aumento tiende a invadir toda la tierra y a reemplazar a las razas que desaparecen, tendrá su periodo de descenso y desaparición. Otras más perfeccionadas la reemplazarán, razas descendientes de la actual como los hombres civilizados de hoy descienden de los seres rudos y salvajes de los tiempos primitivos (...) El origen de las razas se pierde en la obscuridad de los tiempos; pero como todas ellas pertenecen a la gran familia humana, cualquiera que sea el origen primitivo de cada una, han podido cruzarse y producir nuevos tipos” (Kardec, A. 1929: p.290)

Ahora bien, una apropiación central de la lectura que Ortiz realiza de Kardec, consiste en las leyes de la evolución de las almas¹⁵, las cuales terminan dando al escritor cubano herramientas para formular una teoría de la élite. En este sentido, el evolucionismo espiritista, con su escala basada en el grado de progreso de los espíritus, hacía énfasis en el proceso de despojamiento de las imperfecciones. Por lo tanto, se observa una comprensión de cómo los espíritus “imperfectos”- en quienes la materia domina sobre el espíritu- son los propensos al mal. Son dados a todos los vicios que engendran pasiones viles y degradantes, tales como el sensualismo, la crueldad, la codicia y la avaricia. Para Ortiz son el equivalente de los *delincuentes natos*. Los espíritus superiores –en quienes el espíritu domina sobre la materia- se distinguen por su deseo de hacer el bien. Esos espíritus puros reúnen la ciencia, la prudencia y la bondad¹⁶. En pocas palabras, su lenguaje es siempre elevado y sublime, siendo los más aptos para la vida intelectual.

A partir de lo anterior, surge la pregunta por cómo se logra el ascenso de los espíritus inferiores, ya que el espiritismo se constituye ante todo desde una teoría evolucionista del alma. En esta medida, Kardec emplea el concepto de “renovación” y “encarnación”, tan importante como la idea de “progreso moral”, escribiendo que “no se trata de un cambio parcial, de una renovación limitada a un país, a una nación o a una raza. Es un movimiento universal el que se

¹⁵Kardec expone lo siguiente en su obra *El libro de los espíritus que contiene los principios de la doctrina espiritista*: “Los espíritus pertenecen a diferentes clases y no son iguales en poder, inteligencia, ciencia y moralidad. Los del primer orden son los espíritus superiores, que se distinguen de los demás por su perfección, conocimientos, proximidad a Dios, pureza de sentimientos y amor al bien. Son los ángeles o espíritus puros. Las otras clases se alejan más y más de semejante perfección, estando los de los grados inferiores inclinados a la mayor parte de nuestras pasiones, al odio, la envidia, los celos, el orgullo, etc., y se complacen en el mal (...) Entre ellos, los hay que no son ni muy buenos, ni muy malos. Más embrollones y chismosos que malvados, parece ser patrimonio suyo la malicia y la inconsecuencia. Estos tales son los duendes o espíritus ligeros (...) Los espíritus no pertenecen perpetuamente al mismo orden, sino que todos se perfeccionan pasando por los diferentes grados de la jerarquía espiritista. Este perfeccionamiento se realiza por medio de la encarnación, impuesta como expiación a unos, y como misión a otros. La vida material es una prueba que deben sufrir repetidas veces, hasta que alcanzan la perfección absoluta; una especie de tamiz o depuratorio del que salen más o menos purificados” (Allan Kardec, 1929, p. 21)

¹⁶En síntesis, Kardec ejemplifica dicha jerarquía de la siguiente forma: “Puede colocarse en el primer orden a los que han llegado a la perfección, los espíritus puros; en el segundo, a los que están a mitad de la escala, los cuales se ocupan en la consecución del bien; y en el tercero, a los espíritus imperfectos, que están aún al principio de la escala, siendo sus caracteres la ignorancia, el deseo del mal y todas las malas pasiones que retardaron su progreso” (Kardec, 1929: 84). Posteriormente argumenta que “El hombre se desarrolla naturalmente a sí mismo, pero no todos progresan al mismo tiempo y de la misma manera. Entonces es cuando los más adelantados ayudan al progreso de los otros por medio del contacto social” (Kardec, A. 1929, p. 315)

verifica en sentido del progreso moral. Un nuevo orden de cosas tiende a establecerse, y los mismos que a ellos se oponen con más empeño, coadyuvan a él sin saberlo (Quiñones, A. 2006)

La doctrina de la reencarnación le garantizaba a Ortiz una jerarquía espiritual que superaba el marco del “criminal nato” para incluir la nación, la raza y el “progreso”¹⁷. Su lectura de Kardec, a quien significativamente llamó “aquel interesante filósofo francés”, fue muy temprana y coincidió con sus estudios de criminología. De hecho, el mismo Ortiz comentó la “simultaneidad” de sus lecturas espiritistas con su iniciación en el positivismo:

Hace ya unos cuatro lustros, cuando en las aulas de mi muy querida universidad de la Habana cursaba los estudios de Derecho Penal y el programa del Prof. González Lanuza- entonces el más científico en los dominios españoles- me iniciaba en las ideas del positivismo criminológico, simultaneaba esas lecturas escolares con obras muy ajenas a la universidad que el acaso ponía a mi alcance o que mi curiosidad investigadora buscaba con fervor. Entre estas últimas estaban las lecturas religiosas, que antes como ahora me producen especial deleite y despiertan en mi ánimo singular interés. Por aquel entonces conocí los libros fundamentales del espiritismo, escritos por León Hipólito Denizard Rivail, o sea Allan Kardec, como él gustó de llamarse, reviviendo el nombre con que, según él, fue conocido en el mundo cuando una encarnación anterior, en los tiempos drúidicos. Y quiso la simultaneidad de los estudios universitarios sobre criminología con los accidentales estudios filosóficos sobre la doctrina espiritista, que el entusiasmo que en mí despertaran las teorías lombrosianas y ferrianas sobre la criminalidad me llevase a investigar especialmente cómo pensaba acerca de los mismos problemas penales aquel interesante filósofo francés, que osaba presentarse como un druida redivivo (Quiñones, A. 2006, p: 304)

Partiendo de dicha lectura de “renovación” y “progreso moral” se logra leer una alternativa distinta del determinismo biológico que contiene el *atavismo* propuesto por Lombroso. El *atavismo* visto desde el espiritismo consistiría en un estancamiento del progreso espiritual en el paso de una vida a otra. Mientras los espíritus superiores han continuado progresando, los *atávicos* sólo representan una regresión en relación con el estado de avance de los demás, es

¹⁷La ley de progreso es fundamentación del credo reencarnacionista de Kardec, que explicaría las desigualdades propias del mundo: “El principio de la reencarnación es una consecuencia fatal de la ley del progreso. Sin ella, ¿cómo explicar la diferencia que existe entre el estado social actual y el de los tiempos de la barbarie?” (Quiñones, A. 2006, p. 303)

decir, son espíritus que traen a la vida encarnada un espíritu “atrasado”, si lo miramos desde la doctrina de la reencarnación de Kardec.

Bajo dicha lectura, Ortiz sostiene que toda religión fetichista, y en particular, el fetichismo africano existente en Cuba, puede catalogarse como fase inferior (fase de la “religión amoral”) de la evolución religiosa. A la sazón, evolución percibida por Ortiz desde una óptica positivista y que, según opina, con el espiritismo, desde el siglo XIX y en la figura de Allan Kardec, a una *fase superior*, en la forma de la filosofía religiosa o más bien, de una “moral sin religión”. Este punto de vista parece ser una proyección de las consecuencias teleológicas del evolucionismo positivista y del esquema comtiano. Aquí, más que “filosofía religiosa” o “moral sin religión” el espiritismo se conjuga en esta perspectiva con el ideal de la religión positiva. Superior al catolicismo, afirmaba Ortiz, por su significado ético-filosófico, el espiritismo abandona toda metafísica especulativa, en la que aquél otro se sustentaría como “religión moral” o “fase intermedia de este proceso evolutivo”.

No obstante, como se mencionó anteriormente, ya en la década de 1930, Ortiz negaba las jerarquías raciales como marco explicativo de la evolución del espíritu en los negros cubanos, lo que no significa un abandono a la fundamental noción kardecista de progreso espiritual. Al contrario, empezaría a reemplazar conceptos como desracialización y mestizaje con el concepto de transmigración¹⁸, acrecentando sus herramientas interpretativas al ofrecer un tejido de relaciones y encuentros:

No creemos que haya habido factores humanos más trascendentes para la cubanidad que estas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de los pobladores; que esa perenne transitoriedad de los propósitos y que esa vida siempre en desarraigo de la tierra habitada, siempre en desajuste con la sociedad sustentadora (Ortiz, F. 2002, p. 258)

La noción de transmigración como un desajuste espacial y temporal ya se encontraba perfilada en *Los negros brujos* y *La filosofía penal* donde Ortiz aplicaba la teoría espiritista de la evolución

¹⁸Kardec aclara en su concepto de *transmigración progresiva* que “La vida del espíritu se compone, pues, de una serie de existencias corporales, cada una de las cuales le es ocasión de progreso, como cada existencia corporal se compone de una serie de días, en cada uno de los cuales acrecienta el hombre su experiencia e instrucción. Pero del mismo modo que en la vida del hombre hay días infructuosos, en la del espíritu hay existencias corporales que no producen resultado; porque no ha sabido aprovecharlas” (Kardec, A. 1929, p. 120)

de las almas. “La cubanidad”, fundamental en la formulación del concepto de transculturación, desarrollaba nuevos modos de interpretar la cultura nacional aprovechando las conceptualizaciones kardecistas del orden espiritual. Cada encarnación permite un acceso al perfeccionamiento; cada vida es, pues, histórica y transformable. Vale la pena detenerse en el siguiente pasaje donde Ortiz deja ver claramente el factor espiritualista de su formulación de la transculturación:

Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus (...) pero no sus instituciones, ni su instrumentalario (...) No hubo otro elemento humano en más profunda y continua transmigración de ambiente, de cultura, de clases y de conciencias. Pasaron de una cultura a otra más potente, como los indios; pero éstos sufrieron en su tierra nativa, creyendo que al morir pasaban al lado invisible de su propio mundo cubano; y los negros, con suerte más cruel, cruzaron el mar en agonía y pensando que aún después de muertos tenían que repasarlo para revivir allá en África con sus padres perdidos” (Ortiz, F. 2002: p.258)

Lo que descubre Ortiz no es la “unidad” del “pueblo” cubano inscrita en la necesidad histórica, sino sus múltiples devenires y su potencialidad en el marco del “progreso” espiritual. La nación no “progresa” de modo unilineal, sino con adelantos y atrasos –y contrapunteos- espirituales. La transculturación tiene un sentido espiritualista que es innegable, y el aporte filosófico de Kardec al pensamiento de Ortiz no puede continuar siendo ignorado. En Ortiz encontramos la nacionalización, historización y antropologización de la creencia kardecista en la *transmigración* de las almas. Es la “renovación” que continuaba fascinando a Ortiz. La transculturación se construyó tomando como fundamento las categorías de *transmigración*, desplazamiento, progreso espiritual y evolución, elaborando un “orden espiritual” que elogió al comentar lo siguiente: “¡Sois fieles de una sublime fe! ¡Acaso seáis los que con mayor pureza os aproximáis al ideal de marchar hacia Dios por el amor y la ciencia” (Ortiz, F. 1919, p. 16)

3. ANÁLISIS DE TEXTO

3.1 Hacia un diagnóstico del neologismo *transculturación* y su “contrapunteo” en el ajíaco cubano

A partir del espiritismo, basado en el deseo de “renovación”, es posible entender cómo la explicación transculturalista de los fenómenos sociales escapaba, en más de un sentido, de los marcos metodológicos de los preceptores positivistas. No obstante, desde el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) –teniendo Ortiz cincuenta y nueve años- es pertinente destacar que la nueva perspectiva introducida por el estudioso cubano, no constituía una ruptura o superación-negación del positivismo, o sea, una negación total de los supuestos positivistas originales que informaban su labor investigadora, sino tan sólo un rebasamiento que apuntaba hacia una nueva concepción de lo social, recordando que en las tres primeras décadas del siglo XX, Ortiz no había alcanzado aún la visión madura que le permitiese integrar simultáneamente la historia y el mundo mágico de los afrocubanos en un medio conceptual apropiado.

Para empezar, la elaboración del neologismo de transculturación, permite abarcar los fenómenos materiales y los espirituales, la geografía, la economía, la demografía y la “perenne transitoriedad de los propósitos”, el “espíritu de provisionalidad”. Como bien lo señaló el escritor cubano, en Cuba “el mero paso del mar ya les cambiaba su espíritu” (Ortiz, F. 2002: p.258), por consiguiente, el fenómeno de transculturación resulta un concepto sustancial para comprender la génesis de la identidad cubana, teniendo en cuenta su maleabilidad como concepto, su manera de acomodarse al tejido humano que lo circundaba, donde el individuo cubano hace parte de un contexto funcional en el que se desdibuja y desaparece la falsa dicotomía entre narrar o explicar a la hora de comprenderlo y observar la forma en que Ortiz recrea su escritura contrapunteada.

Para lograr una mejor comprensión de la iniciativa ortiziana en el *Contrapunteo*, es necesario entender que el maestro cubano se proponía, ante todo, explicar cómo funcionaba el proceso de integración nacional cubano y no establecer leyes generales invariables. En otras palabras, no parte de postular lineamientos o conceptos estáticos generales del proceso histórico o de la esencia humana, eludiendo conscientemente toda generalización de índole filosófica, sino que fijó su atención en los fenómenos específicos que moldean la dinámica de la cultura cubana, ya

que “el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola” (Ortiz, F. 2002: p.260)

Más allá de una intencionalidad intelectual con la que Ortiz pretendía una acción concreta hacia un fin último en el devenir cubano, su virtud o “genialidad” consiste en pergeñar modelos teóricos del desarrollo social cubano, susceptibles de adecuarse mejor que muchas teorías clásicas a la función de hilos conductores teóricos para la investigación social. Aquí, lo importante es develar esa transición del pensamiento orticiano dentro de un entendimiento humano caracterizado por “procesos ciegos y carentes de dirección”, dentro de los cuales no es posible entender la transculturación como un neologismo planeado o preconcebido, atravesado por fases como el positivismo, el espiritismo, el funcionalismo y la raza, entre otras corrientes que nutren la intelectualidad cubana. En este sentido, se comprende que la construcción de la transculturación no parte de una intencionalidad planificada, por lo cual, el foco de análisis debe contemplarse en ver cómo la transculturación es posible a medida que el pensador cubano va comprendiendo y apropiando el entorno cubano, narrando el proceso cubano sin la pretensión de una constante y fatigada conceptualización del proceso cubano.

La raíz última de la reflexión orticiano no es el concepto, al que no obstante ella aspira; sino la existencia humana en todas sus posibles dimensiones culturales –histórica, social, psicológica-. Como “teoría”, aplicable por tanto a cualquiera de las culturas americanas, la transculturación es concepto; logos, esquema. Como metáfora e imagen, expresa la esencia única de lo cubano, por lo cual, la postura que asume Ortiz desde la transculturación la hace en tanto es una “forma de pensar y sentir” que está atada a la acción, que se deriva en ver y realizar una “lectura” del mundo social de Cuba. Desde esta lógica, no se trata de explicar los hechos humanos desde una concepción o esquema de la historia, sino que encuentra a ésta desde aquellos, desde un contrapunteo entre tabaco y azúcar, y la relación de estos personajes con el hombre cubano, donde la dinámica de una cultura según sus propias tendencias, da lugar a fenómenos nuevos, diferentes de las fuentes culturales que los produjeron, y que en su fusión e integración producen su novedosa y singular cualidad cubana.

En complementaciones consecuentes con esta dirección de su pensamiento, rechazaría de plano toda interpretación de las culturas características de los pueblos primitivos según la perspectiva estructural-evolucionista, en la cual son consideradas como “culturas inferiores”. A

modo de ejemplo, en las interpretaciones sobre la música cubana comenta que “no siempre pueden considerarse las culturas llamadas ‘primitivas’ como antecedentes necesarios de las que por más civilizadas se podrían tomar por cronológicamente ‘secundarias’ o ‘ulteriores’(...) Esto es tanto más importante en relación con la música negroafricana, generalmente mucho más ‘atrasada’ que la de los blancos, si la consideramos en las perspectivas de una evolución, pero más ‘avanzada’ que la de éstos en algunos de sus valores ” (Portuondo, G. 1990: p. 174).

En el *Contrapunteo*, “la cubanidad” se cifra en las ancestrales tradiciones e historias trasplantadas al nuevo ser que la constituye el remolino de las transculturaciones, en la cual se funden civilizaciones y se torna sospechosa toda fijación de pensamiento. Aquí, la historia desborda la fijeza de su ser-pasado y lo fugaz se hace permanencia (Portuondo, 1990), donde la retrospectiva histórica realizada frente al tabaco y el azúcar fue integrándose progresivamente en el pensamiento orticiano, aproximándose a una tentativa percepción del futuro, no ya como mera posibilidad objetiva, sino como conciencia, o más bien en la intuición de su dimensión espiritual en el huidizo linde de toda historia ya transcurrida:

En todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a un ritmo más o menos reposado o veloz, pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico (Ortiz, F. 2002: p.255)

Ahora bien, al tener en cuenta el presupuesto orticiano de posicionar el tabaco y el azúcar como los personajes más importantes de la historia de cubana, se entiende que estudiar la historia de Cuba es en lo fundamental analizar la historia del azúcar y del tabaco como los sistemas viscerales de su economía. A partir de las contradicciones internas que genera la cultura económica y social de estos productos, Ortiz explica el proceso de formación de la nacionalidad cubana, evidenciando que el valor metodológico del proceso de transculturación no se limita apenas a la afirmación de una realidad económica y sociocultural *sui generis*, sino que refleja los momentos transitivos de una cultura a otra:

Y aun para la historia universal de los fenómenos económicos y de sus reflejos sociales, pocas lecciones habrá más fecundas que las del azúcar y del tabaco en Cuba. Por la claridad con que a través de ellas se pueden apreciar las causas económicas y los efectos sociales, y porque en pocos pueblos se

habrá dado como en el nuestro esa maravillosa e infrecuente coordinación de vicisitudes históricas, y ese contraste radical, ese paralelismo constante entre dos órdenes simultáneos de fenómenos económicos los cuales manifiestan a lo largo de su desarrollo caracteres y efectos muy antitéticos, como si por un profesor sobrenatural fueran dispuestos adrede en el laboratorio geográfico de Cuba para dar las más patentes demostraciones de la trascendencia de la economía básica de un pueblo en su incesante devenir. (Ortiz, F 2002, p:138)

Con base en lo anterior, surge el cuestionamiento por ¿cómo comprender las peculiaridades del proceso cubano desde los dos productos viscerales de su economía?, ¿cómo Ortiz empieza a indagar y observar de manera diferente sobre el desarrollo social cubano?, y finalmente ¿cómo comienza a desarrollar el contrapunteo de dichos productos? Así las cosas, desde la lectura del *Contrapunteo*, lo cubano o caribeño no se debe contemplar como una esencia, sino un diálogo o contraste que ilustra un procedimiento por el cual “las voces no sólo se enfrentan la una a la otra, sino que también se superponen una sobre la otra y a la vez se despliegan una tras la otra, paralelamente interactuando entre sí en una fuga perpetua”. (Benitez, A. 1996: p.180)

Como bien expresa el título del libro, su devenir proviene de la música folklórica cubana, donde contrapunteo significa, según Pichardo, disputa o dichos picantes o acalorados entre dos o más personas, y de aquí el verbo recíproco vulgar contrapuntarse. Contrapunteo es cubanismo de contrapunto, refiriéndose a la controversia erótica y danzaría de la rumba y a los contrapunteos versificados de la guajira montuna y de la “carrería afro-cubana” (Ortiz, F. 2002), versiones a su vez del “género dialogístico” con las que las “ingenuas musas del pueblo” expresan la dramática dialéctica de la vida, como bien lo expresa Ortiz al inicio del texto.

En Cuba la *controversia* campesina se basa en el *punto*, género cantable que surge por igual entre guajiros y negros de la ciudad. De ahí que *contrapunteo* equivalga a *controversia* (Ortiz, 2002), exponiendo su naturaleza textual como un ensayo histórico, donde su fundamento es el dato comprobado a lo largo del tiempo, a veces hasta siglos. En este sentido, no es descabellado pensar, como bien lo indica Enrico Mario Santí al realizar la introducción del *Contrapunteo*, que la parodia de Ortiz se extienda, a todo el género del ensayo académico o filosófico, satirizando todos aquellos términos que anuncian la articulación de ideas o conceptos como “Razones” o “Dialéctica”. Este último podría, de hecho ser el objeto más verosímil de su sátira, donde el tema del *Contrapunteo* es la interacción entre los aspectos de la economía y sus consecuencias

sociales, donde la “dialéctica” es, como el contrapunteo, un tipo de intercambio verbal. No es difícil imaginarse el de Ortiz como parodia de un hipotético solemne título “Dialéctica del tabaco y el azúcar” sobre todo si pensamos que Marx es otra de las fuentes de la personificación alegórica en el *Contrapunteo*, a partir de la alegorización de “Madame La Terre” y “Monsieur Le Capital” que en *El capital* dramatiza lo que Marx llamó el “fetichismo de las mercancías”. (Santí, E. 2002: p.29)

Adicionalmente, no es azar que dentro de la lectura que realiza Ortiz sobre Cuba, el *Contrapunteo* se haya publicado justamente en 1940. Si el libro es un estudio del nacionalismo económico y sus reflejos sociales para brindar, según nos dice, “alguna nueva sugestión para el estudio económico de Cuba y de sus peculiaridades históricas” (Ortiz, F. 2002: p.138), ningún momento más propicio que el año en que entra en vigencia la nueva Constitución de la República. De hecho, la Constitución del 40¹⁹ fue en Cuba un logro, más que político, de concertación nacional; producto de una asamblea constituyente en la que participaron, durante más de un año, casi todos los partidos políticos del país. Igualmente, bajo las ideas que desprende Enrico Santí (2002), esta obra forma parte de un debate nacional que se remonta a los años 20 sobre la excesiva dependencia de la economía cubana en el monocultivo de la caña de azúcar. Por esa razón es un libro polémico –su tesis más escandalosa es que el azúcar *no* es cubana-, en vista de la riqueza que tradicionalmente la industria azucarera le producía a ciertas clases, sobre todo a partir del Machadato²⁰, y la defensa que de ella montaban.

El Ortiz del *Contrapunteo*, había conquistado un saber más definidor y una expresión más clara del ser nacional. En lo cual, cierto es, tienen no poco peso sus experiencias políticas directas, abandonando el Partido Liberal cuya “izquierda” representó en 1922, enfrentando la dictadura de Machado y, aún antes, aproximándose a la joven generación revolucionaria y el

¹⁹Las más democrática de toda la historia de Cuba pero que nunca se aplicó, razón por la cual fue llamada “la Constitución virgen”. En nombre de esa constitución, Fidel Castro, algunos años después, llamaría a empuñar las armas.

²⁰ Uno de los principales factores que desestabilizó la dictadura de Machado fue la crisis de 1929, que afectó a Cuba con singular violencia. Sólo un ejemplo de ello fue la baja en las exportaciones de azúcar. En 1929 alcanzaban los 200 millones de dólares; en 1930 bajaron a 129.78; en 1931 a 78, y en 1932 a 42. Igualmente, el precio del azúcar comenzó a descender drásticamente: de un precio sumamente bajo de 17.2 centavos por libra en 1929, descendió a 0.72 en 1932 y más tarde a 0.57 centavos; de un valor total de 109 millones de pesos que tuvo la zafra de 1929, descendió a 42 millones en 1932” (Mires, F. 1988: p.283)

grupo Minorista, en 1923-1927, fenómenos coincidentes con la crisis profunda del sistema neocolonial. Ya bien lo expresaba su hija María Fernanda Ortiz Herrera, al comentar que “nunca quiso volver a militar en política para poder así mantener su independencia y libertad de criterio. *Nunca fue incondicional de nada ni de nadie*” (Ortiz, María Fernanda. 2002: p.20)

Con base en esa “independencia y libertad de criterio” como hombre de ciencia, donde las herramientas de ésta no se definen en un sentido político, es pertinente pensar qué hizo que su postulación del término transculturación llamará la atención de figuras como Malinowski dentro de la discusión que se libraba frente al concepto de *aculturación*; concepto fuertemente discutido en el *Contrapunteo* y en el ámbito académico dentro de la cual emergió esta obra. A partir de dicho cuestionamiento, son distintas las razones por las cuales ambos sabios coincidieron en la oposición al término *aculturación*²¹. En el caso de Ortiz, su objeción era la imprecisión conceptual del término. Enteramente posible, además, es que a esa objeción se uniera una crítica a los trabajos de Melville Herskovits, principal promotor del término, a causa de sus trabajos de los años 30 sobre el negro en el Nuevo Mundo, donde ni siquiera se mencionaba el nombre de Ortiz. Según sugiere Iznaga, cuando señala que en su ensayo *The Negro in the New World: The Statement as a Problem*, Herskovits alegaba que se había realizado “por primera vez el estudio coordinado de las culturas negras en África y en el hemisferio occidental”, lo cual demostraba una total ignorancia de la obra del cubano Fernando Ortiz” (Iznaga, 1930; citado pro Santí, E. 2002) En el caso de Malinowski la tensión contra Herskovits, y por extensión contra la escuela norteamericana de Antropología, era evidente. Para cuando él y Ortiz se conocen en la Habana en 1939, una guerra trans-atlántica ya se libraba entre las dos escuelas, la norteamericana y la británica, sobre la naturaleza de la llamada “Antropología Aplicada” y la ética profesional de

²¹Las 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”. 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 dominadora. 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. (Ibarra, J. 1990: p.1348)

todo aquel antropólogo que convive con el nativo y a la vez aconseja al administrador colonial (Santí, E. 2002)

Crítico de Estados Unidos desde los años de “La Chambelona”²², Ortiz comenzaba a ofrecer un nuevo término, precisamente en medio de la proclamación de la política del Buen Vecino. No más publicarse su libro, Ortiz envió un ejemplar al propio Herskovits (25 de octubre, 1940), quien en seguida acusó recibido en una carta que confirma la recreación del trasfondo del término transculturación. Luego de calificar la sugerencia del nuevo término como “provocadora” [thought-provoking], Herskovits se pregunta “si el término aculturación no estará tan firmemente establecido, y su sentido tan bien comprendido, que resultará un poco difícil substituirlo por el nuevo término que Ud. Propone”²³ (Ortiz, F. 2002: p.788). Por su parte, Malinowski afirmaba que el concepto de aculturación “es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que “aculturarse” (to acculturate); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del “beneficio” 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” (Malinowski, B. 2002, p.125)

Teniendo en cuenta dicha discusión, el concepto de transculturación propuesto por Ortiz, suponía una superación del concepto aculturación en tanto partía del supuesto de una *desculturación* previa y de una *neoculturación*. De acuerdo con el autor cubano:

²²Las elecciones de 1915, que optan por el candidato liberal (Alfredo Zayas), son frustradas por la influencia norteamericana, que desea que Mario García Menocal siga en el poder. En reacción, ocurre una rebelión armada (conocida como “La Chambelona”, título de una conga de la época); y todo termina afirmando el statu quo, siendo un acontecimiento que sin duda influyeron en la decisión de Ortiz de participar de manera directa en la vida política.

²³Las ediciones de la Encyclopaedia of the Social Science, 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 transculturación. 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, desconoció el concepto creado por Ortiz y suscrita por Malinowski. 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. (Ibarra, J. 1990: p.1349)

La transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitorio 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, significaba la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales, que pudieran denominarse de *neoculturación* (Ortiz, F. 2002, p.260).

El nuevo concepto implica que al final de todo proceso de intercambio recíproco entre dos culturas surgiría una nueva cultura, diferente de las originales, donde la elaboración de esta nueva definición respondía a la orientación implícita a la práctica investigadora de Ortiz desde 1906.

Ahora bien, a partir del proceso de observación que realiza Ortiz y su clarividencia frente al proceso cubano, nace el cuestionamiento por entender desde dónde Ortiz se encuentra inmerso como hombre cubano para entender su entorno y así elaborar su neologismo. En otras palabras, qué permite y exige en Ortiz, como hombre cubano en movimiento, el desarrollo de su neologismo para explicar la realidad cubana, teniendo en cuenta la imposibilidad de entender el entretejido social de Cuba mediante conceptos como aculturación. En este sentido, es necesario contemplar la figura ortiziana desde una sociedad en movimiento como la cubana, la cual requiere construir una visión maleable, al ser una sociedad expuesta, especialmente La Habana en su condición de puerto como un escenario de constantes intercambios económicos y culturales.

La contemplación de Cuba como una sociedad en movimiento, parte desde una caracterización en la que “toda la escala cultural que Europa experimentó en más de cuatro milenios, en Cuba se pasó en menos de cuatro siglos. Lo que allí fue subida por rampa y escalones, aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos.” (Ortiz, F. 2002: p.256). Ya desde la época colonial, como se expone en el *Contrapunteo*, el puerto de la Habana se caracterizaba por ser el centro de difusión del tabaco indiano, donde se juntaban los barcos españoles, para su viaje a las arenas del Guadalquivir. Desde la colonia, La Habana fue durante siglos el centro de todas las flotas españolas de Cartagena, Nombre de Dios, Porto Bello, Veracruz, Campeche y Santo Domingo, y de allí zarparon aquellas flotas en conserva y al amparo de las armadas para regresar a Sevilla.

Asimismo, fue ciertamente, la preferencia del mercado mundial por los países productores de materias primas y consumidores virtuales de productos manufacturados lo que estimuló la concentración, en diversas ciudades, de una crecida y variada población, creando en ellas nuevas

fuentes de trabajo y suscitó nuevas formas de vida, acelerando las tendencias que procurarían desvanecer el pasado colonial para instaurar las formas de vida moderna. Aquellas ciudades donde más claramente se pudo advertir la prosperidad y la transformación, tanto de la sociedad y de sus costumbres como de la fisionomía edilicia, fueron las capitales que eran, al mismo tiempo, puertos: Rio de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires, Panamá, La Habana, San Juan de Puerto Rico, todos puertos marítimos en directo contacto con el exterior, cuya intensa actividad económica se desarrollaba junto a las que eran propias de una capital política y administrativa, centro por eso mismo, de decisiones económicas. De igual forma, Matanzas y Cienfuegos, se vieron tonificados por la intensificación del tráfico comercial y modificaron en alguna medida su aspecto gracias al predominio de esas burguesías portuarias y a las actividades subsidiarias que la vida del puerto estimulaba (Romero, 1999).

En realidad, bajo la condición de puerto, en pocas sociedades como la cubana, en un espacio tan reducido, en un tiempo tan breve y en concurrencias inmigratorias tan constantes y caudalosas, se logra el encuentro de razas más dispares, y donde sus abrazos amorosos hayan sido más frecuentes, más complejos, más tolerados y más augurales de una paz universal de las sangres; no de una llamada “raza cósmica”, que es pura paradoja, sino de una posible, deseable y futura desracialización de la humanidad (Ortiz, 1991). La dinámica cubana, dentro de esa lógica de entrada y salida constante, logra percibirse con base en un símil cubano, en un cubanismo metafórico donde “Cuba es un ajiaco”:

Y así ha ido hirviendo y cocinando el ajiaco de Cuba, a fuego vivaz o a rescoldo, limpio y o sucio, varió en cada época según las sustancias humanas que se metieran en la olla por las manos del cocinero, que en esta metáfora son las peripecias de la historia. Y en todo momento el pueblo nuestro 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 los 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 (Ortiz, F. 1991: p.16)

Partiendo de esta dimensión analítica, surge una serie de implicaciones que no han sido exploradas de manera adecuada. Porque, ¿cuál es el “trabajo” de un ajiaco? Ortiz explica que lo característico de Cuba es que siendo un ajiaco, su gente no es un puchero terminado, sino un

constante proceso de cocción. Desde los albores de su historia a las horas que transcurren ahora, siempre ha existido una entrada renovada de raíces, frutas y carnes exógenas a la olla cubana, un incesante borboteo de sustancias heterogéneas. De allí el cambio en su composición, y el hecho de que cubanidad tenga sabor y consistencia diferentes dependiendo si uno toma una cucharada del fondo, en medio de la olla o hasta arriba, donde la viandas todavía están crudas, y el líquido burbujeante aún es claro (Ortiz, F. 1991)

En otras palabras, cubanidad no puede ser reducida a una simple noción de hibricidad como resultado de una síntesis de elementos heterogéneos. Para la década de 1940, Ortiz ya había rechazado no sólo los discursos que antes le permitieron percibir y diferenciar los elementos constituyentes de tanto “lo cubano” como de “lo afrocubano”. Ortiz privilegia no la “fusión”, pero sí algo más parecido al ajiaco, la procesual “cocedura” como un recurso representativo a través del cual permite imaginar el desarrollo cultural como algo que “parece” y “sabe” diferente dependiendo de en qué nivel del crisol (la olla de cuba) y en qué momento se toma la muestra. El ajiaco de Ortiz no es sólo una metáfora más apropiada, es un mecanismo por el cual “nosotros” (estos es, nosotros del hombre cubano) se comprende con detalle el entramado de Cuba:

La cubanidad es la pertenencia a la cultura de Cuba. Pero ¿cuál es la cultura característica de Cuba? Para saberlo habría que estudiar un intrincadísimo complejo de elementos emocionales, intelectuales y volitivos. No sólo en las manifestaciones de las individualidades, sino también en todas las manifestaciones, en las cumbres, en las laderas, en los valles, en las sabanas y hasta en las ciénagas. Toda cultura es esencialmente un hecho social. No sólo en los planos de la vida actual, sino en los de su advenimiento histórico y en los de su devenir previsible. Toda cultura es dinámica. Y no sólo en su transplantación desde múltiples ambientes extraños al singular de Cuba, sino en sus transformaciones locales. Toda cultura es creadora. Toda cultura es creadora, dinámica y social. Así es la de Cuba, aún cuando no se hayan definido bien sus expresiones características. Por esto es inevitable entender el tema de esta disertación como un concepto vital de fluencia constante; no como una realidad sintética ya formada y conocida, sino como la experiencia de los 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 (Fernando Ortiz, 1939, p.4)

De acuerdo con lo anterior, la transculturación, en tanto creación cultural capaz de reunir raíces culturales diferentes, no se centra solo en la propia identidad, porque esa identidad misma está cuestionada. Por definición, es una identidad en crisis en constante proceso de “cocedura”.

La transculturación significa asumir la condición transitoria de la mezcla. Cuán lejos se estaba aun de entenderlo cabalmente, lo demuestra el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, que si bien incorporó el vocablo “transculturación”, le aplicó la definición anglosajona de “aculturación”: “Recepción por un pueblo o grupo social de formas de cultura procedentes de otro, que sustituyen de un modo más o menos completo a las propias” (Podetti, R. 2004: p. 4)

Para entender lo anterior, podríamos finalizar mencionando diversos ejemplos de “cocedura”, observando que la llegada de la radio, la victrola, la industria de grabaciones y el cine contribuyeron a la popularización del son, la rumba, la conga en la década de 1920. Antes de esa fecha, este tipo de música sólo existía entre la población negra y no era como música nacional. Ahora bien, una vez interiorizados estos ritmos por la mayoría de los cubanos, aquéllos contribuyeron a la formación de lo que entonces se llamó cultura afrocubana. Simultáneamente, estaba ocurriendo otro fenómeno. En 1916 un grupo de distinguidos veteranos negros de la guerra contra España (1895-98) habían pedido al papa que hiciera patrona de Cuba a la Virgen de la Caridad. El papa atendió esta petición enseguida, quizá desconociendo que para muchos cubanos negros la Virgen de la Caridad era la Ochún²⁴ de la santería. Así, mientras la llamada música negra influía en diversas formas culturales, la santería y otras creencias populares se legitimaban junto al catolicismo como verdaderas religiones nacionales, influyendo también en la música, la pintura, la danza, el teatro, la literatura, e incluso en el lenguaje –por ejemplo, palabras de origen africano como *chévere*, *mayombe*, *bemba*, *embo*, *bachata*, *orisha*, y *bilongo* empezaron a usarse extensivamente por esos años. Observando de esta manera a Cuba, vemos como desde allí no se hablaba de manifestaciones afrocubanas; lo que fue cosa de negros antes de 1920, y afrocubano después, llega a ser simplemente cubano.

²⁴ Diosa africana dueña del amor, de la feminidad y del río. Es el símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femenina. Mujer de Changó (...) Los yoruba identificaron a la Virgen de la Caridad del Cobre con Ochún, porque aparece en la desembocadura de un río, de tez bronceada, y entre los adornos de su vestimenta y atributos sobresale el oro, y entre los criollos tuvo fama de caritativa y misericordiosa (Cossío, M. 2008, p.80)

3.2 La construcción de la transculturación en el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*

“Y en el nacimiento del alcohol, concebido por obra y gracia del espíritu satánico, que es el mismo padre del tabaco, en la dulce entraña de la impurísima azúcar. Trinidad cubana: tabaco, azúcar y alcohol”
(Ortiz, F. 2002: p.250)

Desde *Los negros esclavos* hasta el *Contrapunteo*, Ortiz apela a documentos muy heterogéneos para reconstruir el tejido cubano y sus condiciones sociales, económicas y culturales, basándose no sólo en novelas, ensayos y artículos de periódico, sino también en memorias de las sociedades de negros, leyes coloniales, listas de precios o tratados médicos. Por supuesto, ante la magnitud de personajes e información en sus fuentes, el ensayista cubano va forjando una galería de personajes del mundo negro (el negro brujo, el tabaco, el azúcar, el jugador de maní, el diablito ñañigo) para desde el ensayo construir una enunciación del sujeto que sintetice la conciliación de diferencias entre personajes y perspectivas teóricas. Así, el sujeto de la escritura crea un acercamiento sinuoso, dialogando simbólicamente con el otro para luego reconstruirse a sí mismo (Mailhe, A. 2007).

Para entender lo anterior, la forma en que Ortiz escribió el *Contrapunteo*, entremezclando un saber científico y un conocer poético, pero la envoltura (para usar la terminología del tabaco) es la segunda, la poética, parte desde una experiencia literaria que armoniza formas de pensamiento opuestos, es decir, los extremos se encuentran, y más aun cuando parte desde el espiritismo, plantea retóricamente la necesidad de armonizar los contrarios. Recordando la influencia del espiritismo, Ortiz retoma a Kardec mediante uno de los tópicos primordiales de su poética, donde los extremos se tocan o como lo advierte Quiñones, A. (2006) “el topos de la coincidentia oppositorum”, siendo la base posterior para lo que se constituyó entre el contrapunteo entre el azúcar y el tabaco:

Y a poco que mi mente tomó esa dirección hube de percatarme, no sin cierta sorpresa, que el materialismo lombrosiano y el espiritualismo de Allan Kardec coincidían notablemente en no poco extremos, y que a unas mismas teorías criminológicas se podría ir partiendo de premisas materialistas y

conducido por el positivismo más franco, que arrancando de juicios espiritualistas y llevado por el idealismo más útil (p. 306)

Lo cierto es que Ortiz, cuando hablaba del espiritismo, plantea retóricamente la necesidad de armonizar los contrarios, convirtiéndose en centro de su poética; se convirtió en escritura cuando dicho funcionamiento retórico culmina en la irónica arquetipificación que constituye el *Contrapunteo* en el que los contrarios se cruzan, se vinculan y se responden para armonizar formas de pensamiento opuestas:

Blanca es la una, moreno es el otro. Dulce y sin olor es el azúcar; amargo y con aroma es el tabaco. ¡Contraste siempre! Alimento y veneno, despertar y adormecer, energía y ensueño, placer de la carne y deleite del espíritu, sensualidad e ideación, apetito que se satisface e ilusión que se esfuma, calorías de la vida y humaredas de fantasía, indistinción vulgarota y anónima desde la cuna e individualidad aristocrática y de marca en todo el mundo, medicina y magia, realidad y engaño, virtud y vicio. El azúcar es ella; el tabaco es él...La caña fue obra de los dioses, el tabaco lo fue de los demonios; ella es hija de Apolo, él es engendro de Proserpina (Ortiz, F. 2002, p.139)

Como vemos, Ortiz se aproxima al otro tensionado entre la fascinación y el temor, entre el vínculo identificador y el rechazo defensivo. Así, partiendo del cuestionamiento sobre la forma en que los cubanos se han apropiado de su entorno y la manera en que se ha pensado Cuba, el texto del *Contrapunteo* se establece como una respuesta ante dicho cuestionamiento y un claro ejemplo de apropiación de su entorno, desarrollando una verdadera historia de Cuba con base en una serie de intrincadísimas transculturaciones que se desenvuelven ante la pregunta sobre cómo se hizo Cuba, cómo es el hombre cubano y qué es lo que tiene en su entorno. En este sentido, el vocablo transculturación posee implícitamente la virtud de exponer los entrecruzamientos de cuestiones, entablado un diálogo como proceso de tránsito de una cultura a otra, junto con sus repercusiones sociales en diversos ámbitos, sustituyendo términos como aculturación que indican una determinada ruptura e impiden el entendimiento de desarrollo del pueblo cubano.

Así las cosas, es preciso tener presente que conceptos iniciales como transmigración, transmutación, transposición, osmosis de cultura, progreso espiritual y evolución, enriquecen las correspondencias y connotaciones con que se define el proceso de transculturación. Gracias a este concepto, Ortiz logra ir finalmente más allá de las ataduras del positivismo, el cual le brindaba un

marco restringido a la hora de entender su entorno. Así, desde la construcción de este término, Ortiz no entra en un juego de juzgamientos o señalamientos para comprender lo irracional desde lo racional. En otras palabras, la transculturación le permite a Ortiz acercarse a una aceptación más acertada de lo que es Cuba, sin excluir o legitimar determinadas prácticas irracionales como formas peculiares de conocimiento del mundo, y sin desechar la valoración de las prácticas mágicas como modelos para forjar nuevas herramientas conceptuales.

Como ya sabemos, para la comprensión del proceso sobre el pueblo cubano es trascendental el contraste del azúcar y el tabaco, su discusión, su disputa sin caer en enemistades, es decir, el contrapunteo como término cubano que expone su nacionalismo y su carácter polémico. Lo más expresivo de la historia económica cubana es en realidad ese contraste multiforme y persistente entre las dos producciones, para lo cual Ortiz se apropia, al menos inicialmente, del patrón satírico-burlesco de Juan Ruiz en su obra *Libro de Buen Amor* (1330) donde la controversia entre Don Carnal con Doña Cuaresma es ahora personificada por el moreno tabaco y la blanconaza azúcar. Tales contrastes son ahora religiosos, morales, económicos y sociales; contraste que se origina desde que ambos personajes se juntan en la mente de los descubridores de Cuba y se constituyen como los personajes más significativos de su historia. En palabras de Ortiz F. (2002):

En el cultivo: el tabaco trae el veguerío y el azúcar crea el latifundio. En la industria: el tabaco es de la ciudad y el azúcar es del campo. En el comercio: para nuestro tabaco todo el mundo por mercado, y para nuestro azúcar un solo mercado en el mundo. Centripetismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. Altiya corona y humilde saco. (p. 140)

Teniendo en cuenta que el título *Contrapunteo* proviene de la música folklórica cubana, y como disputa musical, juega con los significados cubanos de *contrapunto* y *contrapunteo*, donde la disputa o controversia se recrea entre dos productos convertidos en personajes²⁵, es inevitable ver la caracterización tanto religiosa como intelectual y su respectivo contrapunteo hasta cierto punto irónico:

²⁵Observando el orden de los capítulos, Enrico Santí muestra cómo Ortiz distribuye los “capítulos adicionales” en dos bloques temáticos de desigual extensión. Aparte de dos capítulos de introducción (I Y II), 13 para tabaco y 10 para azúcar. Así, el orden temático de los 23 capítulos será: III-X, tabaco; XI-XVIII, azúcar; XIX-XXII, tabaco; XXIII-XXIV, azúcar; XXV, tabaco. La sucesión y número de capítulos (8, 8, 4, 2, 1) demuestra, por tanto, la estructura contrapuntística, sobre la cual se organiza el libro.

Los psicólogos pensarán que el azúcar tiene alma objetiva, actualista y extravertida y que la del tabaco es subjetiva, ultraísta e intravertida. Quizás Nietzsche pensó que el azúcar es dionisiaca y el tabaco apolíneo. Aquella es madre de alcoholes que dan la sacra euforia. En los humosos espirales del tabaco hay ilusivas bellezas e inspiraciones de poema. Quizás el viejo Freud llegó a pensar si el azúcar es narcísico y el tabaco erótico. Si la vida es una elipse con sus dos focos en el vientre y el sexo, el azúcar es comida y subsistencia y el tabaco es amor y reproducción. (Ortiz, F. 2002: p.153)

A partir del contrapunteo se inicia una serie de discusiones partiendo del señalamiento sobre qué es lo que hacen los humanos, los cubanos en este caso, para entenderlos con base en el entorno dado tanto del azúcar como del tabaco. Bien puede, pues, afirmarse que en el cultivo y cosecha del tabaco, el esfuerzo humano es el elemento de mayor valor, por la gran variedad de energías especializadas, físicas y mentales, que deben ser combinadas para el mejor resultado, como si se tratara de producir una obra de arte, “diríase que el trabajo del azúcar es un oficio y el del tabaco es un arte” (Ortiz, F. 2002: p.183). De esta forma se señala que antes de la guerra de independencia de 1895 ya se había comenzado a dividirse el trabajo y la escogida del tabaco se realizaba en los centros urbanos próximos a los vegueros como punto de distinción de la producción del tabaco frente a la azucarera. Por esto también, la división del trabajo es distinta en la fábrica de azúcares que en la de tabacos. En el ingenio de hacer azúcar se requieren muchos obreros, repartidos entre las muy distintas operaciones industriales que son necesarias desde que la caña cae en la estera de entrada a los trapiches, hasta el momento que sale el azúcar de las centrifugadoras para los sacos que la envasan.

La producción azucarera, por su parte, no reconoció otros centros de población que el batey, donde en los cañaverales y en los ingenios no se realizaba como tal la acción de escogida, sino siempre fue un proceso rápido ante la facilidad con que se empieza a fermentar y pudrir la caña una vez cortada. Esta condición de la caña, es de enormes consecuencias sociales e históricas ante la necesidad de una concentración intermitente de braceros abundantes y baratos, siendo éste un factor fundamental de la economía azucarera cubana. Aquella condición agroquímica de la caña, fue el determinante de toda la evolución demográfica de Cuba; la carencia de brazos indígenas, mulatos y blancos causó como tal el desarrollo de la gran población negra de Cuba.

Adicionalmente, es pertinente señalar que a medida que se va trabajando y desarrollando el texto, se empieza a construir entre líneas el concepto de transculturación y, a su vez, se sigue

reflexionando sobre el contrapunteo entre estos dos productos. En consecuencia, el tabaco como el azúcar se entrelazan, siendo el primero dado bajo el legado del indígena, valorado y recogido por el negro, y explotado finalmente por el blanco, introduciéndose paulatinamente desde “lo bajo” de la sociedad hasta las clases altas. Por su parte, el azúcar fundió siempre las energías de blancos y negros, indicando que la unión con el negro no fue en realidad por su raza ni por causa de su pigmentación, sino porque los negros fueron durante varios siglos los más numerosos, baratos y posibles esclavos en América Latina. “La plantación no estaba casada precisamente con el negro sino con el esclavo. El azúcar fue esclavitud, el tabaco fue libertad” (Ortiz, F. 2002: p.209).

Sin embargo, es preciso examinar con más detenimiento el modo en que se complejiza y se enriquece la redefinición de la nación como un espacio de constantes flujos migratorios, una nación hecha de tiempos y lugares muy diversos, que es uno de los sentidos de la transculturación. De esta forma, lo que descubre Ortiz no es en sí la “unidad” del “pueblo” cubano inscrita en la necesidad histórica, sino sus múltiples devenires y su potencialidad en el marco del “progreso” espiritual. Como bien lo señala en *La reconquista de América* “no hay pueblos, ni civilizaciones fatalmente superiores o inferiores; hay sólo adelantos o atrasos, diferencias en la marcha integral de la humanidad” (Quiñones, A. 2006: p.309). Igualmente en el *Contrapunteo* con el tabaco y el azúcar, Ortiz no pretende establecer un personaje superior o inferior para explicar el entorno cubano, simplemente juega con ellos comprendiendo sus múltiples devenires y entrecruzamientos:

El tabaco es altivo; va al consumo solo, por lo que tiene de propio valor, sin compañías ni disfraces. Siempre aspira a ser puro o a pasar por tal. El azúcar solo empalaga y repugna, por eso necesita compañía y va como encubierta o con chaperón. Necesita otra sustancia mediadora que le facilite un sabor alcahuete. Y ella paga el favor que se le hace por éste al mermar el fastidio de su empalago propio con lo apetitoso del sabor ajeno, a su vez encubriéndoles a otros sabores sus insipientes, amarguras y desazones con el disimulo de su dulzura. Mestizaje de sabores. Ese contraste sustancial del azúcar y el tabaco se realiza todavía a lo largo de su desarrollo agrario, industrial y mercantil por el amorfismo de la una y el infinito polimorfismo del otro. (Ortiz, F 2002: p.162)

Por un lado, puede comprenderse fácilmente las grandes trascendencias sociales del tabaco y del azúcar ante los derivados de las diferentes condiciones de sus respectivos cultivos,

encontrando un notable contraste entre la explotación de la vega productora del tabaco y la de la hacienda azucarera. En este sentido, la máquina triunfa totalmente en el proceso fabril del azúcar, desapareciendo las acciones manuales en absoluto. La máquina ha provocado la transformación íntegra de la estructura industrial, territorial, política y social de la economía azucarera, donde el latifundio agrario se establece como una fatal consecuencia de la concentración capitalista, convirtiendo el central moderno en todo un sistema de tierras, máquinas, transporte, dineros y población para producir azúcar, siendo el latifundio su base territorial.

Dentro del sistema territorial del ingenio, el pequeño propietario cubano fue experimentando graves restricciones de la libertad económica desapareciendo paulatinamente, sumado a una proletarización del campesinado al no poseer su propio suelo. Uno y otro fenómeno económico se va desarrollando de forma yuxtapuesta; al haber una concentración de tierras se necesita a su vez una concentración de braceros, y ambos obedecen a la concentración capitalista derivada de la industria. No obstante, en la industria del tabaco sucede precisamente lo contrario, siendo prácticamente una industria sin máquinas limitada a la unidad familiar en la veguita y a unas manos hábiles que supieran torcerlo o picarlos para su fuma en puros, cigarros o en pipa. En pocas palabras, la economía del azúcar fue desde su inicio siempre capitalista, no así la del tabaco.

Por otro lado, es importante señalar la forma en que Ortiz construye sus Fuentes adoptando una narración, ya que a medida que va reconociendo el contexto en que se desenvuelve el hombre cubano va construyendo conceptos y fenómenos como el maquinismo, el latifundismo, colonialismo, trata de braceros, supercapitalismo, imperialismo y extranjerismo. Así la industria azucarera fue extranjerizándose y pasando a manos anónimas, corporativas y lejanas mientras la industria tabaquera fue gobernada desde la misma capital de la isla sostenida por un guajiro modesto sin maquinaria. En resumen, la producción de tabaco ha sido más personal y su trabajo tuvo una familiaridad.

Finalmente, el desarrollo del contrapunteo entre el azúcar y el tabaco muestra una contraposición entre razón y sensibilidad; contraposición que se da en América Latina por su sensualidad y a la vez razón; contraposición que está hecha de tabaco y azúcar, negros y blancos. Aunque el tabaco y el azúcar han tenido relaciones diversas con sus trabajadores, siendo el azúcar acogedor de brazos esclavos y el tabaco formador de hombres libres, ninguno de los dos dejó de

tener conflictos y rebeldías con los amos y patronos. Mientras el campesino trabajador del tabaco luchó contra gabelas, monopolios y abusos restrictivos de la producción, el esclavo del azúcar tuvo que luchar en los ingenios, almacenes y muelles. No en vano, los primeros organizadores del primer congreso obrero fueron tabaqueros dando su apoyo a la acción revolucionaria de José Martí para la independencia de Cuba. Igualmente, debido al carácter estacional de la explotación azucarera, la resistencia obrera a Machado tendió a concentrarse entre los trabajadores del tabaco, ya que en el sector tabacalero el proceso de tecnificación era más acelerado que en el azúcar, y a causa de la creciente demanda proveniente de los mercados internacionales, los obreros del tabaco –llamados también torcedores-, cuyo trabajo requería cierto grado de especialización, estuvieron en condiciones de convertirse en un bastión de resistencia a la dictadura. Allí los comunistas encontraron un medio de inserción gracias sobre todo al activismo obrero del líder juvenil Julio Antonio Mella, aunque por lo general predominaban las posiciones anarquistas. (Mires, F. 1988)

Ortiz logra mediante su obra dar cuenta del proceso de configuración social de Cuba ante el contrapunteo y constante contraste del tabaco y el azúcar a lo largo de la historia del pueblo cubano. De esta forma, brinda un análisis sociológico a partir de dicha configuración que establece las relaciones sociales de la sociedad cubana, indicando que tanto del tabaco como del azúcar es posible develar el proceso de construcción de dicha sociedad. Así pues, *Contrapunteo* se constituye como una obra que desentraña el pasado para dar cuenta del proceso que ha llevado el pueblo cubano, para comprender su presente y su entorno, estableciéndose a su vez como una reflexión interdisciplinar que juega con la sociología, la antropología, filosofía, la lingüística y la biología ante la relación del hombre cubano con la naturaleza.

Mediante la propuesta de un neologismo como lo es el concepto de transculturación, Fernando Ortiz construye una sociedad bajo procesos internos de difusión cultural, que tienen como finalidad entender lo que es Cuba. De acuerdo con esto, se sustenta que el pensamiento no es ajeno a como estamos contruidos y que todo ser humano se construye en relación con otros, sin partir de que ya exista algo preestablecido en el ejercicio del pensamiento como organización del mundo, distanciándose adicionalmente de toda idea o concepción de ruptura que involucra el concepto de aculturación en el pensamiento latinoamericano, afirmando por lo cual un proceso; un contrapunteo donde “canten un día los vates del pueblo de Cuba cómo el alcohol heredó del

azúcar las virtudes y del tabaco las malicias; cómo del azúcar, que es masa, tiene las energías y del tabaco, que es selecto, la inspiración; cómo el alcohol, hijo de tales padres, es fuego, fuerza, espíritu, embriaguez, pensamiento y acción. Y con el alcohol en las mentes terminará el contrapunteo” (Ortiz, F. 2002: p.250).

4. CONTINUIDADES Y ELEMENTOS ANALÍTICOS PARA COMPRENDER LA CONTROVERSIA DE DON TABACO Y DOÑA AZÚCAR

4.1 Crítica a la blanconaza azúcar y su simbiosis con el esclavo y el capitalismo

¡Asúca!
Celia Cruz

“El azúcar nace sin apellido propio, como esclava”
(Ortiz, F. 2002, p.187)

Con la intención de ofrecer una mirada más profunda del *Contrapunteo*, que permita trascender la pregunta básica sobre cómo se hace el contrapunto, teniendo en cuenta que esta herramienta metodológica permite hasta cierto punto entender los derroteros del hombre cubano, es indispensable preguntarse sobre las dinámicas sociales que convergen en la descripción tanto del azúcar como del tabaco en la historia cubana, por lo cual, los cuestionamientos que guiarán el presente capítulo consisten en desentrañar qué elementos y dinámicas sociales confluyen en el proceso formativo de Cuba, y cómo dichos elementos son organizados, es decir, en qué clave son dispuestos para entender a Cuba.

En este sentido, un primer elemento se constituye desde la relación hombre-naturaleza, o si se quiere, hombre y azúcar, teniendo en cuenta las implicaciones descritas por Ortiz al ver las exigencias que requería el cultivo de la caña de azúcar, las cuales, por su lógica productiva, nos lleva a preguntarnos sobre la vinculación del proceso de esclavitud con la producción de azúcar como dinámica social constitutiva en la historia no sólo de la isla, sino de América Latina. Así, desde esta perspectiva nos introducimos a develar la inquietud sobre ¿Qué es lo que está expresando Ortiz al retomar los escritos de Bartolomé de Las Casas? Más allá de una visión de carácter filantrópico y de humanismo al ver la identificación de Ortiz con los escritos de Las Casas, es preciso indicar que mediante los textos del fraile se logra comprender la articulación de la base esclavista con las lógicas del desarrollo capitalista en Cuba, ofreciendo una diversidad de fuentes que nutren la historia cultural de la isla bajo la premisa de que la historia de la esclavitud fue una etapa definitoria en el proceso de formación cubano.

Para mostrar la historia de la esclavitud cubana en relación con el ingenio azucarero, Ortiz parte de los escritos y ejercicios etnográficos de Bartolomé de Las Casas, recurriendo principalmente al texto de la *Relación de los remedios que parecen necesarios para que el mal y daño que han las Indias cesen* (1516), el cual presentó Las Casas al Cardenal Cisneros para describir las negativas condiciones del esclavo en el Nuevo Mundo, proponiendo una serie de soluciones frente a la trata esclava y sus condiciones de vida, convirtiéndose para Ortiz como la primera obra de las ingeniosas “utopías” originadas por el descubrimiento del Nuevo Mundo y el primer detallado proyecto americano de “planificación social” y “economía dirigida”, inspirado parcialmente en criterios socialistas y regulaciones del trabajo, que van más allá de un simple criterio de reivindicación frente a Las Casas.

Ortiz, retomando dicho personaje que configura y devela la historia esclava cubana,²⁶ como un proceso configurativo en su devenir histórico, comienza a construir la simbiosis que tuvo el encuentro del azúcar con el capitalismo. Todo el debate sobre el azúcar contrasta, asimismo, con la relativa ecuanimidad de las ideas sobre el tabaco. Los intereses, claro está, no eran los mismos. Ni las inversiones ni las ganancias de la industria del tabaco nunca fueron tan altas como las del azúcar²⁷, y es por ello el azúcar es el producto que logra en su encuentro con Europa, insertar a Cuba en la lógica capitalista.

Aludiendo a la acción del contrapunteo, “donde el azúcar se hace por el hombre y la fuerza, y el tabaco lo da la naturaleza por su voluntad” (Ortiz, F. 2002: p.196), se desprende un segundo elemento frente a los medios de producción y su unidad de elaboración que sustentan los dos productos. Para el tabaco, la lógica de su cultivo parte desde una unidad familiar en virtud de un

²⁶Solo hasta 1886 se abolió definitivamente la esclavitud en Cuba, sólo unos nueve años antes de la guerra que logró su independencia al ser la última colonia americana de España(1895)

²⁷Por ejemplo, en la Primera Guerra Mundial, en Cuba se refleja una economía inflacionaria, conocida como la “Danza de los millones”, debido al alto precio del azúcar en el mercado mundial. (Se calcula que en 1917, el 85% de las exportaciones cubanas fueron de azúcar y sus derivados.) La “Danza”, a su vez, crea una clase millonaria que compete a nivel mundial con los lucros de una élite internacional, y es lo que explica la riqueza no únicamente económica sino cultural de La Habana. De colonia paupérrima, Cuba pasa a ser, en menos de veinte años, sede de la ultra-modernidad: arquitectura al día, autos de lujo, ferrocarril, teléfonos, cine americano, ópera europea. (Santí, E. 2002: p.38)

mercado segmentado, a diferencia del azúcar, el cual parte desde Ingenios sacaríferos hacia un mercado mundial totalmente extranjero:

En el azúcar el predominio extranjero siempre fue notable y en el presente es casi exclusivo. El tabaco ha sido siempre más cubano que el azúcar por su nacimiento, por su espíritu y por su economía. La razón es obvia. El azúcar siempre ha exigido mucho capital; hoy día una enorme fortuna. Hace un siglo se podía tener un ingenio bien equilibrado con un capital de cien mil pesos; ahora solamente la planta industrial vale más de un millón. Además, desde que los ingenios se instalan en América, todos sus elementos, salvo la tierra, hay que traerlos de países ultraoceánicos. Las máquinas, los trabajadores, los dineros que invertir, todo hay que importarlo y esto implica aún mayor necesidad de gran capital. Si la industria azucarera es capital desde su inicio, a medida que mejora la técnica mecánica, al llegar la máquina de vapor, se requieren más costosos trapiches, más cañaverales, más tierras, más esclavos, más inversiones y reservas; en resumen, más y más capital (...) Toda la historia del azúcar en Cuba, desde su primer día, es la lucha por la traída del capital foráneo y su injerencia primordial en la economía insular. Y precisamente, no del capital español sino del más extranjero: del genovés, del alemán, del flamenco, del inglés y del yanqui, desde los días del emperador Carlos V con sus banqueros los Fúcares hasta estos modernos días del “buen vecino” y los financieros de Wall Street. (Ortiz, F. 2002, p.210)

Trascendiendo una mirada de marginalidad bajo la dicotomía de dominante y dominados frente al proceso capitalista, Ortiz desborda dicha perspectiva para entrar a analizar cómo a partir de las implicancias económicas, políticas y sociales que acarrea la simbiosis del capitalismo con el azúcar, se empieza a generar lógicas determinantes concentradas en el latifundio azucarero, caracterizado por motivar grandes fenómenos agro-sociales, como el acaparamiento de tierras que no se cultivan y permanecen baldías, como la escasez de cultivos huertanos o de frutos que serían complementarios del sistema básico de producción de azúcar, que es la razón de ser del latifundio, pero que se evitan para intensificar la explotación económica, y finalmente, la depreciación de las tierras dentro de la zona monopolizada por el ingenio y que éste no necesita.

No obstante, en el desarrollo del *Contrapunteo* se advierte como en Cuba se han achacado al hecho económico del latifundio consecuencias que no son suyas, como la de la importación de braceros baratos y, especialmente, de color. En este sentido, se aclara que la trata de negros esclavos o braceros nunca ha sido ni es un fenómeno social subsiguiente al latifundio, o una consecuencia del acaparamiento de tierras. Uno y otro fenómeno económico son esencialmente

idénticos, tanto la concentración de tierras como la concentración de braceros, y ambos obedecen a la concentración capitalista derivada de la industria, especialmente cuando el maquinismo ha exigido más tierra para las plantaciones que consume, más brazos para cosecharlas y, otra vez, en una progresión interminable, de mayor máquinas y mayor ganancias. Bien lo advierte Ortiz (2002) al argumentar que:

No fue, pues, el latifundio el que causó la gran población negra de Cuba, como erróneamente ha sido dicho, sino la carencia de brazos indígenas, de indios y de blancos, y la dificultad de traerlos de otra parte del globo que no fuese África, en igualdad de condiciones de baratura, permanencia y sumisión. El latifundio no ha sido en Cuba sino una consecuencia de la ganadería y luego del azúcar y de otros factores concomitantes, lo mismo que lo fue la población negra. Uno y otro han sido efectos, casi paralelos, de unas mismas causas fundamentales, sobre todo del azúcar, y no es la población africanoide una consecuencia precisa del latifundio. Ya hubo abundancia de negros en Cuba cuando las tierras sobraban y el latifundio azucarero no existía como fenómeno económico trascendente. (p.177)

Dando un panorama más abarcador, Ortiz argumenta que: “los fenómenos económico-sociales son harto complejos en su evolución histórica y los múltiples factores que los determinan los hacen variar sus trayectorias, ora acercándolos entre sí por sus semejanzas como si fuesen de un mismo orden, ora separándolos por sus diferencias hasta hacerlos parecer como antitéticos” (Ortiz, F. 2002, p.71). A ello habría que añadir que para cuando Ortiz escribe su obra, ambas industrias, especialmente la azucarera, ha entrado ya en una fase de alto capitalismo donde “ya hoy día -1940-, por desventura, todo lo va igualando ese capitalismo, que no es cubano, ni por cuna ni por amor” (Ortiz, F. 2002: p.221)

La crítica de Ortiz al azúcar forma parte, a su vez, de un debate nacional mucho más amplio sobre la industria azucarera, los históricos abusos que cometen los sucesivos gobiernos a su favor, sus consecuencias sociales, y la necesidad de control gubernamental sobre la misma. El debate se resume, a grandes trazos, en la formación de dos bandos, el de la élite política a favor del azúcar, y la élite intelectual en contra, donde la cuestión básica en este debate será la excesiva dependencia nacional del monocultivo, guiando por entonces la conciencia económica nacional ante la consigna de “Sin azúcar no hay país”, siendo la premisa que desde el siglo XIX resumía la relación entre Cuba y el azúcar.

En lo que serán las primeras salvas de esta contienda, el historiador Ramiro Guerra y Sánchez (1880-1970) publica, a lo largo de los años 20, una serie de artículos periodísticos sobre la crisis de la industria que pronto reúne en su libro *Azúcar y población en las Antillas* (1927). Coincidían Ortiz y Guerra en identificar las consecuencias del latifundio; diferían en los remedios. Guerra pedía la reforma de la industria, Ortiz el control estatal. Sus ideas reflejaban sus respectivas posiciones políticas, donde Guerra favorecía una política liberal, lo que hoy llamaríamos de “centro-derecha”, o *laissez-faire*, y Ortiz una posición de “centro-izquierda” más proclive a una intervención del Estado en la vida económica del país (Ortiz, F. 2002)

La economía del azúcar fue desde su inicio siempre capitalista, no así la del tabaco. Así lo apreciaron exactamente, desde los primeros días de la explotación económica de esta Indias Occidentales, Colón y sus sucesores en el poblamiento. Aparte de la fertilidad de la tierra y del régimen climático, la eficaz producción del azúcar exige siempre tierras extensas para plantaciones, potreros, bosques y reservas, es decir, magnitudes que tienden a ser latifundarias. Ciertamente, en todos los países hubo consentimiento de las clases dirigentes, que vieron en el capitalismo símbolos del progreso. Pero la red se tejía en los grandes centros económicos del exterior, y allí se fijaba el papel de cada uno de los sectores de esa periferia que el mundo industrializado organizaba. Se advirtió esa acción indirecta en la promoción de ciertos tipos de productos: en las zonas rurales de Latinoamérica, se estimuló el trabajo con un criterio empresarial, para que un país produjera más café, otra más caña de azúcar, otro más metales, otro más cereales, lanas o carne para consumo, otro más caucho, otro más salitre. Las empresas eran casi siempre de capital extranjero, y extranjeros fueron sus gerentes, sus ingenieros, sus mayordomos y, a veces, hasta sus capataces; la mano de obra, en cambio, era nacional; y nacional fue también todo el mundillo de intermediarios que la producción y su comercialización engendraron. (Romero, J. 1999)

Ya en 1890 hay en Cuba un ingenio, “el “Constancia”, que produce zafra de 135.000 sacos de azúcar, entonces la mayor del mundo” (Ortiz, F. 2002: p.198), llegando Ortiz a afirmar que una economía dirigida y planeada con una estructura intercontinental, libre de las abusivas restricciones nacionalistas y monopolistas, e inspirada por las realidades climáticas, agrarias y sociales, haría de nuevo de Cuba y las demás Antillas volviesen a ser, como decía Franklin al caer el siglo XVIII, “las islas del azúcar”, las “azucareras del mundo”(Ortiz, F. 2002: p.737) ya

que hay quien por la mañana es anexionista y por la tarde abomina del *Tío*, según suba o baje la cotización del azúcar, que es termómetro del patriotismo para los espíritus en almíbar (Ortiz, F. 1991: p.27)

Para Ortiz, F. (2002), Cuba no será en verdad independiente sin que se libre de esa retorcida sierpe de la economía colonial que se nutre de sus campos, pero estrangula a su gente y se enrosca en la palma de nuestro escudo republicano, convirtiéndola en un signo del dólar extranjero, preguntándose si los funcionarios y políticos republicanos están al servicio del pueblo o al del azucarero incógnito, como “si aquellos fueran simples guardas jurados del gran batey cubano a las órdenes de una empresa extraña” (Ortiz, F. 2002, p.221)

Dejando a la vista un carácter nostálgico y expresando sentimientos de inconformismo formados desde sus inicios como positivista frente a Cuba, Ortiz comenta luego de su análisis azucarero que todo parece conjurarse contra el azúcar de Cuba, y todo en ella contra el porvenir cubano. Así, finalizando el *Contrapunteo*, Ortiz (2002) expone frente al fenómeno del extranjerismo y el maquinismo como se llevaron los provechos y hasta se llevan las tierras: por su creciente y empobrecedora erosión, sin resguardo ni reparo; por el aniquilamiento de los bosques, ya reducidos a sólo una décima parte del suelo nacional; y, en fin, por la posesión domínica del mejor territorio agrícola, con área ya mayor que la de dos provincias o como la cuarta parte del suelo nacional, en señoríos anónimos, ausentes y desvinculados. Y el pueblo de Cuba en su tierra rica apenas tiene con qué comer. Debiera ser el inmediato y primordial empeño del cubano que se produjera en Cuba y por su gente toda su comida; y que de la tierra a la boca nadie le cortara el camino. “Cuando el pueblo cubano sea menos esclavo del azúcar, le será más dulce su alimento y más sabroso su vivir”. (Fernando Ortiz, 2002: p.738)

4.2 La evolución del moreno tabaco en sus formas de fumar y cultivar, y su paso de espíritu diabólico a símbolo de distinción

*Tratándose de cuestiones de tabaco siempre hay
un misterio diabólico. Y, como dice el pueblo:
¡el diablo son las cosas!
(Ortiz, F. 2002: p.272)*

*Verde fue mi nacimiento
Y negra mi mocedad;
Y ahora me visten de blanco
Para llevarme a quemar
-El tabaco.
(Ortiz, F. 2002: p.528)*

A partir del *Contrapunteo*, la historia del tabaco ofrece uno de los más extraordinarios procesos de transculturación, teniendo en cuenta la rapidez y extensión con que se propagaron los usos de aquella planta apenas se da el encuentro de Europa y América. Por las grandes oposiciones que se presentaron y vencieron, como la connotación diabólica que engendraba el tabaco, y por el radicalísimo cambio que el tabaco experimentó en toda su significación social al pasar de las culturas del nuevo mundo a las del mundo viejo, Fernando Ortiz logra dar cuenta de cómo se construye una sociedad entorno al tabaco, proveyendo todo un análisis sociológico que aborda el desarrollo social de cómo el tabaco se fue transformando desde el uso indígena hasta la simplificación del cigarrillo para entender cómo se va laborando el entretejido cubano.

Con base en el cuestionamiento por descubrir qué cosas ordena Ortiz del proceso cubano desde la transculturación del tabaco, es preciso entender la constante acción de Ortiz de desentrañar la historia del tabaco en Cuba como un marco donde el proceso cuenta para revelar cómo se hizo Cuba. Así, la descripción de las formas de fumar como una génesis para mostrar el entretejido cubano, permiten establecer unas líneas de continuidad en Cuba donde la configuración social del tabaco es factor directo de la configuración social en Cuba. Desde dicha configuración, el análisis sociológico se concentra en ver cómo a partir de las relaciones sociales que surgen del tabaco se posibilita la función de develar la estructura de dicha sociedad. En este

sentido, una primera línea de continuidad se presenta en el carácter de diversidad y no de homogeneidad que brinda las formas de fumar desde el indígena hasta el europeo, mostrando igualmente la destrucción de toda la configuración indígena en la colonia como un acontecer que simplificó el consumo del tabaco hacia un carácter placentero, pero que en su encuentro con el hombre del viejo continente configura el fumar tabaco desde un desarrollo social que pasa desde lo mágico-religioso hasta una forma de vinculación social con el otro:

Todo lo sacro de los indios murió y se fue con ellos. Los ídolos que hoy encontramos en las cuevas están ya sin vida, como los cráneos vacíos de sus creyentes. Todo, menos una ceremonia de liturgia y de magia; un rito sagrado de los taínos, aquí descubierto por Cristóbal Colon, que luego, ya profanado, se incorporó a la nueva cultura de Cuba y aún sigue siendo rasgo consuetudinario de cubanidad. Tal es la fuma del tabaco. Muchachas civilizadas y paisanas mías que me escucháis: si habéis tolerado que os recuerde el origen salvaje de vuestros adornos y cosméticos, permitidme que os diga ahora que cuando fumáis con coquetería un cigarro, no hacéis sino realizar un rito de nuestros antepasados de los bárbaros tiempos de Hatuey; el regalo más temprano, más aceptado y más deleitoso de los hechos por Cuba a la cultura universal” (Ortiz, F. 1991: p.22)

Cuando el fumador se deleitaba y extasiaba con el tabaco, en ese goce tiene la razón determinante y casi siempre única de su individual acción de fumar. Puro hedonismo. Cuando el campesino cubano se aplica a las sienes una hoja de tabaco para ahuyentar un dolor, realiza un mero acto folklórico de curandería sin implicaciones extrañas. Puro utilitarismo. Pero cuando el indio empleaba el tabaco para hallar en él goce o medicina, éstos móviles no se le ofrecían como tales, escuetos o desnudos, sino revestidos de gran complejidad. Para los indígenas, cuales quieran que fuesen las ventajas que esperaban de los usos del tabaco, estos no eran sino fenómenos de relación, con su tribu y con las misteriosas potencias que la planta contenía. El tabaco era para el indio algo más que un placer; en alguna modalidad de su uso aquél nada tendría de placentero y si de repulsivo. Fuera del mero móvil sensual, y aun en combinación en éste, el indio experimentaba el estímulo mágico-religioso que lo movía a usar el tabaco como captador de satisfacciones, como medicamento, como preventivo, como plegaria, como relación con lo sobrenatural y simultáneamente, el indio sentía que en el uso del tabaco había una vinculación social. No en vano, en el instante de encontrarse por vez primera Europa con América ésta le ofreció tabaco en señal de amistad. Cuando Cristóbal Colon, el día 12 de octubre de 1492, pisó primero la tierra americana en Guanahani, los indígenas de esta isla lo saludaron

con un rito ofertorio, brindándole tabaco: “Unas hojas secas que debe ser cosa muy apreciada entre ellos porque ya me trajeron en San Salvador dellas en presente. Dar unas hojas de tabaco o un cigarro que fumar era un gesto de paz y de amistad entre los indios de Guanahani, entre los taínos y entre algunos más del Continente” (Ortiz, F. 2002: p.150)

Es claro que lo que hacía el indio cuando fumaba ritualmente tabaco, si bien no le hiciese precisamente sólo porque ello le placiera. Pero generalmente, deber y placer se juntaban en el tabaco como en las danzas y las canturreas de los areítos. El tabaco era el compañero inseparable del indio desde su nacimiento hasta su muerte; el indio vivía envuelto por los humosos espirales del tabaco, como la ceiba que es apretada por los bejucos. El tabaco era socialmente institucional. No solamente satisfacía ciertas apetencias individuales del indio sino también las de su grupo humano. Así, el uso del tabaco o el manejo de su potencia no eran superstición ni herejía, sino una institución religiosa, ortodoxa e inveterada. (Ortiz, F. 2002)

Desde una concepción de desarrollo social, entendiéndose este como una lectura de largo aliento que posee su propia lógica de comprensión, lenguaje y gestación, las figuraciones simbólicas contenidas en los tubos inhaladores que Ortiz describe en las formas de fumar del indígena, evidencian la interpretación de la fuerza misteriosa, sacripotencia o mana, que se inhalaba con los polvos o humos y se expelía con las ahumadas, mucosidades y vómitos. Esta originaria tendencia, que en cierto sentido pudiera decirse “animista” porque “animaba” los utensilios rituales con entidades mitológicas, se descubre donde el uso del tabaco es sólo un rito religioso y mágico; luego se extiende y perpetúa ese “animismo” por su originario sentido tradicional y, cuando éste se desvanece, aún sigue por estética, servida y estimulada por el lujo ostentoso de un rango social y por las astucias de la codicia mercantil. En definitiva, esa originaria “animación” simbólica de los tubos inhaladores ayuda a explicar la tendencia universal de los fumadores a individualizar los tabacos, cigarros, pipas, tabaqueras y demás adminículos del fumar, por tradición heredada de los indígenas. Por otro lado, no era indiferente que el aparato inhalador de la sacripotencia fuese hecho de una cañuela cualquiera o de un hueso de aura tiñosa, ave que frecuenta los cadáveres, o cena los muertos, o de un pajarraco cualquiera que visite las nubes. A esos elementos tenían que atribuirse eficacias operantes de acuerdo a las diversas formas en que se apropiaban del tabaco en Cuba. (Ortiz, F. 2002)

Como lo señala Ortiz al realizar una evolución morfológica de los objetos en que fumaba el indígena cubano, no es inverosímil suponer que el uso de esos tubos inhaladores tan simples, hechos de los tallos naturalmente bifurcos de la misma mata del tabaco, fuera adoptado por los indígenas, no tan solo por su facilidad de construcción, sino porque siendo aquellos de la misma naturaleza que los polvos, no se perdiera de estos nada de su poder mágico al contacto de toda sustancia, sino, al contrario, se crecería su original sacripotencia. De esta manera, no hay duda de que los tubos inhaladores participaban de la sacralidad del rito como instrumentos del mismo, lo que puede comprenderse por el reconocido emblemismo mágico con que a veces se les revestía, así por la materia de que estaban hechos (plumas de aves voladores, huesos de animales, tallos de ciertas plantas, etc.) como por ciertas figuras con que se decoraban (animales sagrados, signos misteriosos, etc.) (Ortiz, F. 2002).

En síntesis, el reconocimiento del tabaco como un complejo de ritualismo mágico-religioso, llevaba a elaborar una serie de interpretaciones de este como “ofrenda deprecatoria a los dioses”, como simple procedimiento “estupefaciente del iniciado” y como “ritualidad estimuladora de las lluvias”; pero lo fundamental en el complejo cultural del tabaco entre los indígenas consistía en su magia purificadora para ahuyentar “la cosa mala”, sus estimulaciones mentales y sus efectos sedativos y catárticos, así para las actitudes místicas como para las tensiones nerviosas. La mera enunciación de esta teoría sobre la catarsis psíquica, fisiológica y religiosa por la planta nicotiana indica cuán complicado fue en la cultura de los indocubanos el fenómeno del tabaco, que hoy día ha pasado a ser mucho más simplificado en su transculturación por diversos encuentros que sufrió el tabaco en su difusión fuera de Cuba .

Adicionalmente, el procedimiento binario de fumar permitía aun más amplitud a la acción del humo mágico, sobre todo para las aplicaciones médicas colectivas. Por eso, la combustión para utilizar el humo, tuvo un mayor desarrollo que las otras maneras de aprovechar las potencias de dicha planta, donde el tabaco se caracterizó como un rito por medio del humo, dándole la exclusiva connotación de sutil diabolismo. Bajo un sentido sobrenatural, el tabaco impregnaba todo un sistema de liturgias mágicas y religiosas, que para los conquistadores europeos, con base en su concepción de cristianismo, les llevó a advertir desde el carácter sagrado del tabaco una formulación de diabolismo frente a este. Al presenciar los clérigos católicos los ritos de los behiques indígenas, en los cuales se hacía gran uso del tabaco, pensaron que siendo éste cosa

religiosa pero no ortodoxa, todo lo que de sacro se le atribuyera obra sería con seguridad de la malicia de Lucifer (Ortiz, F. 2002).

Ante la etiqueta del tabaco como factor de diabolismo desde su encuentro con Europa, contemplado como un don mágico del salvajismo, a diferencia del don científico de la civilización dado por el azúcar, surge la pregunta por ¿cómo la planta nicotiana logra partir de dicha caracterización “salvaje”, a ser un factor de distinción, opulencia y elegancia en su encuentro con el hombre blanco? Partiendo de la pretensión por entender el imbricado proceso de configuración del tabaco, ¿qué hace que este se establezca como signo jerárquico de clase, convertido en la ostentación de una categoría suprema de marca y vitola de “corona de corona”²⁸? ¿A qué factores se debieron esos curiosísimos fenómenos de la difusión de la planta nicotiana?

Desde la preocupación y a la vez virtud ortociana por desentrañar en detalle los procesos de transculturación del tabaco y el azúcar en su obra, una segunda línea de continuidad se plantea desde la aparición de diferentes procesos internos de difusión cultural, los cuales permiten comprender los anteriores cuestionamientos descritos. Con base en el proceso de difusión cultural experimentado desde las imbricadas relaciones y difusiones del tabaco, se entra a vislumbrar cómo dicha planta pasa de ser “cosa de indios y de negros”, a una afición de blancos.

Explicando la significación del tabaco desde los indígenas hasta la actualidad de su obra, ajustando datos históricos y etnográficos, Ortiz da cuenta de cómo el carácter originalmente religioso del tabaco determinó algunas particularidades desde su trasplante desde la cultura indoamericana a los demás pueblos. El tabaco primeramente, fue temido por los invasores de América, o mirado con recelo. Esas “prácticas misteriosas” con hierbas y fuegos, esos polvos, que “enloquece”, esas “ahumadas que vivifican”, esos “vómitos que a la vez limpian el cuerpo y el alma”, fueron factores que en los blancos de la cristiandad inspiraban públicamente desconfianza, burla y rechazo, si bien en su secreta conducta el tabaco los atraiga y “les haga pecar”. El tabaco para ellos es tabú; es “cosa de salvajes” y “cosa de los demonios”. Por eso, se explica que cuando el uso del tabaco se fue extendiendo entre los nuevos pobladores de las Indias, lo hiciera primeramente no entre los de mayor rango social sino entre los ínfimos según

²⁸ *Marca*: distintivo de fábrica; *vitola*: tipo o figura del tabaco torcido; *corona de corona*: las coronas son las hojas que ocupan la parte superior de la planta, donde las coronas de coronas son los puros de superior calidad hechos con esas hojas.

Ortiz. “Fueron los negros esclavos, antes que los blancos, quienes adoptaron el uso del tabaco que vieron en los indios. Aquellos convivían mas con éstos, hasta el punto de que en ocasiones formaron causa común contra los blancos y se huyeron juntos a los montes para vivir en libertad”. (Ortiz, F. 2002, p.425)

Para los esclavos, el tabaco no fue planta “de los demonios” como lo fue para los blancos. Los negros comprendieron más fácilmente que los blancos, el sentido expurgatorio de los ritos indígenas del tabaco, porque entre ellos los ritos análogos de ese carácter no eran desconocidos. Entre los negros africanos, existían ritos lustrales y confesionarios con exposición pública de pecados, bebida de bálsamos y lavatorios de “limpieza”, con los cuales se relacionaban los sahumeros purificadores. Entre los negros ñañigos de Cuba, existía un rito que directamente se relacionaba con el fumar o, mejor dicho, con uno de los conceptos de éste. Cuando el “diablito” se les acerca lo saludan soplando suavemente con su boca hacia lo alto, como si mandaran al cielo con su aliento un secreto mensaje o efusión de su alma. Tal cual hace el fumador, en su éxtasis con el humo de su tabaco. Aquel rito es como un fumar sin humo. Es la transmisión ritualista de un hálito espiritual con sentido religioso, tal como el sacerdote echa su aliento sobre el niño al bautizarlo, para trasfundir en él las esencia de su fe que alienta en su espíritu. (Ortiz, F. 2002)

En la santería de los afrocubanos lucumí o yoruba, se admite que fuman tabaco (llamado *achá*) algunas deidades, como *Changó*, *Ogún* y *Eleggua*²⁹, es decir los númenes que manejan el fuego

²⁹Ortiz en su libro *Estudios etnosociológicos* los describe de la siguiente forma: “**Changó**. ¡Cuidado! Este es un santo tremebundo. Es el dios Marte de los *lucumís*. Es el santo de la virilidad, de la fuerza del fuego, de la guerra, del relámpago y del trueno. Es quien impone el terror en el cielo y en la tierra, y trastorna con sus furias los pacíficos planes económicos del laborioso *Inle*, el dios marxista. En Cuba este santo, Changó, por razón de su oficio, ha sido equiparado a la católica Santa Bárbara, abogada de los artilleros y contra el rayo; santa de la cual no se acuerdan los devotos sino cuando truena. Pero Santa Bárbara es mujer, mientras que Changó es el dios de los hombres. El sincretismo popular resuelve la antinomia de un modo sobrenatural, diciendo que “Changó” es Santa Bárbara macho... ¡y muy macho!

Ogún. Este dios o “santo”, como dicen los creyentes, es compañeros de Eléggua. Es un dios travieso y muy astuto. Fue herrero e inventor de la fragua. Sus símbolos son las llaves, las cadenas y demás objetos férreos. Es el dios del hierro y por esto en Cuba se le catoliza equiparándolo a San Pedro, por llevar éste en sus manos las llaves del cielo, las cuales parece que son de hierro, según los que conocen la cerrajería del Infinito.

Eléggua. Este dios es el “señor del camino”. Hay que rezarle y propiciarle al comenzar ceremonias para que evite las peligrosas intromisiones de los espíritus malévolos. En Cuba se le equipara a veces a la antigua y católica superstición del *Anima Sola*. En África se le coloca siempre detrás de las puertas como un guardián. ¡Qué Eléggua nos libre hoy de todo mal! ¡Detente *Cosa Mala*, que Eléggua está conmigo!” (Ortiz, F. 1991, p.93-94)

como guardería defensiva contra “la cosa mala”. Además, en las liturgias de la santería afrocubana el tabaco suele fumarse de un modo ritual muy peculiar y significativo. Ya encendido el tabaco se mete su extremidad encendida dentro de la boca y la cual se cierra momentáneamente sin que el fuego queme y el humo en vez de ser absorbido con la aspiración, es exhalado con fuerza con el aliento sin abrir la boca, saliendo impulsado por la punta fría y no candente. “El humo sale así en columna como un chorro de vapor caliente que se escapa de una vasija cerrada con agua en hervor. Éste es, sin duda, un rito arcaico de los indios cubanos, que los negros religiosos tomaron y adoptaron observando hoy día que persiste muy generalizado”. (Ortiz, F. 2002: p.437)

No obstante, el paso que sufrió el tabaco de las Indias a Europa, consistió en radicalísimo fenómeno de transculturación como bien lo señala Ortiz en su *Contrapunteo*. No tardó mucho el hombre europeo en ser a su vez conquistado por el tabaco. Bajo el adjetivo de “la hierba conquistadora”, Ortiz satiriza cómo los europeos fueron a “consultarse” con los behiques en sus dolencias y desazones, así como todavía van a la gitana a que les “diga la buena ventura”, o al brujo africano para que les proporcionó un *embó* mágico o el sortilegio de los caracoles de Ifá³⁰. Irían a escondidas a encontrar los behiques, a que les dieran de su *cohoba* o de su tabaco; acaso rezarían antes unos padrenuestros para que “su Dios verdadero” no los castigara por el pecado que ellos iban a realizar, comunicándose con los dioses falsos; pero iban. Los blancos se acercarían por primera vez al tabaco por anhelo supersticioso, pero después de la iniciación se quedarían “encantados” con él por el motivo sensual, por el placer gustativo y fisiológico, a la vez estímulo y sedante, que ellos derivan del tabaco, especialmente del fumar. (Ortiz, F. 2002)

Más allá de la textualidad irónica con que Ortiz describe el encuentro del tabaco con el hombre Europeo, el tabaco entre los blancos aún no era nada; había que trasplantarlo a sus conciencias antes que a su suelo y a sus costumbres (Ortiz, F. 2002). Si el tabaco fue aceptado por los blancos con cierta clandestinidad, pronto trataron de razonabilizar su uso, no por sus verdaderos motivos que trascendían a diabolismo y embrujamiento en aquella excitadísima época religiosa que fue el siglo XVI, sino por razones justificables en los moralismos y en las corrientes

³⁰ Embó: un trabajo de santería, sacrificio u ofrenda a un orisha, o santo; Ifá: Uno de los cuatro principales orishas, o deidades, en el panteón yoruba; representa el oráculo (Ortiz, F. 2002: p.440)

del Renacimiento. El tabaco fue allí presentado como una planta de belleza decorativa y de sorprendentes virtudes medicinales.

Por un lado, los europeos comenzaron a usar tabaco, a “beber” sus humos, a inhalar sus polvos, a “encantarse” con sus sahumeros y hasta tragar sus cocimientos y vomitivos, a conciencia de que en ello había una práctica pecaminosa, una diversión de la ortodoxia, una herejía de las costumbres tradicionales, una atrevimiento responsable; en fin, la caída en una tentación satánica (Ortiz, F. 2002). Por otro lado, el originario carácter sagrado que tuvo el tabaco entre los indígenas pronto se fue atenuando entre sus nuevos y sensuales gustadores, es decir, los inmigrados de ultramar. Allí el tabaco que, sobre su naturaleza físico-química y sus efectos fisiológicos individuales, tuvo entre los indoamericanos una original armazón social de carácter predominantemente religioso, adquirió entre los euroamericanos y luego en el resto de los pueblos una estructura de carácter medicinal y económico; por la medicina el tabaco se recibió en Europa como una panacea, a la manera del remedio “cúralo-todo” que buscaban los alquimistas.

Si el hombre europeo comenzó y se habituó a utilizar el tabaco, no fue en un principio por razón de alimento o de economía, sino por la experiencia en sí de ciertos influjos producidos por la acción externa de dicha planta. Esos efectos fueron diversos y se pueden reducir a dos, al placer sensual y a la defensa terapéutica, sobre todo por el terapéutico que, además de basarse en realidades o mitos de terapéutica, absorbida el motivo recreativo calificando de salutíferos los síntomas fisiológicos de los placeres sensoriales que el tabaco proporcionaba.

Desde estos placeres, se comienza a dar una serie de difusiones culturales y económicas, no sólo por sus favores a la sensualidad y sus promesas medicinales, sino por su temprana simbiosis con el capitalismo, que los hizo signos de elegancia, de rango y de dinero y fuentes de caudalosos medros y tributos. Allí, el tabaco empieza a adquirir un sentido de alto rango social y se convierte en un gran valor económico, donde fumar un tabaco o absorber sus polvos se convierte símbolo de señorío y de opulencia.

Por un lado, frente al estado en que consumía el tabaco, se puede lograr reconocer cinco maneras principales, las cuales consisten en ramas o sea en hojas al natural secas; en pan, masa o pasta de hojas; en líquido, en cocimientos, tisanas y unturas; en polvos molidos y en humo de sus hojas. Por otro lado, cinco factores influyen decisivamente en la historia y vicisitudes comerciales

del tabaco. Para empezar, tabaco es un artículo de placer y vicio, una mercancía de lujo, como el vino espumoso. Segundo, el tabaco habano es producto de una indisputable, insuperada e insustituible individualidad, como el vino de Champaña. Tercero, el uso del tabaco está sometido al capricho, la moda y la deformación de los gustos. Cuarto, por su carácter accesorio y frívolo, su consumo es tan universal como si fuese de primera necesidad. Quinto, el tabaco es objeto fácilmente gravable con impuestos. Así, sobre estas condiciones peculiares, distintas del azúcar, se ha ido tejiendo toda su historia de apetencias fábulas, vicios, anatemas, medros, empresas, prohibiciones, tarifas, tributos, fraudes, coqueterías, ensueños y maldiciones (Ortiz, F. 2002)

De acuerdo con lo anterior, entre los europeos, tomar tabaco era el goce de una riqueza exótica que se consumía totalmente en una vez, quemándola y reduciéndola a cenizas. Se fumaba con vanagloria como se alardeaba de poseer un esclavito negro, una jaula de loros parleros, una carroza de caoba o un bastón de carey. Éstos no eran solamente signos de riqueza; pretendían ser símbolos de pompa cortesana, ganados en empresas lejanas y semifabulosas de guerra, autoridad y poderío. Así, lo antes “mal visto en sociedad” vino a ser de “alta elegancia entre la gente distinguida” (Ortiz, 2002, F. p.464)

Algo análogo ocurrió en Europa cuando llegó y se hizo público el dispendioso y novelero placer de fumar. Fumar era entonces lo “distinguido”, lo rebuscado por la gente más elegante. “Los *dandies* londinenses iban a los teatros a que los vieran fumar, haciendo extravagantes sutilezas con el humo. Y, como suele ocurrir en esos noviciados de transculturación, no solamente el tabaco fue adoptado con fruición por los elegantes, sino por quienes, sin posición social elevada y sin poder pagarse tal lujo, eran noveleros y vanidosos y querían aparentarlo y lucir. “Quiero y no puedo”, como dice la expresión popular cubana”. (Ortiz, F. 2002: p.670)

Como vemos, lo que entre los indígenas fue socialmente una institución de índole mágico-religiosa, entre los blancos deviene una institución de carácter económico, caracterizándose como un fenómeno de completa transculturación, reflejando la constante e íntima vigencia del tabaco, sus contemporáneas funciones sociales, su victoria y su transculturación universal. No en vano, intelectuales cubanos describían el tabaco como estímulo de pensamiento y vida social, donde “una de las funciones más importantes del tabaco es brindar al fumador una compañía en la soledad” (Ortiz, F. 2002: p.446) como exponía Gaspar Jorge García Galló. Para Martí el tabaco

fue en la historia “consuelo de mediatibundos y deleite de soñadores arquitectos del aire”, siendo “la planta amable que da al mundo, compañero del hombre” (Ortiz, F. 2002: p.155)

Finalmente, la tercera línea de continuidad en el *Contrapunteo* se concentra en la cualidad del tabaco por su forma de cultivo, la cual denota no solamente las formas en que este es sembrado, sino las relaciones económicas y sociales que se dan desde dicho ejercicio, dando una contribución universal a cómo se ha configurado el proceso cubano desde la siembra y forma de elaboración del tabaco. En consecuencia, las exigencias del cultivo del tabaco, implican que este no sea cultivado en plantaciones extensas como los cañaverales de los ingenios, sino en pequeñas *sementeras*, como plantíos hortelanos. Cada uno de estos plantíos de tabaco, llamados tabacal y posteriormente *vega*, se distinguen por ser terrenos bajos en las riberas de los ríos, los cuales fueron preferidos por ser más fértiles, regaderos y resguardados.

Para Ortiz, la vega es un núcleo agrario donde comienza y acaba todo el ciclo agrícola del tabaco. La vega es independiente y no es como el cañaveral y la colonia cañera, que están condicionados a la elaboración industrial y al tráfico mercantil del azúcar hasta el último momento. En la tabacalera no hay *centrales*, no hay tal concentración humana como en los bateyes azucareros, ya que el tabaco no requiere máquina alguna; no necesita ingenios ni voluminosas elaboraciones físico-químicas, ni sistemas ferroviarios de transporte. La *vega* es un vocablo de la geografía, el “*ingenio* es una voz de la mecánica” (Ortiz, F. 2002: p.203).

Desde la pretensión ortiziana por revelar las condiciones que implica el cultivo del tabaco, la vega se presenta como aquel factor de controversia frente al cultivo del azúcar. A partir de la mirada dada por Ortiz, la vega no pasó nunca de ser un sitio rural, como una huerta. La vega no formó latifundios y fomentó la pequeña propiedad, mientras que para el ingenio se requería una hacienda. Así, los dueños de ingenio se llamaron *hacendados* y moraron en las ciudades, al contrario de la vega, donde quedaron *vegueros*, *monteros*, *sitieros* o *guajiros* y no salieron de los bohíos.

Partiendo de la forma en que se incorpora y cultiva la planta nicotiana, Ortiz recrea una “guerra civil” del contrapunteo social del tabaco y el azúcar, argumentando que al tabaco se le combate y grava desde la vega; al azúcar se le favorece y privilegia desde el ingenio. Industria de pobres fue aquella; de ricos lo fue ésta. Por la vega se fue alguna vez de la miseria a la pequeña

burguesía; por el ingenio, de la burguesía acomodada se subió al gran capitalismo. De esta manera, los mismos factores económicos que en el exterior se resisten primero al tabaco y luego le aseguran su estabilidad y difusión, actúan también en Cuba con cierta analogía. La economía mercantil lo impulsará y lo propagará por todo el mundo; pero no será sin que internamente los privilegios latifundarios traten de oprimirle, sin que la usura lo agobie y sin que el fisco lo ponga preso en una tupida red de restricciones y tributos de la cual no podrá desasirse. Primero el tabaco es atracción que se extiende espontáneamente entre los humildes. Éstos lo consumen y cultivan y lo pasan a los dominadores, que lo van gustando y apeteciendo. Los negros lo cosechan en sus conucos y lo venden en sus bodegones; pero entonces el tabaco adquiere categoría económica en la vida social de los blancos y ya entre éstos no podrá dar más pasos sin permiso del mercader y del fisco y sin la hostil característica del gran terrateniente. En otras palabras, Ortiz (2002) sintetiza dicha guerra civil de la siguiente forma:

El más temible enemigo del tabaco cubano fue interno. Estudiar ese conflicto es penetrar en uno de los más profundos problemas sociales de Cuba, el de la propiedad de la tierra, en una fase muy trascendente de su historia. Apenas la vega comienza a ser foco de producción económica, la combate el gran hacendado. No era por un simple problema de escasez de tierras. A los grandes hacendados, que eran entonces los ganaderos, no les faltaban terrenos para sus crías y pastoreos. Tampoco la industria de azúcares clamaba por hambre de tierras. El azucarero de entonces no era latifundista; propiamente, en el lenguaje legal, no era ni siquiera un “hacendado”. El problema fue bastante complejo y en el fondo una cuestión de rivalidad social. Ferrer apunta el hecho esencial: “situarse en los despoblados”. Éste era el peligro para los hacendados, pero no precisamente por las posibles agresividades del veguero, sino porque la vega venía a romper el absoluto monopolio de las tierras “despobladas” o rurales, que aquéllos de hecho tenían acaparadas para sus ganados desde el llamado “poblamiento”. (p.693)

Así, dicho debate de intereses repercutía claramente en la estructura social de Cuba. Como lo señaló Julio Le Riverend (1940), apenas la vega comienza a ser núcleo agrícola de importancia económica, la combate el hacendado, que era ganadero. Pero el veguero no era meramente un agricultor que rivalizaba en el campo con la ganadería; la vega era un disolvente enérgico de las haciendas porque desarrollaba un producto de mercado exterior, creciente y destinado a lograr una capacidad sin precedentes en la historia económica de América. La vega, era más que todo eso; era un disolvente del régimen social de esclavitud en que se basaba la economía del

hacendado, con su ganado y luego con su ingenio; era la puerta que se abría para el advenimiento de una activa y prolífica burguesía rural de pequeños agricultores, libre de señoríos absentistas y de servidumbres.

En términos de contrapunteo, la vega tabacalera contra la hacienda de crianza era el sembradío contra el monte, la cosecha contra el rebaño, el caserío contra el despoblado, el arraigo contra el absentismo, el trabajo contra la herencia, el individuo contra el linaje, el plebeyo y su futuro contra el patricio y su pasado. La hacienda era como un castillo de privilegios enfeudados, la vega era una célula de revolución agraria (Ortiz, F. 2002). Por esto, aunque la fama mundial del tabaco habano es la de ser *el mejor*, Ortiz advierte la simbiosis con el capitalismo, meramente cuantitativo, que sólo aspira a las desaforadas ilimitaciones del dinero y desprecia las éticas y estéticas limitaciones esencialmente cualitativas de la individualidad humana, pretender en Cuba que el tabaco habano gane cantidad aun a riesgo de su calidad.

No obstante, a diferencia de la simbiosis del azúcar con el capitalismo, el tabaco bajo sus implicancias sociales frente al hombre cubano, no pretende y no puede por su naturaleza de cultivo, integrar a Cuba bajo la lógica capitalista. Así, el siglo XIX fue la era del cigarro puro. Ahora lo va venciendo la democracia del popular cigarrillo. El cigarrillo, ya de papel, breve y liviano, es hijo del amestizamiento, tercería de culturas, engendro transcultural en tiempos y costumbres de más apremios y tensiones; el cigarrillo es más premura, escape de nervios y esperanza del futuro. “Por eso los tiempos que corren, de tantas inquietudes, apresuraciones, angustias y anhelos, son la edad del cigarrillo, que todos buscan como sedante y como estímulo a la vez” (Ortiz, F. 2002, p.717). Así las cosas, como bien describe Ortiz, cigarros y cigarrillos ya van siendo a máquina, como a máquina se van reordenando las economías, las políticas, los gobiernos y las ideas. Acaso muchas gentes y pueblos, ahora vencidos por los poseedores de las máquinas, sólo puedan encontrar en el tabaco el único refugio transitorio para su personalidad oprimida.

CONCLUSIONES

Este trabajo de grado se ha ocupado del estudio de la obra y tesitura de Fernando Ortiz en lo que respecta al carácter sociológico de algunos de sus trabajos académicos, elaborando una mirada que posibilite comprender la construcción del concepto de transculturación. Para alcanzar tal cometido se ha analizado el proceso de apropiación y comprensión que realizó Fernando Ortiz frente al desarrollo social cubano, abordando su obra principal *Contrapunteo del tabaco y el azúcar*, junto con algunas obras anteriores a esta.

Con el fin de comprender las diversas corrientes de pensamiento que convergen en la reflexión del escritor cubano, el abordaje de obras como *Hampa afro-cubana los negros esclavos*, *Las fases de la evolución religiosa*, *Los negros brujos* y *Entre cubanos*, dan cuenta de la labor artesanal en que Ortiz ordenaba la realidad cubana. Allí, el positivismo, la raza y el espiritismo se constituyen en diversas miradas para entender en su momento ese “proceso de cocedura” cubano, que a pesar de las limitaciones que cada perspectiva representaba, estas ofrecieron la clave para una primera apropiación del entorno cubano y su tejido social.

Al evitar una lectura por rupturas en sus comienzos intelectuales, es posible observar como su formación positivista brinda las primeras herramientas para la modernización de Cuba desde su ejercicio como hombre de ciencia, aspecto que mantuvo hasta la elaboración del *Contrapunteo*; como el espiritismo ofrece esa reconciliación entre ciencia y religión, aportando los primeros acercamientos hacia el desarrollo del neologismo transculturación, y finalmente, como la discusión frente al concepto de raza, más allá de un evidente rechazo hacia el racismo, posibilita observar al negro cubano como un individuo maleable en su desarrollo social al no estar sujeto a su naturaleza por ser negro.

A partir de lo anterior, mediante el proceso de apropiación que Ortiz realiza del entorno cubano, se logra dar un viraje, un matiz hacia una mayor congruencia con la realidad cubana, al formular el concepto de transculturación. Su neologismo, le permite salir del factor biologizante con que se analiza al negro o brujo cubano como aspectos determinantes y esencialistas, dando cuenta que la condición humana está incrustada en desarrollos sociales que continúan el ciego proceso de la “cocedura” cubana, a diferencia del término aculturación, el cual parte desde un

lenguaje dicotómico de dominante-dominado. En consecuencia, la discusión que se da frente a la aculturación, desentraña el debate librado entre la academia europea y la academia norteamericana, entre Malinowski y Herskovits, siendo un debate que no se trata simplemente de una ciencia dominante y una ciencia dominada, sino que es toda una configuración que expone las diferencias entre aculturación y transculturación, recordando la simpatía de Malinowski por este último término y su relación con Ortiz.

No es exagerado decir que la mayoría de los estudios que utilizan el vocablo transculturación –o su adjetivo transcultural- lo invocan apenas como sinónimo de mestizaje o hibridez; prescinden del esquema del ensayo principal (el *contrapunteo*) y de los detalles históricos en los capítulos adicionales; y por último, omiten el nombre de Ortiz. Además, resulta difícil compartir la impresión de que la lectura literaria del *Contrapunteo* niega el carácter científico del libro. Si se considera que el *Contrapunteo* es, ante todo, un ensayo, lo cual las lecturas literarias señalan ampliamente, igualmente concluimos que no hace falta negar el espíritu científico del libro para apreciar sus cualidades literarias, es decir, no es menos científico por estar bien escrito, o porque su texto movilice una extraordinaria auto-conciencia literaria.

Igualmente, no puede tratarse los capítulos adicionales al ensayo principal, como una “colección de documentos” a secas cuyo despliegue literal comportaría una serie de apéndices. Más bien, se trata de la pausada elaboración de una larga crónica sobre otras crónicas: textos confeccionados a partir de otros textos afines, interpretados, y a su vez revisados en sucesivas ediciones. No es exagerado identificar estos capítulos adicionales como crónicas, ellas mismas transculturalizadas, cuya totalidad responde y corresponde –contrapuntea- al ensayo delantero.

Ahora bien, al elaborar la pregunta por cómo Ortiz lee la realidad cubana en su *Contrapunteo*, es necesario tener en cuenta que la estructura social de Cuba se caracteriza por ser una sociedad expuesta, dinámica, de intercambio y en constante movimiento, siendo características que reflejan el desarrollo social y el carácter del lenguaje con que Ortiz retrata al hombre cubano. Aquí, el propio lenguaje de un pueblo “es una representación simbólica del mundo tal como los miembros de esa sociedad han aprendido a experimentarlo durante la sucesión de sus suertes cambiantes. El idioma de un pueblo influye al mismo tiempo en su percepción y por tanto también en su suerte” (Elias, N. 1994: 108).

La Habana, en su condición de puerto expone un constante proceso de cambio, que obliga a Ortiz a preguntarse por las peculiaridades con que el hombre cubano experimenta su entorno. Aquí, el lenguaje con que Ortiz indaga la maleabilidad del tejido social cubano, lleva a la necesidad de desarrollar un mayor conocimiento fáctico ante el acelerado cambio que experimenta la sociedad cubana, siendo la formulación de la transculturación el resultado del largo desarrollo de apropiación del pensador cubano ante el entramado de la isla.

Mediante la propuesta de un neologismo como lo es el concepto de transculturación, Fernando Ortiz construye una sociedad bajo procesos internos de difusión cultural, que tienen como finalidad entender lo que es Cuba, con base, en un saber científico y una narración poética expresada en su obra. De acuerdo con esto, se sustenta que el pensamiento no es ajeno a como estamos contruidos y que todo ser humano se construye en relación con otros, sin partir de que ya exista algo preestablecido en el ejercicio del pensamiento como organización del mundo. Partiendo del lenguaje contrapunteado entre el tabaco y el azúcar, se experimenta como el hombre cubano afronta y organiza su entorno, donde la transculturación se constituye en aquel modelo que permite entender de una forma más congruente los derroteros del hombre cubano.

Desde la perspectiva transculturalista, Ortiz posibilita integrar los fenómenos económicos, sociales, psicológicos y culturales. No únicamente se transculturaban los seres humanos, sino también las instituciones y los aspectos atinentes a la vida social. Una mitología, un arma, una melodía, un tambor, una danza, eran susceptibles de transmutarse culturalmente, al igual que el tabaco y el azúcar. Así, frente a la transculturación del azúcar, Ortiz retoma dicho “personaje” para configurar y develar la historia de la esclavitud cubana como un proceso configurativo en su devenir histórico. Aquí, recurrir al lenguaje de Fray Bartolomé de Las Casas, expresa un proceso de largo aliento en el desarrollo social cubano que demuestra como la historia de la esclavitud hace parte de la historia cultural cubana, siendo un punto que sobrepasa un simple hecho humanista o filantrópico de Ortiz hacia Bartolomé de Las Casas, teniendo en cuenta que mediante los escritos del fraile, se narra con detalle la condición de los negros esclavos, al igual que la relación que ellos tenían como base de la creación y producción en los ingenios azucareros, recordando que hasta sólo hasta 1886 fue abolida la esclavitud en Cuba.

Retomando a Las Casas, el pensador cubano expresa cómo la base esclavista articula a Cuba en el desarrollo capitalista, reconstruyendo la simbiosis que tuvo el encuentro del azúcar con el

capitalismo, el cual a diferencia del tabaco, recrea toda una serie de fenómenos económicos y sociales como el extranjerismo, el maquinismo y el latifundismo.

Por su parte, la transculturación del tabaco entreteje el desarrollo social de Cuba desde las formas de fumar, las cuales expresan el paso de un conocimiento mágico-religioso que otorgaban los indígenas al uso de la planta nicotiana, hasta la incorporación del acto de fumar como un asunto de vinculación social y distinción. Para los indígenas, “el conocimiento de la fantasía, la magia y el mito, tenía también para ellos un elevado valor de supervivencia” (Elias, N. 1994: 125), donde lo fundamental en el complejo cultural del tabaco entre los indígenas consistía en su magia purificadora para ahuyentar “la cosa mala”, sus estimulaciones mentales y sus efectos sedativos y catárticos, así para las actitudes místicas como para las tensiones nerviosas, ya que “la vía para descubrir lo que es congruente con la realidad se puede conducir a través de toda una serie de supuestos imaginativos que tengan el carácter dominante de fantasías” (Elias, N. 1994: 127).

Lo importante del desarrollo social cubano frente al tabaco, es develar como desde la configuración indígena y su encuentro con Europa se comienza a simplificar el consumo del tabaco, llegando a una figuración de placer y rango social, basada en esa originaria “animación” simbólica de los tubos inhaladores hasta su transformación en cigarros, pipas y tabaqueras. Desde allí, se da cuenta de la maleabilidad con que los seres humanos se van realizando unos con otros, o en este caso, frente al mundo físico representado por Don tabaco, dando cuenta de cómo se construye una sociedad, la cubana, en torno a las formas de fumar la planta nicotiana.

Finalmente, la relación del hombre cubano con el tabaco y su contrapunteo frente al azúcar, logra representar relaciones económicas y sociales descritas en líneas de continuidad, las cuales dan cuenta de cómo en la tabacalera no hay *centrales*, no hay tal concentración humana como en los bateyes azucareros, siendo la forma en que se cultiva el tabaco un elemento configurador para entender las diferencias entre vega e ingenio, entre tabaco y azúcar, donde los dueños de ingenio llamados hacendados, moraron en las ciudades, al contrario de la vega, donde quedaron vegueros o guajiros y no salieron de los bohíos.

Aunque el presente trabajo de grado no apunta a lo que puede aportar hoy día la formulación de la transculturación, dicho neologismo representa en la contribución orticiana al léxico de las

ciencias sociales, la expresión integradora en lo conceptual de las regularidades básicas en las que fue moldeada la cultura cubana como un universo humano maleable. Es la *transculturación* la matriz en la que se engendra la cultura de Cuba, definiéndola como “las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra” (260)

Naturalmente, la obra de Ortiz también está inscrita en una secuencia de reflexión sobre la naturaleza social y cultural de América Latina que contiene obras tan diversas como *Las democracias latinas de América* (1912) y *La creación de un continente* (1913) del peruano Francisco García Calderón, *Eurindia* (1924), del argentino Ricardo Rojas, *La raza cósmica* (1925), del mexicano José Vasconcelos, *Radiografía de la pampa* (1933) de Ezequiel Martínez Estrada, o *Casa Grande e senzala* (1933) del brasileño Gilberto Freyre, solo por colocar algunos nombres significativos de una lista que es bastante más extensa. Obras que tienen en común, poner en foco el proceso formativo de la sociedad latinoamericana, siendo un proceso que tiene como denominador común la mutación de todos los actores del mismo.

Para terminar, con el fin de enfatizar en la figura de Ortiz, Stephan Palmie (1998) expone adecuadamente la imposibilidad de “capturar” en su totalidad a este bajito abogado cubano de impresionante estatura intelectual, a quien los académicos cubanos lo llaman “el monstruo”, por la multiplicación de representaciones, alcanzando un grado en el que se vuelve posible identificarlo como un antirracista apasionado, un posible iniciado en una o más religiones afrocubanas, un liberal, un marxista, un positivista, un funcionalista, un historicista, un ensayista, un modernista. En últimas, ¿podría por favor ponerse de pie el verdadero Fernando Ortiz?

Como bien señala su hija María Fernanda Ortiz, “mi padre fue un hombre polifacético: historiador, etnólogo, antropólogo, criminalista, abogado, lingüista, diplomático, político, etc. Pero sobre todo fue *cubano*” (Ortiz, María Fernanda, 2002: 20), evidenciando que su creciente labor sociológica y antropológica tuvo un impacto inesperado al influir en la vanguardia artística de la época, sobre todo en la creación de un movimiento literario afronegrista, y en las obras de Nicolás Guillén, José Zacarías Tallet y Ramón Guirao, entre otros (Santí, E. 2002, 41). No en vano, al contemplar la figura de Ortiz como un individuo que condensa diversas facetas, tendencias y tensiones de su tiempo, es posible ver como luego de su muerte, diez años después del triunfo de la revolución cubana, logró ocupar el raro privilegio de asistir a tres momentos históricos de Cuba: colonia, república y revolución.

Así, se pensaría que en Ortiz, no habría nada más práctico que una teoría congruente con la realidad cubana, tratando de comprender a cada uno (tabaco y azúcar) en planos diversos, como partícipes del eterno devenir de la historia, una y otra vez “redescubriendo” al hombre cubano en su desarrollo social, quien con base en la trinidad cubana de tabaco, azúcar y alcohol comienza y termina el contrapunteo en la procesual “cochedura” de la isla.

BIBLIOGRAFÍA

- Arevalos, M. (1998). Fernando Ortiz: La Historia en una perspectiva transcultural. Cuadernos de literatura, Vol. 4, no. 7-8, 9, 146-155.
- Benítez, A. (1996) La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna. Hanover, New Hampshire : Ediciones del Norte.
- Cossío, M. (2008). Transculturación y literatura en el Caribe: análisis de una fábula afrocubana. México: Universidad Iberoamericana.
- De la Luz, J. y Caballero, (1960) Aforismos. Habana: Editorial Lex.
- Elias, N. (1990) Compromiso y distanciamiento, ensayos de sociología del conocimiento. Barcelona: Ediciones península.
- Elias, N. (1994) El proceso de la civilización. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1994) Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural. Barcelona: Península.
- Elias, N. (1996) La sociedad Cortesana. México. F.C.E. pp. 53-196.
- Elias, N. (1999) Sociología fundamental. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Godoy, G. (1966, Apr) Fernando Ortiz, las razas y los negros. Journal of inter-American Studies, Vol. 8, N° 2, 8, 236-244. Published by: Center for Latin American Studies at the University of Miami.
- Ibarra, J. (1990) La herencia científica de Fernando Ortiz, *Revista Iberoamericana*, No. 56, 10, 1.339-1.351.
- Kardec, A. (1929) El libro de los espíritus que contiene los principios de la doctrina espiritista. Barcelona : Maucci.

- Kardec, A. (1971) El génesis los milagros y las predicciones según el espiritismo, la doctrina espirita es el resultado de la enseñanza colectiva y concordante de los Espíritus. Buenos Aires: Kier.
- Kardec, A. (1871) ¿Que es el espiritismo? introducción al conocimiento del mundo invisible por las manifestaciones de los espíritus. Bogotá: Librería Barcelonesa.
- Le Riverend, J. (1940, Enero). Interés social de la vega de tabaco en el siglo XVIII. Revista Habana, 1, 23.
- Mailhe, A. (2007). Entre la exuberancia y el vacío. Identidad nacional y alteridad en tres ensayistas latinoamericanos: Gilberto Freyre, Fernando Ortiz y Ezequiel Martínez Estrada. En: Dalmaroni, Miguel – Chicote, Gloria, El vendaval de lo nuevo, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Malinowski, B. (2002). Introducción. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (1ra. Ed. pp. 123-133). Madrid: Cátedra.
- Martí, J. (1985). Nuestra América. Biblioteca Ayacucho.
- Mires, F. (1988). Cuba, entre Martí y las montañas. capítulo 5. La Rebelión Permanente: Las revoluciones sociales en América Latina. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Moreno, M. (2000, Septiembre). Interlocking African Diaspora Cultures in the Work of Fernando Ortiz. Journal of Black Studies, Vol. 31. N°. 1, 11, 39-50.
- Ortiz, F. (1916), Hampa afro-cubana los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público. La Habana : Revista Bimestre Cubano.
- Ortiz, F. (1919). *Las fases de la evolución religiosa*. La Habana: Tipografía Moderna.
- Ortiz, F. (1929, enero- febrero) Ni racismos y ni xenofobia. Discurso en la sesión solemne del 9 de enero de 1929, conmemoración del 136º aniversario de la fundación de la Sociedad Económica de Amigos del País. Tomado de Revista Bimestre Cubana, vol.XXIV, no. 1, La Habana. 13, 6-19.
- http://www.ffo.cult.cu/downloads/ortiz/Ni_racismos_ni_xenofobias.pdf

- Ortiz, F. (1939). La cubanidad y los Negros, en La Habana: Estudios Afrocubanos, Revista Trimestral, Sociedad de Estudios Afrocubanos, Vol. III, Nums. 1,2,3 y 4.
- Ortiz, F. (1943, Enero-Junio). Por la integración cubana de blancos y negros. Revista Bimestre Cubana, 1, 258.
- Ortiz, F. (1946). *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial Paginas Habana.
- Ortiz, F. (1964, enero-junio) Cubanidad y Cubanía. Publicado en *Islas*, Santa Clara, v. VI, no. 2, 5, 91-96. Revisado el 17 de Octubre de 2011
<http://www.ffo.cult.cu/downloads/ortiz/Cubanidad%20y%20cuban%C3%ADa.pdf>.
- Ortiz, F. (1983). Del fenómeno social de la «transculturación» y de su importancia en Cuba. Tomado de Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 4, 86-90. Revisado el 17 de Octubre de 2011
http://www.ffo.cult.cu/downloads/ortiz/Del_fenomeno_social_de_la_transculturacion.pdf
- Ortiz, F. (1984). *Ensayos etnográficos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1986). *Entre cubanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1990). Glosario de afronegrismos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1991). *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1995). *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (2002) *Contrapunteo cubano del azúcar y el tabaco*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ortiz, María Fernanda (2002). Palabras de la hija del autor. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (1ra. Ed. pp. 15-22). Madrid: Cátedra.
- Palmié, S. (1998). Fernando Ortiz y la cocción de la historia. Fundación Nacional Alemana para la investigación (DFG).

- Podetti, J. (2004). Mestizaje y transculturación: la propuesta latinoamericana de globalización. Universidad de Montevideo. Comunicación presentada en el VI Corredor de las Ideas del Cono Sur, Montevideo, Uruguay.
- Portuondo, G. (1990). El problema antropológico y la superación del positivismo en Fernando Ortiz. *Revista Vivarium*, 23, 163-186.
- Portuondo, G. (2000). La transculturación en Fernando Ortiz: imagen, concepto, contexto. *Letralia Tierra de Letras*. N° 86. Cagua, Venezuela.
- Quiñones, A. (2006). Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación. En: *Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Rodo, J. (2007). *Ariel*. Colombia. Editorial Panamericana.
- Romero, J (1999). *Latinoamérica las ciudades y las ideas*. Universidad de Antioquia.
- Salerno, J. (2009). Fernando Ortiz: Pensamiento y Acción, Chapter 24. *Changing Cuba in a Changing World*, Compiled by Mauricio A. Font. Bildner Publication. The City University of New York (15, 413 - 428).
- Santi, E. (2002). Introducción. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. (1ra. Ed. pp. 23 - 110). Madrid: Catedra.
- Solari, A. Franco, R. Jutkowitz, J. (1976) *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Valero, A. (2001, Enero-Abril) Dialéctica de la transculturación en la antropología y la narrativa cubanas. *Boletín Antropológico*. Año 20, Vol 1, N° 51. 21, 53-74. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Vanega, S. (2011) *El Ariel Rodo: un diagnostico de su tiempo*. Documento de trabajo
- Zea L. (1980) *Pensamiento Positivista Latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. P. IX-LII.