

Un flechazo transcultural de “toma y daca” de consecuencias poscoloniales. El encuentro entre Fernando Ortiz y Bronislaw Malinowski

José Antonio González Alcantud (Universidad de Granada)

En la trayectoria vital de Fernando Ortiz (1881-1969) se halla inscrito, desde la más tierna infancia y primera juventud, el viaje de ida y vuelta. Nacido en La Habana en 1881, Ortiz pasó sus primeros años en otra isla, esta vez mediterránea, Menorca, y recibió inicialmente una educación española que amplió en Cuba. Véase su viaje de ida a La Habana en 1895, con vuelta a Barcelona y luego a Madrid, entre 1900 y 1902. Hombre, por tanto, que participa de los inicios de dos mundos en una época donde la violencia hacía de partera de la Historia, alumbrando nuevas identidades como la cubana.

En estos tempranos contactos hispánicos se comportó como un hombre de su tiempo, apoyando la emergente “cubanidad”, y oponiéndose a todo intento de “panhispanismo”, incluso aquel que procedía de los sectores más progresistas de la intelectualidad española. Así se opuso al panhispanismo del historiador Rafael Altamira, del sociólogo Adolfo Posada o del anticolonialista *avant la lettre* Rafael María de Labra, que pretendían sustituir el viejo colonialismo español, a causa del imperativo militar periclitado en 1898, por una influencia “espiritual” basada en la comunidad lingüística (González Aróstegui). No obstante, hay que hacer constar la influencia que el regeneracionismo hispánico, reactivado en buena medida por la crisis cubano-filipina del 98, tuvo en Fernando Ortiz. El contacto con intelectuales liberales españoles, algunos de los cuales habían sido, en sus orígenes, lombrosianos, como él, le había llevado a asimilar el estado de espíritu regeneracionista español (Vignalet). Comulgaba, en consecuencia, con el liberalismo español, pero se oponía a todo intento de prolongación de la influencia española en América, en términos de tutela cultural.

También actuaban en él su calculada posición de “buena vecindad” con Norteamérica, donde habría de encontrar refugio en su exilio. En 1919, verbigracia, encabeza una educada protesta ante las autoridades norteamericanas, a las que concede el derecho a “sostener y auxiliar el sistema republicano pero no ha realizar injerencias neoimperialistas en Cuba” (Ortiz, *Las actuales responsabilidades políticas* 4-8). Entre 1930 a 1933, huyendo de la dictadura de Gerardo Machado, se exilia en Estados Unidos. Entonces enarbola la íntima colaboración con los Estados Unidos, con “la idea

de la *virtud doméstica* como práctica de obligatorio cumplimiento en Cuba y los Estados Unidos” (Toro González 143).

Fernando Ortiz volverá a situarse, como un auténtico patriota, en el epicentro de la “cubanidad”, con relaciones en múltiples direcciones incluida la vieja España, la nueva Unión Soviética y por supuesto Estados Unidos. Sintéticamente Julio Le Riverend lo definió como “un científico rodeado de fichas y de libros” que se inclinaba sobre todo a ser “el militante de idealidades que por no inscribirse en partido o grupo alguno tenía que expresarse a lo largo de una obra en que la diversidad oculta en ocasiones la esencial integración y el incesante ascenso” (Le Riverend 8). Pero, a pesar de esta imagen prevaleciente de sabio inmerso en sus estudios, lo cierto es que Fernando Ortiz ejerció cargos parlamentarios y diplomáticos, y en su haber estuvo el darle forma y sentido a la identidad cubana como algo particular e irreductible a las potencias en liza, fuesen los ascendentes Estados Unidos o la declinante España. Su posición política fue la de un liberal comprometido con el juego de equilibrios, y con la búsqueda de la singularidad político-cultural cubana. Fue patriota de vocación universalista, pero no un estrecho nacionalista, podríamos concluir a este respecto.

Una vez dibujada a grandes rasgos la personalidad y acción de Ortiz, irrumpe algo aún más exótico y en apariencia anecdótico como fue el encuentro con Bronislaw Malinowski, un polaco transterrado, que había pasado por la experiencia hispánica, y que volvería a la misma con sus encuentros cubanos y mexicanos, al final de su vida. Ambos se hallan, por demás, en sociedades “descoloniales”, donde la potencia hispánica había dejado de influir.

En la biografía de Bronislaw Malinowski (1884-1942), está presente que cuando éste tenía 22 años y aún no apuntaba para antropólogo, se desplazó a las islas Canarias. Era octubre de 1906, y permaneció por espacio de ocho meses restaurando su maltrecha salud en la isla de La Palma, acompañado por su madre. Él mismo asoció esa época de su vida a la introspección “nietzscheana”, atrapado como estaba por las dolencias de su propio cuerpo (Young 107-ss). El contacto con los nativos debió serle gratificante, ya que años después volverá a Canarias, con el mismo fin restaurador de la salud siempre frágil.

El descubrimiento de la cultura hispánica de Malinowski pasa por la insularidad de Canarias. Sobre estas islas con paisajes volcánicos, y con una vegetación extraordinaria, se cernía, además, el espectro de los guanches, desaparecidos en el contacto con los españoles, al igual que los taínos en Cuba. Otra semejanza que añadir a la insularidad en su conexión con la extrañeza (Palenzuela 1998). Sin necesidad de trazar ni siquiera a grandes rasgos la biografía de B. Malinowski debemos mencionar que este cono-

cido antropólogo realizó un trascendental trabajo de campo entre 1915 y 1918 en el archipiélago polinesio de las Trobriand, y que su obra más importante, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, fue redactada en su retiro de Icod de los Vinos, pueblo de la isla de Tenerife, situado al pie del Teide, durante su segunda estancia, de un año, en 1920 (Henríques, Díaz, Estevez). Para que no cupiesen dudas firmó la introducción a la obra magna del funcionalismo antropológico en la finca “El Boquín” de Icod de los Vinos, en abril de 1921. En ella afirmaba rotundamente, haciendo valer la relatividad del pensamiento antropológico que, “la etnología se encuentra en una situación tan lamentablemente ridícula, por no decir trágica, que a la hora de empezar a organizarse, a fraguar sus propias herramientas, a ponerse a punto para cumplir la tarea fijada, el material de su estudio desaparece con una rapidez desesperante” (Malinowski, *Los argonautas* 13). Era, pues, consciente Malinowski de las contradicciones y de las volatilidades que encarnaba la propia disciplina que él pretendía parir y formalizar.

Las islas como espacios de utopía, y también de confrontación cultural, se suceden: las Trobriand, las Canarias y finalmente Cuba. Esta última la descubrió desde Canarias, según propia confesión. Así narró Malinowski este descubrimiento y sus consecuencias:

He conocido y amado Cuba desde los días de una temprana y larga estancia mía en las Islas Canarias. Para los canarios Cuba era la ‘tierra de promisión’, adonde iban los isleños a ganar dinero para retornar a sus nativas tierras en las laderas del Pico del Teide o alrededor de la Gran Caldera, o bien para arraigarse de por vida en Cuba y sólo volver a sus patrias islas por temporadas de descanso (Ortiz, *Contrapunteo* 3).

El encuentro entre Bronislaw Malinowski y Fernando Ortiz tuvo lugar en La Habana en 1939. En aquella primera visita a La Habana la corriente de simpatía entre Ortiz y Malinowski fue inmediata, hasta el punto que quedaron emplazados para verse pronto. Puede catalogarse de auténtico “flechazo”. Malinowski dio cuenta del encuentro con hallazgo:

El Dr. Ortiz me dijo entonces que en su próximo libro iba a introducir un nuevo vocablo técnico, el término *transculturación*, para reemplazar varias expresiones corrientes, tales como *cambio cultural*, *aculturación*, *difusión*, *migración* u *ósmosis de las culturas*, y otras análogas que él consideraba como de sentido imperfectamente expresivo. Mi respuesta desde el primer momento fue de entusiasta acogida para ese neologismo. Y le prometí a su autor que yo me apropiaría de la nueva expresión, reconociendo su paternidad, reconociendo su paternidad para usarla [...] El Dr. Ortiz amablemente me invitó entonces a que escribiera unas pocas palabras acerca de mi *conversión* terminológica.

Tal fue el grado de comunicación entre ambos sabios que Ortiz le envió un juego de las galeradas de su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* a Malinowski. Este se preocupaba, a su vez, de intentar llegar a un acuerdo para la traducción del libro al inglés, bien con una casa privada de edición, bien con las prensas universitarias de la Universidad de Yale, donde se encontraba ejerciendo la docencia. De hecho, Malinowski actuaba de agente literario de Ortiz en los medios editoriales y antropológicos (Santí).

José Juan Arrom ha contado otro encuentro ulterior en la Universidad de Yale, en el que estuvieron presentes Malinowski, Ortiz y él mismo:

Malinowski leyó en el periódico de la Universidad que existía un cubano que hacía estas y otras cosas. Con admiración, respeto y cariño, me llamó a mi despachito de novato y me dijo, ‘cubanito’, en perfecto español, ‘quiero que vengas esta noche a cenar conmigo y con otro cubano a quien tú debes conocer, que se llama Fernando Ortiz.

La escena narrada por Arrom no tiene desperdicio:

Bajamos a cenar en Timothy Dwight College. Era una mesita cuadrada. Don Fernando allí, y Malinowski aquí, frente a frente, y yo a un lado oyendo [...] Aquella noche se discutió y se dio nombre a lo que por ahí se llama todavía aculturación. Don Fernando declaró que no era sólo aculturación sino que era un camino de dos vías. Las palabras exactas fueron, ‘es un toma y daca’. Se trataba de la transculturación. Las dos partes dan de sí, Influyen en el otro y llegan a tener una visión más respetuosa de ambos. Aquella revelación fue para mí una epifanía. Desde aquel instante aprendí a ver Cuba desde un punto de vista más amplio, y más hondo, y también a toda Hispanoamérica (Sacerio-Garí).

Lo cierto es que la invención de la palabra “transculturación”, consiguió su formulación definitiva en el libro más logrado de Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado en 1940, con prólogo solicitado por el autor a Malinowski.

El asunto planteado así parece serio y sesudo, pero, según las descripciones humanas que poseemos de Malinowski, éste era un hombre con un gran sentido del humor autoirrisorio. No tenía una capa defensiva marcada por el nietzscheano “espíritu de la pesadez”, como el que poseía su compañero de la escuela funcionalista, A. Raclidffe-Brown. Veamos dos ejemplos de este humorismo aplicado al conocimiento: “Se mofaba de sí mismo —escribe R. Firth— y de los demás, normalmente se las arreglaba para burlarse de alguna tendencia en boga, o de alguna jerga nueva, particularmente cuando era pomposa”. Incluso se burlaba de la palabra

“funcionalista” que según decía “ha sido otorgado [...] en cierto modo a mí mismo” (Firth 14). Este humor lo completaba con la calidez en el trato. Sostienen sus biógrafos que era extremadamente humano con sus discípulos, recreándose mucho en el trabajo en seminario, e invitándolos frecuentemente a su casa. Su gusto por J. Conrad, literato polaco que él mismo quería imitar en el ámbito de la antropología, nos traslada al cultivo de una potente dimensión humanística del sujeto. Esta calidez humana y su paralelo humorismo le debían llevar necesariamente a simpatizar con don Fernando Ortiz. De ahí que haciendo gala una vez más de su humor inventivo adoptase al cubano como “funcionalista”, y se prestase a cambio a lanzar la “transculturalidad”, entre los que imaginaba horrorizados colegas funcionalistas. Pero, humor al margen, Malinowski quería llevar a Ortiz a su lado en el viaje funcionalista, ya que el concepto de transculturalidad reforzaba la lógica integrativa y organicista establecida por el funcionalismo. Sobre todo, le interesaba esgrimir el concepto frente a los viejos enemigos del funcionalismo, el evolucionismo y el difusionismo, que se sentía obligado a combatir (Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*).

*

*

*

Fernando Ortiz en su temprana obra de “etnología criminal” *Los negros brujos* (1906) se muestra seguidor de las tesis de Cesare Lombroso, hasta el punto que éste se presta a hacerle el prólogo. En esta obra el joven Ortiz adopta como propia la noción de “hampa”, que vincula las prácticas delictivas con la tipología social y física. En congruencia con su lombrosianismo opina que, “para luchar con mayores posibilidades de éxito que ahora contra la brujería, es preciso ante todo que la personalidad del brujo se ponga a la vista, para dirigir contra ella los primeros ataques” (Ortiz, *Hampa afrocubana* 235). Esto suponía *de facto* la propuesta de perseguir policial y judicialmente la brujería ejercida en el hampa negra cubana. Desde luego, no fue el único científico social, adscrito a la escuela criminológica, que se cuestionaría *a posteriori* el verdadero alcance de las tesis de Lombroso o de Ferri. En España, sin ir más lejos, recordemos la figura de Constancio Bernaldo de Quirós, prohombre de la izquierda republicana, realizando mediciones de cabezas de bandidos, incluidos anarquistas, por las cárceles españolas. Al parecer, Ortiz hizo lo mismo en la de Alcalá de Henares durante una de sus estancias españolas. Pero lo cierto es que Ortiz pronto abandonó esta tendencia para inclinarse hacia los estudios propiamente culturalistas, en los que perseveraría el resto de su vida. Consciente de la disonancia que introducía en su discurso *Los negros brujos*, Fernando Ortiz no quiso que se reeditase en vida suya este libro, por los errores que creía haber cometido en él (Guanche). Tras dejar a un lado su inicial inclinación a la criminología acabó convertido muy tempranamente en un paladín del antirracismo cultural y militante.

No podemos olvidar, de otra parte, el ambiente, en el que se movía Ortiz. Por ejemplo, la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, fundada en 1877, albergó en sus primeros tiempos teorías raciológicas, conforme a la moda de la época. Uno de sus más conspicuos miembros fue L. Montané que había recibido una formación típicamente raciológica en París de la mano de De Broca, May, Quatrefages y otros miembros de la Sociedad de Antropología parisina. Montané consideraba que si existían diferencias físicas entre las razas era porque existían "alteraciones mórbidas, es decir, que existía una patología étnica" (García González 159). José Martí se levantó contra estas enraizadas creencias, que tenían en Cuba uno de sus laboratorios principales. Ortiz, al margen de los primeros devaneos lombrosianos, se aferraría a este antirracismo fundacional martiano.

A tenor del ambiente y circunstancias que rodean las investigaciones de Ortiz, Gladys Portuondo ha situado varias fases en la evolución del concepto de "transculturación". La primera coincide con los citados "negros brujos", donde el tema del mestizaje se insertaba en el contexto de la trans-fusión o 'traslación de caracteres', proceso que Ortiz denomina de 'influjo recíproco' entre la raza blanca y la negra dentro de la mala vida cubana". En una segunda fase, que iría desde *Los negros esclavos*, de 1916, hasta el estudio, publicado póstumamente, que sobre los negros curros completaba la trilogía, "la comprensión de las influencias recíprocas se va instalando en una visión sociológica e histórica que sobrepasa a la meramente criminológica y psicosocial". En 1940, con el *Contrapunteo...*, aparecería la tercera fase, en la que "la noción de transculturación contiene y sobrepasa a la de aculturación", para insertarse en su pleno sentido lexical y antropológico. Aunque Ortiz emplee en ocasiones las palabras aculturación o inculturación, nos recuerda Portuondo, que siempre prevalecerá "transculturación", término que significa igualmente "desculturación", entendido éste como "pérdida o desarraigo de una cultura precedente". La cuarta y última fase de la evolución de Ortiz para Portuondo, cifrable a partir de 1949, es la siguiente:

En su nueva acepción, la aculturación representará una síntesis de su significado original en el estructuralismo, que resaltaba su lado pasivo, con el referido a la neoculturación en tanto creación de nuevos valores culturales; esto es, designaría la tendencia adaptativa a nuevos patrones culturales para dar lugar a la nueva cultura, o a la transculturación como un producto tangiblemente consistente, acentuándose de manera explícita la naturaleza teleológica de la aculturación en las condiciones de transculturación.

Para concluir con algo que trasciende el debate "étnico": "En tanto el mito libera al tiempo de la linealidad y la simultaneidad cronológica, ajena a todo nacimiento o muerte, la transculturación expresa como imagen la

sustancia de lo mitológico; esto es, lo lineal, lo fundacional". De ahí que lo transcultural, más allá del debate científico, dote de una nueva identidad a la "cubanidad".

No podemos, pues, circunscribir el caso de Fernando Ortiz sólo a un estrecho positivismo inicial, lugar de anclaje de la antropología criminológica, sino que hay que llevarlo hasta el terreno "espiritual", e incluso "espiritista", como ha sido detectado por Arcadio Díaz-Quiñones:

El inconveniente de esta interpretación lineal (positivista) es que ignora el profundo interés de Ortiz por las corrientes espiritualistas del siglo XIX, las complejidades de su discurso nacional y sus continuas intervenciones en el terreno jurídico. Habría que explorar la continuidad de las perspectivas evolucionistas en Ortiz, su persistente afán por conciliar religión y ciencia, su constante atención al espiritismo y su interés por las discontinuidades de espacio y tiempo en la formación de la sociedad cubana" (Díaz-Quiñones).

La conformación ideológica de la transculturalidad en Ortiz no se puede entender sin la noción espiritista de "transmigración" de las almas en sucesivas reencarnaciones. Especial importancia, señala Díaz-Quiñones, posee la obra de Allan Kardec en este dominio. Ortiz leyó sus doctrinas e incluso escribiría un libro titulado *La filosofía penal de los espiritistas*, editado en 1912. No podemos olvidar que el espiritismo, en Cuba como en Europa, constituía un intento de dar salida a las inclinaciones espirituales de la elite sociopolítica, saliendo del estricto marco que señalaban las religiones tradicionales, y sobre todo el catolicismo. Era, podríamos aseverar, una tendencia "progresista" y laicizadora de la vida espiritual. Ortiz, que atacó inicialmente la "superstición" de los brujos negros como un retroceso, y que sospechaba en paralelo del catolicismo con fuertes vínculos con el régimen colonial, encontró en la "evolución de los espíritus" del espiritismo una explicación no racista a la existencia de las jerarquías. Más adelante abandonaría esta perspectiva, optando por un sentido más igualitario que incluía la concepción de lo transcultural.

En esta situación, Fernando Ortiz llega a descubrir con toda claridad la lucha contra el racismo, ligándola al liberalismo político y cultural, sobre todo desde el momento en que la raciología se hace presente en la vida científica con la exaltación racial llevada a cabo por el nazismo. Este complejo mundo mental, solucionado en el día a día, y cuyo hilo conductor más que ideológico era de posición, de congruencia entre el pensamiento diario y la acción fieles al liberalismo que inspiraba a Fernando Ortiz, tomó una carta de naturaleza combativa con la aparición de la raciología nazi. La conciencia de los problemas que arrastraba el fascismo le permitió redondear su pensamiento a Ortiz, a la vez que sentirse parte de un proyec-

to internacional en el que participaba la mayor parte de la antropología norteamericana, con Franz Boas a la cabeza del antirracismo antropológico.

En concreto, en 1939 Ortiz figura como presidente de una Asociación nacional contra las Discriminaciones Racistas, que hace pública una declaración contra el antisemitismo. En esta declaración podemos leer:

En Cuba no han bastado las prédicas de los credos religiosos, ni las exhortaciones de Martí el Apóstol de la Patria, ni las declaraciones igualitarias de la constitución, ni los preceptos de las leyes. El racismo persiste y se enciende sin cesar por obra de quienes, movidos por sus ciegas codicias y despóticas incivildades, desprecian religiones, patrias, constituciones y leyes. Ya las soportaron los indios, sus primeros pobladores, y durante siglos las han sufrido los negros, así los africanos como los criollos y sus descendientes y, modificadas por efecto de la evolución nacional, subsisten todavía. También las han experimentado en este país los asiáticos y los demás grupos considerables y caracterizados por sus procedencias nacionales o sus religiones; tales como los judíos o hebreos, los gitanos, los protestantes, los franceses, los norteamericanos, los haitianos, los jamaquinos, los mismos españoles, particularmente los gallegos, y entre los propios cubanos, unos contra otros" (Ortiz, *Defensa cubana* 2).

Da cuenta Ortiz de su profunda conexión con José Martí en este punto. Es más, escribirá el ensayo *Martí y las razas*, que fue el resultado de una conferencia suya dictada en el palacio municipal de La Habana en 1941. Más adelante en 1945 volverá sobre el particular en otro artículo titulado *Martí y las razas de librería*, aparecido en los *Cuadernos Americanos*, de México. Para culminar todo ello en una de sus obras maestras, *El engaño de las razas*, del mismo 1945 (Guanche). Esta obra fue citada de continuo por varios de los artífices del comparativismo antirracista auspiciado por la Unesco tras la Segunda Guerra Mundial, y que tuvo en el antropólogo hispanomexicano Juan Comas una de sus figuras más relevantes. Comas mencionaría *El engaño de las razas* como una fuente primordial de conocimiento en la reunión de la Unesco de diciembre de 1949, celebrada en París, de la que saldría la declaración antirracista de esta institución realizada poco después, en 1950. Tal como quedó claro más anteriormente, la lucha contra el racismo nazi dio curso y unificó los sentimientos y pensamientos de Fernando Ortiz, otorgándoles una unidad y congruencia que en sus inicios no tenían.

Ortiz sostuvo en esta obra culmen sobre el racismo que, "las luchas de razas o so pretexto de razas, o sean los racismos y sus contornos, nacen de impulsos emocionales y del reflejo en lo ético de ciertas instituciones supeditadoras" (Ortiz, *El engaño* 31). Ortiz cree que estas emociones andan

sueitas porque “la ignorancia general aún se mantiene acerca de la verdadera naturaleza de las llamadas razas”. Pero Ortiz no escora el sentido del humor en su lucha contra el racismo, y escribe al principio de su libro, que “raza es voz de mala cuna y de mala vida”. Con ello ha sentenciado gráficamente el problema.

Especial importancia tuvo en el debate sobre el racismo el término transculturación ya que, como se dijo, fue el negro, la víctima de la mayor parte de los racismos americanos. Para el negro “era muy duro ser arrancado de su tierra y transportado lejos como esclavo, sin ninguna esperanza de algún día regresar, solamente de sufrir”. Sobre la base de este desarraigo se añadía que la “transculturación del negro es trascendental para explicar lo cubano” (Godoy 242). Quizás los trabajos más conseguidos de Fernando Ortiz sobre la transculturación se inserten en el estudio de la cultura material negra. Aquél que se refiere al viaje de ida y vuelta de los tambores batá en el universo musical cubano sostiene que, a veces los propios negros eludieron las prohibiciones de batir los “tambores africanos” con nuevas invenciones que evitaban la identificación entre tambor y negritud: “Entonces los sacerdotes criollos acudieron a un ingenioso recurso, el de *inventar instrumentos de morfología nueva, cubana, para sonar en ellos los mismos himnos de los dioses lucumíes, pero con instrumentos no africanos*” (Ortiz, *Los instrumentos* 86). El tambor, de haber sido parte de la vida cotidiana y festiva de los esclavos en las plantaciones, y por ello mismo habérsele odiado por parte de las elites criollas o blancas, retornó a Cuba a través de las orquestas de factura europea. La confluencia de una tradición interdicta y de otra bienpensante acabó por naturalizar el tambor en la época de la independencia, pasando a constituir uno de los signos de la “cubanidad” (Ortiz, “Transculturación blanca”). Ejemplo perfecto de “transculturación”.

Si con este nuevo término Ortiz “se enmarca en un esfuerzo tendente a descolonizar las ciencias sociales”, según Julio Le Riverend, hoy adquiere todo su sentido de futuro. Lo cierto es que como afirma G. Portuondo la palabra “transculturación” encierra una recreación en clave futurista: “La transculturación, imagen de la cubanidad [...], conjuga la representación integradora del pasado con la intuición de la nascencia de un sentido de futuridad” (Portuondo). Descolonización de las ciencias sociales y cubanidad se proyectan, pues, hacia el presente, y más en particular al debate poscolonial.

*

*

*

Por su parte, las preocupaciones de Bronio, como era conocido familiarmente Malinowski, eran algo distintas. Hombre poco dado a mezclarse en la vida política, la había padecido, sin embargo, en buena medida por

su condición de polaco nacido bajo el dominio austro-húngaro, en un mundo de fronteras y lealtades cambiantes. Podríamos afirmar que aunque era anglófilo por opción (Panoff 13), en su trayectoria biográfica se comportaba como un sujeto transcultural. Estuvo, por demás, en contra de los nazis de una manera decidida, a pesar de las malévolas insinuaciones de su opositor teórico Herskovits, y la prueba es que sus libros fueron prohibidos bajo el mandato nacionalsocialista. Seguía en estos dominios la corriente general de la antropología, opuesta a los autoritarismos por definición.

Respecto a su retiro americano: éste ocurre en el convulso periodo europeo que va de 1938 hasta 1942, fecha en la que muere. Estuvo ligado en esos años a la Universidad de Yale, periodo que podemos asociar a su redescubrimiento de lo hispánico. Dado que hablaba español, gracias a sus estancias en las Canarias, inició trabajos en el valle de Oaxaca en México, en 1940, junto a un antropólogo mexicano más joven que él, Julio de la Fuente, fuertemente implicado en la política de su país. Trabajaron a fondo juntos el tema de los mercados indígenas, pero el texto quedó inédito hasta 1957, quince años después de la muerte de Malinowski (Drucker-Brown, "Malinowski en México" 3-7). Las simpatías hacia lo hispánico en el periodo final de su vida, debieron de despertarle al antropólogo polaco el recuerdo de sus estancias en las islas Canarias. Recordemos que la caña de azúcar, uno de los pilares, junto al tabaco, de *Contrapunteo...* de Ortiz, estaba presente en las Canarias desde el momento de la conquista castellana en el siglo XV. Hemos de señalar que Malinowski debía tener plena conciencia de la no cubanidad inicial del azúcar de caña, en la medida en que él mismo habría visto los numerosos ingenios azucareros y las plantaciones de caña existentes en Canarias. Esto es, estaba en predisposición intelectual de comprender la naturaleza de la transculturación.

El diálogo entre los dos sabios a propósito de la introducción del término "transculturación" es muy elocuente de las problemáticas que arrastraba cada uno por separado. Malinowski estaba enfrentado en buena medida al medio norteamericano en calidad de miembro prominente de la escuela británica de antropología, en la que había hecho su carrera profesional. Su presencia en Estados Unidos cabe interpretarla como puramente circunstancial, ya que se identificaba más con el medio británico. Por esta razón, se enfrentó a Melville J. Herskovits, acuñador máximo del concepto de *acculturation*, quien reaccionó al lanzamiento del término transculturación haciéndole constar que el primer término estaba ya ampliamente aceptado por la comunidad científica. En segundo lugar, y como carga de fondo, acusa a Malinowski de confundir intencionalmente aculturación con "inculcación" de una cultura superior sobre otra

inferior: "Tal y como usamos el término (aculturación) en nuestro trabajo científico, es enteramente incoloro" (Santí 788).

Melville J. Herskovits estaba especializado en la negritud, y la noción de *acculturation* era el sostén de todo su ensamblaje teórico. Tal como había ocurrido con la evolución en Ortiz de la transculturación, sucedió algo semejante con la aculturación a lo largo de la trayectoria biográfica e intelectual de Herskovits. Inicialmente, Herskovits aplicó el concepto aculturación con un sentido asimilacionista, dejando ver que los negros norteamericanos tenían básicamente componentes sociales y físicos similares a los de los blancos, con lo que se alejaba de cualquier tentativa raciológica, pero que debían asimilarse a la cultura blanca para lograr su plena integración. Estas tesis iniciales claramente asimilacionistas las fue abandonando Herskovits más adelante, conforme realizaba trabajos sobre el terreno. En primer lugar en Surinam, donde se suponía que había una población negra, descendiente de esclavos, con un mínimo de contacto con los europeos. Luego durante una estancia en Costa de Oro, y más tarde, en Haití, destacó mucho la componente negra de la cultura humana. Finalmente en 1936 publicó un *A Memorandum for Study of Acculturation*, que apareció simultáneamente en cuatro revistas de antropología, entre ellas en *American Anthropologist* y *Man*, las más punteras y referenciales del momento. A raíz de su artículo incluso se pensó en convocar una reunión monográfica sobre la aculturación, que nunca tuvo lugar. Como ésta no se pudo realizar, en 1938 publicó en solitario *Acculturation: the Study of Culture Contact*, donde definió la aculturación como un contacto entre grupos. Con ello intentaba evitar el etnocentrismo asimilacionista que se le adjudicaba. En 1941, en *The Myth of Negro Past*, sostenía que "asimilación y preservación no son excluyentes", intentado mantener el equilibrio entre ambos conceptos (Gershenhorn 65-95).

Ortiz le hizo saber a Malinowski que Herskovits le había mostrado su irritación por el empleo del término transculturación, convertido en banderín de enganche para los combates intelectuales de Malinowski. Como dijimos, la confrontación de Herskovits con Malinowski fue de tal calibre que el primero llegó a acusar veladamente al segundo de haber formulado opiniones jerarquizadoras sobre el contacto cultural, amparándose en las modas raciológicas de los años treinta. Y por el contrario, procuró acercarse a Ortiz, a quien no le atribuyó las malas intenciones que al jefe de filas funcionalista, aceptando incluso que el término aculturación tal como él lo empleaba se encontraba en la misma línea que el de transculturación (Herskovits 570-571). Hoy día cabe esgrimir que la obra de M. Herskovits estaba inserta en un momento histórico en el que preocupaba mucho la emergencia del racismo antinegro en Estados Unidos, y aún no se habían descolonizado los países africanos (Bastide 148). La polémica, pues, tenía algo de bizantinismo, marcado por la inquina personal.

* * *

En los debates que han seguido a la ideación de la transculturación las interpretaciones de esta noción han sido muy distintas. El crítico literario Ángel Rama lo empleó como sinónimo de “resistencia” a los procesos modernizadores y puso el caso del literato autoctonista, y también antropólogo, el peruano José María Arguedas, que escribía en castellano pero con estructuras lexicales y gramaticales quechuas, como ejemplo de transculturación literaria (Rama). El historiador del azúcar y el tabaco Manuel Moreno Fragnals, al contrario, ha destacado más que el concepto de transculturación, el de *deculturación*, el cual aunque había sido empleado por el propio Ortiz, para señalar que toda transculturación tiene algo de pérdida de la cultura propia, pero sin embargo había quedado relegado a un segundo plano. Aunque Fragnals va más allá, y destaca que “en toda síntesis, todo análisis de la africanidad en América Latina, fuera del contexto de la lucha de clases, es una divagación en el vacío”. Con lo cual descalifica al propio Ortiz, sin mencionarlo, y a algunos de sus intérpretes ulteriores, en estos términos: “No se puede llegar a la raíz de este problema si partimos del esquema antropológico prefijado que considera la transculturación como un fenómeno de choque y síntesis entre un grupo de inmigrantes (coercitivo o no) que son integrados en una sociedad de moldes culturales europeos” (Moreno 31). Más modernamente, la teoría poscolonial en su proyección latinoamericana ha encontrado en la “transculturación” un *abracadabra* para resolver la inserción de las culturas autóctonas o importadas, como diría Darcy Ribeiro, en la modernidad. Así se ha querido ver hasta al comandante Marcos como un signo de transculturación. No cabe duda de que, como señala Santí, “no es exagerado decir que la mayoría de los estudios que invocan el término *transculturación* —o su adjetivo *transcultural*— lo hacen superficialmente: lo invocan apenas como sinónimo de mestizaje o hibridez; prescinden del esquema del ensayo delantero (el contrapunteo) y de los detalles históricos en los capítulos adicionales, y por último, omiten el nombre de Ortiz” (Santí 94).

Tampoco la línea trazada por Herskovits se agotó rápidamente, ya que fue objeto de sucesivos debates. De hecho, observamos como un estudioso de los contactos culturales, como fue Roger Bastide, continuó empleando el concepto de aculturación en sus estudios sobre los cultos africanos en Brasil, aunque señalando la insuficiencia del concepto. Bastide sostiene que la aculturación “formal” debe descubrirnos otros mundos más cercanos al “yo profundo”. Para lo cual llama en su auxilio más a la psicología que a la etnología: “Debemos requerir de la psicología —escribe— que nos permita llegar a los procesos de desorganización de las antiguas formas de percepción, memorización, etc., y a los de reorganización según normas diferentes; o, si se prefiere otra terminología, los procesos de desestructuración y reestructuración de la afectividad y el pensamiento” (Bas-

tide 153). Desplazando la supuesta jerarquización de valores al campo psicológico, Bastide salva el concepto mismo de aculturación.

Como conclusión, debemos afirmar que la cadena de influencias y de medición de argumentos con la ciencia depende en buena medida de azares objetivos biográficos, trufados de simpatías y antipatías. El triángulo constituido por Malinowski, Ortiz y Herskovits así parece indicárnoslo. Lo que unió al primero y al segundo fue una pura coincidencia fundada en la simpatía y la calidez humana, amén de la participación en un combate tan singular como fue la oposición a toda forma de racismo cultural o biológico y de autoritarismo político. Cabe interpretar en términos similares la enemistad entre Malinowski y Herskovits. Podríamos, en consecuencia, salpimentar la "estructura de las revoluciones científicas" con un poco de humor y casualidad, que no causalidad y seriedad. Sería la conclusión más veraz del afortunado encuentro entre un cubano y un polaco en una ínsula descolonial.

Bibliografía

Bastide, Roger. *El próximo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Díaz-Quñones, Arcadio. "Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación". *Prismas. Anuario de historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes, nº2. www.sociedadespiritistacubana.com.

Drucker-Brown, Susan. "Malinowski in Mexico: introduction". Malinowski, Bronislaw & De la Fuente, Julio. *The Economics of a Mexican Market System*. Londres: Routledge (1985): 3-52.

Estévez, Fernando. Henríquez Sánchez, Teresa, Díaz Rodríguez, Pedro. *Bronislaw Kaspar Malinowski. Su obra y estancia en Icod de los Vinos*. Icod de los Vinos, 11-30 de septiembre de 1993. www.museosdetenerife.org

Firth, Raymond. "Malinowski como científico y como hombre". *Firth et alii. Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. México: Siglo XXI, 4ª (1999): 1-17.

García González, Armando. *El estigma del color: Saberes y prejuicios sobre las razas en la ciencia hispanocubana del siglo XIX*. Las Palmas, Tenerife: Ediciones Idea, 2008.

Gershenhorn, Jerry. *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. University of Nebraska Press, 2004.

Godoy, Gustavo J. "Fernando Ortiz, las razas y los negros". *Journal of Inter-American Studies*, vol.8, nº2 (1966): 236-244.

González Alcantud, José Antonio. *Sísifo y las ciencias sociales. Variaciones críticas de la antropología*. Barcelona: Anthropos, 2008.

González Arostegui, Mely del Rosario. "Fernando Ortiz y la polémica del panhispanismo y el panamericanismo en los albores del siglo XX en Cuba". *Revista de Hispanismo Filosófico*, 8 (2003): 5-18.

Guanche, Jesús "José Martí en el decurso antropológico de Fernando Ortiz". www.archivo.cubano.com.

Herskovits, Melville J. *El hombre y sus obras. Las ciencias de la antropología cultural*. México: FCE, 1952 (orig.1948).

Le Riverend, Julio (ed.) *Fernando Ortiz*. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 1973.

Malinowski, Bronislaw. "La transculturación, su vocablo y su concepto". *Revista Bimestre Cubana*. La Habana, nº46 (1940): 220-228.

_____. *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Eds. De Bolsillo, 1970.

_____. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península, 1975.

_____. *Diario de un trabajo de campo en Melanesia*. Gijón: Júcar, 1989.

Moreno Fragnals, Manuel. "Agentes culturales y deculturación". Moreno Fragnals, M. (ed.). *África en América Latina*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

Ortiz, Fernando. *Las actuales responsabilidades políticas y la "nota" americana*. La Habana, 1919.

_____. *Defensa cubana contra el racismo antisemita*. La Habana: Asociación Nacional contra las discriminaciones racistas, 1939.

_____. *El engaño de las razas*. La Habana: Ed. Páginas, 1946.

_____. *Hampa afrocubana. Los negros brujos. Apuntes para un Estudio de Etnología Criminal*. Miami: Ed. Universal, 1973. (Orig.1906).

_____. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. Prólogo de Julio Le Riverend.

_____. "Transculturación blanca de los tambores de los negros". Ortiz, Fernando. *Estudios etnosociológicos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales (1991): 176-201.

_____. *Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá*. La Habana: Ed. letras Cubanas, 1995.

Panoff, Michel. *Malinowski y la antropología*. Barcelona: Labor, 1974.

Portuondo, Gladys. "La transculturación en Fernando Ortiz: imagen, concepto, contexto". *Letralia*, nº86, Cagua, 2000. www.letralia.com.

Rama, Ángel. *Transculturación literaria en América Latina*. Madrid: Siglo XXI, 1982.

Sacerio-Garí, Enrique. "Conversación con José Juan Arrom. Quien no se aventura no cruza el mar". *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*. Año V, La Habana, abril de 2007.

Santí, Enrico Mario. "Introducción". Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cu-*

Un flechazo transcultural de "toma y daca" de consecuencias poscoloniales. El encuentro entre Fernando Ortiz y Bronislaw Malinowski
José Antonio González Alcantud

contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar. Madrid: Cátedra, 2002.
(Contiene en apéndice la correspondencia cruzada entre B. Malinowski y F.Ortiz).

_____. *Fernando Ortiz: contrapunteo y transculturación*. Madrid: Colibrí, 2002.

Toro González, Carlos del. "Fernando Ortiz y las relaciones Cuba-Estados Unidos". *Santiago*, nº92, Santiago de Cuba: Universidad de Oriente (2001): 139-149.

Viñalet, Ricardo. *Fernando Ortiz ante las secuelas del 98. Un regionalismo transculturado*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

Young, Michel W. Malinowski. *Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*. Yale University Press, 2004.