

portado en el pecho, por un lado, junto a un medallón que marca la pertenencia a la cultura afrocaribeña y, por el otro, junto a un juego indefinido de piezas de dominó que esperan el próximo movimiento.

Entre los Estados Unidos, Cuba y Brasil: la circulación de los conceptos de aculturación, transculturación y transfiguración.

CELENTANO, ADRIÁN
FTS-IdIHCS-UNLP

RESUMEN

El presente trabajo reconstruye la discusión antropológica en torno del contacto y aporte entre la cultura europea y la cultura americana que condensan las tesis de la aculturación, de la transculturación y de la transfiguración. A través de la reconstrucción de la dimensión conceptual y material involucradas en esa discusión, el trabajo procura precisar las novedades que introdujeron en el estudio de la sociedad cubana esas distintas tesis. En la primera parte, se reconstruye la tesis de la aculturación formulada en la década del treinta por los antropólogos estadounidenses, discípulos de Franz Boas, para explicar el modo en que las culturas americanas adoptaron la cultura “civilizada”. En la segunda parte, el artículo se ocupa de las críticas a esa tesis que formuló el antropólogo Fernando Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, y analiza la tesis de la transculturación propuesta por Ortiz en su influyente explicación de la cubanidad. Finalmente, nos detenemos en las correcciones a la tesis de Ortiz que introdujo el antropólogo Darcy Ribeiro con su tesis de la transfiguración cultural, expuesta una década después de la Revolución Cubana en *Las Américas y la civilización*.

PALABRAS CLAVE: Intelectuales. Antropología. Aculturación. Transculturación. Transfiguración

ABSTRACT: This work presents the anthropological discussion of contact and contribution from European culture and American culture that condense the thesis of

acculturation, the transculturation and transfiguration. Through the reconstruction of the conceptual dimension and equipment involved in that discussion, the paper attempts to clarify the innovations introduced in the study of Cuban society these different thesis. In the first part, the thesis of acculturation made in the thirties by American anthropologists, disciples of Franz Boas, to explain how American cultures adopted the “civilized” culture is reconstructed. In the second part, the paper deals with the criticisms of that argument made by the anthropologist Fernando Ortiz in his *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, and analyzes the thesis of transculturation given by Ortiz in his influential explanation of the Cuban identity. Finally, the article stops in the corrections to the thesis introduced Ortiz anthropologist Darcy Ribeiro with his thesis of cultural transfiguration, exposed a decade after the Cuban Revolution in *Las Américas y la civilización*.

KEY WORDS: Intellectuals. Anthropologist. Acculturación. Transculturación. Transfiguración

ENTRE ESTADOS UNIDOS, CUBA Y BRASIL: LA CIRCULACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE ACULTURACIÓN, TRANSCULTURACIÓN Y TRANSFIGURACIÓN

De modo similar a lo que ocurría en otras disciplinas sociales, en la antropología se registró, en los albores del siglo XX, la aparición de algunas corrientes que reemplazaban el difundido determinismo racialista por el culturalismo. Así, el estudio de las relaciones entre blancos, negros, indios y mestizos comenzaba a hacer lugar al estudio de las distintas culturas y el tipo de contacto que mediaba en la sustitución de una cultura de “menor desarrollo” por otra “más desarrollada”.

Siguiendo esa preocupación culturalista, en las primeras décadas del siglo XX, los discípulos del antropólogo Franz Boas utilizaron la tesis de la aculturación para explicar el proceso a partir del que los pueblos ubicados al sur del Río Bravo adoptaron la cultura europea. En discusión con esa mirada estática sobre las culturas latinoamericanas preexistentes al contacto con Europa, en 1940 el antropólogo cubano Fernando Ortiz desplegó, en su celebrado análisis de la sociedad cubana *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, la tesis de la transculturación. Casi tres décadas después, cuando la Revolución Cubana había renovado la mirada sobre las peculiaridades del continente, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro volvió a ocuparse de la cuestión en otro celebrado libro, *Las Américas y la civilización*. Aunque retomó la mirada dialéctica de Ortiz, Ribeiro

explicó el modo como la sociedad cubana y el continente en su conjunto asimilaban los elementos culturales mediante la tesis de la transfiguración cultural.

El presente artículo se ocupa de esas formulaciones y reformulaciones que ofrecieron los antropólogos sobre el tipo de contacto entre la cultura latinoamericana y la europea. Pero dado que reconocemos que para comprender la historia intelectual latinoamericana es fundamental el estudio no sólo de las ideas sino también de los canales materiales que posibilitaron su circulación, el artículo busca iluminar tanto la *dimensión conceptual* que estaba en discusión entre los antropólogos (esto es, la posibilidad de estudiar las capacidades creativas y resistentes de los pueblos americanos) como la *dimensión material*, ligada a los grupos intelectuales e instituciones universitarias que buscaron incidir en el curso político y cultural del espacio latinoamericano.¹ Específicamente, la primera parte del artículo reconstruye brevemente los argumentos difundidos por quienes elaboraron la tesis de la aculturación. La segunda parte se ocupa de las novedades que introduce Ortiz en su estudio de la sociedad cubana. Finalmente, el artículo se detiene en la reformulación sobre la misma sociedad cubana y sobre Latinoamérica en su conjunto que propuso Ribeiro en 1969.

1. LA *acculturation* DE LOS PUEBLOS AMERICANOS

En 1936 la prestigiosa revista *American Anthropologist* publicó el “Memorandum sobre el estudio de la aculturación”, artículo en el que Melville Herskovits, Robert Redfield y Ralph Linton (tres discípulos del antropólogo alemán radicado en Estados Unidos Franz Boas) utilizaban la tesis de *acculturation* para explicar el proceso a través del que los pueblos latinoamericanos adoptaron -y continuarían haciéndolo- la cultura moderna.² La categoría de aculturación había sido acuñada por Boas en 1896 para analizar la mitología campesina del noroeste estadounidense. En un trabajo fundamental para la modernización de la disciplina antropológica, Boas identificaba el *potlach* como una relación de intercambio cuya condición asimétrica sería característica de los “pueblos primitivos” no afectados por factores exógenos. Asimismo, allí se utilizaba el término *acculturation* para designar los procesos de cambio cultural generados por los contactos entre dos pueblos, o bien “el conjunto de fenómenos resultantes de continuos contactos de primera mano entre grupos de individuos de diferentes

1. ALTAMIRANO, Carlos: *Historia de los intelectuales en América Latina. Los avatares de la ciudad letrada*, II. Buenos Aires, Katz, 2010.

2. MALGESINI, Graciela y JIMENEZ, Carlos: “Aculturación”, en *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Catarata, Madrid, 2000, pp. 29-33

culturas con los subsiguientes cambios en las primitivas pautas culturales de uno o de los dos grupos”.³

Con ese énfasis en la cultura, Boas inauguraba una nueva antropología que se proponía superadora de las corrientes “racialistas”, al tiempo que relativizaba el racismo norteamericano y europeo característico de los estudios antropológicos de fines de siglo XIX. Esa nueva antropología, que explicaba tanto el proceso como el resultado registrado en los “pueblos primitivos” a través de la aculturación, rápidamente fue hegemónica en el ámbito académico estadounidense y se proyectó en el ámbito europeo. Sobre los Estados Unidos recuerda el antropólogo Marvin Harris que “los discípulos de Boas a su vez continuaron las líneas maestras de desarrollo de la investigación e instrucción antropológica en instituciones sociales de todo el país. Por ejemplo, Kroeber y Lowie en Berkeley; Cole y Sapir, en Chicago; Herskovits, en la North Western University”.⁴

Y esta nueva antropología también se ocupó del estudio de los pueblos latinoamericanos. En efecto, en su búsqueda de información científica y administrativa, el Departamento de Estado norteamericano financió a una serie de instituciones privadas y estatales -como la *Smithsonian Institution*- para que dispusieran de programas de investigación sobre los “pueblos primitivos” latinoamericanos.⁵ Las primeras investigaciones realizadas en nuestro continente bajo la perspectiva de Boas descartaron el estudio de las “tribus” -en tanto ofrecía una unidad de análisis demasiado estrecha- y optaron por estudiar las “comunidades rurales”. Es así que aparecieron investigaciones sobre el campesinado de México, de Perú y de Guatemala y su “resistencia al cambio”.

La tesis de la aculturación permitía comprender las formas en que se imponía una cultura sobre otra, en particular cómo se adaptaban las sociedades “atrasadas” a las “modernas”. De hecho, el centro de la reflexión era cómo esos indios “primitivos” prealfabetos y autosuficientes se *aculturaban*, esto es, se mestizaban asimilándose a la vida nacional y absorbiendo las pautas culturales “modernas”. La caracterización de esas pautas como “modernas” y no como “impuestas por los dominadores” sería una de las críticas mayores que recibirían esos estudios. Asumiendo esas críticas, dos años después de publicar el

3. HERESKOVITZ, Melville; REDFIELD, Robert y LINTON, Ralph: “Memorando sobre el estudio de la aculturación”, en *American Anthropologist*, 1936.

4. HARRIS, Marvin: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1969. A pesar de sus fuertes críticas a las corrientes hegemónicas del campo antropológico estadounidense, esa obra de Harris es considerada una de las más importantes de la historiografía antropológica, ver BARFIELD, Thomas (ed.): *Diccionario de Antropología*. México, Siglo XXI, 2000, pp. 276-278.

5. MARSAL, Juan F.: *Cambio social en América Latina. Crítica de algunas interpretaciones dominantes en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Hachette, 1967, p. 51.

“Memorando”, Herskovits reconocía que había una

tendencia no crítica a ver las culturas nativas eliminadas en todas partes por el abrumador impulso de las técnicas europeas; el sentimiento de que esos pueblos “más sencillos” debían aceptar inevitablemente las sanciones de sus gobernantes más eficientes, tal como lo hacen con algunos de los modos de vida exteriores de aquellos bajo cuyo dominio viven: todo ello refleja un tipo de etnocentrismo que debería estar ausente de los estudios científicos del antropólogo.⁶

A partir del reparo enunciado por este reconocido antropólogo norteamericano, la noción de aculturación sufrió modificaciones y agregados. Sin embargo, no dejó de incidir fuertemente en la antropología latinoamericana de las décadas siguientes, ni de ser el lecho de Procusto que eliminaba el papel activo de los pueblos latinoamericanos para lograr explicar su deseada modernización.⁷

Dos ejemplos disímiles de la importante incidencia que tuvo la noción de aculturación los ofrecen la obra del antropólogo estadounidense Robert Redfield y la de su par brasileño Gilberto Freyre. A partir del estudio de las comunidades rurales de Tepoztlán y Yucatán, caracterizadas como “folks”, Redfield sostuvo que en la sociedad mexicana predominaban los rasgos indios y tribales en transición progresiva hacia la vida urbana regida por el patrón europeo y civilizado. Los pobladores “folks”, a pesar de ser idealizados, eran caracterizados como “tontos” mientras que los urbanos serían “inquietos”. Y Redfield proponía extender esa división de la sociedad mexicana a las de las naciones del mundo moderno. Pretensión que debió flexibilizar luego de las críticas del sociólogo estadounidense Wright Mills y del antropólogo mexicano Oscar Lewis, entre otros. A fines de los cincuenta, el paradigma boasiano también recibió las críticas del antropólogo estadounidense Marvin Harris, quien apoyándose en argumentos estructuralistas y marxistas fundó una corriente de materialismo cultural. Junto a Charles Wagley y otros antropólogos estadounidenses, Harris se vinculó a los antropólogos y sociólogos latinoamericanos, especialmente a los brasileños Roger Bastide, Florestán Fernandes y Ribeiro. Si bien éstos criticaban a Boas y la tesis de la aculturación, no fueron recordados por Harris en su historia de la antropología.

Antes de recibir esas críticas, la noción de aculturación dejó su huella en el señero estudio de la estructura de la sociedad brasileña que realizó el joven

6. HERSKOVITS, Melville: *Acculturation*, Nueva York, T. T. Austin, 1938, pp. 31-32.

7. MARSAL, Juan F., *op. cit.*, p. 79.

Freyre en *Casa Grande y Senzala* (1933). Sobre la importancia de la lectura de Boas para comenzar a pensar la diferencia entre raza y cultura en el Brasil, recuerda Freyre en un texto rescatado por el antropólogo Darcy Ribeiro:

Fue el estudio de la antropología, bajo la orientación del profesor Boas, lo que primero me reveló al negro y al mulato en su justo valor, separados de los rasgos de raza, los efectos del ambiente o de la experiencia cultural. Aprendí a considerar fundamental la diferencia entre raza y cultura, a discriminar entre los efectos de relaciones puramente genéticas y los de influencias sociales, de herencia cultural y de medio. En este criterio de diferenciación fundamental entre raza y cultura se afirma todo el plan de este ensayo. Asimismo en el de la diferenciación entre hereditariadad de raza y hereditariadad de familia.⁸

Según el prólogo de Ribeiro a la reedición de 1977 de *Casa Grande y Senzala*, la obra de Freyre tendría la virtud de colocar los aportes de la cultura negra y los procesos de mestizaje en un lugar estratégico para pensar la sociedad y la cultura brasileñas. A pesar de ello, la antropología posterior, propone Ribeiro, debió superar el ateoricismo y la correlativa propensión al descriptivismo etnográfico que, junto a la atención por la cultura, Freyre habría heredado de Boas.⁹

En el espacio latinoamericano, la primera ruptura clara con el modelo de la *acculturation* fue formulada por el antropólogo cubano Fernando Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). Los elementos que tuvo en cuenta Ortiz para proponer que en Cuba se conformó una peculiar “transculturación” y la relación de esa tesis con el ámbito político-intelectual del que participaba Ortiz son las cuestiones que estudiamos en el siguiente apartado.

2. LA *transculturación cubana*, CONTRAPUNTO DE LA *acculturation*

Hijo de comerciantes españoles, Fernando Ortiz nació en 1881 en La Habana. Desde comienzos del siglo XX, desarrolló una exitosa carrera académica. Luego de doctorarse en Derecho en Madrid en 1901, se trasladó a Italia para

8. FREYRE, Gilberto, citado en RIBEIRO, Darcy: “Prólogo”, en FREYRE, Gilberto: *Casa Grande y Senzala*. Caracas, Ayacucho, 1977, p. VII.

9. El reconocimiento a Freyre que realiza Ribeiro en ese prólogo no es menor si se tiene en cuenta la posición política enfrentada que asumían por entonces esos dos antropólogos brasileños. En efecto, mientras que Ribeiro escribe el prólogo desde el exilio al que lo obliga la dictadura militar brasileña, Freyre apoya entusiastamente esa dictadura, e incluso impulsa la idea de un imperialismo luso-brasileño que debería extenderse hasta el continente africano.

estudiar criminología con Cesare Lombroso. Al retornar a Cuba, ocupó puestos en la diplomacia y en la justicia, y desde 1909 dio clases de Economía y Derecho en la Universidad de La Habana. En esa época se casó con Esther Cabrera, hija del influyente intelectual de la elite isleña Raymundo Cabrera. Hasta la década del veinte, Ortiz se sumó al Partido Liberal cubano y se inscribió en la fuerte tradición republicana de la isla. En 1916 fue electo parlamentario y diez años después propuso un “Proyecto de Código Criminal Cubano”.¹⁰

Por entonces, los estudios sobre el hampa cubana señalaban a la negritud como el eje de la marginalidad delincuente. Las primeras investigaciones de Ortiz compartían ese señalamiento y para ello recurrían a una matriz biologicista ligada a Lombroso, quien incluso prologó el ensayo de Ortiz *Los negros brujos* (1906). Pero hacia la década del treinta, las investigaciones de Ortiz comenzaron a cuestionar el determinismo racialista, fundamentalmente porque no daba cuenta de la dominación que los blancos ejercían sobre los negros y los mestizos. Como señala Mailhe, el desplazamiento del positivismo se advierte en que

ante la definición que da Lombroso del delincuente ‘nato’ como producto de una ‘regresión primitiva’ o ‘salto hacia atrás’ (resultado de las determinaciones biológicas y/o del medio), Ortiz argumenta que la primitividad psíquica del negro no proviene de una involución regresiva sino de un mero retraso en su evolución racial/espiritual/cultural, resultado de causas sociales ligadas a la explotación esclavócrata, y por ende reversibles a través de la educación.¹¹

En el despliegue de esta nueva argumentación fue central la lectura que realizó Ortiz de las investigaciones sobre la cultura afrobrasileña del antropólogo brasileño Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) así como su iniciación en la sociedad negra Abakuá y en los núcleos espiritistas inspirados en Allan Kardec.¹² Pero además la revisión que proponía Ortiz de su formación lombrosiana coincidía con su alejamiento de la política partidaria liberal cubana y con su integración en las asociaciones intelectuales concentradas en el impulso de la educación, el debate científico y el intercambio con intelectuales europeos, como la Sociedad Económica de Amigos del País. Desde la década del veinte y durante el resto de su vida, Ortiz participó en múltiples grupos intelectuales,

10. AGUILAR, Luis E.: “Cuba, c. 1860-1934”, en BETHELL, Leslie, *Historia de América Latina*. Barcelona, Crítica, 1998, t. 9. pp. 210-239, y AGUILAR, Luis E.: “Cuba, c. 1930-1934”, en BETHELL, Leslie, t. 13, pp. 151-182, t.13.

11. MAILHE, Alejandra M.: “Avatares de la conceptualización de la cultura negra en la obra de Fernando Ortiz, 1900-1940”, en *Orbis Tertius*, 2011, vol. 16 no. 17.

12. DÍAZ QUIÑONEZ, Arcadio: *Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición*. Bernal, Unqui, 2006, pp. 289-317.

colaboró en sus revistas e incluso dirigió algunas de ellas, como *Archivos del Folklore*, la revista antifascista *Surcos*, *Ultra* (órgano de la Institución Hispano Cubana de Cultura) y la *Revista de Estudios Afrocubanos*. Entre los grupos intelectuales que animó Ortiz, se destacan por su trascendencia en la renovación de la cultura cubana el grupo Minorista y por su incidencia a nivel continental el Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, del cual Ortiz presidió el comité ejecutivo y dirigió la revista *Afroamérica*.¹³

En 1940, cuando Ortiz publica en Cuba la primera edición del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, su pasaje desde el biologicismo hacia el culturalismo está plenamente realizado, pues ya cuenta con la tesis de la transculturación para visibilizar el papel activo de los negros en la constitución de la cubanidad.¹⁴ El libro aparecía con dos prólogos. Uno del cubano Herminio Portell Vilá (1901-1992), quien destacaba el *Contrapunteo* como denuncia patriótica de la dependencia económica cubana respecto de la industria azucarera y del apoyo estadounidense al desarrollo de esa industria. El otro prólogo provenía de Bronislaw Malinowski (1884-1942), justamente el antropólogo funcionalista que, tomando distancia del etnocentrismo aún reinante en la academia, le había negado la condición de “salvaje” a los habitantes de las Islas Trobriand para descubrir un pueblo con un peculiar orden social. En su prólogo a Ortiz Malinowski explica que *acculturation* es “un vocablo etnocéntrico con una implicación moral” y saluda el reemplazo por el de transculturación. Si bien ese saludo no conllevó la utilización de las tesis de Ortiz en la obra de Malinowski, sí cumplió su papel consagratorio respecto de la figura de Ortiz en nuestro continente.

En sus capítulos, el *Contrapunteo* propone un ensayo de interpretación histórica y sociológica de la evolución económica y la cultura cubana. En ese ensayo aparece una de las primeras reivindicaciones claras del aporte cultural indígena y afrocaribeño, al tiempo que se prosigue la crítica al latifundio y a la dependencia del mercado norteamericano formulada, una década antes, fundamentalmente por los historiadores Emilio Roig Leuschering y por Ramiro Guerra y Sánchez.

13. Publicada semestralmente en castellano, inglés, portugués y francés desde 1943, *Afroamérica* tenía sus oficinas en el Museo Nacional de Antropología de México y era distribuida por el Fondo de Cultura Económica. En *Afroamérica* podemos registrar la amplitud de las relaciones académicas de Ortiz, ya que integra en su comité al antropólogo mexicano Gonzalo García Beltrán, a Hertzcovitz, al antropólogo brasileño Arthur Ramos y al economista cubano Julio Le Riverend.

14. La segunda edición fue publicada en Nueva York en 1947 y reeditada en 1970. Para la tercera edición, aparecida en Cuba en 1964, Ortiz revisó y aumentó su ensayo; entonces el texto alcanzó su versión definitiva, sin el prólogo de Portell Vilá. En 1973 apareció una nueva edición en Barcelona y cinco años después la obra fue publicada, con un prólogo de Julio Le Riverend, dentro de la Biblioteca Ayacucho, que dirigía en Caracas el intelectual uruguayo Ángel Rama.

En el *Azúcar y población en las Antillas* (1927), Guerra y Sánchez explica la corrupción y fragilidad del régimen político cubano por el predominio del latifundio y de la industria azucarera. Esta historización que, según el conocido historiador marxista Manuel Moreno Friginals, ocupó el centro del intenso debate político de la época, señaló a la monoproducción azucarera, al latifundio y a la subordinación cubana a los Estados Unidos, como los factores económicos y políticos del “atraso” de la isla.¹⁵ Ortiz retoma el estudio de esos factores pero, a diferencia de Guerra y Sánchez, no considera negativa la llegada de braceros haitianos ni excluye al elemento afrocubano del proceso civilizatorio.¹⁶ La cubanidad sería, para Ortiz, una mezcla inestable de contradicciones sociales, económicas y culturales, o bien la resultante de una sobredeterminación cultural producida en el constante proceso de mestizaje que modela la transformación social. Para ilustrar ese proceso, en una obra anterior Ortiz había recurrido al ajiaco, una comida tradicional cubana preparada a partir de la mezcla de ingredientes provenientes de distintas regiones del mundo.¹⁷

El tipo de tratamiento de los problemas cubanos inscribe al *Contrapunteo* en la saga latinoamericana del ensayo de interpretación nacional que habían inaugurado los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) del peruano José Carlos Mariátegui, los *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928) del dominicano Pedro Henríquez Ureña y *Así parla l'oncle* (1928) del haitiano Jean Price-Mars. Este tipo de ensayismo tiende a señalar a la dependencia económica como una cuestión central, se preocupa por explicar esa dependencia a partir de un proceso histórico y busca comprender, en su dimensión cultural, la cuestión nacional.

En el caso de Ortiz, se agrega que para visibilizar la cubanidad es fundamental reemplazar la tesis de la aculturación por la de la transculturación. Sostiene la primera parte del *Contrapunteo*:

15. MORENO FRIGINALS, Manuel: “Presentación” a *Azúcar y población en las Antillas*. La Habana, Editora de Ciencias Sociales, 1976.

16. Para un estudio comparativo entre estos dos intelectuales cubanos, ver DÍAZ QUIÑONES, Arcadio, *op. cit.* pp. 331-337.

17. Sobre las novedades en la construcción de la cubanidad que introduce el ajiaco, refiere Mailhe que según esa alegoría “los diversos sustratos culturales se cuecen al calor del trópico, en una olla democráticamente abierta, formando una suspensión dinámica siempre inconclusa. Allí, sustancias alimenticias de muy diversas procedencias (indígenas, europeas, africanas y orientales) se someten a una constante “ebullición social” que da lugar a sabores diversos según las distintas ‘alturas’ del caldo. Se trata entonces de un espacio de metamorfosis transculturadoras, en el marco de un proceso dialéctico pero irresuelto y que, por su propia condición dinámica, resiste toda esencialización”, MAILHE, Alejandra M.: “Avatares de la conceptualización de la cultura negra en la obra de Fernando Ortiz, 1900-1940”, en *Orbis Tertius*, 2011, vol. 16 no. 17].

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 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 *neoculturación*.¹⁸

A partir de la tesis de la transculturación, por primera vez se tornaría visible en el campo cultural que la cubanidad es una síntesis que no termina de cerrarse ni tiene un carácter unilineal. Esa cubanidad tendría una cronología propia, los “años-cultura” que, iniciados con los contactos culturales, aceleraron mediante “saltos” la evolución cubana. Precisa Ortiz que

en todos los pueblos la evolución histórica significa siempre un tránsito vital de culturas a un ritmo más o menos reposado o veloz; pero en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso amestizamiento de razas y culturas sobrepuja en trascendencia a todo otro fenómeno histórico.¹⁹

La transculturación permite explicar el específico proceso histórico cubano, en el que varían las posiciones y las categorías socioculturales. En la primera parte de su ensayo, Ortiz “contrapuntea” el ciclo *biológico* del tabaco y del azúcar. La animización, bajo la apelación a “él” y “ella”, le permite a Ortiz exponer las contradicciones sociales implicadas en las dos producciones centrales de la economía cubana. Sostiene en uno de esos logrados contrapunteos:

Blanca es la una, moreno el otro. Dulce y sin olor es el azúcar; amargo y con aroma es el tabaco. ¡Contraste siempre! Alimento y veneno, despertar y adormecer, energía y ensueño, placer de la carne y deleite del espíritu, sensualidad e ideación, apetito que se satisface e ilusión que se esfuma, calorías de vida y humaredas de fantasía, indistinción de vulgarota y anónima desde la cuna e individualidad aristocrática y de marca en todo el mundo, medicina y magia, realidad y engaño, virtud y vicio. El azúcar es *ella*;

18. ORTIZ, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Ayacucho, 1977, p. 96; destacado en el texto.

19. *Idem*, p. 93.

el tabaco es *él*... La caña fue obra de los dioses, el tabaco lo fue de los demonios; ella es hija de Apolo, el es engendro de Proserpina...²⁰

Y a continuación Ortiz explicita el tipo de relaciones sociales que se ocultan tras esos productos a los que les había hecho cobrar vida:

Para la economía cubana, también profundos contrastes en los cultivos, en la elaboración, en la humanidad. Cuidado mimoso en el tabaco y abandono confiante en el azúcar; faena continua en uno y labor intermitente en la otra; cultivo de intensidad y cultivo de extensión; trabajo de pocos y tarea de muchos; inmigración de blancos y trata de negros; libertad y esclavitud; artesanía y peonaje; manos y brazos; hombres y máquinas; finura y tosquedad. En el cultivo: el tabaco trae el veguero y el azúcar crea el latifundio. En la industria: el tabaco es de la ciudad y el azúcar es del campo. En el comercio: para nuestro tabaco todo el mundo por mercado, y para nuestra azúcar un solo mercado en el mundo. Centripetismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. Altiya corona y humilde saco.²¹

El color y el sabor del azúcar y del tabaco ofrecen a Ortiz la clave para denunciar las relaciones sociales que, en el sistema de producción cubano, están atadas a esas mercancías. Mientras que en el primer párrafo citado el azúcar y el tabaco son animizados a partir de sus cualidades, en el segundo párrafo esas cualidades son resignificadas, pues se explicita el tipo de relaciones sociales a través de las que el azúcar y el tabaco son producidos e introducidos en el mercado mundial. Como señala Coronil, con ello Ortiz sugiere la fetichización de las relaciones sociales que Marx había expuesto en el tercer capítulo del primer tomo de *El Capital* y que Ortiz había leído en sus años de estudiante.²² Es más, podríamos afirmar que Ortiz tiende a mostrar que el tabaco y el azúcar integran a Cuba en ese “cúmulo de mercancías” que –según el párrafo inicial del *El Capital*– es el mundo. Y si a comienzos de la década del treinta el mundo vivía

20. *Idem*, p. 14.

21. *Idem*, p. 14.

22. CORONIL, Fernando: “La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación” en WEIMBERG, Liliana (coord.): *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina* siglo XX, vol. 1. México UNAM, 2010. El profesor español Alfonso Asturaro fue quien, en los primeros años del siglo XX, le hizo conocer a Ortiz la obra de Marx. Si bien no era marxista, en la década del diez Ortiz señalaba a Marx como un genio de la humanidad y contaba con una biblioteca que incluía obras de Antonio Labriola, Carlos Marx, Augusto Bebel y Federico Engels. Ver LE RIVEREND, Julio: “Ortiz y sus contrapunteos”, prólogo para la sexta edición del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983, p. XIX.

una fuerte crisis económica, Ortiz no puede pasar por alto que en Cuba esa crisis se agravaba por el bajo nivel de inversión local y las limitaciones para colocar el azúcar en el mercado norteamericano.²³

La segunda parte ofrece un documentado estudio del proceso histórico cubano a través del que, en continuidad con el desarrollo económico, se elaboran las mezclas culturales, esto es, las “transculturaciones”: los pueblos originarios y los españoles más la migración negra primero y la asiática después serían los factores que permitirían reproducir y ampliar la economía cubana (esto es, las mercancías del tabaco y del azúcar que se universalizan en el mercado mundial), pero también esos pueblos, con sus creencias religiosas y su intervención sobre el lenguaje, construirían esa síntesis inestable que sería la cubanidad.²⁴

Cuatro años después de la publicación del *Contrapunteo*, Ortiz vuelve sobre la imbricación entre orden económico y creencias religiosas negras desde la que se elabora la transculturación cubana y sostiene que

en África, Eleggua es el dios erótico, pero en Cuba parece haber olvidado ese carácter. Acaso porque ya su ritualismo de fertilización ha perdido su función social, dado el régimen de vida económica a que tuvo que ajustarse el negro africano, tan distinta de la de allende. (...) En Cuba hubo que prescindir de la pantomima copular, como de los ritos judiciarios, la circuncisión, el sacrificio humano y otros elementos de la ritualidad religiosa y social que no se podían amalgamar con el sistema de la sociedad cubana. Proceso necesario y simultáneo de desculturación o abandono de ciertos elementos de las culturas afrooccidentales o negras y de aculturación o acomodamiento a ciertas exigencias de las culturas eurooccidentales o blancas para lograr por síncretismo la transculturación, o proceso de transición, readaptación o reajuste en otra cultura, la cubana o mulata, de nueva creación.²⁵

La transculturación propia del proceso histórico cubano tiene un importante despliegue en la religión. En efecto, entre las creencias religiosas que traía la inmigración negra se encontraban los ritos ligados a la fertilidad, y si ellos no eran compatibles con el mundo moderno del capitalismo y eran combatidos

23. LE RIVEREND, Julio: *Historia económica de Cuba*. Barcelona, Ariel, 1972.

24. En sintonía con las preocupaciones antropológicas de la época, Ortiz preparó en 1924 un *Glosario de afronegrismos*.

25. ORTIZ, Fernando: “Por la integración cubana de blancos y negros”, en Revista *Estudios Afrocubanos*. La Habana, vol. 5. 1945-1946, pp. 222-225. En su primera época, esta revista fue dirigida por el referente del grupo minorista Emilio Roig Leuschering y desde 1946, estuvo a cargo de Ortiz. En esta segunda época, colaboraron, además del anterior director, Enrique Andreu, José Luciano Franco y José Luis Vidaurreta, entre otros.

por los blancos que imponían ese mundo en Cuba, los ritos de fertilidad no desaparecían sino que se reformulaban a partir de una estrategia “transculturante” generada por la inmigración negra.

En las décadas siguientes, Ortiz continuó su prolífica obra como antropólogo, musicólogo y crítico cultural desde diversos grupos intelectuales disconformes con la crisis permanente y con la corrupción de la clase dominante cubana. Al estallar la revolución cubana, se definió, al igual que muchos de los integrantes de esos grupos, como un claro adherente. Y una década después, su antropología transcultural encontró una interesante reformulación en la obra de Darcy Ribeiro, otro intelectual que apoyó, de modo más decidido, la revolución cubana.

3. LA *transfiguración cultural* EN EL MULTILINEAL PROCESO CIVILIZATORIO LATINOAMERICANO

Darcy Ribeiro nació en 1922 en Minas Geraes. Sus padres, al igual que los de Ortiz, eran comerciantes. En los años cuarenta, estudió antropología en la Universidad de San Pablo (USP). Junto a Oracy Nogueira y Florestán Fernández, Ribeiro fue discípulo de Herbert Baldus, un antropólogo alemán funcionalista, exiliado en Brasil desde 1933, que dictó importantes seminarios de Etnología en la USP.

Desde sus años de estudiante hasta la década del cincuenta, Ribeiro militó intensamente en el Partido Comunista Brasileño. Luego de graduarse, orientó sus primeras investigaciones al estudio de los pueblos indígenas de la Amazonia y se incorporó al Servicio de Protección a los Indios (SPI). En 1958 el pedagogo Anísio Teixeira convocó a Ribeiro para contribuir al diseño de los planes educativos del gobierno desarrollista de Juscelino Kubistchek, con el que también colaboraba un íntimo amigo de Ribeiro, el destacado arquitecto comunista Oscar Nimeyer, que diseñaría, junto a Lucio Costa, la nueva capital de Brasil, Brasilia. Ribeiro, Teixeira y Nimeyer tendrían también una participación decisiva en la fundación, en 1962, de la moderna Universidad de Brasilia. A partir de ese año, ya durante el gobierno del populista Jango Goulart, Ribeiro contribuyó a la radicalización de dicho gobierno impulsando las “reformas de base”.²⁶

En 1964, luego del golpe de Estado que derrocó a Goulart, muchos intelectuales de izquierda debieron partir al exilio.²⁷ Ribeiro se asentó en Uruguay,

26. FAUSTO, Boris: *Brasil: de colonia a democracia*. Barcelona, Alianza, 1999, y RIBEIRO, Darcy: *Confissões*. Sao Paulo, Companhia das Letras, 1997.

27. A pesar de que Ribeiro y otros intelectuales de izquierda debieron exiliarse, el campo cultural brasileño siguió estando hegemonizado por las tendencias de izquierda hasta 1968, cuando la represión estatal se volvió más fuerte. 1968 es un año clave en cuanto a la derrota de la cultura de

donde elaboró sus ensayos antropológicos y educativos. En 1968 intentó retornar a Brasil y fue apresado. Al año siguiente, la dictadura brasileña lo deportó a Caracas, desde donde viajó a Santiago de Chile para asesorar al gobierno de Salvador Allende hasta su derrocamiento en 1973. Entonces Ribeiro partió a Perú para recalar más tarde en Venezuela.

De modo similar a lo que ocurrió con los intelectuales brasileños Fernando H. Cardoso, Celso Furtado y Tehotonio Dos Santos,²⁸ fue en el destierro que la obra de Ribeiro alcanzó gran repercusión en las ciencias sociales rioplatenses.²⁹ Más precisamente, si bien Ribeiro ya tenía una obra importante, elaboró su influyente “antropología civilizatoria” durante los tres años en que permaneció en Uruguay, donde contó con la colaboración de un grupo de antropólogos entre los que se encontraba su esposa, Berta Glayzer. Esa antropología fue difundida en tres obras publicadas en amplias tiradas por editoriales de circulación continental: *El proceso civilizatorio* (1968), *Las Américas y la civilización* (1969) y *Fronteras indígenas de la civilización* (1971).³⁰ Estos libros despliegan un original sistema explicativo, de carácter evolutivo y de alcance histórico-universal, que integra el tramo más radicalizado de la obra ribeiriana y que despertó gran interés en los intelectuales de nuestro continente. Mientras que en el primer libro, Ribeiro se preocupa por analizar conceptualmente el proceso civilizatorio, en las *Américas y la civilización* aplica ese sistema conceptual a los distintos pueblos americanos. Por su parte, *Fronteras* utiliza ese sistema para conceptualizar la investigación que Ribeiro realizó, para los destacados antropólogos estadounidenses Marvin Harris y Charles Wagley, con las tribus brasileñas borôro, kadiweus, ofaie-xavantes y urubu kapoor, entre otras. A diferencia de las dos obras

izquierdas en el Brasil. Esa derrota también alcanzó a la antropología, pues entonces fue incendiado el predio de la Facultad de Filosofía de la USP, se persiguió a sus profesores y se destruyó gran parte del trabajo desarrollado por Ribeiro en el SPI. Ver CORRÊA, Mariza: “A Antropologia no Brasil (1960-1980)” en MICELE, Sergio (org.): *Historia das ciencias sociais no Brasil*. FAPESP, 1995, pp. 25-105.

28. PECAUT, Daniel: *Os intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação*. Sao Paulo, Atica, 1990, pp. 201-202.

29. CELENTANO, Adrián, “La ‘antropología civilizatoria’ y la ‘universidad latinoamericana’ en Argentina. Un estudio de la circulación de las tesis de Darcy Ribeiro entre 1967 y 1973”, en Mailhe, Alejandra, *Pensar al otro, pensar la nación*, t. II, en prensa.

30. La primera edición de *El proceso civilizatorio* apareció en Río de Janeiro y estuvo a cargo de Civilização Brasileira. En 1971 el libro fue traducido al español y editado en Buenos Aires, en grandes tiradas, por el Centro Editor de América Latina (CEAL). A su vez, en 1969 esta editorial había publicado, en tres tomos, la primera edición de *Las Américas y la civilización*, obra que reeditó en 1972 en un único tomo, en una versión aumentada y corregida según los nuevos diagnósticos de Ribeiro. Finalmente, la primera edición de *Fronteras indígenas de la civilización* apareció en 1971 en México por la editorial Siglo XXI, con auspicios y financiamiento de la UNESCO. Ese mismo año, Siglo XXI publicó *El dilema de América Latina*, un libro en el que Ribeiro expone sus argumentos antropológicos pero se preocupa por intervenir políticamente en la coyuntura latinoamericana.

anteriores, en ésta tiene un menor peso la dimensión tecnológico-productiva como motor de cambio para cobrar más importancia la transfiguración cultural como estrategia de resistencia y creación.³¹

En términos generales, la “antropología civilizatoria” propone un novedoso sistema orientado a comprender los procesos históricos latinoamericanos. Para ello entabla un diálogo con la antropología funcionalista de la academia estadounidense, pero asume, en clave evolucionista, las categorías marxistas de “formación económico-social”, “modo de producción”, “fuerzas productivas”, entre otras. Desde esas categorías, Ribeiro propone que el proceso civilizatorio de la humanidad está motorizado por revoluciones tecnológico-productivas. Además, esas categorías le permiten criticar la tesis de la aculturación y tomar partido a favor de los procesos de cambio político revolucionarios.

En esa combinación de análisis antropológico de cuño marxista y definición política, reencontramos los análisis antropológicos de Ortiz. En efecto, Ribeiro no sólo se vale del análisis económico-cultural del *Contrapunteo* cuanto se ocupa de los pueblos antillanos, sino que además puede descubrirse una recuperación tácita de la tesis de la transculturación en esa “transfiguración cultural” que propone Ribeiro para pensar el papel activo de los pueblos americanos.

Según Ribeiro, la antropología no puede más que ser evolucionista. En ese sentido, lamenta que las tesis boasianas hayan encontrado numerosos partidarios en la academia estadounidense, pues ello le otorgó un importante peso a la *acculturation* al tiempo que bloqueó la incidencia de la antropología de Lewis Morgan y sus tesis sobre la evolución de las relaciones de parentesco y las de propiedad. Los pueblos americanos sufrieron, para Ribeiro, un proceso no de aculturación sino de “deculturación”, pues la pérdida parcial de los rasgos culturales originarios estuvo recorrida por una violenta presión de la cultura conquistadora, violencia y conquista que la tesis de la aculturación invisibiliza. Esa deculturación, marca el tipo de “desarrollo desigual de los pueblos americanos”. En las diferentes regiones del continente se registran diversas transfiguraciones culturales que le permiten a Ribeiro dividir los pueblos latinoamericanos en tres grandes grupos: los “Pueblos Testimonio” (herederos de los imperios azteca e inca), los “Pueblos Nuevos” (constituidos por los brasileños, los grancolombinos y los antillanos) y los “Pueblos Transplantados” (integrados por los rioplatenses y los angloamericanos). Sin descartar el carácter evolutivo del proceso civilizatorio, Ribeiro propone que ese proceso tiene una condición *multilineal*.

31. Ribeiro publicó los primeros informes de esta investigación en Brasil y Francia en 1957, en Suiza y en Estados Unidos en 1962. Además, con esos informes armó en 1970 el artículo “Configuraciones histórico-culturales americanas”, aparecido en la revista norteamericana *Current Anthropology*, Vol. 11, nº 4-5, Octubre-Diciembre de 1970.

En su inexorable evolución multilineal hacia la civilización, los tres tipos de pueblos americanos se encontrarían, a mediados del siglo XX, ante una disyuntiva crucial: la de avanzar en su proceso civilizatorio a través de la “aceleración evolutiva” o a través de la “actualización histórica”. Ya en la presentación de esta disyuntiva, Ribeiro toma un claro partido a favor de la primera. Esto es, si Latinoamérica finalmente optara –como lo hizo Cuba de modo decidido y los regímenes “nacionalistas modernizadores” de modo más moderado- por emprender una transformación de sus estructuras socioeconómicas y culturales desde canales autónomos respecto de los centros europeos, lograría acelerar su evolución civilizatoria. En cambio, si para lograr esa evolución Latinoamérica decide recurrir a los centros europeos –como lo hizo el Brasil de Kubistchek-, no haría más que acentuar su “modernización refleja”, o bien la copia deformada de los modelos de desarrollo económicos, sociales y culturales centrales.³²

La “actualización histórica” habría profundizado la deculturación y la transfiguración de las etnias que componen los pueblos americanos. Pero, desde mediados del siglo XX, esos pueblos producto del mestizaje habrían comenzado a liberarse de aquella deformación retardataria: la revolución cubana mostraría en América –de modo similar a las rebeliones de los vietnamitas en Asia y de los argelinos y congoleños en África- la irrupción de un nuevo *ethos* que desplazaría la mera copia por lo auténtico. Y ello es lo que a fines de la década del sesenta está, para Ribeiro, incitando a la los pueblos a la lucha.

Luego de enunciar su teoría general de la modernización, Ribeiro se ocupa de los distintos “pueblos”. Éstos son caracterizados primero en su inscripción regional para recibir después un tratamiento nacional. En cuanto a Cuba, ésta forma parte de los “Pueblos Nuevos” antillanos, quienes han constituido la “contraparte negra, esclava y miserable de la América del Norte blanca, rica y libre”.³³ Los pueblos de esta región recibieron una inmigración negra que fue tratada como “pieza de factoría” en las *plantations*. Retomando implícitamente esa antropología transcultural inaugurada por Ortiz en el *Contrapunteo...*, Ribeiro señala que, a pesar de estar sometidos a crueles castigos para aumentar la productividad, “los diversos núcleos afroamericanos recrean un folklore, una música, nuevas creencias y una visión del mundo, que tiñe el sustrato cultural de origen europeo con trozos tomados de culturas tribales de toda el África y sobre todo de productos de su creatividad cultural”.³⁴

32. RIBEIRO, Darcy: *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, CEAL, 1972, pp. 71-94.

33. *Idem*, p. 336.

34. *Idem*, p. 338.

Como Ortiz, Ribeiro se ocupa de analizar las formas de producción junto a las creencias religiosas y el lenguaje y encuentra en los cultos afroantillanos, con sus patrones sincréticos de santos católicos y divinidades africanas, la prueba de la capacidad creativa y de resistencia de esa cultura afrocaribeña que recién con el *Contrapunteo...* comenzó a ser valorizada en el campo antropológico. Pero Ribeiro no sólo se preocupa por valorizar la cultura negra, sino también por subrayar el problema ideológico que produce la “internalización en el negro y el mulato de los valores discriminatorios del blanco y del culto de su superioridad”.³⁵ Es que esa internalización sería un obstáculo a remover para que emerja la autodefinición de los pueblos antillanos y con ello la posibilidad de transitar el camino de la emancipación. En comparación con Ortiz, la antropología de Ribeiro le asigna un papel más central al “renacimiento antillano”. Cuestionando la imagen “autoflageladora” del negro, la producción literaria y la militancia política de intelectuales como Aimé Césaire, Eric Williams, Frantz Fanon, Eugene Revert, Michel Leiris y Jean Price-Mars procura, desde la década del treinta, crear una cultura auténticamente antillana, integradora y liberadora de la opresión blanca.

Para Ribeiro, la revolución cubana de 1959 fundó la “América Socialista”: ésta se ocupó de ese estrato de “miserables” y “analfabetos” generados por la plantación de azúcar en el campo, y de los desocupados y marginales en las ciudades. Ribeiro destaca que “en lugar de adoptar frente a esas masas marginales la actitud paternalista tradicional, consistente en otorgarles la protección asistencial, la revolución cubana procuró pararlas sobre sus propios pies, incorporarlas a la vida nacional, infundirles el orgullo de sí mismas” mediante la reforma agraria y educacional.³⁶ El capítulo dedicado a las Antillas culmina con una extensa lista de las medidas estatistas y nacionalistas del gobierno de Fidel, mientras que el conjunto de argumentos antropológicos que inician el capítulo son dejados de lado, pues Ribeiro opta por concentrarse en el proceso político.

Seguramente, el libro en el que Ribeiro más enfatiza la capacidad “contra-cultural” de los pueblos americanos sea *Fronteras...* En lugar de encontrar en Brasil ese “proceso ejemplar de asimilación de poblaciones indígenas” que le interesaba destacar a la UNESCO, Ribeiro describió las estrategias a través de las que esas poblaciones resistieron y transfiguraron los elementos que se les pretendían imponer desencadenando un proceso cultural singular del que no está ausente la homogeneización impuesta por el capitalismo moderno.³⁷

35. *Idem*, p. 342.

36. *Idem*, p. 358.

37. RIBEIRO, Darcy: *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1971, p. 4. En cuanto a esa imposición, el libro discute con la tesis de la *fricción interétnica* propuesta por Roberto Cardoso de Oliveira. Con esa tesis, el discípulo de Ribeiro buscaba visibilizar la *lucha de clases* y la *resistencia*

La mayor parte de los libros de Ribeiro publicados en estos años contienen un texto condensado que explica el concepto de *transfiguración* y en varios de ellos incluye como bibliografía el *Contrapunteo...* orticiano. Estos trabajos ribeirianos editados en Uruguay y Argentina entre fines de los sesenta y principios de los setenta, obtuvieron una gran repercusión entre los intelectuales de izquierda del semanario uruguayo *Marcha*, especialmente en el crítico literario Ángel Rama. Éste reivindica en su *Transculturación narrativa en América Latina* el enorme aporte de Fernando Ortiz y la validez de la categoría transculturación para el análisis de la cultura de nuestro continente. Además de dedicar el ensayo “a Darcy Ribeiro y John V. Murra, antropólogos de nuestra América”, Rama propone la categoría de “transculturación narrativa” para revisar y organizar la literatura producida en los distintos puntos de Latinoamérica. Específicamente, Ribeiro le habría permitido a Rama diferenciar regionalmente las culturas americanas bajo el impacto modernizador del capitalismo.³⁸

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

La tesis de la *acculturation* que retomaron los discípulos de Boas integró un dispositivo ideológico que incidió en la producción antropológica estadounidense y latinoamericana promoviendo estudios que inferiorizaban a los pueblos americanos. Y ello a pesar de que el mismo Herskovits, a fines de los años treinta, y su colega Redfield, en los cincuenta, intentaron matizar esa inferiorización.

Como vimos, la tesis de la aculturación encontró una importante reformulación en la obra con que Ortiz renovó la mirada sobre la historia y la cultura cubanas y luego en la antropología civilizatoria de Ribeiro. Los libros de estos dos intelectuales ponen de manifiesto el ingreso en el campo antropológico de la problematización y el análisis de la resistencia cultural ejercida por los sectores populares indígenas y negros. En ese sentido, esos libros son parte de los primeros intentos de estudiar y valorar los aportes culturales de esos sectores.

Específicamente, la capacidad de resistencia de los inmigrantes negros le sirve a Ortiz para enfatizar, con la transculturación, el papel del mestizaje y sobre

indígena que se producirían al interior de lo que la antropología había caracterizado como el proceso de aculturación. Ribeiro sostiene en *Fronteras...* que la tesis de la fricción interétnica enfatiza tanto los conflictos sociales que no permite analizar las producciones culturales, ecológicas y biológicas.

38. RAMA, Ángel: *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires, El Andariego, 2007 (1er. ed. Siglo XXI, 1982). Las referencias explícitas a Ribeiro aparecen en las primeras dos partes del libro, y esas partes habían circulado previamente por el continente, pues fueron publicados por Rama en los años setenta como artículos o introducciones a obras literarias.

todo el aporte afro en la cultura cubana y americana en general. Por su parte, Ribeiro comparte el énfasis en la importancia del mestizaje (o *miscigenación*), pero para ello recurre al análisis de la transfiguración y en su análisis del Brasil extiende a las tribus indias originarias esa capacidad de resistencia que Ortiz reconocía en la comunidad afro.

Los usos de estas categorías permiten registrar cómo el interés de intelectuales y científicos sociales latinoamericanos en el mundo afrocubano o en el del indio brasileño llevaron a ahondar las divergencias respecto del modelo de *aculturación* elaborado en sede académica norteamericana. Los conceptos de transculturación y de transfiguración fueron productivos porque al enfatizar la capacidad transformadora y resistente de los pueblos oprimidos frente al polo aculturador abrieron una perspectiva de análisis más compleja y creativa de los procesos de intercambio cultural y de las relaciones entre las historias nacionales y las regionales. Además, tanto en el modo orticiano como el ribeiriano se presenta, con modulaciones diversas, una explícita impugnación del capitalismo y de la dominación norteamericana sobre los pueblos latinoamericanos. En el caso de Ribeiro y en el de Rama, esa impugnación tuvo una explícita filiación con la cultura de izquierdas y los forzó al exilio durante los años setenta. Y en ese exilio Ribeiro y Rama orientaron una de las más importantes colecciones del pensamiento americano: la Biblioteca Ayacucho.

En cuanto al derrotero de los estudios antropológicos en Latinoamérica, durante los años setenta éste se radicalizó junto al movimiento indigenista. Una marca de ello es la publicación, en 1971, de la célebre *Declaración de Barbados*, firmada por una serie de antropólogos entre los que se encontró Ribeiro junto a Guillermo Bonfil Batalla, Miguel A. Bartolomé, Gonzalo Castillo Cárdenas, Nelly Arévalo de Jimeéz, Scout Robinson y Stefano Varese. Esta declaración marcó una toma de distancia de una franja intelectual y un sector de los movimientos indigenistas respecto de tres instituciones: los servicios estatales de protección a los indios, las misiones evangelizadoras de las iglesias y la ideología de la antropología por su frecuente connivencia con los sistemas de control colonialistas y su reducción de las culturas indígenas a meros "objeto de estudio".

Por último, mencionemos al menos que, en las últimas décadas, esos pueblos originarios y mestizados sobre los que -como vimos- los antropólogos propusieron distintas tesis para comprender su dinámica cultural transitan un recorrido peculiar. En efecto, esos pueblos lograron que varios gobiernos sudamericanos modificaran su agenda política para que, por primera vez, se discutiera desde el Estado la valoración de las culturas originarias y su lugar social. Y ello activó una redefinición de los movimientos indigenistas, de los complejos

vínculos de esos movimientos con los proyectos “nacionales” y de la inserción del sujeto “popular” que debe protagonizar los procesos políticos. Dicho de otro modo, lo que actualmente se encuentran en discusión son los horizontes desde los que pensar y practicar las formas políticas de esos movimientos sociales definidos, en su origen, en términos culturales.

Cuba según *CHE*

MARÍA ETCHEVERRY
(FTS-UNLP)

RESUMEN

La revolución cubana ha sido objeto de debate dentro de los círculos de izquierda durante los últimos cincuenta y cinco años. El presente trabajo se propone recorrer brevemente los temas y las posiciones que circularon entre 1960 y 1961 en la revista política porteña *CHE*. Se detiene especialmente en la influencia que tuvo la Cuba de entonces en los grupos intelectuales argentinos vinculados a los partidos de izquierda. Asimismo, el artículo se ocupa de la forma en que *CHE* analizó la coyuntura cubana para con ello recuperar el perfil de la revolución cubana que este grupo intelectual aportó al campo de las izquierdas argentinas.

ABSTRACT

The Cuban revolution has been discussed in leftist circles over the past fifty -five years. This paper aims to briefly explore the issues and positions that circulated between 1960 and 1961 in the political magazine *CHE*. It dwells particularly on the influence that the Cuba then in Argentine intellectuals groups linked to leftist parties . Also, the article deals with how *CHE* analyzed the situation in Cuba to thereby recover the profile of the Cuban revolution that this intellectual group contributed to the field of Argentine left