

## Fernando Ortiz: del positivismo a la transculturación

Pablo Torres Casillas  
Universidad de Puerto Rico  
[pablo.torres2@upr.edu](mailto:pablo.torres2@upr.edu)

**Resumen:** Este ensayo pretende insertarse en la discusión sobre la construcción de las identidades nacionales en el Caribe y la polémica, siempre presente, en torno a la cuestión racial en los proyectos nacionales en la región. En el caso de la obra del intelectual cubano Fernando Ortiz podemos ver la transformación en su discurso con relación a las aportaciones de la cultura afrodescendiente en la isla de Cuba. En un primer momento Ortiz, influenciado por las ideas del positivismo lombrosiano vincula a la población negra a lo que llama la “mala vida” o a la delincuencia, la ignorancia y la inmoralidad, aludiendo a la necesidad de sanear a esta población a través de su “desafrincanización” para poder integrarla al proyecto nacional. Sin embargo, unas dos décadas después, luego de su experiencia en el ruedo político, Ortiz cambia dramáticamente de posición para apreciar y valorar las aportaciones culturales de los negros cubanos a la cultura nacional.

**Palabras clave:** Fernando Ortiz, Caribe, discurso racial, afrocubanos, Cuba, historia intelectual, mestizaje.

**Abstract:** This essay is intended to be part of the discussion on the construction of national identities in the Caribbean and the ever-present controversy of the racial question in the national projects of the region. In the case of the Cuban intellectual Fernando Ortiz, we can see the transformation in his discourse regarding the contributions of Afro-descendant culture in the island of Cuba. At first Ortiz, influenced by the ideas of the Lombrosian positivism binds the black population to what he calls the "low life" or to crime, ignorance and immorality, alluding to the necessity of sanitizing this population through the removal of any African cultural trait in order to integrate them into the Cuban national project. However, some two decades later, after his experience in the political arena, Ortiz dramatically changes position to appreciate and value the cultural contributions of Cuban blacks to the national culture.

**Keywords:** Fernando Ortiz, Caribbean, Racial discourse, Afro-Cuban, Cuba, Intellectual history, miscegenation.

## Introducción

La obra de Fernando Ortiz constituye una columna fundamental en la extensa y polémica discusión sobre las definiciones de las identidades caribeñas. Las diversas sociedades mulatas que bordean el mar Caribe, con sus complicados conflictos derivados del atraso económico, la supuesta escasez de recursos naturales, su condición colonial (o neocolonial) y su masiva población transmigrada polarizan las discusiones sobre las posibles soluciones a éstos. Dentro de estas luchas, estudiosos e intelectuales caribeños han tratado de definir las “esencias” de sus islas para justificar o convencer a otros de la pertinencia de sus proyectos políticos. En muchas de estas narrativas la historia de la sociedad esclavista cobra primordial importancia, pues el problema fundamental para la construcción sólida de las identidades caribeñas es la cuestión racial. *Insularismo* de Antonio S. Pedreira y *El prejuicio racial en Puerto Rico* de Tomás Blanco en Puerto Rico; *Azúcar y población en las Antillas* de Ramiro Sánchez Guerra en Cuba; *Historia de la cuestión fronteriza dominico-haitiana* de Manuel Arturo Peña Batlle en la República Dominicana y Jean Price Mars, *Así habló el tío*, en Haití, son algunos ejemplos de esta discusión.

El conflicto racial en el Caribe, triste legado de la sociedad de plantación y producto de la socialización bajo el régimen esclavista, es esencial en estos textos. Fue en el archipiélago caribeño que se dieron los primeros pasos de la colonización europea en América, y desde entonces impusieron sus instituciones políticas y religiosas, la propiedad privada y la ambición de riquezas y poder que las nutre. En el Caribe, laboratorio de conquista, diezmaron la población taína de tal forma que en sólo cincuenta años los colonizadores vieron la “necesidad” de importar mano de obra para mover las industrias mineras y agrícolas. En África “encontraron” abundante materia prima y desde entonces, y por los próximos cuatro siglos, se inició la importación de esclavos africanos en el Caribe. Para finales del siglo XVII, ingleses y franceses desarrollaron lucrativas colonias azucareras trabajadas por decenas de miles de esclavos. Así se poblaron las islas con algunos europeos y muchos africanos, quienes, organizados en la sociedad de plantación, ocuparon posiciones sociales antagónicas. La población caribeña se dividió tajantemente al establecer legalmente la superioridad de unos sobre otros. La marca

evidente de esta diferencia fue el color de piel, lo que ha pasado a ser un valor social, moral y estético en las sociedades caribeñas.

A pesar de esta tajante división de clase, amos y esclavos compartieron la cotidianidad laboral, la brutal disciplina de la plantación y la imposición de valores culturales e ideológicos. Todos los esclavos con mayor o menor disciplina fueron sometidos a este “nuevo orden” de cosas. No obstante, y a pesar de las distinciones legales y sociales, se dio una inevitable interacción humana. Ya fueran los más segregados esclavos del campo, así como los encargados de las labores técnicas, los domésticos, o los urbanos y los negros libres se fueron insertando de diversas maneras, y a distintos ritmos, en las sociedades coloniales. Esto puede ocupar casi todo el espectro social si pensamos en el caso del mulato Miguel Enríquez, famoso “guardacostas puertorriqueño” que llegó a ser durante el siglo XVIII el hombre más rico de la isla de San Juan, aunque desde luego esto fue una excepción. En todo caso, el final de este personaje, exiliado y despojado de sus riquezas, comprueba que en la sociedad colonial la cuestión de raza era una barrera muy difícil de superar.

En otro orden de interacción humana, las relaciones sexuales, consentidas o forzadas y la inevitable procreación de niños "mezclados racialmente" fomentaron otro tipo de comunicación que iban en reconocimiento, o aceptación ya fuese a regañadientes, de la humanidad del otro esclavizado. Todos ellos, negros, blancos y mulatos fueron parte de una sociedad que creó una cultura que no es europea ni africana, más bien que conformaron los ingredientes básicos para la conformación de otra cultura. Los valores y las prácticas de Europa fueron el estándar en las sociedades coloniales pues los blancos, particularmente los europeos, eran quienes las dominaban política y económicamente.

Es por esto que los negros y mulatos que querían escalar en las sociedades caribeñas tendían a imitarlos en sus esfuerzos para ser aceptados. Estos valores europeos también fueron la base para los proyectos de integración de las poblaciones negras en las futuras naciones, como es el caso de Fernando Ortiz como veremos en este ensayo. De esta manera se dio un enfrentamiento entre Europa y África al interior de la plantación

caribeña, con un inevitable y violento —unas veces más, otras veces menos— proceso de socialización y cambio cultural. Esta lucha que es racial y social representa para el ensayista cubano Antonio Benítez Rojo (1998), un “choque de razas y culturas”.

Para estudiar el cambio cultural se han propuesto una diversidad de conceptos: aculturación, hibridación, sincretismo, mestizaje -o mulataje- cultural, transculturación. La transculturación es el término propuesto por Fernando Ortiz, quien lo describe como un proceso múltiple, que no sólo implica la pérdida de una cultura previa, sino la creación de nuevos códigos culturales, la transformación de otros adoptados de la cultura dominadora y la síntesis de todo ello (Ortiz, 2002). De la multiplicidad de términos que han surgido para explicar el cambio cultural se deriva la necesidad de crear estrategias teóricas eclécticas y multidisciplinarias para enfrentar el reto de definir la particularidad caribeña. Los conceptos son, a la larga, herramientas cognoscitivas para entender, en este caso, la dinámica de la mezcla cultural, pues es necesario desarrollar una perspectiva que tome en cuenta la sutileza de los cambios y las posibilidades múltiples de los significados. Se trata de darle sentido a la infinidad de direcciones que toman estos procesos de los que derivan prácticas de dominación y resistencia, que, a manera de negociación continua, forjan a las distintas sociedades.

La metáfora del mulataje funciona para describir el Caribe en su evidente dimensión genética, pero igualmente sirve para entender los cambios culturales y sociales o, en eso que llamamos abstractamente, *las maneras de ser* de los pueblos. ¿Cómo funciona entonces esta interacción social, cultural e ideológica? Dentro de esta transformación cultural se dan tres procesos, que puede verse como fuerzas en conflicto que luchan entre sí: africanización, europeización (u occidentalización) y criollización. Estos son procesos múltiples que se dan en un nivel, digamos que cultural, pero que también inciden en otros niveles sociales que va desde los aspectos socioeconómicos y los discursos que gobiernan y le dan sentido a la realidad de esa sociedad.

La *criollización* podría entenderse como la integración de los elementos dispersos que trajeron los europeos, los africanos y los demás grupos culturales que convivieron en las diversas islas. Cada una de ellas tuvo un particular devenir histórico con distintas

consecuencias y que devino un sentido de particularidad, una diferencia que, digamos, sea nacional.<sup>1</sup> La *criollización* a su vez involucra la interacción entre amo y esclavo (blanco y negro o europeo y africano) de donde surgieron las poblaciones y culturas mulatas del Caribe. En un extremo de estas relaciones estaba la segregación racial que provocó la sociedad esclavista, y al otro, cotidianas relaciones humanas, entre las que hubo matrimonios interraciales. Ángel López Cantos (1999) documenta de numerosas parejas entre blancos y negros que burlaban las leyes que lo prohibían, así como la resistencia de los familiares blancos. La dinámica y desigual convivencia entre ambos extremos es de donde surge el mulataje característico del Caribe. La *criollización* fue el proceso que transformó a la población “blanca”, europea en origen, de andaluces, bretones, irlandeses o castellanos en cubanos, jamaquinos o martiniqueños. Del mismo modo la *criollización* fue lo que permitió que los yorubas, bantús o congos pasaran a ser los “negros”, “mulatos” o “pardos” en las sociedades coloniales del Caribe; y posteriormente irse ganando a la fuerza un espacio político en éstas.

Mas al interior de la *criollización* coexisten otras dos fuerzas.

Por un lado, la *africanización*, que comenzó en África desde que los miembros de distintas sociedades africanas fueron capturados en las selvas y sabanas. Mientras eran transportados hacia las costas, los extraños tuvieron que desarrollar estrategias de comunicación. La difícil convivencia en el barco carguero y el barracón los obligó a entenderse a pesar de las diferencias lingüísticas, religiosas o, incluso, étnicas. Igualados por la esclavitud tuvieron que enfatizar en los elementos que los comunicaban y donde no los hubo, crearlos.

Sin embargo, la *africanización* no es posible trazarla a lugares o culturas específicas en África, sino a patrones y prácticas que se hicieron comunes entre las comunidades esclavas (Benítez Rojo, 1998). Este proceso es uno dinámico y muy rico en el cual los afrocaribeños desarrollaron varios lenguajes, mezcla de sus idiomas africanos y el de la

<sup>1</sup> En este contexto utilizo el término *nacional* en un sentido “sociológico”, para diferenciarlo del político. Reconozco que lo *nacional* también es una construcción discursiva con propósitos políticos, pero que ciertamente tiene repercusiones en las prácticas de los miembros de esos colectivos. Esto es importante sobre todo para entender la historia de las relaciones raciales en las islas.

metrópoli europea (o una mezcla de varios de ellos). También transformaron sus prácticas religiosas ancestrales en unas propias a cada comunidad, integrando la experiencia de las diversas poblaciones africanas, europeas y hasta las indoamericanas, como es el caso del Hoodoo en la Luisiana. Sin embargo, el producto cultural de mayor trascendencia ha sido la música. A tal punto que casi toda la música del siglo XX carga pesadas deudas con los ritmos y melodías del Caribe africano: el jazz, el rock&roll, la salsa, el hip hop, el reggae.

Sin embargo, en el discurso dominante de las sociedades caribeñas la *africanización* ha sido vista negativamente por muchos de los autores de la primera mitad del siglo XX. Pedreira, por ejemplo, hablaba de una “guerra civil biológica” al interior de nuestra sangre. O el “primer” Fernando Ortiz, para quien las culturas africanas eran expresiones primitivas, piedras en el camino hacia la Modernidad. Otros como Jean Price-Mars y el “segundo” Fernando Ortiz fueron más simpáticos a la hora de hablar sobre las culturas afrocaribeñas. Reconocieron la calidad estética de ellas, mas la veían en un estadio inferior en el desarrollo de las civilizaciones, donde la occidental europea ocupa el primer lugar.

En la otra esquina de esta confrontación está la *occidentalización*. Los valores culturales e ideológicos de Europa se impusieron como modelo en las sociedades americanas. Para algunos el Viejo Mundo era modelo de civilización, y para otros, fue un cruel mecanismo de explotación. Serge Gruzinski (2000, p. 65) lo describe como “una empresa multiforme que conduce a Europa occidental a seguir los pasos de Castilla y conquistar las almas, los cuerpos y los territorios del Nuevo Mundo”. Las sociedades metropolitanas, a pesar de sus propias contradicciones, trataron de reproducirse en su nuevo mundo. Occidente estableció las referencias materiales, estéticas, institucionales y religiosas destinadas a dominar las perturbaciones producidas por la conquista. Sin embargo, la recepción de los valores ideológicos y materiales impuestos fue desigual en las distintas islas, y en algunos casos limitado.

Cuando las colonias se enfrentan a los procesos de independencia también tuvo que buscar los elementos culturales para identificarse, algo que las separe de la antigua

madre patria. No obstante, los proyectos nacionales mantuvieron el rumbo de la civilización occidental. Por lo que en aquellas poblaciones más alejadas del ideal moderno -entendidas como más salvajes y primitivas- fueron vistas como escollos para el ingreso de la Nación al ideal de la Modernidad. Este es el caso del intelectual cubano Fernando Ortiz (1881-1969), cuya inicial producción intelectual se dedicó a trazar estrategias para integrar a la numerosa población afrocubana al seno de la nación.

Fernando Ortiz nació en La Habana en 1881, y a lo largo de sus 88 años, escribió numerosos estudios culturales, históricos y políticos que abarcaron varios intereses como el derecho, la criminología, la cuestión racial y la música. Durante su niñez alternó largas temporadas entre la isla de Cuba en el Caribe y la isla de Menorca en el Mediterráneo; y entre La Habana, Barcelona y Madrid durante sus estudios universitarios, oscilando entre la colonia y la metrópolis durante sus años formativos. A los 19 años se licenció en Derecho de la Universidad de Barcelona y a los 21 termina el Doctorado en la Universidad de La Habana. También estudió en Madrid y en Génova, donde se empapa de las teorías criminológicas de César Lombroso. Guiado por estas ideas publica la serie *Hampa afrocubana* compuesta por *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)* (1906), que lo acercó al problema étnico en Cuba; *Los negros esclavos: Estudio sociológico y de derecho público* (1916). El tercero de la serie, *Los ñáñigos*, que constaba de unas mil páginas, se quedó sin publicar junto con otros títulos que la integrarían fueron *Los negros horros* y *Los negros curros*.

Comprometido con la situación de la isla, en 1907 ingresa a la Sociedad de Amigos del País, “institución que con el tiempo llegará a ser director, líder y alma” (Santí, 2002, p. 37). En 1910 comienza a colaborar en la *Revista Bimestre Cubana*, órgano de la Sociedad de Amigos, donde publicó muchísimos artículos a lo largo de su carrera. Para esta fecha y con menos de 30 años ya Fernando Ortiz era una figura intelectual reconocida en la isla de Cuba. Entre 1917 y 1927 fue electo a la Cámara de Representantes por el Partido Liberal, de la que representaba la tendencia izquierdista. Pertenece a la primera generación liberal republicana “que se plantea una gran misión: crear los fundamentos de la nueva nación” (Santí, 2002, p. 36). Interesado además en el

aspecto cultural, funda, entre otras instituciones culturales la Sociedad Folklórica Cubana en 1924 y la Institución Hispanocubana de la Cultura en el 1926.

Desilusionado de la política partidista luego de la dictadura de Machado se dedica a sus investigaciones sobre la realidad cubana. Sin embargo, mantuvo un activismo político realizando campañas a favor de los aliados durante la Segunda Guerra Mundial y contra el racismo. A través de sus investigaciones y publicaciones, “Ortiz se plantea maneras de escudriñar la historia e identidad cubanas a fin de encontrar soluciones a la perenne inestabilidad del país.” (Santí, 2002, p. 48). En esos años funda la revista *Ultra*, órgano de la Institución Hispanocubana de Cultura, la Sociedad de Estudios Afrocubanos y su revista *Estudios Afrocubanos*, el Seminario de Etnografía Cubana en la Universidad de La Habana, los Archivos del Folklore Cubano y la Colección de Libros Cubanos para la Editorial Cultural de La Habana. Además, sacó tiempo para actividades políticas al organizar la Alianza Cubana por un Mundo Libre (Santí, 2002).

Fernando Ortiz, como muchos de los intelectuales caribeños de esta época, creía que la rueda del progreso se mueve en una sola dirección, y a pesar de los distintos acentos o peculiaridades nacionales, el destino dorado de las naciones caribeñas ha de ser la República Liberal y Moderna. También es importante para muchos de estos intelectuales contrarrestar el discurso imperialista de los EE.UU., que los inferioriza y cuestiona la capacidad de los isleños para gobernarse (Rodríguez Vázquez, 2004). Ortiz, entonces se encuentra con el problema de cómo integrar a los afrocubanos a ese proyecto nacional. Contrario a otros reconoce su presencia y apuesta a la integración, aunque sea forzosa: “Antes de que la libertad fuese concedida a todos los negros éstos constituían ya un sedimento notable en nuestra civilización, y ahora es y seguirá siendo el factor negro de trascendencia social no escasa” (Ortiz, 1987, p. 37).

Sin embargo, a lo largo de su dilatada y productiva vida intelectual tuvo, por lo menos, dos estrategias de integración para una sociedad racialmente dividida, que son, a su vez, producto de la manera de entender el problema racial al que se enfrentaban.

## El criminólogo positivista

Amparado en las teorías de la criminología positivista Fernando Ortiz publicó dos libros bajo la serie *Hampa afrocubana*, donde expuso sus primeras investigaciones sobre la población negra de la Isla. Con sus estudios sobre la delincuencia Ortiz es de los primeros en investigar sobre la realidad de los negros cubanos. Aunque Ortiz consideraba que sus posturas no eran racistas, partía de la premisa de que en “Cuba toda una raza entró en la mala vida” (Ortiz, 1987, p. 28-29). A través de *Los negros brujos* (2001) y *Los negros esclavos* (1987), podremos destacar las ideas iniciales de Ortiz sobre la cuestión étnica. El capítulo introductorio en ambos libros, “La mala vida cubana” e “Introducción al estudio de la mala vida” respectivamente, es prácticamente el mismo, y la preocupación de lograr la inserción de los descendientes de esclavos en la sociedad cubana guiados por los valores liberales y modernos propios de una civilización avanzada.

En *Los negros brujos* se dedica al estudio del fetichismo afrocubano y cómo estas prácticas que trajeron de su oriunda África “retrasan el progreso de la población negra en Cuba.” (Ortiz, 2001, p. 6) En este libro se establece una importante oposición entre el proyecto de Modernidad que Ortiz veía como el futuro de la República Liberal de Cuba y lo que considera un fuerte primitivismo en la población afrocubana, triste legado de su pasado en la esclavitud y su salvaje origen africano. Mientras que, en *Los negros esclavos*, estudia los inicios de la incorporación de la “raza africana” al componente nacional cubano. A través de un extenso estudio sobre la esclavitud en Cuba, relata la historia del origen africano de los negros en la Isla; así como también describe la vida de los esclavos, los castigos que recibieron, su condición jurídica y las resistencias de éstos al sistema que los sometía.

El estudio de la esclavitud es importante pues según el autor “la servidumbre fue para los hijos de África un forzoso noviciado de civilización” (Ortiz, 2001, p. 28). Ortiz adjudica al salvajismo africano y el medioambiente degradante de la esclavitud para explicar el retraso moral y cultural de los negros en Cuba.

La raza negra de repente, y en un país extraño, se halló en una condición social extraña también para los más de sus individuos: la esclavitud, sin patria, sin familia, sin sociedad suya, con su impulsividad brutal comprimida frente a una raza de superior civilización y enemiga, que la sometió a un trabajo rudo y constante al que no estaba acostumbrada. Cuando el negro fue libre, su libertad le sirvió para subir algo en la escala de la cultura, habiendo perdido varios jirones de su psicología africana en los zarzales de la esclavitud, pero no pudo salir de su ambiente restringido y separado del blanco. (Ortiz, 1987, p. 37)

Queda establecida la relación conflictiva entre las razas, una superior y otra salvaje y sometida a la esclavitud, terrible institución social, que no empero los catapultó en su desarrollo cultural y social. Sin embargo, Ortiz no idealiza la esclavitud. En *Los negros esclavos* describe con precisión la vida de sufrimiento de los africanos esclavizados. Las gráficas descripciones del texto son complementadas con ilustraciones.

Establecida la jerarquía social, entonces pasa a repartir las aportaciones de cada grupo “racial” al proceso de interacción cultural. Como en todas las manifestaciones sociales, también en la delincuencia se dio una mezcla cultural donde cada uno de los componentes étnicos aportó su característica esencial.

La raza blanca influyó en el hampa cubana, mediante los vicios europeos modificados y agravados bajo ciertos aspectos por factores sociales hijos del ambiente. La raza negra aportó sus supersticiones, su sensualismo, su impulsividad, en fin, su psiquis africana. La raza amarilla trajo la embriaguez por el opio, sus vicios homosexuales y otras refinadas corrupciones de su secular civilización. (Ortiz, 1987, p. 28)

Los europeos aportaron sus vicios, pero éstos fueron “agravados” con la convivencia con la cultura inferior en un ambiente degradante. Los asiáticos, por su parte, aportaron sus “refinadas corrupciones”. Mientras, que los negros trajeron su “psiquis africana”, sensual y supersticiosa, terreno fértil, “caldo de cultivo”, como dice en *Los negros brujos*, para el desarrollo de la “mala vida”. Destaca que mientras unos aportan vicios y corrupciones,

que son desviaciones sociales, los negros constituyeron el ambiente, como si todo lo de ellos fuera deficiente de por sí, terreno propicio para su desarrollo.

De esta interacción se da un proceso de transformación recíproca, que, aunque todavía no tiene ese nombre, describe un proceso de intercambio cultural que se parece a la *transculturación*:

Por el influjo recíproco de ambas razas la negra fue adquiriendo un impulso de progreso, cada vez más desarrollado, que la hizo despertar de su secular somnolencia y salir en parte del subsuelo social en que retenía su falta de cultura, y la raza blanca africanizó su clase ínfima aceptando aquellas formas que traducían de un modo orgánico, completo y exacto sus impulsos primitivos, aún no aplastados por el peso de superiores estratos de cultura. (Ortiz, 1987, p. 27)

El conflicto racial aquí presentado también es metaforizado con la oposición Civilización-Barbarie que tanto agobió a los pensadores latinoamericanos. En ese sentido, entiende que estas fuerzas opuestas adelantan o retrasan el camino de la nación hacia el Progreso. Por eso, los negros (bárbaros) ganaron el "impulso de progreso" al exponerse a la Civilización Occidental, mientras que los blancos pobres, ignorantes y supersticiosos alimentaron sus "impulsos negativos" expuestos al medio ambiente "africanizado" de las clases "ínfimas". Es interesante que los estratos superiores pueden aplastar los impulsos negativos. Por ello la propuesta de *desafricanización* resulta ser un objetivo político, pieza fundamental para el desarrollo del proyecto nacional cubano.

Para el sociólogo cubano uno de los rasgos que precipita a los negros cubanos en la criminalidad es la brujería. Por eso su primer paso en el estudio del hampa afrocubana es el "fetichismo afrocubano", elemento africanizador y fuerte obstáculo para el avance del Progreso. Es necesario recordar que las religiones organizan las ideas de sus feligreses, y que constituyen uno de los discursos más poderosos que funcionan para darle sentido a la vida que se vive. En este caso, según Ortiz se trata de una fuerza que se opone al desarrollo social y moral de los bajos fondos de la sociedad cubana, por lo que hay que entenderla para poder combatirla.

El culto brujo es, ..., socialmente negativo con relación al mejoramiento de nuestra sociedad porque dada la primitividad que les es característica, totalmente amoral, contribuye a retener las conciencias de *los negros incultos en los bajos fondos de la barbarie africana*. (Ortiz, 2001, p.184. Mi énfasis.)

La concepción que tiene este autor de que la brujería es “amoral” parte de una interpretación errónea de los cultos afrocubanos. Pues la consulta y el proceso de adivinación viene acompañadas de *patakíes* o parábolas que contienen una moraleja para el consultado que siempre pretende que se haga lo “correcto” dentro de ciertos esquemas (morales) particulares a la sociedad en la que se vive. La falta de moralidad que el científico social ve en “el fetichismo brujo” se debe a ver como causa lo que es un efecto. La población negra, ex-esclava, simple engranaje de la Máquina Plantación, expresa a través de sus prácticas religiosas y la interpretación que le dan, a las condiciones materiales y morales en las que vivían. O por decirlo de otro modo, si vivían en las condiciones totalmente degradantes e inmorales en los que lo sumió la esclavitud, cómo sus prácticas podrían reflejar a simple vista lo contrario.

Los brujos, como todo sacerdote (behique, babalawo, cura), son los encargados de la preservación del conocimiento ancestral, en este caso, de las espiritualidades africanas. Por lo que, en la visión del autor, resultan un peligro para el desarrollo social y cultural de las “clases ínfimas” cubanas. Para Ortiz (2001), los brujos “son los más tenaces mantenedores de todos los rasgos salvajes que la raza negra trajo de África” (p. 189). He ahí su peligrosa existencia. En la descripción que ofrece de este personaje, en concordancia con las metáforas médicas que utiliza en este libro, lo cataloga de parásito que se alimenta de la ignorancia de sus acólitos. Sobre todo, las mujeres quienes fungían de ayudantes, limpiaban sus casas y hasta se amancebaban poligámicamente con ellos (2001). Es necesario destacar que este lenguaje médico utilizado por el sociólogo alude a una autoridad (moral, intelectual, cultural), con la que valida científicamente a su discurso. Como es científico es, por lo tanto, “objetivo” y “verdadero”, lo que le permite diagnosticar con certeza y recetar el tratamiento preciso para el mejoramiento del cuerpo social de la nación cubana.

Ortiz en ese momento estaba impedido de ver cualquier otra cosa, pues dentro de sus parámetros la cultura que trajeron de África era por definición inferior, por lo que encontraba evidencia de ello en todas sus manifestaciones. El progreso material e intelectual de sus practicantes -negros, mulatos y blancos- elevó (por decirlo de algún modo) la moral de la “santería” cubana. Contrario a lo que el joven Ortiz pronosticó en este libro sobre su eventual desaparición, ésta se ha fortalecido y expandido su influencia religiosa no sólo en la Isla, sino que ha acompañado a su población emigrante adonde ésta ha ido. Benítez Rojo dice algo parecido en otro momento:

“Es posible que, con el tiempo, la importancia de las creencias afrocaribeñas quede confinada al ámbito de lo cultural, de modo similar a lo que ocurrió en Occidente con el catolicismo romano. Pero a mi modo de ver ese momento no ha llegado.” (Benítez Rojo, 1998, p. 201)

En su visión “positiva” del progreso social la lucha de Ortiz (2001) a la larga no es sólo contra la brujería por ser “un obstáculo a la civilización” (p. 184), sino contra todas las religiones. Con el desarrollo progresivo de la civilización, la institución y el pensamiento religioso se transforman a tal punto que resulten innecesario (ese parece ser su ideal). En esta visión evolutiva ve el “presbiterianismo” más “avanzado” que el catolicismo, cuya teología de santos y milagros, sobre todo entre su feligresía de extracto popular, está en “planos psicológicos muy próximos” al fetichismo africano (p. 137).

La *ciencia ha dicho* ya que la religión no es sino una función patológica de defensa; pero aunque así sea no cabe duda de que cuando es propia de sociedades algo civilizadas, alcanza una especie de simbiosis, por cierta intensificación de la coacción subjetiva al cumplimiento de las normas de la moralidad, aunque por *las clases intelectualmente directoras* se tengan por caducos los principios en que se funda. La moralidad, que subsiste fuera de las religiones, es para éstas un sustentáculo sin el cual caerían aquéllas más prontamente en el desprestigio; las religiones, en cambio, se preocupan de reforzar, mediante la fuerza coactiva de los principios morales, muchos de los cuales, a su vez se debilitarían sin aquéllas,

como se debilitarán y atrofiarán al fin, y serían sustituidos por otros cuyo advenimiento se juzga todavía prematuro. (Ortiz, 2001, p.191. Mi énfasis.)

Para el sociólogo positivista la evolución progresiva de la sociedad se encamina hacia la superación de toda práctica religiosa. Ahora el discurso que dice la Verdad es el de la Ciencia, y las “clases intelectualmente directoras” son las que hablan por ella. Mas a pesar de su caducidad y eventual superación, la religión cumple una importante función para la sociedad, al ser una fuerza represora de las prácticas inmorales (o primitivas). De manera que el miedo al infierno, o algún tipo de castigo por los malos actos, funciona para coaccionar a las mentes primitivas y manipularlos para que lleven un comportamiento adecuado; idea que casi justifica la evangelización cómplice de la conquista de los indoamericanos y la esclavitud de los africanos.

Ortiz entiende que para la integración de los afrocubanos al conglomerado nacional era necesaria una transformación cultural. La *desafricanización* de los afrocubanos era indispensable en su preparación para el Progreso y la Modernidad.

*El progreso exige que se barran estos restos de salvajismo africano que infectan nuestro país y tanto perjudican, especialmente a las clases en que ellos hacen presa, las cuales, libres de estas trabas intelectuales, pueden colaborar eficazmente a la obra de la civilización.* (Ortiz, 2001, p. 193. Mi énfasis).

Impresiona el lenguaje utilizado, el convencimiento de su argumento le permite hablar en nombre del Progreso, como los curas inquisidores hablaban en nombre de Dios y luchaban contra los infieles. Distinto ideal, leves variaciones estratégicas, pero el mismo discurso de violencia hacia el *otro*. Es conveniente poner en perspectiva que la evolución del pensamiento cubano en el discurso nacional. En la edición de 1979 del Diccionario de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba define como “cubano” como “hombre libre nacido en Cuba” descartando de plano a los africanos esclavizados y todos sus descendientes. Como señala Manuel Moreno Fraginals la cubanidad se construye desde la blancura de piel hispanodescendiente y el negro solo será aceptado tras las guerras de independencia y sus valiosas aportaciones a éstas. Sin embargo, la aceptación de los afrodescendientes en el proyecto nacional era una mera cuestión demográfica, pues no

implicaba la aceptación, mucho menos la integración del legado cultural originario de África.

Ortiz (2001) clama por la erradicación de la brujería ya “que encadena a sus creyentes al fondo bárbaro de nuestra sociedad” (p. 193), pero consiente de la cercanía de ambos procesos, se distancia de la misma labor realizada por la Iglesia Católica con la Inquisición. Según él, la Iglesia perseguía a la brujería por entenderla contraria a la “fe verdadera” y ser amiga del “Enemigo”. Mientras que el científico social clama por una higienización social que destruya los “focos de infección” para eliminar a los “parásitos” que enferman a la nación. Su causa es *justa*, porque es *científica*.

En este discurso la Razón es dios y la Ciencia el rito sagrado para llegar a la Verdad, “...el gran remedio contra el miedo es la ciencia”, dice (Ortiz, 2001, p. 180). En el último capítulo de *Los negros brujos*, “Porvenir de la brujería” explora las mejores formas de lograr su objetivo civilizador. Descarta la pena de muerte por ser “incompatible con el progreso penitenciario contemporáneo” y reconoce los límites en la eficacia de la extradición de los brujos. Así que no queda de otra que la reclusión y la confiscación de:

Los ídolos, imágenes, collares, fetiches, altares, *chumbas* y demás enseres y cachivaches de los templos brujos, los cuales, al menos los más significativos, en vez de ser destruidos como se ha hecho hasta ahora, debieran ser destinados al museo de la ciencia de la universidad nacional. (Ortiz, 2001, p. 196. Énfasis en el original)

El proyecto de Fernando Ortiz en este momento es integrar a los negros cubanos a su sociedad utópica: la República liberal de Cuba, Moderna y Racional. Pero lo hace desde el “republicanismo civilizatorio”, como lo llama Rojas en el ensayo “Conta el *homo cubensis*: transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz”. Por eso el lenguaje científico, todo lo contrario, a las creencias afrocubanas tan cargadas de esencias y espíritus depositados en piedras, árboles y huesos. Como es incapaz de entender tales prácticas caracteriza al *otro* (y sus actos) como “estrambótico”, “atrasado”, “primitivo”, “salvaje”. En realidad, no era capaz de explicar el fenómeno observado en su propio contexto y perspectiva, objetivamente como era su decir. Lo explica desde su

propia extrañeza (¿por qué no son como nosotros?). Por eso sus prácticas y creencias son ridículas y absurdas, la prueba fehaciente de su atraso. Sin embargo, apunta Rojas (2004) que aún entonces, “aún respondía al paradigma positivista, sus propuestas políticas no fueran eugenésicas o moralizantes, sino institucionales: educación cívica, cultura jurídica, defensa de la soberanía, creación de partidos políticos.” (p. 12-13)

### **Transculturación y contrapunteo**

A mediados de la década del treinta Fernando Ortiz fundó junto a otros intelectuales cubanos la Sociedad de Estudios Afrocubanos y su revista de *Estudios Afrocubanos* dedicada a la divulgación de estudios sobre la población negra de Cuba y del continente americano. En la misma se publicaron investigaciones y reseñas de libros sobre la experiencia de la diáspora africana en Puerto Rico, Haití, Perú, Brasil y el sur de Estados Unidos. Ortiz publicó en sus páginas varias de sus investigaciones, y se perciben en estos ensayos cambios significativos en su percepción sobre la cuestión racial en Cuba. Ahora tiene una mirada simpática hacia los negros cubanos y con mucho mayor aprecio a su participación en el desarrollo de la cultura cubana. Ya el problema no es cómo modernizar a los salvajes, si no qué podemos aprender de nosotros (como cubanos, como caribeños) de las aportaciones culturales de los descendientes de esclavos. “Para comprender el alma cubana no hay que estudiar las razas sino las culturas” (Ortiz, 1939a, p. 8). Es como si se hubiese percatado de que el atraso social y cultural del negro cubano no se debía a su cercanía a los estados primitivos de su cultura, sino al racismo que los margina. Y si por algo se distingue la obra del “segundo” Fernando Ortiz es la “pasión por la superación de las razas a partir del concepto cultura” (Santí, 2002, p. 46).

Es interesante el vínculo que hace Rojas en el discurso epistemológico, como intelectual académico que busca entender el funcionamiento de la naturaleza y los fenómenos sociales, y el discurso político como intelectual activista que trata de definir la nación para la construcción de su proyecto político nacional. En esta transformación discursiva Ortiz, “operará un ajuste de cuentas con el enfoque reformista y civilizatorio” (Rojas, 2004, p. 15).

A partir de esta transformación, el autor reconoce los límites de los argumentos de las ciencias sociales, se aleja del lenguaje tajante de sus primeras obras, donde la Ciencia era el único camino hacia la Verdad:

... no hay raza cubana. Y raza pura no hay ninguna. La raza, al fin, no es sino un estado civil firmado por autoridades antropológicas; pero ese 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. (Ortiz, 1939a, p. 3)

Parece reconocer los límites del análisis social y de las teorías que la fundamentan, así como la arbitrariedad del poder. Algo ha cambiado en el científico social y esa nueva perspectiva propicia el desarrollo de otras observaciones, otros análisis, que conducen a conclusiones distintas.

En sus narraciones ahora hay espacio para las emociones, una cualidad que le adscribía a los negros y que consideraba como evidencia de su psicología infantil y primitiva. La cubanidad es, “condición del alma, es complejo de sentimientos, ideas y actitudes.” Pero es algo más, “algo que nos atrae y nos enamora como hembra que para nosotros a la vez una y trina: madre, esposa e hija”, el amor, pero también la conciencia y la voluntad de querer ser cubano (Ortiz, 1939a, p. 3-4). La cubanidad es un sentimiento, y no un hecho científico, y que requiere de una voluntad y deseo. Destaca también la alusión de la nación como “madre, esposa e hija”, expresión que, leída dentro de la percepción masculina dominante en la sociedad patriarcal de todas las épocas, invoca a la protección del hombre. Dentro de este análisis la nación parece fundamentarse en una cultura común, los lazos comunicantes; un sentimiento, el amor a la patria; y una voluntad, el deseo de querer ser nacional. En esta visión no se trata de que uno es (cubano, puertorriqueño o caribeño) como resultado inminente de la naturaleza, sino que, para ser, hace falta el deseo y la voluntad de serlo. Por eso el énfasis en la cultura, que es el resultado de las acciones de los seres humanos.

En fin, la cultura es creadora, dinámica y social. Y desde esa perspectiva nos presenta con la receta para su nueva estrategia discursiva, “un cubanismo metafórico” para

explicarse “mejor, más pronto y con más detalles. *Cuba es un ajiaco*” (Ortiz, 1939a, p. 4. Énfasis en el original).

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, 1939a, p. 5-6)

Así de las metáforas médicas que diagnostican contaminaciones y deterioros sociales pasa a las metáforas gastronómicas que proponen recetas y sabores novedosos y cambiantes. La imagen del ajiaco (*sancocho* en puertorriqueño) es una ingeniosa metáfora para describir el proceso de transculturación. Proceso complicado en el que se integran y desintegra ingredientes culturales que conviven “en un mismo bullir social”, cocido bajo el mismo “hervor histórico”. Un caldo siempre en ebullición, pero que, como destaca Rojas (2004), “tampoco asimilaba totalmente al otro” (p. 16).

Pero el deseo de la cubanidad ortiziana también es nostalgia y utopía, que como dice el sociólogo brasileño Octavio Ianni (1999), la primera puede ser la imaginación del pasado y la segunda, la imaginación del futuro.

Pocos países habrá como el cubano dónde, en un espacio reducido, en un tiempo tan breve y en concurrencias inmigratorias tan constantes y caudalosas, se hayan cruzado 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 una posible, deseable y futura desracialización de la humanidad. (Ortiz, 1939a, p. 6)

La cubanidad invoca la posibilidad de “la paz universal de las sangres”, que parece ser ahora el proyecto político de Ortiz. Y como fue en los sectores más populares de la

sociedad cubana, sobre todo en La Habana, que se dieron la mayoría de esos abrazos, es allí entonces surge el sentimiento de nación. Cabe destacar además que ahora “desracialización” no implica la “desafricanización” que propuso en las obras discutidas anteriormente, sino la superación del concepto mismo en la ecuación nacional.

Es en el fondo del caldero social donde se genera la nueva nacionalidad, la síntesis de la cubanía (Ortiz, 1939a, p. 41). Sin embargo, ese es el mismo lugar donde estaban los elementos primitivos de la sociedad cubana, los que vivían en la “mala vida”. Ahora es el origen del sentimiento patrio, pues “la cubanía fue brotada desde abajo y no llovida desde arriba”(p. 14). Más aún, “Los negros debieron sentir, no con más intensidad, pero quizás más pronto que los blancos, la emoción y la conciencia de la cubanía” (p. 14). Una perspectiva similar presenta el escritor José Luis González en el conocido libro *El país de los cuatro pisos* (1980), donde señala que la formación del “primer piso” de la nación puertorriqueña se dio con una población mayormente negra durante los Siglos XVII y XVIII, periodo de escasa institucionalidad en el desarrollo social de la Isla.

Sin embargo, una constante en la nueva mirada de Ortiz es la visión de que las civilizaciones tienen etapas, estaciones por las que se transita camino a la Modernidad. Por eso la cultura de las civilizaciones más adelantadas es más poderosa. Desde esa perspectiva, los castellanos aportaron “nuestra troncalidad cultural”, mientras que las diversas culturas africanas, selváticas algunas, de avanzada barbarie otras y algunas de más complejidad social y económica constituyeron “culturas intermedias entre la taína y la azteca; ya con metales, pero sin escritura” (Ortiz, 1939a, p. 10-11), que se insertaron a la versión española de la civilización occidental. De la interacción entre ambas surge la particularidad isleña, mas afiliada a la superior occidentalidad.

En esta categorización de escalas culturales en el desarrollo de las civilizaciones se percibe una continuidad en su visión sobre el Progreso con la mirada anterior. Pero ya no enfatiza tanto en las diferencias étnicas sino al proceso mismo: “Toda la escala cultural que Europa pasó en más de cuatro milenios, en Cuba se ha experimentado en menos de cuatro siglos. Lo que allí fué [sic] subida por escalones, aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos” (Ortiz, 1939a, p. 8). El destino parece ser el mismo, pero el

proceso del viaje es distinto, más inclusivo y con una valoración más profunda de la calidad de la cultura africana y su contribución a la formación nacional.

El aporte del negro a la cubanidad no ha sido escaso. Aparte de su inmensa fuerza de trabajo, que hizo posible la incorporación de Cuba a la civilización mundial, y además de su pugnacidad libertadora, que franqueó el advenimiento de la independencia patria, su influencia cultural puede ser advertida en los alimentos, en la cocina, en el vocabulario, en la verbosidad, en la oratoria, en la amorosidad, en el maternalismo, en la descrianza infantil, en esa reacción social que es el *choteo*, etc.; pero sobre todo en tres manifestaciones de la cubanidad: en el arte, en la religión y en el tono de la emotividad colectiva (Ortiz, 1939a, p. 12. Bastardillas en el original).

Tras destacar la capacidad para el trabajo “que hizo posible la incorporación de Cuba a la civilización mundial” y la heroica defensa de la patria en las luchas independentistas de los afrocubanos, como quien se ha ganado el derecho a pertenecer a la nación. También enfatiza en los aspectos culturales como en las maneras de comer, de hablar, de expresar cariño; en fin, esa abstracción que llamamos *las maneras de ser* de los pueblos. Pero de todas las “manifestaciones de la cubanidad” sobresalen tres: la religión, la emotividad colectiva y el arte, particularmente la música. Hay que destacar que, Fernando Ortiz tiene una considerable bibliografía sobre música entre la que destacan los cinco volúmenes que publicó durante la década del 50, *Los instrumentos de la música afrocubana*.

De igual forma interpreta de manera muy distinta las prácticas religiosas de los afrocubanos. Previo en este ensayo discutí la visión que tenía Ortiz sobre el “fetichismo brujo”, como una religión amoral. El relato en esta nueva etapa es diferente, pues ahora considera como parte de su análisis la perspectiva de los negros cubanos.

En la religión, el negro, desconfiado de la clerecía dominante y colonial que lo mantuvo y explotó en la esclavitud, fué [sic] comparando sus mitos con los de los blancos y creando así en la gran masa de nuestro bajo pueblo un sincretismo de *equivalencias tan lúcido y elocuente que vale a veces lo que una filosofía crítica y*

le abre paso más desembarazado hacia formas más superiores y libres de concebir y tratar lo sobrenatural. (Ortiz, 1939a, p. 13. Mi énfasis).

Lo que antes era visto como un obstáculo para la civilización ahora es una estrategia de resistencia contra el poder del amo. Pero, además, el sincretismo aportó un conocimiento “que vale a veces lo que una filosofía crítica...” para “concebir y tratar lo sobrenatural”, dándole aceptación a la religión afrocubana como paradigma y a un mundo espiritual que nos afecta. También al reconocer lo “sobrenatural” como algo que hay que entender, y no como producto de mentes supersticiosas, se aleja bastante del secularismo radical que predicaba la superación de todas las religiones.

En el artículo “Brujos o santeros” (Ortiz, 1939b) ofrece lo más cercano a una rectificación de su posición anterior. En él trata de poner en perspectiva cómo llegó al tema de la santería cubana y lo poco que se sabía de él. De cierto modo trata de poner en perspectiva su propia mirada prejuiciada.

Así, pues, toda fenomenología mágicoreligiosa del negro fue considerada por el blanco como *brujería*, tal como cada sacerdocio negro de África califica de “hechiceros malditos” a los sacerdotes de la religión supeditada y forastera o rival; cuya magia, no siendo ortodoxa “como Dios manda” es artilugio del espíritu del mal. De la misma manera que, por razones más complejas aún pero socialmente análogas toda la masa de población de negros esclavos africanos [sic], a causa del exotismo de todas las costumbres y sus lenguajes, fué [sic] considerada por los blancos dominadores como incluidos *ipso facto* en la categoría social de *la mala vida*. Es decir, de la vida no aceptada como la buena, que era ¡naturalmente! la del grupo social predominante, política y jurídicamente coactivo. (Ortiz, 1939b, p. 89. Mi énfasis)

Llega incluso a criticar su anterior mirada, la del positivismo científico, de sufrir de esta perspectiva errada (“la de los blancos dominadores”). Esta cita es lo más cerca que está de una rectificación y parece aceptar, aunque no directamente, que participó de los prejuicios sociales dominantes. Sin embargo, no puede evitar curarse en salud; explica que adoptó el término *brujería*, a pesar de ser una expresión técnica y filosóficamente

impropia, pero vernácula y socialmente precisa; “pues si es verdad que ella expresaba una confusión, esta confusión es ya por sí un fenómeno social que importaba dilucidar” (Ortiz, 1939b, p. 89).

Esta segunda etapa de Fernando Ortiz, según sus artículos en *Estudios Afrocubanos*, ya no es el médico que diagnostica la enfermedad del primitivismo africano, receta la “desafricanización” y ordena la remoción quirúrgica de la brujería. Ahora busca entender, no al otro desde el nos, sino ese aspecto de *nos-otros* que no queremos conocer, ni dar cabida en la comunidad nacional. Es decir, la “aceptación” de la población negra en el componente nacional que ya no tiene el requisito de desafricanizarse para modernizarse. Más bien propone una desracialización de la sociedad, de manera que ésta no sea un factor divisorio. Se muestra conciliador, incluso celebratorio, de la calidad de las aportaciones culturales de los descendientes de africanos. Y como su proyecto político ahora es superar la noción de raza para los seres humanos, pues la mezcla racial es motivo de orgullo. “Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbullea el fogón del Caribe” (Ortiz, 1939a, p. 6). Rojas (2004) vincula esto a la (re)conciliación que busca Ortiz en la formulación de su discurso político de republicano cívico que demanda “la igualdad de derechos y deberes civiles, políticos y sociales de una ciudadanía nacional y, a la vez, exigiría el respeto a la identidad de los sujetos culturales” (p. 16).

### **Inconclusas conclusiones**

La larga trayectoria de Fernando Ortiz nos ofrece la oportunidad de ver cómo su pensamiento fue cambiando a lo largo del tiempo. Ortiz como miembro de la primera generación de intelectuales cubanos tras la independencia se considera con la importante misión de crear los fundamentos de la nueva Nación. Para ello tenían que buscarle solución al conflicto racial. En este ensayo discutí dos estrategias de integración propuestas por el científico social.

El "primer" Fernando Ortiz quiere encaminar la integración de los negros a la nación cubana, cuyo mayor escollo identifica como la amoralidad primitiva en la que viven. Para ello predica una vigorosa intervención del Estado para eliminar de la sociedad las

prácticas primitivas que, según entiende, acercan a esta población a la delincuencia. Su proyecto político era levantar a la nación cubana bajo los fundamentos del liberalismo. A partir de sus trabajos publicados en la revista *Estudios Afrocubanos* a mediados de la década del treinta pregona, en cambio, la necesidad de eliminar el racismo en las relaciones humanas. Por eso las etnografías de Ortiz quieren dar a conocer la profundidad de la herencia cultural y económica de los cubanos negros como algo innegable de la cubanidad. Quería también sacarla del lugar ominoso a la que la habían asignado, incluso él mismo en sus primeros trabajos. Y a pesar de que pensaba que ésta estaba un paso previo en el desarrollo de las civilizaciones, de la cual Occidente era la punta de lanza, reconocía una diferencia entre las maneras de percibir la realidad y darles sentido a las cosas. Por eso el aprecio y respeto por las “sensibilidades” africanas, las que utiliza para describir la realidad. El cambio de Ortiz radica sobre todo en dejarse seducir por la complejidad de la “civilización” negra, reconocerle a su lenguaje estético y su profundidad filosófica.

## Referencias

- Arroyo, J. (2003). *Travestismos culturales: Literatura y etnografía en Cuba y Brasil*. Universidad de Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Barnet, M. (1995). *Cultos afrocubanos: La regla de Ocha, la regla de Palo Monte*. La Habana, Ediciones Unión.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite (edición definitiva)*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Nueva ed.). México, D.F.: Editorial Paidós.
- González, J. L. (1980). *El país de los cuatro pisos y otros ensayos*. San Juan: Ediciones Huracán.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. (E. Folch, Trad.) González. México, D.F.: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Ianni, O. (1999). *Teorías de la globalización* (4ta ed.). (I, Vericat Nuñez, Trad.). México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Klein, H. S. (1986). *La esclavitud en América Latina y el Caribe* (G. Sánchez Albornoz, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Knight, F. W. (1990). *The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nation* (2da Ed.). Nueva York: Oxford University Press,
- López Cantos, A. (1999). *Los puertorriqueños: Mentalidad y actitudes (Siglo XVIII)*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Mintz, S. W. (1989). *Caribbean Transformations* (2da ed.). New York: Columbia University Press.
- Mintz, S. W. & Price, S.(Eds.). (1972). *Caribbean Contours*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Mintz, S. & Price. R. (1992). *The Birth of African-American Culture: An Antropological Prespective* (2da ed.). Boston: Beacom Press.
- Moreno Fraginalls, M. (Ed.) (1996). *África en América Latina* (3ra ed.). México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Edición de Enrico Mario Santí. Madrid: Cátedra.
- Ortiz, F. (2001). *Los negros brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1987). *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, F. (1938). "La música sagrada de los negros yorubá en Cuba". *Estudios Afrocubanos*, 2 (1), 89-104.
- Ortiz, F. (1939a). "La cubanidad y los negros". *Estudios Afrocubanos*, 3 (1-4), 3-15.
- Ortiz, F. (1939b). "Brujos o santeros". *Estudios Afrocubanos*, 3 (1-4), 85-90.
- Ortiz, F. (1940-46a). "Estudiemos la música cubana". *Estudios Afrocubanos*, 5. 7-18.
- Ortiz, F. (1940-46b). "La música religiosa de los yoruba entre los negros cubanos". *Estudios Afrocubanos*, 5, 19-60.
- Ortiz, F. (1940-46c). "La clave xilofónica de la música cubana". *Estudios Afrocubanos*, 5, 61-109.
- Ortiz, F. (1940-46d). "La habilidad musical del negro". *Estudios Afrocubanos*, 5. 110-112.
- Ortiz, F. (1940-46e). "Por la integración de blancos y negros". *Estudios*

*Afrocubanos*, 5, 216-238.

Rodríguez Vázquez, J. (2004). *El sueño que no cesa: La nación deseada en el debate intelectual y político puertorriqueño, 1920-1940*. San Juan: Fundación para la Libertad/Ediciones Callejón.

Rojas, R. (2004). "Contra el *homo cubensis*: Transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz ". *Cuban Studies*, 35, 1-23. University of Pittsburgh Press. Última visita 8 de julio de 2019, del Project Muse database.

La Revista Umbral es la revista inter y transdisciplinaria sobre temas contemporáneos del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Forma parte de la plataforma académica Umbral, auspiciada por la Facultad de Estudios Generales y el Decanato de Estudios Graduados e Investigación. Promueve la reflexión y el diálogo interdisciplinario sobre temas de gran trascendencia, abordando los objetos de estudio desde diversas perspectivas disciplinarias o con enfoques que trasciendan las disciplinas. Por esta razón, es foro y lugar de encuentro de las Ciencias Naturales, las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus números tienen énfasis temáticos, pero publica también artículos sobre temas diversos que tengan un enfoque inter o transdisciplinario. La Revista Umbral aspira a tener un carácter verdaderamente internacional, convocando a académicos e intelectuales de todo el mundo. La Revista Umbral es una publicación arbitrada que cumple con las normas internacionales para las revistas académicas. Está indexada en [Open Journal Systems](#), [Latindex](#) y [REDIB](#).

Disponible en [umbral.uprrp.edu](http://umbral.uprrp.edu)

La Revista Umbral de la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras está publicada bajo la [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](#)