

# **EL PROBLEMA ANTROPOLOGICO Y LA SUPERACION DEL POSITIVISMO EN FERNANDO ORTIZ (\*)**

---

**Gladys L. Portuondo Pajón**

---

No abundan en la historia de la ciencia social y la filosofía en Cuba obras que, como la de Fernando Ortiz, aúnen fructíferamente la originalidad en la descripción y el método de análisis con una producción cuya monumental extensión y diversidad temática asombran, por haber sido logradas con el trabajo de un solo hombre. Los principales aportes a la historia de la ciencia social y la filosofía realizados por el pensamiento

cubano antes de 1959, fueron por lo general frutos del esfuerzo de vidas arraigadas, aún desde el exilio, al suelo cubano y quienes los encarnaron, también por lo general, fueron hombres longevos, cuya producción intelectual cesó con su muerte. Sus publicaciones, aunque no siempre traspasaron las fronteras de las instituciones o de los círculos intelectuales a los que pertenecían, fueron portadoras de una labor sistemática y generalmente ininterrumpida. Podría afirmarse que la labor docente y pedagógica de científicos como Poey y Finlay, o de filósofos como Varela y Varona, además de prolífica, fue casi la única vía con que éstos contaron para difundir en la sociedad sus ideas.

Longeva y prolífica fue, como la de Finlay o la de Varona, la vida intelectual de don Fernando, que no se limitó a un trabajo de despacho o biblioteca y cuyo destino no quiso Ortiz separar de un país en el que ciertos nuevos intelectuales fabricados a golpes de improvisación “revolucionaria” después de 1959, se sintieron asistidos del derecho de atribuirle, pese a los méritos de los que nadie podía prescindir, posibles “deficiencias” por la carencia de una concepción marxista en su interpretación de los fenómenos sociales.

Profesor de la Universidad de La Habana desde su juventud, Ortiz fue miembro y fundador de diferentes sociedades y organizaciones científicas cubanas e internacionales. Trabajó intensamente por instituir la divulgación científica como una potente fuerza cultural sin la que, a su juicio, no es posible el progreso cultural y humano. Pero la divulgación y la indagación científicas como factores potenciadores del progreso no influyen sobre éste, para Ortiz, como fuerzas externas. La influencia de las ciencias sociales sobre la sociedad, a su modo de ver, se realiza en la medida en que éstas son capaces de descubrir los mecanismos y tendencias propios de la singularidad de una cultura. Es la realidad cultural específica de cada pueblo lo que proporciona a la ciencia su objeto y método; por consiguiente, la

ciencia resulta por sí sola inoperante para trazar los paradigmas de la cultura. El vínculo establecido por el positivismo europeo clásico entre la ciencia y la sociedad desaparece en la interpretación ortiziana de la ciencia social, entendida como revelación —y no como imposición— de los resortes internos del progreso cultural y humano.

La tradición del pensamiento cubano y latinoamericano, que había abogado por el conocimiento de las realidades propias de la historia y la cultura de Hispanoamérica como condición indispensable para el exitoso logro de los propósitos independentistas y la creación de repúblicas capaces de seguir derroteros propios, así como el ideal de la emancipación mental, presente en diversas concepciones de la intelectualidad que encarnase esta tradición, encuentra su continuación en la perspectiva de Ortiz acerca del papel de las ciencias sociales como instrumentos dirigidos al autoconocimiento de los pueblos americanos. De ahí que, por consiguiente, Ortiz advirtiera la urgencia, por no existir suficientes elementos que sustentasen las bases científicas de dicho autoconocimiento, de una necesaria investigación en aquellas esferas de la realidad social y cultural aún desconocidas para la ciencia. Una emancipación, a todas luces incompleta en la sociedad cubana de la primera mitad del siglo XX, tanto en los planos económico y político, como ético y cultural, reclamaba la labor de un profundo autoconocimiento, fundado en la validez objetiva de la ciencia empírica en la consecuente continuación de los esfuerzos que los próceres del pensamiento y de la acción habían convertido, en la historia pretérita y aún reciente del pueblo cubano, en el propósito de sus vidas.

El estructuralismo, que había propuesto un programa de investigación a la antropología cultural ceñido al estudio de las culturas primitivas como unidades sistémicas con una conformación espacial y temporalmente establecida, no había sido capaz de enfrentar la investigación de la cultura en su devenir.

Ortiz se propuso investigar una cultura cuya formación y evolución no le resultaban, por demás, ajenas: la propia cultura cubana, descubriendo en ella un universo cuyas múltiples facetas, aun cuando se despliegan de modo inusitado, poseen en común tendencias que las tipifican. La tipicidad de los fenómenos de la cultura cubana obligó a Ortiz a pulimentar cuidadosamente el léxico científico que utilizó e inclusive, a crear conceptos nuevos, inexistentes con anterioridad. Pero aun cuando la obra de Ortiz revela una perenne preocupación por la precisión del léxico de la ciencia, por el dibujo exacto de los conceptos que emplea como instrumentos indispensables de su trabajo, tal interés no puede juzgarse como mero indicio de la influencia de los ribetes nominalistas del segundo positivismo, en su proyección como filosofía del lenguaje de la ciencia. Al proponerse la indagación de la historia de la cultura cubana, emplea conceptos como “desculturación”, “aculturación”, “transculturación”, para referirse a tendencias orgánicamente enlazadas y específicas de dicha cultura en el modo de su integración.

“En todos los pueblos —nos advierte— la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a un ritmo más o menos reposado o veloz, pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepaja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico” (1). Y añade: “Toda la escala cultural que Europa experimentó en más de cuatro milenios en Cuba se pasó en menos de cuatro siglos. Lo que allí fue subida por rampa y escalones, aquí ha sido progreso a saltos y sobresaltos”. (2) Y luego: “En un día se pasaron en Cuba varias edades; se diría que miles de ‘años-cultura’, si fuera admisible una tal métrica para la cronología de los pueblos”. (3)

*La transculturación* representa en la contribución ortiziana al léxico de las ciencias sociales, la expresión integradora en lo conceptual de las regularidades básicas en las que fue moldeada-

da la cultura cubana como un nuevo universo humano. Es la *transculturación* la matriz en la que se engendra la cultura de Cuba, pero es también, para Ortiz, la elemental matriz de toda la cultura americana. “El concepto de *transculturación* —indica— es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda la América en general. Pero no es ésta la ocasión oportuna para extendernos en este tema”. (4) El estudio de la formación de otras culturas americanas rebasaba la ya muy extensa obra de Ortiz, pero en ella se aporta un método que no puede obviarse si se pretende abordar con seriedad esta tarea.

Si bien la antropología científica puede brindarnos el conocimiento de cualquier “hecho social”, no es para Ortiz, en tanto ciencia no abstracta —como lo serían las ciencias naturales—, sino concreta, una ciencia o método universal aplicable al estudio de cualquier “hecho social”, puesto que responde a una estrategia o método que deben ser construidos acorde a la modalidad cultural de cada pueblo. De ahí puede inferirse que la perspectiva adecuada para investigar fenómenos propios de las culturas europeas, por ejemplo, no es obligatoriamente aplicable en todos y cada uno de sus aspectos, por extensión, a otras culturas, aun cuando el modelo de ciencia a que dicha perspectiva responde ha sido generado en el seno de la cultura occidental. Se trata, sobre todo, de respetar el espíritu de la ciencia, pero sin dogmatismos ni arquetipos inviolables, lo que entraría en paradójica contradicción con dicho espíritu. “La debida apreciación de una cultura dada no puede hacerse sin el estudio objetivo de todos sus elementos, así los llamados ‘espirituales’ como los que se dicen ‘materiales’, pues unos y otros, pese a esa convencional dicotomía, no son sino hechos igualmente humanos, interdependientes e integrantes de la plenitud de esa cultura”, (5), nos dice. Mas cada cultura requiere su propia interpretación, por lo que el objeto de la antropología resulta entonces tan diverso y variado como diversas son las culturas de los distintos pueblos.

Es por eso que la ciencia antropológica, que Ortiz reconoce en la antropología cultural, no puede limitarse a la descripción pormenorizada de los hechos, si bien lo requiere cuando invade terrenos desconocidos de antemano. Lucidez y exactitud en la descripción, rasgos sobresalientes de su estilo, no convierten empero a Ortiz en un "empirista": para él, los "hechos" no son lo que parecen, según atestigua el curso de la maduración de su pensamiento. Cada hecho tiene su "anverso" y su "reverso"; lo que nos muestra y lo que nos oculta; resulta a la vez revelación y enigma que la antropología descifra e interroga, indagando en su individualidad todo un espectro de inquietantes posibilidades. Ortiz los investiga con meticulosidad de erudito, siguiendo sus trayectorias y mescolanzas históricas, así como sus variables influencias sobre diversos contextos al integrarse en aquellos tipos humanos que los anudan y personalizan, y que confieren a la antropología científica el rostro sin el cual ésta quedaría tan sólo en el plano de una ciencia abstracta, similar a las ciencias naturales, de las que se diferencia por cuanto su objeto de estudio es el hombre, universal en el multifacetismo de sus diversidades.

Ortiz inicia sus investigaciones con sus estudios del tipo criminal representado en los negros brujos. Julio Le Riverend realiza un revelador análisis sobre la evolución de las ideas de Ortiz acerca de la *mala vida* en Cuba, (6) concepto desplazado en el curso de la maduración de su pensamiento del lugar central que ocupase en sus primeros trabajos, hacia una función complementaria en el estudio y caracterización de otros hechos sociales. Según Le Riverend, estas modificaciones apuntan hacia la historización de tal concepto, por lo que el mismo resulta un exponente significativo de sus principales etapas evolutivas.

Originariamente, la *mala vida* se refiere básicamente por Ortiz a lo delincencial como "órgano enfermo" del organismo social íntegro, y puede resultar relativamente aislable para su

estudio (*Los negros brujos*, 1906). En la primera edición de *Los negros esclavos* (1916) se perfila con bastante nitidez una interpretación distinta, en la que la *mala vida* aparece como resultado de la vida social en su conjunto y, por consiguiente, inseparable del todo social, apreciación que corresponde también a los primeros materiales presentados por Ortiz en sus estudios sobre los *negros curros*, en conferencia originalmente dictada en el Ateneo de La Habana en 1911, (7) y editada junto con materiales correspondientes al período comprendido entre 1906-1913. (8) Dicha interpretación fue completa con materiales subsiguientes, que dieron cuerpo a sus investigaciones ulteriores sobre el mismo tema de los negros curros, abriéndose así una tercera etapa, en la que Ortiz establece la tesis sobre la *mala vida* como fenómeno históricamente transitorio en su conexión con tales tipos humanos, también surgidos y abolidos en la marea de acontecimientos en los que se inscriben sus destinos históricos.

Lejos de la suposición de que Le Riverend pretendiese argumentar en su análisis sobre la evolución del concepto de *mala vida* en Ortiz un procedimiento para el estudio de toda su obra, no obstante, la selección del mismo puede aceptarse como indicador de su línea evolutiva principal. Otro indicador, a nuestro juicio de mayor alcance antropológico-cultural, es el conjunto de sus estudios acerca de las religiones afrocubanas.

¿Acaso las religiones afrocubanas están “naturalmente” ligadas a la “mala vida” cubana, como inicialmente sostenía Ortiz en *Los negros brujos* (1906), obra de corte criminológico y sociológico? O más bien, mirándolas de modo más abarcador, ¿son signos de un universo cultural y humano que rebasa los contornos del *hampa afrocubana*, como muestra su obra posterior?

Originalmente, Ortiz se interesa por conocer los vínculos de las religiones afrocubanas con la *mala vida* cubana, en cuyo

contexto se expandieron y estructuraron. Por entonces, estas religiones se presentan en la obra de Ortiz en el contexto de la teoría de los atavismos, corolario del evolucionismo positivista, y como expresión, por consiguiente, de cierto primitivismo, aunque interpretado no en un sentido estrictamente natural-biologicista, sino más bien ético-psicológico. En 1919, en una conferencia pronunciada a petición de la Sociedad Espiritista de Cuba, Ortiz sostiene que toda religión fetichista, y en particular, el fetichismo africano existente en Cuba, puede catalogarse como *fase inferior* (fase de la "religión amoral") de la evolución religiosa. (9) A la sazón, evolución percibida por Ortiz como eticidad desde una óptica positivista y que, según opina, arriba con el espiritismo, desde el siglo XIX y en la figura de Allan Kardec, a una *fase superior* en la forma de una filosofía religiosa o más bien, de una "moral sin religión". Este punto de vista parece ser una proyección de las consecuencias teleológicas del evolucionismo positivista y del esquema comtiano: más que "filosofía religiosa" o "moral sin religión" el espiritismo se conjuga en esta perspectiva con el ideal de la religión positiva. Superior al catolicismo, afirmaba Ortiz, por su significado ético-filosófico, el espiritismo abandona toda metafísica especulativa, en la que aquél otro se sustentaría como "religión moral" (10) o *fase intermedia* de este proceso evolutivo.

Resulta curioso que, cuando hace algún tiempo los estudios afrocubanos han rebasado la perspectiva criminológico-sociológica original en el pensamiento de Ortiz, las religiones fetichistas afrocubanas le sirvan de apoyo para sustentar posiciones afrocubanas le sirvan de apoyo para sustentar posiciones ético-filosóficas difícilmente compatibles con los resultados de sus incursiones, ya iniciadas, en el campo de la antropología cultural, orientadas hacia un naciente *historismo*. (11) Puede suponerse que la hipótesis sobre las fases de la evolución religiosa fue estimulada por los innegables sentimientos anticlericales de Ortiz y por los restos de un evolucionismo positivista del que se desprendería por grados, hasta el decisivo

salto hacia una nueva concepción de la cultura, representada en una obra crucial, el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), (12) donde se expone por vez primera en su integridad la teoría de las transculturaciones como generalización y rectificación conceptual de las precedentes investigaciones realizadas por Ortiz en diversos campos de las ciencias sociales. Las complejidades antropológico-culturales de las religiones afrocubanas requirieron de una superior maduración en el pensamiento de Ortiz para su apreciación más justa y matizada. (13)

Ha resultado un lugar común en las opiniones de intelectuales e investigadores cubanos la valoración del pensamiento ortiziano como una de las variantes de la corriente positivista en América Latina, (14) opinión que se sustenta en un hecho irrefutable: el propio Ortiz asumió de forma consciente el positivismo bajo las influencias de su maestro, el profesor de sociología Manuel Salas y Ferré, así como de Ferri y Lombroso, que habían adquirido una notable influencia en la criminología de fines del siglo XIX y principios del XX. (15) En sus trabajos, el propio Ortiz expone explícitamente, sobre todo en las cuatro primeras décadas de su producción, la proyección positivista de su búsqueda, asumiéndola como garantía de objetividad científica. En un sentido más amplio, no debe olvidarse que Ortiz, como cubano, no deja de responder a lo que pudiéramos denominar *tradicón realista* (Saco, Varela, Luz y Caballero, Martí, Varona) del pensamiento cubano, la cual se encamina, desde sus fundadores, hacia el conocimiento de las peculiaridades de la historia de Cuba; tampoco puede obviarse que el positivismo fue en el resto de América Latina, desde la segunda mitad del siglo XIX, una corriente representativa del espíritu de renovación que se apoyara en el desarrollo del sentido crítico fundado en el prestigio ya probado por el éxito de las ciencias naturales y que estuviese animado del deseo de enfrentarse a toda forma de dogmatismo o autoritarismo.

Pero, ¿agota la orientación positivista toda la gama de proyecciones de la obra de Ortiz? ¿Constituye el pensamiento de Ortiz, en todos sus aspectos, una variante peculiar de la corriente positivista que se extendió por América Latina hasta la primera mitad del presente siglo?

Según Julio Le Riverend, (16) existe una marcada tendencia inicial en el pensamiento orticiano hacia el enfoque naturalista y psicologizante, característico del modelo establecido por la sociología positivista clásica europea para el análisis de los fenómenos sociales, así como también apunta que Ortiz se libra temprano de este enfoque, gracias a una visión sistémica, que logra “poniendo un énfasis singular en la interrelación de los fenómenos sociales”, rasgo que, nos indica, lo asemeja al “positivismo humanístico no naturalista de Varona”, (17) aunque bien podría añadirse que, al mismo tiempo, este rasgo resulta representativo de una típica tendencia del positivismo latinoamericano, en el cual la vertiente antropológica conserva un mayor peso específico en relación al positivismo europeo, el cual evoluciona más bien hacia el logicismo y la metodología de la ciencia. En su valoración de la obra orticiano, Le Riverend subraya que en 1917, con la segunda edición de *Los negros brujos* como parte de un proyecto de estudios sobre el *hampa afrocubana*, iniciado en 1905 y que incluía otras obras (*Los negros esclavos* y *Los negros horros*, la segunda de las cuales no llegó a ser completamente escrita, así como *Los negros ñañigos* y *Los negros curros*, esta última publicada después de su muerte), se hace ya evidente la “intención histórica” como una nueva orientación de su pensamiento. Intención que, sin discusión, sobrepasaría en el curso ulterior de su producción la mera aspiración, para convertirse, a nuestro juicio, en la amplia realización de un proyecto consciente que no puede hallarse en ningún pensador exclusivamente orientado hacia el positivismo.

La vastedad de la obra orticiano fue el resultado necesario de la compleja tarea que ella se impuso, cuya asimilación

progresiva en la conciencia de su autor estuvo vinculada a la evolución socioeconómica y política de la desgarrada república. Según Le Riverend, con quien coincidimos en este aspecto, "lo que pudiéramos denominar la crisis nacional se refleja en la nueva orientación de la actividad de Ortiz a partir de 1923, y sobre todo, después de 1930". (18) Esta "nueva orientación" —parejamente al alejamiento del partidismo político—, no sólo modifica la proyección de la conciencia política de Ortiz, originalmente identificada con el ideal de la "virtud doméstica", el cual se sustentaba en la ilustración y la cultura y cuya impotencia para hacer frente, por sí sólo, a la política corrompida de gobiernos miopes, Ortiz reconoce más tarde. Dicha "nueva orientación" se manifestó, sobre todo, en la ampliación de los horizontes de su conciencia científica, que fijó en la cultura el contexto inmanente a tendencias que ni la política ciega, ni la voluntad crítica, pueden torcer a su antojo. A esta época corresponde la publicación sucesiva de *Los cabildos afrocubanos* (1921); *La antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes* (1925), así como de varios artículos sobre el tema de los *negros curros* en la revista "Archivos del Folklore Cubano", entre 1926-1928. También inició entre 1922-1924 sus indagaciones sobre el origen de los *afronegrismos* en el habla popular de Cuba, lo que en su conjunto es muestra de un esfuerzo abarcador en la investigación sobre los orígenes históricos de los diversos factores humanos constituyentes de un fenómeno de transculturación, lo *afrocubano*.

Pero fue ya alrededor de 1911, fecha en que por vez primera realiza una exposición pública sobre el tema de los *negros curros*, (19) que el problema antropológico comienza a ser abordado por Ortiz en las primicias de una perspectiva historista y desde la óptica que, con ella, introduce progresivamente en la antropología cultural, limitada por entonces al enfoque funcional-estructuralista: (2) su objetivo no es tanto la cultura como realidad constituida, como el proceso de su formación y devenir. Convencido de que el estudio científicamente

fundado sobre la formación y evolución de la cultura cubana no podía ser realizado sobre la base de ninguna orientación teóricamente ya establecida, puesto que el objeto de investigación que se propuso abordar resultaba aún básicamente desconocido para la ciencia, para Ortiz la teoría no puede sustituir el lenguaje de los hechos, aunque al mismo tiempo, no excluye que el descubrimiento y la indagación sobre los hechos desconocidos para la ciencia reclaman la elaboración de nuevos conceptos e interpretaciones teóricas. Por eso, nos parece que la orientación metodológica de Ortiz no puede considerarse ajena a la *teorización*, aunque sí al *teoricismo*. Sus tesis teóricas sobre la *transculturación* se formularon en 1940, al cabo de años de investigación sobre los hechos, si bien los contenidos conceptuales básicos que les son propios se formaron parejamente a este proceso.

En complementaciones consecuentes con esta dirección de su pensamiento, rechazaría de plano toda interpretación de las culturas características de los pueblos primitivos según la perspectiva estructural-evolucionista, en la cual son consideradas como "culturas inferiores". "No siempre pueden considerarse las culturas llamadas 'primitivas' como antecedentes necesarios de las que por más civilizadas se podrían tomar por cronológicamente 'secundarias' o 'ulteriores' (...) Esto es tanto más importante en relación con la música negroafricana, generalmente mucho más 'atrasada' que la de los blancos, si la consideramos en las perspectivas de una evolución, pero más 'avanzada' que la de éstos en algunos de sus valores (...)". (21) Hemos de consignar que el peculiar historismo de Ortiz se presenta como concepción no expuesta teóricamente de modo acabado y explícito, sino de modo subyacente a su método y orientación indagadora. Para Ortiz, la dinámica de una cultura según sus propias tendencias da lugar a fenómenos nuevos, diferentes de las fuentes culturales que los produjeron, y que en su fusión e integración produce su novedosa y singular cualidad.

Nos parece imposible una interpretación del proceso que Ortiz resume en sus tesis sobre la *transculturación* en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, en el espíritu del enfoque propuesto por el modelo del evolucionismo, no ya solamente en la sociología clásica positivista, sino tampoco en la del estructural-evolucionismo. La *transculturación* no radica en un proceso gradual de modificaciones en los factores culturales ya existentes, a partir de los cuales se originaría un nuevo universo cultural. La influencia de *condiciones históricas diferentes* posee un peso considerable, para Ortiz, en la *transculturación*, condicionando que similares factores culturales originarios generen resultados diversos entre sí. “Entendemos —subraya— que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso indica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación”.

(22)

Mas la etapa inicial del pensamiento de Ortiz se nos presenta como una reflexión sobre el problema antropológico en la que éste se concibe aún asociado a caracteres psicobiológicos: originalmente, para Ortiz no antropológico resulta separado de lo social. Al exponer sus ideas acerca de la originalidad de los tipos delincuenciales que examina, apunta en *Los negros brujos* que “al factor antropológico se unieron otros sociales para determinar las características de la [mala] vida cubana” (23) y que los factores “que se manifiestan de manera particular en la mala vida de Cuba y que determinan las características distintivas de ésta, son especialmente antropológicos”. (24) Por entonces, aún para Ortiz lo social se concibe como algo externo a lo antropológico, y esto último, como lo determinante en la

“enfermedad” del organismo social, como la base principal del delito.

El problema antropológico atraviesa en el pensamiento de Ortiz todo un proceso evolutivo, marcando, a nuestro juicio, las pautas principales y de carácter general que distinguen sus principales etapas. Ya en la elaboración de los materiales para el estudio del tipo humano representado en *Los negros curros*, (25) aparece fundido con el enfoque sociológico de la cultura de manera íntegra y se orienta hacia la interpretación histórica que marcaría con su sello el pensamiento ortiziano en su plena madurez.

Es por ello que la orientación sociológica de Ortiz difiere sustancialmente de la teoría social de E. J. Varona. Este último se propuso abordar la sociedad como un organismo en su integridad, siguiendo básicamente la línea trazada por el modelo evolucionista propuesto por la sociología positivista, si bien lo despoja en gran medida de las influencias biologizantes del darwinismo social. Pero el evolucionismo de Varona, como también la teoría marxista, abarca al todo social, y con éste, pretende abarcar la totalidad de la naturaleza histórica del hombre, en tanto que Ortiz nunca se propuso postular leyes generales algunas del proceso histórico o de la esencia humana, eludiendo conscientemente toda generalización de índole filosófica, sino que fijó su atención en los fenómenos específicos que moldean la dinámica fisonomía de la cultura cubana. Una discusión en torno a las dificultades teóricas y metodológicas inherentes a tal postura, tomando en consideración lo problemático que resulta, en las ciencias sociales, el efectivo logro de tales propósitos, merece un tratamiento que sobrepasa los límites de este trabajo. No obstante, valga la salvedad, obligatoria en el caso de Ortiz, de que éste tuvo siempre presente la necesaria delimitación entre la naturaleza de sus investigaciones con respecto a las reflexiones de índole filosófica, si bien identifica éstas con la metafísica, a la que considera inoperante

para el logro de sus propósitos, manteniéndose en este aspecto dentro de la línea del positivismo.

En *Los factores humanos de la cubanidad* expresa: "La cubanidad es principalmente la peculiar calidad de una cultura, la de Cuba". (26) Por entonces (hacia 1940), para Ortiz el problema antropológico, que abarca no otra cosa que la integridad de *factores humanos* de que nos habla —si bien no la desborda, al menos dentro de los límites de la ciencia, a la cual debe ceñirse, desde el punto de vista de Ortiz, si se aspira a una relativa exactitud en su comprensión— ha dejado de ser interpretado con la óptica naturalista, predominante en sus ideas pertenecientes a etapas anteriores, pero además, ha encontrado en su modalidad sociocultural una dimensión historista bastante precisa. Lo podemos hallar así encarnado, en trazos que lo anuncian tempranamente (entre 1926-1928), en el *negro curro del Manglar como tipo único*, que muestra el entrelazamiento de "factores humanos" —lingüísticos, económicos, sociológicos, folklóricos en las costumbres; los cantos; el vestuario— que aportan a este tipo humano una precisa ubicación espacio-temporal, irrepetible y única en su transitoriedad histórica.

No obstante, el análisis del problema antropológico se encuentra sustentado por Ortiz no sólo en el lugar y significación que le otorga a la ciencia etnográfica. Ortiz descubre la conexión entre *etnos* e historia, desconocida básicamente tanto por el evolucionismo positivista de Lévy-Bruhl, como por el enfoque sistémico-estructural de Malinowski y de todas las escuelas del estructuralismo en la antropología cultural. Mas la etnografía no agota el tema central de la contribución ortiziana a los estudios culturales de los *factores humanos*, puesto que ya establecida como ciencia, no había sido capaz de abordar la dinámica de la formación del *etnos* (o formación etnocultural, tal como lo entiende Ortiz) como cualidad histórica *transitoria* de un tipo específico de cultura. Puede considerarse que Ortiz proporcionó a la etnografía el enfoque histórico del que carecía,

si bien el historicismo de Ortiz no se restringe únicamente a la interpretación del *etnos*. Para Ortiz, el *etnos* no es la médula de la cultura, sino un resultado cambiante de sus transformaciones y evolución histórica. Las ampliaciones de la interpretación del problema antropológico desde el *etnos* hacia la historia, sugiere lo que puede ser considerado, en toda su amplitud, como el tema central en la evolución de su pensamiento, esto es, el propio problema antropológico, punto de confluencia de los más diversos intereses y problemáticas en el conjunto de su obra, que le proporciona esa atractiva coherencia sin la cual la multiplicidad de cuestiones que en ella se abordan se nos presentaría como un disperso conglomerado de datos y conclusiones. La profunda raigambre humanista del positivismo ortiziano, no ajena a la característica del positivismo de Varona y de otros representantes del pensamiento latinoamericano, como Ingenieros en Argentina o Caso en México, se conjuga con una perspectiva histórica de la cultura, que también resulta compatible con las inquietudes de la intelectualidad hispanoamericana desde el pasado siglo, las que han encontrado en el presente realizaciones notables en el conocimiento sociológico, filosófico y antropológico-cultural acerca de los diversos perfiles originarios de lo americano, como lo muestran, por ejemplo, las contribuciones de un Samuel Ramos en México.

Por consiguiente, no advertamos sólo una muestra de reconocida modestia en la continua insistencia de Ortiz sobre la imperfección y provisionalidad de los resultados de sus indagaciones. El poner de manifiesto la íntima provisionalidad de lo fáctico, de la "realidad empíricamente constatable" de los hechos, ¿no contradice la fe positivista en su incuestionable validez, en la que el problema antropológico no puede quedar agotado? Junto a la modestia, prudente aquilatamiento de la naturaleza intrincada del problema estudiado y de los versátiles "hechos", realidades escurridizas y cambiantes, ¿no cabría también reconocer la lúcida inquietud de una conciencia capaz de percibir los límites de esa dimensión, insuperables en los marcos de todo

saber o conocimiento histórico en la medida en que se orienta, como advirtiera Ortega y Gasset, a lo ya fijado en el pasado? Pues lo *fijado*, ¿no tiene sentidos diversos para la cultura, que reconstruye de modo recurrente el pasado, en diálogo permanente con éste? La dimensión histórico-cultural del problema antropológico trasciende, sin lugar a dudas, su tratamiento en el marco de la mera "hechología" y por consiguiente, los estrechos paradigmas del positivismo, que Ortiz rebasa espontáneamente. No resulta desacertado considerar como característica sustancial del pensamiento ortiziano la creciente contradicción, o más bien "contrapunteo" entre su positivismo y su historismo, en el cual este último llegaría a imponerse. Los presupuestos de los que parte Ortiz y el programa consciente que originalmente asume deben mucho al positivismo, mas el conjunto de su obra desborda la perspectiva positivista.

Por demás, las contribuciones de Ortiz se afianzan y nutren, en su pensamiento, de la conversión del problema antropológico en los estudios culturales en principio traducible al lenguaje del singular objeto de su investigación, desde un supuesto que ya formaba parte inmanente del pensamiento filosófico europeo a partir del siglos XIX: la comprensión, desde la perspectiva antropocéntrica, del problema antropológico como *dimensión histórica del hombre* en su esencia, no sólo fijada en el pasado, sino abierta también a la posibilidad de trascenderlo, que resultara heredera de las ideas iluministas en torno a la naturaleza racional del hombre, retomadas más tarde en la filosofía clásica alemana en lo relativo a la historia como "segunda naturaleza" del hombre, portador entonces de la razón histórica, y luego, en la filosofía de la historia de Dilthey, que influyera notablemente en Ortega y Gasset, contemporáneo de Ortiz. Tal perspectiva resulta por demás coincidente con la dirección historicista que conscientemente adoptara el pensamiento filosófico latinoamericano en el presente siglo y que según José Gaos es "la orientación que ve en el hombre y en lo humano algo irreductible a la naturaleza y lo natural y que

contrasta en esta América con la orientación naturalista general aún en el pensamiento de la sajona”, (27) si bien no puede afirmarse categóricamente que Ortiz asumiese dicha perspectiva sólo por influencias de escuela. El *historismo* como evasión crecientemente consciente del *antropologismo* en Ortiz, esto es, del peligro de una interpretación unilateral, abstracta o reduccionista del problema antropológico, siempre latente dentro de los límites del positivismo europeo, es el camino que lo apartó tanto del reduccionismo estructuralista de Malinowski, como del evolucionismo positivista.

La conformación de estratos originales en la estructura étnica de la población cubana (formaciones etnoculturales originales) integra, para Ortiz, formas de síntesis de sus ingredientes, donde el “hecho” se trasciende. No se trata de una valoración explícita en su obra, pero sí deducible de su interpretación acerca de tipos humanos en los que el *ethnos* se encarna como unidad antropológica originaria—*constitutiva*—donde se transfigura la significación y el sentido de *factores humanos* de origen diverso, lo que les adjudica, en su conexión e integridad, nuevas dimensiones. Su descripción del negro curro del Manglar, suerte de arquetipo originario de la cultura mestiza de Cuba, como un tipo humano en un tiempo y un espacio dados, lo identifica con su condición de “estrato desafricanizado de la masa negra”. (28) Ortiz advierte que su origen no es africano, y que su identidad es más bien criolla. (29)

Es por eso que la comprensión del *ethnos* por Ortiz se enmarca no sólo en la noción de *formación etnocultural*, sino también en la de *formación transculturada* y por ello *original*. No obstante, no hay para Ortiz una identidad étnica única de lo cubano: “La cubanidad no la da el engendro: no hay una raza cubana”. (30) Pues el *ethnos*, tan sólo unidad celular primaria, fusiona la integridad antropológico-histórica de los factores humanos en una estructura provisional, trascendida en la totalidad de la cultura. Siendo una entidad integradora, el *ethnos*

encuentra en el mestizaje, *transfusión permanente de caracteres*, su rasgo sobresaliente en la cultura de Cuba, en la que abarca todas sus facetas: "Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas", (31) constituyendo su constante más significativa.

Puesto que toda criatura se asemeja a sus progenitores, es, de algún modo, a imagen y semejanza, una análoga réplica de sus orígenes. La cubanidad se cifra en origen para Ortiz, en las ancestrales tradiciones e historias trasplantadas al nuevo ser que la constituye en el remolino de las transculturaciones, en que se funden civilizaciones y se torna sospechosa toda fijación. Pues el mestizaje de culturas trastorna las "precisas" dimensiones del tiempo y funda una nueva sustancia temporal en la que se difuminan los contrastes entre pasado, presente y futuro por la aparente linealidad del devenir: lo provisorio, cuyo sentido en la historia adviene cuando éste se torna una *constante originaria*, en que la historia desborda la fijeza de su ser-pasado y lo fugaz se hace permanencia. Y el *etnos* encarna justamente esta dualidad.

Es por eso que la cubanidad no es para Ortiz reducible al *etnos* ni a su provisionalidad; esto es, a ciertos modos históricamente transitorios y con ingredientes frecuentemente fugaces en que la unidad de la cultura de Cuba se ha fraguado en los mestizajes. Como *cualidad peculiar* de la cultura de Cuba, la cubanidad se constituye, para Ortiz, a expensas de los desgarramientos históricos del *etnos* y de la aspiración a una forma de unidad superior que los trasciende. "Hay algo inefable que completa la cubanidad del nacimiento, de la nación, de la convivencia y aún de la cultura". (32) El problema antropológico se torna en la obra de Ortiz, más que en recuento y recreación del tiempo histórico, en búsqueda de un sentido y transparencia de lo cubano. (33) "No creemos —sostiene— que haya habido factores humanos más trascendentes para la cubanidad que las continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geo-

gráficas, económicas y sociales de los pobladores; que esa perenne transitoriedad de los propósitos y que esa vida siempre en desarraigo de la tierra habitada, siempre en desajuste con la sociedad sustentadora. Hombres, economías, culturas y anhelos, todo aquí se sintió foráneo, provisional, cambiadizo, 'aves de paso' sobre el país, a su costa, a su contra y a su malgrado". (34) La retrospectiva histórica fue integrándose progresivamente en el pensamiento de Ortiz a su orientación historista, de la que emana una conclusión inevitable: la comprensión del pasado es la condición para la comprensión del presente, sin la cual no podemos siquiera aproximarnos a una tentativa percepción del futuro, no ya como mera posibilidad objetiva, sino como conciencia, o más bien intuición de su dimensión espiritual en el huidizo linde de toda historia ya transcurrida.

Ortiz asumió como tarea propia la contribución a la creación de una base empírica sistematizada para los estudios culturales en Cuba. Esta exigencia de la investigación científica, suscrita por el positivismo, tiene valor universal para el desarrollo de la ciencia, con independencia de la filiación ideológica o filosófica del investigador. Sobre estas bases, Ortiz reveló tendencias y fases en el proceso de formación de las culturas en América con su teoría de las transculturaciones; realizó una erudita labor de reconstrucción histórica de las intrincadas fuentes de la cubanidad; inauguró el método histórico-genético en la búsqueda de sus factores constitutivos; fue el primero en realizar amplios y cuidadosos estudios de campo en la investigación de las etnias afrocubanas, (35) extendiendo el análisis histórico a la etnografía y fecundando sus diversos campos en los estudios de la cultura. Su comprensión del problema antropológico a partir de los factores humanos de la cubanidad desmiente la común opinión sobre su obra, que la ciñe y reduce al folklorismo, por lo que coincidimos con Lino Novás Calvo, cuando afirma: "El folklore no es para él sino uno de los medios para el estudio del hombre, del hombre en su totalidad, sea éste negro, blanco o mulato". (36) Aportó, además,

un original enfoque sobre el problema antropológico desde el punto de vista de la transculturación, sobre la base de un peculiar antropocentrismo, el cual abarca, en su totalidad, los factores de la cultura, "el folklore (...), las artes literarias y plásticas, así como la economía, el derecho, la magia y todos los hechos humanos de cualquier pueblo o época", (37) sin privilegiar a ninguno de ellos por más que la historia, en condiciones diferentes, coloque a unos o a otros en planos diversos, como partícipes del eterno misterio, una y otra vez "redescubierto", que es el hombre.

## NOTAS

(\*) Este ensayo es versión ampliada y corregida del prólogo de la autora a la sección de la Antología de Historia de la Filosofía Cubana y Latinoamericana que se dedicó a la obra de Fernando Ortiz bajo el título *Humanismo e historia en Fernando Ortiz*, publicada por la Universidad de La Habana en cuatro tomos en 1990, y cuya presentación y compilación fue realizada por la autora. El veintinueve de noviembre del mismo año, la versión original del presente ensayo recibió el Premio Especial en el VIII Simposio de Cultura de Ciudad de La Habana, celebrado en conmemoración del 110 aniversario del natalicio del eminente intelectual cubano. La presente versión ha integrado a la original aspectos contenidos en diferentes artículos de la autora publicados en distintos números de la revista *Vivarium* del Centro Arquidiocesano de Estudios de La Habana, perteneciente a la Iglesia Católica Cubana.

- (1) Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ciencias Sociales, La Habana, 1983. pág. 87.
- (2) *Ibid.*
- (3) *Op. cit.* pág. 88.
- (4) *Op. cit.* pág. 90
- (5) Fernando Ortiz. *Africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana. 1965. Prólogo del autor, pág. IX.
- (6) Fernando Ortiz. *Orbita de Fernando Ortiz*. Selección y prólogo de Julio Le Riverend. UNEAC, Ediciones XX Aniversario. La Habana, 1973. Prólogo del compilador, pág. XXII.
- (7) Véase en: Araceli García-Carranza. *Bio-bibliografía de Fernando Ortiz*. Biblioteca Nacional "José Martí", La Habana, 1970. Conferencia pronunciada en el Ateneo de La Habana y publicada el 16 de febrero de 1911.

- Agradecemos al Dr. Isaac Barreal la reactivación de la fecha consignada en: Fernando Ortiz. *Entre cubanos. Psicología tropical*. Ciencias Sociales, La Habana, 1986. pág. 90-98.
- (8) Véase en: Fernando Ortiz: *Entre cubanos. Psicología tropical*. Prólogo de Julio Le Riverend. Ciencias Sociales, La Habana, 1986.
  - (9) Ortiz consigna la casi incontaminada inserción de las religiones africanas en suelo cubano. "En Cuba —nos dice— la catolización del negro no ha podido pasar, en la mayoría de los casos, de un superficial sincretismo de panteones y ritos". nos atenemos a documentos consultados y consignados por Diana Iznaga en: *La transculturación en Fernando Ortiz*, Ciencias Sociales, La Habana, 1989. pág. 32.
  - (10) Véase en: Fernando Ortiz. *Las fases de la evolución religiosa*. "En La Tribuna". Impresora El Siglo XX, La Habana, 1923.
  - (11) Hemos preferido utilizar aquí el término historismo en lugar de historicismo, que emplea Le Riverend, puesto que este último está comprometido con diferentes variedades de la filosofía de la historia y con el marxismo. Considerando que en Ortiz no puede, en justicia, encontrarse una filosofía de la historia pese a la proximidad de sus ideas sobre la transculturación a las teorizaciones filosóficas de esta índole, opinamos que el término historismo es más compatible con sus intenciones indagadoras, en las que la historia se percibe, antes que como "forma", más bien como "materia" que proporciona a los estudios culturales el contenido empírico indispensable.
  - (12) En su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ortiz resume el proceso de formación y constitución de la cultura cubana en cuatro fases o períodos históricos; desculturación o exculturación, fase inicial de destrucción colonizadora de la cultura autóctona; inculturación o aculturación, segunda fase, de sumisión a la cultura de conquista; transculturación o intercambio recíproco y, por último, neoculturación o formación del nuevo tipo de cultura. Estas fases tienen validez universal en el continente americano, si bien la significación de cada una puede ampliarse o restringirse en culturas diversas.
  - (13) Una ampliación de nuestro punto de vista al respecto puede hallarse en: Gladys Portuondo. *Fernando Ortiz y las religiones afrocubanas como "factores humanos" en la ciencia antropológica*. Revista "Vivarum" del Centro Arquidiocesano de Estudios. N<sup>o</sup> VI. Junio 1993. La Habana.
  - (14) Véase en: Fernando Ortiz. *Orbita de Fernando Ortiz*. Prólogo de Julio Le Riverend, ed. cit.; *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Ciencias Sociales, La Habana, 1975, prólogo de Mariano Rodríguez Solveira, así como en: Pablo Guadarrama. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. Editora Política, La Habana, 1985, y en: Diana Iznaga. *Transculturación en Fernando Ortiz*. Ciencias Sociales, La Habana. 1989.
  - (15) Le Riverend compara el enfoque interdisciplinario propio del método

orticiano con el método del italiano César Lombroso, cuya influencia en sus primeros trabajos suscribe el propio Ortiz. Pero a nuestro juicio la creciente vocación historista de Ortiz sobrepasó con creces esta influencia, puesto que Lombroso no orientó su método en esta dirección.

- (16) Fernando Ortiz. *Orbita de Fernando Ortiz*. Ed. cit. pág. 14-22. Afirma Le Riverend que "lo que va quedando de su positivismo es más una conducta de sabio que una 'filosofía científica'. Véase en: Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Prólogo de J., Le Riverend, pág. XVIII.
- (17) Fernando Ortiz. *Orbita de Fernando Ortiz*. Ed. cit. pág. 14.
- (18) Op. cit. pág. 26-27.
- (19) Véase nota (7).
- (20) Debe subrayarse la sustancial diferencia entre el evolucionismo de corte funcional-estructuralista y el historismo de la perspectiva orticiano: no hay en este último la aspiración a modelar estructura o mecanismo alguno, a partir de cuya complicación en sus términos originales, se deduciría el proceso evolutivo.
- (21) Fernando Ortiz. *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Ed. cit. pág. 106-107.
- (22) Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ed. cit. pág. 90. La formulación de la tesis sobre la transculturación se modifica ligeramente por Ortiz cinco años después de publicarse esta obra, siguiendo a R.S. Thurnwald en el libro editado en 1935, *Black and Whites in East Africa* (cit. por Diana Iznaga en: *Transculturación en Fernando Ortiz*. Edic. cit. pág. 58 y ss.)
- (23) Fernando Ortiz. *Los negros brujos*. Ed. cit. pág. 25.
- (24) Op. cit. pág. 19.
- (25) En el prólogo de Diana Iznaga a la edición cubana de *Los negros curros* (Ciencias Sociales, La Habana, 1986), se señala que la concepción original de esta obra por Ortiz data de 1909, fecha que coincide con la que Ortiz consigna y que remite a una conferencia pronunciada en el Ateneo de La Habana sobre dicho tema. No obstante, la fecha consignada no es exacta (véase nota tema. No obstante, la fecha consignada no es exacta (véase nota 7).
- (26) Fernando Ortiz. *Los factores humanos de la cubanidad*. Revista Bimestre Cubana de la Habana, tomo XLV, N° 2, 1940 pág. 9.
- (27) Véase en: José Gaos. *Los "transterrados" españoles de la filosofía*". En: *Revista de documentación científica de la cultura "Anthropos"*, 130/131. José Gaos. *Una filosofía de la filosofía*. Barcelona, Marzo/Abril, 1992. pág. 32. Coincidimos con Miguel Barnet, cuando apunta la dificultad de pretender hallar los modelos o fuentes directos de que se nutre el pensamiento de Ortiz (En: M. Barnet. *Fernando Ortiz*. En Cuba: Arte y literatura. Revista Bohemia, La Habana, año 56, N° 3, enero 17, 1964. pág. 8-9). Pero otra cuestión es la influencia de problemáticas, metodologías y

enfoques propios en la filosofía y las ciencias según el espíritu de época en que se desenvuelve un pensador.

(28) Fernando Ortiz. *Los negros curros*. Ed. cit. pág. 62.

(29) Op. cit. pág. 7.

(30) Fernando Ortiz. *Los factores humanos de la cubanidad*. En: Gladys Portuondo. "Antología de historia de la filosofía cubana y latinoamericana. Humanismo e historia en Fernando Ortiz". Universidad de La Habana, 1990. Tomo IV, pág. 21..

(31) Op. cit. Ed. cit. pág. 217.

(32) Op. cit. Ed. cit. pág. 212.

(33) Véase en: Cintio Vitier. *Lo cubano en la poesía*. Universidad Central de Las Villas, 1958 (especialmente las lecciones primera y decimoséptima).

(34) Fernando Ortiz. *Los factores humanos de la cubanidad*. Rev. Bimestre Cubana de La Habana, tomo XLV, N° 2. 1940, pág. 22.

(35) Véase en: Diana Iznaga. *El estudio del arte negro en Fernando Ortiz*. Instituto de Literatura y Lingüística. Academia de Ciencias de Cuba, 1982, pág. 14.

(36) *Libro-Homenaje a Fernando Ortiz*. Vol. II, La Habana, 1955. pág. 1137.

(37) Fernando Ortiz. *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Ed. cit. pág. IX.