

# ALCANCE Y LÍMITES DEL CONCEPTO DE TRANSCULTURACIÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO\*

Alberto Galván Tudela\*\*  
Universidad de La Laguna

## RESUMEN

Sin obviar la importancia actual de la perspectiva teórica e ideológica del pensamiento orticiano y de su concepto de transculturación, el presente trabajo pretende resaltar, en contrapunto, no solo su evolución conceptual, sino también su ubicación e influencia en el contexto del desarrollo del pensamiento antropológico mostrando los paradigmas y estrategias de investigación del autor (evolucionismo, difusionismo, funcionalismo).

**PALABRAS CLAVE:** transculturación, contrapunteo, paradigmas teóricos, presentismo, historicismo.

## SCOPE AND LIMITS OF THE CONCEPT OF TRANSCULTURATION IN THE HISTORY OF ANTHROPOLOGICAL THOUGHT

## ABSTRACT

Without ignoring the current importance of the theoretical and ideological perspective of Ortician thought and its concept of transculturation, this article aims to highlight, in counterpoint, not only its conceptual evolution, but also its location and influence in the context of the development of anthropological thought. showing the paradigms and research strategies of the author (evolutionism, diffusionism, functionalism).

**KEYWORDS:** transculturation, counterpoint, theoretical paradigms, presentism, historicism.



## DEL EVOLUCIONISMO AL DIFUSIONISMO: EVALUANDO LA TRANSICIÓN EN LA OBRA ORTICIANA

Aunque el pensamiento de F. Ortiz tuvo cierta continuidad durante toda su vida, en los dos periodos que la caracterizaron, especialmente en lo que se refiere a su concepción plástica de la naturaleza humana, también es evidente que evolucionó desde una perspectiva biológico-racial lombrosiana, vinculada al evolucionismo spenceriano, hacia posiciones donde se matiza el concepto de raza, sin abandonarla, añadiendo a su armazón teórica el concepto de cultura (Galván Tudela, 1998; 1999). En este sentido, F. Ortiz parece defender un dualismo conceptual (de raza y cultura). Ya en 1929, Ortiz, aunque habla «de culturas no de razas» en la revista *Bimestre Cubana* [24(5)] y en 1936, ya era consciente de dicho fenómeno, cuando escribía para la *Revista Ultra* [1(2)]. «Como pensaba yo hace 30 años», siguió utilizando dicha concepción binaria, hablándonos de «blancos, negros y cobrizos» y de sus culturas, como si el color definiera una cultura específica. Estaba bien lejos del concepto que se denominaría por los antropólogos como *grupo étnico*. Por otra parte, en 1939 F. Ortiz, en su artículo «Brujos o Santeros» de la revista *Estudios Afro-cubanos* (III, 1-4, pp. 85-90), contestó a las críticas de Rómulo Lachatañeré por utilizar «la denominación de brujería para significar las religiones de los afrocubanos».

Por otra parte, es importante tener en cuenta que F. Ortiz en su primera etapa nos habla preferentemente de individuos, no de grupos sociales, siguiendo las posiciones psicologizantes de G. Tarde y Gustave Le Bon, enfrentados con E. Durkheim y Max Weber, respectivamente. Dichos autores defendían la irreductibilidad del individuo a partir de criterios sociales, y la cristalización en los diversos pueblos de una psicología o alma, que daba sentido y explicación tanto a múltiples prácticas como a los pensamientos y creencias de los pueblos. Así, por ejemplo, según F. Ortiz, el factor blanco formaba el núcleo de la población e inspiraba el alma del pueblo cubano.

En 1945 F. Ortiz presidía el Instituto Cubano-Soviético de Relaciones Culturales, alentando la revista *Cuba y la URSS*. En esa fecha sale a la luz *El Engaño de las Razas*, su obra más importante sobre la integración racial en Cuba, en la que critica los principios pseudocientíficos que se han utilizado para defender la superioridad de unos pueblos sobre otros, así como la falsedad y artificialidad de las categorías raciales. En ese mismo año se le otorga el título de doctor *honoris causa* por la Universidad de Columbia, donde había trabajado el antropólogo Franz Boas, y se encontraban sus discípulas Margaret Mead y Ruth Benedict, que desde los años veinte desarrollaron los estudios de Antropología y Psicología en sus análisis de Cultura y Personalidad y El Carácter Nacional, grandes defensoras del relativismo cultural y la lucha antirracial.

---

\* Este texto fue presentado al Simposio Internacional Fernando Ortiz: Transculturaciones caribeñas y mediterráneas. Celebrado en Menorca, del 25 a 28 de abril de 2019.

\*\* E-mail: [galvantudela.alberto@gmail.com](mailto:galvantudela.alberto@gmail.com).

Por último, en 1950 en su obra *La Africanía de la música folklórica cubana* F. Ortiz advertía de las limitantes del modelo evolucionista para el análisis de la historia de la cultura, afirmando

que los llamados pueblos primitivos no representan el grado más primitivo de una evolución siempre ascendente en línea recta, sino culturas independientes y completas en sí, procedentes, como la nuestra actual, del intercambio entre individuos y mundo circundante y resultado de una evolución histórica no menos larga y orgánica (Ortiz, 1950, p. 106).

Con ello, nuestro autor se distanciaba de sus posiciones teóricas precedentes.

## DE LA ACULTURACIÓN Y EL PARTICULARISMO HISTÓRICO. LA APORTACIÓN DE MELVILLE J. HERKOVITS

Melville J. Herkovits (1895-1963), considerado decano de los estudios africanos en América, realizó multiplicidad de trabajos etnográficos y teóricos, especializándose en temas sobre la negritud, y su continuidad cultural y el cambio en África (Herkovits, 1924, 1926, 1930, 1933, 1938, 1958), el Caribe (Herkovits, 1934, 1936, 1937a, 1937b.) y EE. UU. (Herkovits, 1928, 1942). Abordó temas de antropología física y racial, y de antropología cultural (economía, valores y creencias, organización social...), realizando trabajos conjuntos con su esposa, Frances, especialmente en temas relacionados con las artes, las narrativas y las creencias (1933, 1934, 1936, 1946, 1958). Tras la I Guerra Mundial se graduó en la Universidad de Columbia. Fue influenciado por Alexander A. Goldenweiser de la New School of Social Research y sobre todo por Franz Boas de la Universidad de Columbia de Nueva York, del que escribirá una memoria biográfica en 1953, defendiendo sus teorías y propuestas metodológicas, en un momento de rechazo de las mismas, tras su muerte en 1942. Otra influencia notable en su obra fue la de Thorstein Veblen, con el que compartió docencia y enseñanza en la New School of Social Research de New York y posteriormente en la Universidad de Washington en los años 20, periodo en el que ya estaba muy interesado en temas de antropología biológica y económica. Su influencia determinó el tema de su graduación: *El Complejo Cultural del Ganado en África del Este*, que fue dirigido por Franz Boas.

En 1935, una institución norteamericana, la Social Science Research Council, encomienda la redacción de un *Memorandum para el estudio de la Aculturación* a tres antropólogos que se habían especializado sobre las denominadas áreas culturales, R. Linton en Madagascar, R. Redfield en Centroamérica y M.J. Herkovits (1924, 1926) en África Occidental. «Su objetivo y contenido era definir el término aculturación, como un tópico de investigación científica». El documento resultante se difundió ampliamente y ejerció una considerable influencia en el desarrollo de la temática. A este campo, Herkovits aportó una nueva contribución en 1938 en su libro *Acculturation: The Study of Culture Contact* (Greenberg, 1971). La difusión de este concepto se llevó a cabo a través de revistas inglesas y americanas de contenido

general y regional (*American Anthropologist*, *Man*, *Journal of American Sociology*, *Africa y Oceanía*). No obstante, Herkovits publicó varios trabajos de reflexión teórica sobre dicha cuestión. Entre ellos destacan en 1937 «The significance of the study of acculturation for Anthropology», en la revista *American Anthropologist*; en 1941 «Some comments on the study of culture contact» también en la revista *American Anthropologist*; en 1945 en su artículo sobre «The processes of Cultural Change»; y en 1959 en «The problem of stability and change in African Culture» con su discípulo W.R. Bascom, que había realizado trabajo de campo en África y diez años antes en Jovellanos, Cuba, sobre la santería (Bascom, 1950).

En el memorándum se reconocía la importancia del estudio de la aculturación y los múltiples puntos de vista que se habían utilizado para el análisis del tema. Es por ello que el Social Science Research Council decidió crear dicho comité a fin de analizar los trabajos hechos sobre el problema, estudiar las implicaciones del término y explorar nuevas líneas de investigación futura. Como se afirma en dicho memorándum, después de muchas reuniones científicas se redactó un *esquema* o líneas directrices (*outline*) como primer paso para clarificar el problema, que sirviera de ayuda para la clasificación de los estudios y puesta a punto del problema. El trabajo del comité sería ampliamente difundido, sugiriendo fueran enviadas a dichos especialistas todas las sugerencias relativas a los estudios sobre aculturación que se estaban llevando a cabo. Los resultados del trabajo del comité estarían disponibles, por tanto, para todas las personas que se pusieran en comunicación con el comité, indicando sus nombres, de tal modo que los problemas que plantearan también estarían disponibles para el intercambio de información y metodología.

En dicho esquema o directriz se comienza definiendo la aculturación como un término

que comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos, que tienen diversas culturas entran en un continuo contacto de primera mano, con los subsiguientes cambios en los patrones originales de una cultura o de ambas culturas.

En una nota se afirma

que la aculturación se distingue del cambio-cultural, en que es solo un aspecto, y de la asimilación, que es a veces una fase de la aculturación. Asimismo, se indica que también se diferencia de la difusión, que ocurre en todas las instancias de la aculturación, y no es un fenómeno que tenga lugar sin contacto entre la gente, y que también constituye un aspecto del proceso de aculturación.

En el memorándum, a continuación, se procede a indicar *los materiales disponibles* para aproximarse al problema. En primer lugar, se citan *los materiales relativos a los contactos prehistóricos* (para indicar cómo la aculturación ha caracterizado los contactos humanos a través de los tiempos), así como *los contactos de los grupos primitivos, de los grupos primitivos y con escritura*, tanto mecanizados como no mecanizados, y *los grupos con escritura de ambas categorías*. En segundo lugar, se incluyen *los materiales no publicados sobre la aculturación*, que están terminados o en proceso de acabarse.



Estos materiales son clasificados en estudios de culturas enteras o en fases específicas de las mismas; si se restringen a algunas fases, se deben indicar cuáles son; qué motivaciones tienen y si afectan al tipo de material tratado, sean científicos o si ayudan en la formulación de una política administrativa, educacional o misionera. Continúa formulando las técnicas empleadas en dichos estudios (observación directa del proceso de aculturación; datos de aculturación recientemente obtenidos a través de entrevistas con personas aculturadas; el uso de la evidencia documental que otorga el testimonio histórico relativo a los primeros contactos de la aculturación; las deducciones obtenidas de análisis históricos y reconstrucciones de los grupos). Seguidamente se expone el análisis de la aculturación, anotando cómo el significado de tipo físico al determinar las actitudes que operan en la aculturación, así como la importancia de la mezcla de razas o de su prohibición, no deben ser considerados como un factor en la situación del proceso o resultado. Por último, se analizan los tipos de contacto (entre grupos enteros o entre una población y grupos de otra, por ejemplo, misioneros, administradores, artesanos especializados, pioneros y sus familias e inmigrantes varones), indicando expresamente los elementos culturales de los miembros de cada grupo específico en relación con la población con la que viven; si los contactos son amigables u hostiles; si los contactos son entre grupos de aproximadamente el mismo tamaño, o entre grupos de un tamaño marcadamente diferente; si los contactos son entre grupos de desigual grado de complejidad en los aspectos materiales y no materiales de su cultura, o ambos en algunas fases del contacto; si los contactos son resultado de los portadores culturales en el hábitat del grupo receptor o del que entra en contacto con una nueva cultura en una nueva región. A continuación, se analizan las situaciones en las que tiene lugar la aculturación (cuando los elementos culturales son impuestos de un modo forzado o son recibidos voluntariamente o no existe desigualdad social y política entre los grupos).

Un último bloque de la directriz se dedica a discusión y correspondencia. Se pregunta si existe desigualdad entre los grupos y en qué categoría entra: dominación política por uno de los grupos; sin reconocimiento de su dominación social; dominación social y política por un grupo; reconocimiento de superioridad social de un grupo por parte del otro sin que se ejerza tal dominación por el primero. Respecto al proceso de aculturación, se pregunta por la *selección de rasgos durante la aculturación*, el *orden en que los rasgos son seleccionados* en casos específicos, *la posible relación entre la selección de aquellos y los tipos de contactos* que conducen a la aculturación, y *las situaciones en que la aculturación puede tener lugar* (tipos de rasgos permitidos u olvidados por el grupo receptor, técnicas empleadas por el grupo donante para imponer los rasgos, tipos de rasgos cuya aceptación puede ser forzada y limitaciones de la aceptación forzada), *la resistencia del grupo receptor a los rasgos que se plantean y las razones de dicha resistencia*, el significado de la misma, así como la parcial presentación de los rasgos bajo aculturación forzada. Acerca de la *determinación* de los rasgos presentados y seleccionados en situaciones de aculturación se pregunta por *los rasgos presentados por el grupo donante, las ventajas prácticas tales como el provecho económico de la dominación política, la deseabilidad de los valores del grupo donante y sus consideraciones éticas y religiosas*, las ventajas económicas, las ventajas sociales (prestigio); la congruencia entre patrones culturales existentes; inmediatez y exten-



sión de los cambios necesarios en ciertos aspectos de los ideales humanitarios, etc.; los rasgos seleccionados por el grupo receptor a causa de la cultura por la adopción de rasgos relacionados funcionalmente; los rasgos rechazados por el grupo receptor; el tiempo transcurrido desde la aceptación de un rasgo; el *conflicto* producido en una cultura por la aceptación de un nuevo rasgo, en relación con los preexistentes y el grado de conflicto; el proceso de *ajuste* en la aculturación: modificación y reinterpretación de los rasgos aceptados, modificación de los patrones preexistentes resultantes de la aceptación de aquellos, el desplazamiento de los patrones antiguos por los nuevos, las *supervivencias*, la *transferencia de sanciones* y los cambios de los focos culturales por la aculturación. Acerca de la *integración* de rasgos en los patrones de la cultura aceptada se analizan los *mecanismos psicológicos* de la selección e integración de los rasgos por la aculturación señalando el papel del individuo como miembro del grupo; la personalidad de los primeros individuos que aceptan rasgos ajenos y su posición en la sociedad, su selección y aceptación de nuevos rasgos; la personalidad de los individuos que entran en contacto con el grupo receptor, sus actitudes y puntos de vista; y el modo en que el grupo al cual pertenecen es considerado por los miembros del grupo receptor, indicando si se trata de una actitud favorable o no; el individuo como miembro de un grupo especial en su sociedad (clase, familia, sociedad secreta, etc.) y su posición en dicho grupo, acelerando o retardando la aceptación de nuevos rasgos; la posible consistencia en los tipos de personalidad de aquellos que aceptan o rechazan nuevos rasgos; la aceptación y selección diferencial de los rasgos, según sexos; la hostilidad inicial y subsiguiente reconciliación de los individuos a una nueva cultura, estrato social, diferentes tipos de creencia y ocupación. Se solicita indicar la intensidad del contacto, la duración del mismo, las ventajas sociales, económicas o políticas resultantes de tal aceptación y los conflictos psíquicos resultantes de los intentos por reconciliar diferentes tradiciones de comportamiento social y diferentes conjuntos de sanciones sociales. Por último, *sobre el resultado de la aculturación se analiza la aceptación, la adaptación y la reacción*. En el primer caso, resulta del proceso de aculturación con la aceptación de mayor cantidad de la otra cultura y abandono de la herencia cultural más antigua, aceptando los miembros de un grupo la *asimilación* no solo de sus patrones de comportamiento, sino también de los valores de la cultura con la que han entrado en contacto. *La adaptación*, por el contrario, supondría la combinación de rasgos originales y foráneos produciendo una totalidad funcional cultural que es actualmente un mosaico histórico, reelaborando los patrones de las dos culturas en un todo significativamente armonioso para los individuos, reteniendo una serie de actitudes y puntos de vista más o menos conflictivos que son reconciliados en la vida diaria o en ocasiones específicas. *La reacción* consistiría en una situación donde a causa de la opresión, o los resultados adversos de la aceptación de rasgos foráneos, se originan movimientos contraculturales, manteniendo su fuerza psicológica como compensación por la inferioridad impuesta o asumida o retornando al prestigio de las más viejas condiciones preaculturativas.

El interés sobre la aculturación como concepto se inicia con el desarrollo del *difusionismo* en Antropología Cultural y el estudio de las áreas culturales. De ahí se pasó a la preocupación por *el análisis del contacto cultural*, en el marco particular-



mente del denominado *particularismo histórico*, cuyo principal defensor era Franz Boas, y la escuela antropológica que este construyó en la Universidad de Columbia.

F. Ortiz desarrolló el concepto de la transculturación en su libro *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar*, de 1940, para hablar del contacto forzado entre indígenas, europeos y africanos, cuyo resultado fue la sociedad cubana. Lo definió de este modo en contraposición al concepto de aculturación del antropólogo estadounidense Melville J. Herskovits:

Entendemos 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 anglo-americana *acculturation*, sino que el proceso implica 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 (Ortiz, 1973, p. 83).

Sin embargo, *el concepto de aculturación como contacto cultural* se aceptó en la comunidad científica mundial de antropólogos, como queda patente en dos ejemplos, uno en el *Diccionario de Etnología y Antropología* de los antropólogos franceses P. Bonte & M. Izard (1996) y, otro, en *Relaciones Étnicas: La Enciclopedia antropológica crosscultural*, del antropólogo americano D. Levinson (1994). En 1938 y en 1941 Herkovits salió al paso de las críticas de F. Ortiz y B. Malinowski, «indicando que este concepto sólo indica préstamo cultural, que siempre es mutuo, en mayor o menor grado, y no tiene carácter etnocéntrico».

No obstante, el modelo del encuentro utilizado por M.J. Herkovits fue criticado en años posteriores, entre otros por S. Mintz & R. Price (1976) por considerar la existencia en el mismo de solamente dos culturas, una africana y otra europea, como si fuera un todo homogéneo, sin tomar en consideración la diversidad cultural de las personas que arribaban de África. Aunque ambos autores reconocen la importancia de la obra de Herkovits, critican sus modelos conceptuales basados en el principio de la unicidad africana, sin comprender su diversidad y posibilidades de cambio. Se obvian, asimismo, los conceptos de espacio y tiempo, de los individuos y los contextos culturales, al considerarlos como un todo institucional, no dando importancia a cómo los individuos o personas esclavizadas con sus conocimientos, información y creencias percibieron la situación creando relaciones sociales y culturales nuevas.

### SOBRE LA EVALUACIÓN FUNCIONALISTA DEL CONTRAPUNTEO POR B. MALINOWSKI. HACIA UN DIFUSIONISMO CRÍTICO EN LA OBRA DE F. ORTIZ

A pesar del espaldarazo de B. Malinowski, padre del funcionalismo británico, respecto al concepto de transculturación, la academia antropológica continuó utilizando genéricamente el concepto de aculturación, para designar particularmente los procesos de contacto entre culturas, sin presuponer que las culturas aculturadas no hayan aportado nada a la nueva o nuevas culturas nacidas del contacto.



Muchos antropólogos incluso reservaron el término *acculturation* para indicar en general *contacto cultural*, reconociendo múltiples tipos de aculturación, tales como *la aculturación compulsiva*, que supone la desaparición de una cultura en contacto (etnocidio) o la desaparición biológica de la misma (genocidio), las diversas formas del *sincretismo*, o de la resistencia cultural... Recuérdese que M. Herkovits, había realizado investigación en África sobre el reino de Dahomey, también la hizo en Haití redactando su conocido artículo *Dioses africanos y santos católicos en las creencias de los negros del Nuevo Mundo* (1937a, 1937b, 1938).

En 1938, Malinowski se trasladó a Estados Unidos para estudiar la cultura india en Arizona y aceptó, como profesor visitante, una cátedra de Antropología en la Universidad de Yale entre octubre de 1939 y julio de 1940, a pesar de que también acabaría colaborando con las universidades de Cornell y Harvard. Murió a los 58 años en New Haven (Connecticut) de un paro cardíaco en 1942. En 1940 Malinowski había comenzado a realizar un trabajo de campo sobre «economía de un sistema de mercados» en Oaxaca, México, cuyos resultados serán editados conjuntamente por el investigador mexicano Julio de la Fuente, años después, en 1957 (Malinowsky & Fuente, 1957).

B. Malinowski otorgó su apoyo al pensador cubano F. Ortiz y su concepto de transculturación, en el debate sobre la aculturación defendido por M. Herkovits (1936, 1938). En la introducción al libro de F. Ortiz (1940) titulado *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar*, Malinowski afirma entre otras cosas que cuando realizó su primera visita a La Habana en noviembre de 1929 discutió con F. Ortiz, años antes de la edición de su libro, sobre los intercambios culturales y el impacto mutuo de las civilizaciones. Este le comentó acerca de sus planes de introducir un nuevo concepto, el de *transculturación*, para reemplazar varias expresiones de uso en esos momentos, tales como las de *intercambio cultural*, *aculturación*, *difusión*, *ósmosis cultural*, y otras similares que consideraba inadecuadas. La reacción de B. Malinowski fue aceptar inmediatamente el neologismo, comprometiéndose a apropiarse de la nueva expresión, reconociéndole su paternidad, y usándola constante y lealmente en todas partes. El Dr. Ortiz le invitó a participar también en un número de la revista *Bimestre Cubana*, que fue publicado en 1940, en la misma fecha en que se editó el libro. En su artículo, primeramente, siguiendo a F. Ortiz, Malinowski está de acuerdo en que el término *acculturation* es equívoco, por cuanto el intercambio cultural implica interacción, no simple contacto de una cultura con otra, permaneciendo una de ellas inalterada. En este sentido, según Malinowski, el término *aculturación* introducía implícitamente una serie de conceptos morales, normativos y evaluativos que radicalmente viciaban la comprensión real del fenómeno. Para Malinowski, en segundo lugar, la esencia del fenómeno era que se trataba de *un proceso de adaptación* que no es pasivo o determinado hacia un estándar de la cultura. Aquella visión es concebida por Malinowski como etnocéntrica. Para él, la esencia del fenómeno era un proceso de adaptación que no es pasivo. Y puso ejemplos de la época, tales como cuando un grupo de inmigrantes europeos vienen a América sufre cambios en su cultura original, pero a su vez ellos producen cambios en el país de destino. «Si ellos, *afirmaba*, llevan hábitos de consumo, sus melodías folk, sus gustos musicales, su lengua, costumbres y supersticiones, sus ideas y tem-



peramento, también aportan algo diferente a la cultura receptora. Se trata, decía, de un sistema de toma y daca, un proceso en el que ambas partes son modificadas emergiendo una nueva realidad, transformada y compleja, una realidad que no es una aglomeración mecánica de rasgos, ni aún un mosaico, sino un nuevo fenómeno, original e independiente, una nueva realidad de civilización». Diríamos, un nuevo sistema. El tabaco, de origen indígena, y la caña importada ejemplificarían muy bien dicho fenómeno. Según Malinowski, F. Ortiz *pertenece a esa escuela o tendencia de la moderna ciencia social conocida hoy por el nombre de 'funcionalismo'*. Por eso, según Malinowski, Fernando Ortiz, como buen funcionalista, recurrió a la historia solamente cuando era realmente necesario, y su trabajo supuso un enorme esfuerzo por articular economía, ecología, sociedad, política y religión en torno a dos plantas.

Sintomáticamente, varios años después, en 1945, se publicaría el libro, coeditado por Phyllis Mary Kaberry, ya que B. Malinowski murió en 1942, que se denominó *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, en el que Malinowski muestra su apoyo al concepto de F. Ortiz. Este texto fue publicado tanto en la editorial universitaria de Yale como en la de Oxford. Malinowski en un texto sobre el concepto de cultura, publicado en 1931 como una contribución a la *Encyclopedia of the Social Sciences*, aún no comenta su apoyo al concepto de transculturación. Por lo demás, en 1938 Malinowski ya había escrito un memorándum en el International Institute of African Languages and Cultures, con el mismo título que Herkovits, sobre los *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, pero donde sostenía la misma idea que F. Ortiz: «que africanos y europeos en el continente negro se sostenían con elementos tomados de ambos acervos de cultura. Al hacerlo así ambas razas transformaban los elementos que recibieron prestados y los incorporaron a una realidad cultural enteramente nueva e independiente» (p. xvii). La antropología de dos universidades americanas, Yale y Columbia, apoyaban de este modo dos conceptos en debate, el de transculturación y aculturación, respectivamente. No obstante, hay que afirmar que en su texto *The Scientific Theory of Culture*, de 1944, aún no aparece tal apoyo. Por último, extrañamente, aunque se citan los dos textos (*Introducción al Contrapunteo y Bimestre Cubana*) en la bibliografía seleccionada del libro de R. Firth (1957) *Man & Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, tampoco L. Mair hace referencia a ello en su contribución «Malinowski y el Estudio del Cambio Social».

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

No obstante, F. Ortiz también dejó abierto el problema de una visión funcionalista de la transculturación, así como su supuesta visión sobre la sociedad cubana en esos términos (Galván Tudela, 1998; 2018a; 2018b). De este modo, a pesar de ser cierta la existencia de una transculturación en todos los procesos de intercambio cultural, pienso personalmente que «era preciso establecer antropológicamente los ritmos, y características de esos procesos, a través de etnografías y análisis deta-



llados de las ideologías, comportamientos y costumbres de los diferentes grupos étnicos (en sentido antropológico social y cultural), que entraron en contacto en el caldero que bulle en los trópicos». Esto no lo hizo F. Ortiz. Por otra parte, F. Ortiz caracterizó siempre Cuba como un sistema abierto, no como un sistema cerrado, tal como afirman Malinowski (1944) y los funcionalistas. En ese sentido, F. Ortiz no fue funcionalista, en sentido estricto.

Es por ello que definiendo, contrariamente, que nuestro autor fue un riguroso difusionista, desde el punto de vista teórico y metodológico, aunque dotó a la difusión de un nuevo sentido, ya que los difusionistas alemanes clásicos habían utilizado la idea de que las culturas se expresan en espacios o áreas culturales, dejando sin explicar los procesos, a menudo, selectivos o dinámicos, del contacto cultural (Ortiz García, 2003).

De esta manera, Ortiz superó primeramente el evolucionismo spenceriano, basado en una teoría del progreso unilineal, y, en segundo lugar, ciertas formulaciones del difusionismo alemán, pero permaneció fuertemente ligado a la tradición folklorista de aquellos autores, como es patente en el apoyo decisivo que otorgó a los estudios de este tipo, fundando revistas como *Archivos del Folklore Cubano* (1924-1930) y la *Sociedad del Folklore Cubano*, cuyo contenido ha sido espléndidamente estudiado por la historiadora española de la antropología C. Ortiz (2003). F. Ortiz redactó magníficos trabajos que respondían más a una concepción erudita y enciclopédica de la historia cultural cubana a partir del análisis de la bibliografía y fuentes históricas disponibles que a un paradigma o estrategia de investigación basada, preferentemente, en desarrollos ligados a la etnografía y las técnicas cualitativas de campo, de las que fue verdadero fundador B. Malinowski en sus estudios sobre las islas Trobriand. Desde esta perspectiva, que continuará en su segundo periodo, se especializará sobre todo en los campos de la etnomusicología, siempre desde una concepción folklorista (Ortiz, 1950, 1951, 1952-1955) y en la lingüística (Ortiz, 1923, 1939).

No está de más recordar que B. Malinowski, al final de su introducción al libro del Contrapunteo, afirma: «El presente libro es una obra maestra de investigación histórica y sociológica... Ciertamente que varias de sus secciones, y hasta muchos de sus párrafos, podrían ser usados como cartas de rumbos para emprender sendos trabajos de investigación en el campo de la etnografía».

### PRESENTISMO VERSUS HISTORICISMO: LA CARACTERIZACIÓN DE F. ORTIZ COMO PRECURSOR DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Pienso, por tanto, que es necesario, para comprender en su justa medida el pensamiento ortiziano, ubicarlo previamente al menos en su contexto histórico e ideológico, no dando un salto desde posiciones puramente presentistas. Nos podemos preguntar por qué desde finales del siglo xx se ha caracterizado a F. Ortiz como posmoderno (Benítez Rojo, 1989), como inspirador de los estudios culturales (Marrero León, 2013; Pulido, 2010; Restrepo y Rojas, 2012a; 2012b; Nelly, 2010)



y como padre fundador de los estudios decoloniales en América Latina (Pousada y Anyelén, 2009; Castro y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 1998; Mignolo y Schiwy, 2003; Podetti, 2004; Walsh, 2007).

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

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

al actuar desde perspectivas diferentes, y con diferentes poderes sociales para objetivar sus respectivas interpretaciones, los individuos llegaron a diferentes conclusiones, elaborando las sociedades consensos diferentes (Galván Tudela, 2018a).

M. Sahlins sostiene que la mirada del etnólogo debe abandonar el presente y estudiar los hechos —y las interpretaciones acerca de los hechos—, de los cuales emanan las estructuras de sentido. Y, por otra parte, demuestra que la experiencia antropológica de la cultura hace estallar la idea occidental de la historia (Palmié & Steward, 2016). M. Sahlins conduce al lector de su libro a través de acontecimientos exóticos, que tienen lugar en las islas del Pacífico. Al hacerlo descubre que la historia se produce según pautas que el pensamiento europeo no puede reproducir con la sola contemplación de su pasado (Galván Tudela, 2018a).

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

Llama la atención que estos posicionamientos hayan sido planteados preferentemente desde fuera de la historia de la teoría antropológica al uso, y especialmente desde la crítica literaria y la literatura, e incluso desde una perspectiva deconstruc-



cionista de una teoría sin disciplinas. Más aún, según Mignolo y Schiwy (2003), transculturación y diferencia cultural se presentan como conceptos fundamentales en la lucha sobre la comprensión intercultural.

Estos posicionamientos, no obstante, dejan de lado la interesante propuesta del antropólogo M. Godelier (2016, p. 63), que comparto, que puso el acento en que «(hay que) recordar claramente que no existe un solo Occidente, sino varios, y que fue primero en este mismo Occidente donde se desarrolló la crítica del sistema económico y político que formaba su fortaleza».

## LA IDENTIDAD CUBANA: SOBRE LA APORTACIÓN Y FORMAS DE RELACIÓN ENTRE LOS ELEMENTOS

Desde 1939, F. Ortiz diserta en la Universidad de La Habana sobre «Los factores humanos de la cubanidad», pasando el ajiaco a ser una metáfora culinaria de la cubanía.

Concebida culturalmente, *Cuba es un ajiaco, algo más que un crisol*, metáfora metalúrgica en un país donde apenas existían fundiciones artesanales. El ajiaco es un guiso que, con sus variantes alimenticias, según su peculiar ecología, existe en otras partes del mundo, asemejándose a la «olla podrida», al puchero canario, al cocido madrileño, y en menor medida al pote gallego o la fabada asturiana. En Cuba «es el guiso más típico y complejo, hecho de varias especies de legumbres, que allí llaman viandas, y de trozos de carnes diversas; todo lo cual se cocina con agua en hervor hasta producirse un caldo muy grueso y succulento, que también ellos denominan una caldosa, que se sazona con el cubanísimo ají (pimienta) que le da el nombre».

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

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

Por otra parte era un «plato único», *comunitario*, que consistía en una cazuela de barro abierta con agua hirviendo sobre el fogal, con tres piedras, a la cual se echaban las hortalizas, hierbas y raíces (maíz, papa, malanga, boniato, yuca) que la mujer cultivaba y tenía en su conuco, según las estaciones, así como las carnes de jutías (una especie de ratón), iguanas, cocodrilos, majás (serpientes), tortugas, cobos (carne de caracol) y otras alimañas de caza y pesca, todo condimentado con el ají. De esa olla se sacaba lo que se iba a comer. Lo sobrante quedaba para la comida posterior, a la que se cocinaba añadiendo agua y nuevas viandas y carnes. «Y así, día tras día, la cazuela sin limpiar, con su fondo lleno de sustancias deshechas en caldo pulposo y



espeso, se convertía en una salsa análoga a esa que constituye lo más típico, sabroso y succulento de nuestro ajiaco, ahora con más limpieza, mejor aderezo y menos ají (pimienta). Este ajiaco ha permanecido, *continúa afirmando Fernando Ortiz*, como un alimento central en la dieta cubana, cambiando los ingredientes, que progresivamente han sido menos silvestres y más domesticados, “menos salvajes y más civilizados”: Calabazas y nabos, carnes de res, tasajo, cecinas y lacón de los castellanos, guineas (un tipo de gallina), plátanos, ñames y la técnica cocinera africana...».

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

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

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

Como he indicado en otro lugar (Galván Tudela, 1997) y por otros investigadores (Drummond, 1980; Brandon, 1993), tal teorización, a pesar de su belleza metafórica y de su complejidad y riqueza discursiva, deja sin explicar las relaciones multiétnicas, las resistencias de los diversos elementos culturales incorporados, la variedad de ajustes e intercambios, los procesos selectivos que aquellas relaciones generaron. Todo hace pensar que *la realidad social cubana entre 1900 y 1958 constituye un continuum compuesto de múltiples sistemas culturales*, donde algunos aparecen entrelazados en intersistemas y en esa época otros se encapsulan o readaptan ocupando espacios y nichos ecológico-económicos diferenciados. Coexisten en Cuba, por una parte, grupos étnicos, social y culturalmente heterogéneos, y una amplia población criolla, que interaccionaba entre sí en competencia por los recursos, generando nichos económicos y sociales diversos, y a menudo herméticos, aparte de una amplia población flotante, que residía en Cuba por trabajos eventuales y zafras entre



tres y seis meses. De este modo, en el plano demográfico y social, existía una realidad caracterizada por una altísima inmigración hispana (Maluquer de Motes, 1992) con sus diversos grupos étnicos, tanto canarios (Macías, 1992; Cabrera Déniz, 1996; Galván Tudela, 1997) como gallegos (Naranjo, 1987, 1988), asturianos, catalanes, andaluces... y la inmigración china, afrohaitiana, jamaicana y yucateca (Guanche, 1983, 1986) y de otros países europeos.

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

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

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

### EL CONTRAEJEMPLO CANARIO: ASIMILACIÓN VERSUS CONTRASTE; DE LA APORTACIÓN AL SISTEMA

Hemos afirmado que investigaciones recientes muestran cómo y en qué medida no entraban en el caldero solo individuos, rasgos o componentes culturales aislados. Contrariamente, como en el caso de los canarios, a quienes se consideraba

en tantos lugares de América como isleños, entraban grupos étnicos con sus sistemas culturales, cuyos miembros estaban articulados a través de fuertes y variadas redes sociales (Galván Tudela, 1997; Sierra, G. & Rosario, J.C. 1999). Sin duda, esta interacción creó una cultura propiamente cubana, que se manifestaba en algunos dominios de la vida social y cultural, p. ej., en la música, y una conciencia nacional; pero también en niveles más profundos, más locales, de la vida diaria, muchos grupos étnicos reprodujeron, adaptaron o reinventaron su cultura propia, identificándose a sí mismos según su país de origen y diferenciándose mutuamente. A ello contribuyeron decisivamente las asociaciones de beneficencia y socorros mutuos, que a la vez que ayudaron a los inmigrantes fomentaron la cultura de origen en unos casos, revitalizándola en otros. Es por ello que un análisis más en detalle nos puede mostrar los diferentes niveles de la identidad cubana, que va de lo local a lo regional y lo nacional, teniendo en cuenta la diversidad étnica interna.

Como indicara el mismo Ortiz,

un siglo de conmociones fue uniendo, fundiendo y refundiendo en una común conciencia cubana a elementos heterogéneos. Pero la nación no está hecha, ni su masa está integrada. Todavía hoy, sin cesar siguen llegando corrientes exógenas, blancas, negras y amarillas, de inmigrantes y de ideas, a rebullir en el caldo de Cuba y a diferir la consolidación de una definitiva y básica homogeneidad nacional (1991, pp. 29-30).

En otras palabras, para F. Ortiz la identidad cubana era una identidad siempre abierta y compleja. Pero su proyecto político-ideológico le llevó a utilizar una metáfora que nos habla más de lo siempre abierto y uniforme que de lo complejo y diverso de la realidad cubana de su época.

## CONCLUSIONES

Ante todo, el pensamiento de F. Ortiz, y en concreto su concepto de transculturación, debe ser ubicado en el marco de la época en que fue formulado, lo que los historiadores de la Antropología Cultural denominan *historicismo*, resaltando el contexto intelectual y político, pero también el papel crítico de aquel concepto. En este sentido, el concepto supuso una revolución científica e ideológica, respecto a las tesis dominantes del difusionismo, aunque no fue aceptado por la academia antropológica. A su vez, F. Ortiz no fue un funcionalista como afirmara B. Malinowski, pues su pensamiento giró en su segunda etapa alrededor de posiciones difusionistas, pero de un difusionismo que he caracterizado como crítico.

Algunos autores lo han considerado como antropólogo, etnólogo y etnógrafo. En nuestra opinión, tal apreciación es un tanto incorrecta y poco precisa (Barnet & Fernández, 1984; Castellanos, 2003). F. Ortiz escribió dentro de una perspectiva de la Antropología General, es decir, desarrollando diversos estudios de etnología folklorista, especialmente musicología y fiestas, pero también escribiendo textos sobre temática arqueológica, lingüística, histórica y otras... No obstante, la mayoría de ellas constituyen un espléndido ejemplo de gran *historiador de la cultura*, que



construye sus textos en base a un vasto y erudito conocimiento de las fuentes escritas de la literatura científica de la época, pero careciendo de una investigación de campo larga, sistemática y holística, que denominamos la etnografía, característica fundamental de la Antropología Social y Cultural.

A pesar de que la obra de F. Ortiz cambia en los dos periodos señalados, se observa cierta continuidad en la misma. F. Ortiz abandona, es cierto, el concepto evolucionista racial, pero sigue utilizando el término de raza, desprovisto ya de sus connotaciones lombrosianas, para indicar lo que entra junto con las culturas en el caldero de los trópicos, un caldero siempre abierto. Esta concepción dinámica del cambio cultural ayuda a explicar la importancia actual que se le ha otorgado tanto desde una perspectiva posmoderna como desde los estudios culturales y postcoloniales, otorgándole el calificativo de padre fundador en los estudios latinoamericanos.

Por otra parte, su concepto de cultura e identidad cubanas expresa una concepción individualista, interesado preferentemente por una perspectiva psicológico-social, y no tanto por una concepción sociológica. En ese sentido, la ausencia de una concepción ligada al análisis detallado de los grupos étnicos en Cuba favoreció que otorgara un papel primordial a lo que podríamos denominar grupos y culturas nacionales, sin especificar la complejidad de los mismos, no teniendo en cuenta los procesos de reconstrucción de las identidades de aquellos en el contexto multiétnico cubano.

RECIBIDO: 3-6-2022; ACEPTADO: 3-10-2022



## BIBLIOGRAFÍA

- BARNET, M. y FERNÁNDEZ, A.L. (comp.) (1984). *Ensayos Etnográficos. Fernando Ortiz*. Editorial de Ciencias Sociales.
- BASCOM, W.R. (1950). The Focus of Cuban Santería. *Southwestern Journal of Anthropology*, 6(1), 64-68.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1989). «Fernando Ortiz: El Caribe y la posmodernidad», en *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Editorial Casiopea.
- BONTE, P. y IZARD, M. (eds.) (1996). *Diccionario de Etnología y Antropología*. Akal.
- BRANDON, G. (1993). *Santería from Africa to the New World. The Dead sell Memories*. Indiana University Press.
- CABRERA DÉNIZ, G. (1996). *Canarios en Cuba: Un capítulo en la historia del archipiélago (1875-1931)*. Cabildo Insular.
- CASTELLANOS, J. (2003). *Pioneros de la Etnografía Cubana*. Ediciones Universal.
- CASTRO, S. y GROSGOUEL, R. (comp.) (2007). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar.
- DRUMMOND, L. (1980). The cultural continuum: A theory of intersystems. *Man*, 15(2), 352-374.
- FIRTH, R. (ed.) (1957). *Man and Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. Routledge and Kegan Paul.
- FRIEDMAN, J. (1992). The past in the future: History and the politics of identity. *American Anthropologist*, 94(4), 837-859.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1998). El ajíaco: Una metáfora culinaria de la cubanía (A propósito de la inmigración canaria a Cuba: 1880-1930). *Actas del VIII Coloquio de Historia Canario-Americana*, 2621-2639.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (1999). Inmigración y Construcción nacional en Cuba (a propósito de la obra de F. Ortiz). *Revista Áreas*, 227-244.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2018a). La obra de Fernando Ortiz: Del Evolucionismo a un difusionismo crítico. *Batey, Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 11 (1):1-19.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (2018b). Hacia una historia de la Antropología Sociocultural en Cuba. *Batey, Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 11 (2), 4-13.
- GALVÁN TUDELA, J.A. (ed.) (1997). *Canarios en Cuba: Una mirada desde la Antropología*. Museo de Antropología, Cabildo de Tenerife.
- GODELIER, M. (2016). En el mundo de hoy, la antropología es más importante que nunca. *AIBR*, 10(3), 59-77.
- GONZÁLEZ, V. (2009). *La Crítica Cultural Latinoamericana y la Investigación Educativa*. Centro Nacional de Historia.
- GREENBERG, J. H. (1971). *Melville Jean Herkovits, 1895-1963. A Biographical Memoir*. National Academy of Sciences.
- GUANCHE, J. (1983). *Procesos etnoculturales en Cuba*. Editorial Letras Cubanas.
- GUANCHE, J. (1986). *Componentes étnicos de la nación cubana*. Ediciones Unión.



- HERKOVITS, M.H. (1924). A preliminary consideration of culture areas in Africa. *American Anthropologist*, 26, 50-64.
- HERKOVITS, M.J. (1926). The cattle complex in East Africa. *American Anthropologist*, 28, 230-272; 361-380; 494-528; 633-644.
- HERKOVITS, M.J. (1928). *The American Negro: A study in in Racial Crossing*. Alfred A. Knopf.
- HERKOVITS, M.J. (1930). The Culture Areas of Africa. *Africa*, 3, 59-77.
- HERKOVITS, M.J. (1937a). *Life in a Haitian Valley*. Alfred Knopf.
- HERKOVITS, M.J., (1937b). African gods and catholic saints in New World Negro belief. *American Anthropologist*, 39(4), 635-643.
- HERKOVITS, M.J. (1938). *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. Alfred A. Knopf, 2 vols.
- HERKOVITS, M.J. (1942). *The Myth of the Negro Past*. Harper & Brothers.
- HERKOVITS, M.J. y HERKOVITS, Frances S. (1933). An Outline of Dahomean Religious Belief. *American Anthropological Association Memoirs*, 4, 7-77.
- HERKOVITS, M.J. y HERKOVITS, Frances S. (1934). *Rebel Destiny: Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*. Whittlessey House.
- HERKOVITS, M.J. y HERKOVITS, Frances S. (1936). *Surinam Folk-lore*. Columbia University Press.
- HERKOVITS, M.J. y HERKOVITS, Frances S. (1946). *Trinity Village*. Alfred A. Knopf.
- HERKOVITS, M.J. y HERKOVITS, Frances S. (1958). *Dahomean Narrative: A Crosscultural Analysis*. Northwestern University Press.
- LEVINSON, D. (1994). *Ethnic Relations. A Cross-cultural Encyclopedia*. ABC-CLIO.
- MACÍAS, A.M. (1992). *La Migración Canaria: 1500-1959*. Ediciones Júcar.
- MALINOWSKI, B. (1944). *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*. The University of North Carolina Press.
- MALINOWSKI, B. y FUENTE, J. (1957). La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano. *Acta Antropológica* Época 2, vol. 1 (2). Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- MALUQUER DE MOTES, (1992). *Nación e Inmigración: Los Españoles en Cuba*. Ediciones Júcar.
- MARRERO LEÓN, E. (2013). Transculturación y Estudios Culturales. Breve Aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz. *Tabula Rasa*, 19, 101-117.
- MIGNOLO, W. (1998). «Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina», en S. Castro Gómez y E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*. Miguel Ángel Porrúa/University of San Francisco.
- MIGNOLO, W. y SCHIWY, F. (2003). «Double Translation. Transculturation and colonial difference», en L. Seattles (ed.), *Translations & Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. University of Arizona Press, 3-30.
- MINTZ, S.W. y PRICE, R. (ed.) (2012). *Los orígenes de la cultura afro-americana. Una perspectiva antropológica*. CIESAS (e. o 1976).
- NARANJO OROVIO, C. (1987). *Cuba vista por el emigrante español a la isla:1900-1959*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- NARANJO OROVIO, C. (1988). *Del Campo a la Bodega. Recuerdos de Gallegos en Cuba (S.XX)*. Edicions do Castro.



- ORTIZ GARCÍA, C. (2003). Cultura Popular y Construcción nacional: La Institucionalización de los Estudios del Folklore en Cuba. *Revista de Indias*, 53(229), 695-736.
- ORTIZ, F. (1923). *Un Catauro de Cubanismos. Apuntes Lexicográficos*. Colección de libros y documentos inéditos y raros.
- ORTIZ, F. (1950). *La Africanía de la música folklórica de Cuba*. Ministerio de Educación y Cultura.
- ORTIZ, F. (1951). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. Ministerio de Educación, 2 vols.
- ORTIZ, F. (1952-55). *Los Instrumentos de la música afrocubana*. Ministerio de Educación y Cultura, 5 vols.
- ORTIZ, F. (1959). *Historia de una pelea cubana contra los demonios*. Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, F. (1973). *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar (Advertencia de los contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Ariel (e.o 1940).
- PALMIÉ, St. y STEWARD, Ch. (2016). Introduction. For an anthropology of history. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 207-236.
- PICHARDO, E. (1976). *Diccionario Provincial casi razonado de voces y frases cubanas*. Editorial de Ciencias Sociales (e.o. 1836).
- PODETTI, R. (2004). Mestizaje y Transculturación: La propuesta latinoamericana de globalización. *VI Corredor de las ideas del Cono Sur* 11-13 de marzo.
- PULIDO, G. (2010). Aportaciones teóricas de los estudios culturales latinoamericanos. *Revista Electrónica de Teoría de Literatura y Literatura comparada* 3, 53-69.
- POUSADA, C. y ANYELÉN, G. (2009). *De la Represión a la Exaltación. Algunas Contradicciones Teóricas de Fernando Ortiz*. Universidad de La Plata, Tesis de Licenciatura en Sociología.
- RESTREPO, E. y ROJAS, A. (2012a). *Estudios Culturales Latinoamericanos. Clase 5. Seminario 1215*. CLACSO-OEI.
- RESTREPO E., y ROJAS, A. (2012b). *La inflexión colonial en los Estudios Culturales Latinoamericanos. Clase 9. Seminario 1215*. CLACSO-OEI.
- SIERRA, G. y ROSARIO, J.C. (1999). *Juntos, pero no revueltos. Sobre la migración grancanaria a la zona suroriental de Cuba*. Centro de la Cultura Popular.
- WALSH, C. (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, 26, 102-113.



