

*Música oral del Sur*

+ ***PAPELES DEL FESTIVAL***  
***de música española***  
***DE CÁDIZ***

**Revista internacional**  
Nº 9 Año 2012

***Música hispana y ritual***

CONSEJERÍA DE CULTURA Y DEPORTE

Centro de Documentación Musical de  
Andalucía

**Depósito Legal:** GR-487/95 **I.S.S.N.:** 1138-8579  
**Edita** © JUNTA DE ANDALUCÍA. Consejería de Cultura y Deporte.  
Centro de Documentación Musical de Andalucía  
Carrera del Darro, 29 18002 Granada

[informacion.cdma.ccul@juntadeandalucia.es](mailto:informacion.cdma.ccul@juntadeandalucia.es)  
[www.juntadeandalucia.es/cultura/centrodocumentacionmusical](http://www.juntadeandalucia.es/cultura/centrodocumentacionmusical)

Facebook: <http://www.facebook.com/DocumentacionMusicalAndalucia>  
Twitter: <http://twitter.com/CDMAndalucia>

Música Oral del Sur + Papeles del Festival de música española de Cádiz es una revista internacional dedicada a la música de transmisión oral, desde el ámbito de la antropología cultural a la recuperación del Patrimonio Musical de Andalucía y a la nueva creación, con especial atención a las mujeres compositoras. Dirigida a musicólogos, investigadores sociales y culturales y en general al público con interés en estos temas.

## **Presidente**

LUCIANO ALONSO ALONSO, Consejero de Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía.

## **Director**

REYNALDO FERNÁNDEZ MANZANO y MANUEL LORENTE RIVAS

## **Presidente del Consejo Asesor**

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD (Universidad de Granada)

## **Consejo Asesor**

MARINA ALONSO (Fonoteca del Museo Nacional de Antropología. INAH – Mexico DF)  
SERGIO BONANZINGA (Universidad de Palermo - Italia)  
FRANCISCO CANOVAS (Auditorio Nacional de España)  
EMILIO CASARES RODICIO (Dir. del Instituto Complutense de Ciencias Musicales)  
TERESA CATALÁN (Conservatorio Superior de Música de Madrid)  
FRANCISCO J. GIMÉNEZ RODRÍGUEZ (Universidad de Granada)  
ALBERTO GONZÁLEZ TROYANO (Universidad de Sevilla)  
ELSA GUGGINO (Universidad de Palermo – Italia)  
SAMIRA KADIRI (Directora de la Casa de la Cultura de Tetuán – Marruecos)  
CARMELO LISÓN TOLOSANA (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas – Madrid)  
BEGOÑA LOLO (Universidad Autónoma de Madrid)  
JOSÉ LÓPEZ CALO (Universidad de Santiago de Compostela)  
JOAQUÍN LÓPEZ GONZÁLEZ (Director Cátedra Manuel de Falla, Universidad de Granada)  
MARISA MANCHADO TORRES (Conservatorio Teresa Berganza, Madrid)  
TOMÁS MARCO (Academia de Bellas Artes de San Fernando – Madrid)  
JOSEP MARTÍ (Consell Superior d'Investigacions Científiques – Barcelona)  
MANUEL MARTÍN MARTÍN (Cátedra de flamencología de Cádiz)  
ANTONIO MARTÍN MORENO (Universidad de Granada)  
ÁNGEL MEDINA (Universidad de Oviedo)  
MOHAMED METALSI (Instituto del Mundo Árabe – París)  
MOCHOS MORFAKIDIS FILACTOS (Pres. Centros Estudios Bizantinos Neogriegos y Chipriotas)  
DIANA PÉREZ CUSTODIO (Conservatorio Superior de Música de Málaga)  
ANTONI PIZA (Foundation for Iberian Music, CUNY Graduate Center, New York)  
MANUEL RÍOS RUÍZ (Cátedra de flamencología de Jerez de la Frontera)  
ROSA MARÍA RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ (Codirectora revista Itamar, Valencia)  
JOSÉ MARÍA SÁNCHEZ VERDÚ (Robert-Schumann-Musikhochschule, Dusseldorf)  
FRÉDÉRIC SAUMADE (Universidad de Provence Aix-Marseille – Francia)  
RAMÓN SOBRINO (Universidad de Oviedo)  
JUAN MANUEL SUÁREZ JAPÓN (Rector de la Universidad Internacional de Andalucía)

## **Secretaría del Consejo de Redacción**

MARTA CURESES (Universidad de Oviedo)

## **Secretaría**

M<sup>a</sup>. JOSÉ FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (Centro de Documentación Musical de Andalucía)  
IGNACIO JOSÉ LIZARÁN RUS (Centro de Documentación Musical de Andalucía)

## **Acceso a los textos completos**

### **Web Centro de Documentación Musical de Andalucía**

<http://www.juntadeandalucia.es/cultura/centrodocumentacionmusical/opencms/publicacion/es/musica-oral-sur/index.html>

### **Repositorio de la Biblioteca Virtual de Andalucía**

<http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo>

# EL TAMBOR BLANQUEADO O LA CUBANIDAD MUSICAL, EN FERNANDO ORTIZ, COMO VANGUARDIA DE LAS RESISTENCIAS TRANSCULTURALES

**José Antonio González Alcantud**

*Catedrático de Antropología Cultural (Universidad de Granada). Ex director y fundador del Centro de Investigaciones Etnológicas “Ángel Ganivet” y ex presidente de la Comisión Etnológica de la Junta de Andalucía. Profesor Visitante en diversas universidades extranjeras, tales como Harvard o la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.*

## **Resumen:**

El etnólogo cubano Fernando Ortíz acuñó en los años treinta el concepto de “transculturalidad” para definir la realidad cultural y musical nueva que la identidad cubana le imponía. Este concepto partía de la conjunción de lo blanco y lo negro, con exclusión de lo indoantillano definitivamente desaparecido para él. En el análisis general del concepto, la música “diabólica” del tambor africano y su aceptación final por la música nacional cubana ocupa un lugar relevante. Una vez trazada la nueva realidad conceptual a Ortíz le sale un seguidor de calidad, el antropólogo Malinowski, que alza la transculturalidad como bandera de combate frente a la aculturación. Hoy día el término transculturalidad forma parte del discurso de la poscolonialidad, pero tiene una virtud frente a otros, como culturas híbridas: que no ha perdido en nombre de la globalización sus referentes locales.

**Palabras clave:** Transculturalidad, aculturación, cubanidad, tambor, globalización, localidad

## **The White-washed Drum or Cuban Musical Identity in the Writings of Fernando Ortiz, a Pioneer in Transcultural Resistance**

### **Abstract:**

In the 1930s, questions of national identity led the Cuban ethnologist Fernando Ortiz to coin the concept of *transculturalism* to define the new Cuban musical and cultural reality. This concept was premised on the melding of blacks and whites, excluding the Indoantillian peoples whom he considered definitively extinct. In Ortiz’s general analysis of the concept, “diabolic” African drum music and its eventual incorporation into national Cuban music plays a relevant role. Once the new cultural reality was defined, Ortiz’s able successor, the anthropologist Malinowski, hoisted the battle flag of transculturalism in opposition to acculturation. Today the term forms part of the postcolonial discourse but it has a virtue that other terms like “hybrid cultures” lack, for transculturalism has not lost, in the name of globalisation, its local referents.

**Keywords:** Transculturalism, acculturation, Cuban identity, local identity, place, drum, globalisation.

**González Alcantud, José Antonio.** “El tambor blanqueado o la cubanidad musical, en Fernando Ortiz, como vanguardia de las resistencias transculturales”. *Música oral del Sur: Música hispana y ritual*, n. 9, pp. 161-176, 2011, ISSN 1138-8579.

El concepto “transculturación” ha hecho fortuna en diferentes medios, pero quizás en uno de los que más en el musical. La propensión a las combinaciones étnico-culturales insertas en la posmodernidad ha procurado que fructifiquen términos como “mezcla”, “fusión”, “multiculturalidad”, “interculturalidad”, etc. Sin embargo, el destino de estas expresiones culturales posmodernas parece tan incierto como el de la convivialidad alimentaria. Es decir, inducen a pensar otros mundos, pero marcados por la efimeridad de su consumo, que no existen en perspectiva largo temporal, ni menos aún como una experiencia profunda.

De hecho se suelen rechazar por una parte importante de los intérpretes de las músicas originarias las innovaciones más o menos improvisadas que se hacen sobre ellas. En Marruecos, por ejemplo, es corriente oír a los mejores intérpretes de música andalusí o al-alal, que las orquestas de esta música de las ciudades del norte del país, más cercanas a Andalucía, y a las tentaciones de fusión con el flamenco han prostituido la verdadera esencia musical e incluso mística de la música andalusí, al responder sólo a las demandas de un mercado ávido de producir y comercializar música de fusión “étnica”. Por supuesto esto hace que el festival de música religiosa de Fez o el de música andaluza de esta misma ciudad no den juego alguno a estas experimentaciones. Acaso sólo se admite un buceo en la mística y la música cristianas o judías del pasado para encontrar analogías. Frente a este alegado por la pureza musical o su contrario la banal fusión, marcada por el mercado y sus gustos, se alza la transculturación lanzada al mundo por el etnógrafo cubano Fernando Ortiz. Si bien, es un asunto que en principio concierne a las culturas en general y su evolución, tiene una dimensión musical específica, la cual sería puesta de relieve por Ortiz mismo en su momento. Analizaremos el concepto general, y sus derivados musicales, sabedores de su gran repercusión en las culturas de la modernidad.

## FERNANDO ORTÍZ, NEGADOR DEL HISPANOAMERICANISMO

En atención al objeto de este número monográfico de *Música Oral del Sur*, consagrado al hispanismo musical, comenzaremos abordando la posición de Ortiz sobre esta materia. El hispanoamericanismo como ideología auspiciada desde España a partir de 1898, con el acompañamiento de una parte importante de las élites criollas de Hispanoamérica, fue tratado tempranamente por Fernando Ortiz. Lo hizo ubicándolo como una variante particular del racismo cultural. Ortiz sabe bien de lo que habla, ya que había realizado gran parte de su formación en España y en Italia, en contacto con los debates raciológicos.

Veamos algunos de los hitos de la biografía de Fernando Ortiz (1881-1969), con el fin de enmarcar el debate. En la trayectoria vital de Ortiz se halla inscrito desde la más tierna infancia y primera juventud el viaje de ida y vuelta. Nacido en La Habana en 1881, Ortiz pasó sus primeros años en otra isla, esta vez mediterránea, Menorca, y recibió inicialmente una educación española, incluso en Madrid, que amplió en Cuba. En estos tempranos contactos hispánicos se comportó como un hombre de su tiempo, apoyando la emergente “cubanidad”. Se opondría a todo intento de “panhispanismo”, incluso aquel que procedía de los sectores más progresistas de la intelectualidad española. Así se opuso al panhispanismo del historiador Rafael Altamira, del sociólogo Adolfo Posada o del anticolonialista *avant la lettre* Rafael María de Labra, que pretendían sustituir el viejo colonialismo español, por imperativo militar periclitado en 1898, por una influencia “espiritual” basada en la comunidad lingüística (G.Aróstegui,2003).

Ortiz veía el tema de la hispanidad como una variante del racismo cultural que se prodigaba en Europa de la mano del influyente sociólogo francés Alfred Fouillée, entre otros. Mas el argumento, no sólo se dirige a la sociología francesa, sino que apunta hacia Alemania:

*“En otro ambiente, con otros elementos, con carácter distinto y seguramente con otros resultados, el neoracismo español, en el fondo, no es sino la traducción al español del movimiento que iniciara Fichte en Alemania para hacerla reaccionar contra la prostración en que la halló sumida el siglo XIX”,* dirá en 1911.

La sorpresa proviene de quiénes son los heraldos de esta idea civilizacional y racial panamericanista en España: los “progresistas”, y hasta anticolonialistas, Altamira, Posada y Labra.

*“El heraldo de esta empresa nacional Altamira –analiza Ortiz–, fue traductor al castellano de los Discursos de Fichte, traducción que llevó a cabo a raíz de los sucesos de 1898, y que tenía por tanto un verdadero significado histórico. Él, como todos los demás caudillos del neoracismo, como Labra, por ejemplo, desdobra el problema en dos aspectos, uno interno: la consolidación interior por obra principal de la enseñanza; y otro extremo: la consolidación de la personalidad por obra de una diplomacia de concentración étnica, dirigida a los núcleos afines; exactamente como propagara Fichte. Así vemos a Altamira y a Labra, por no salirnos de los principales americanistas españoles, luchando contra el presente atraso mental de España, pintado por ambos y especialmente por el primero con los más negros colores y promoviendo una corriente de opinión en pro de lo que sin peligro de impropiedad pudiera llamarse el ‘panhispanismo’, llamado a luchar contra el ‘panamericanismo’, así como a los pedagógicos consejos de Fichte se unieron sus arengas ‘pangermanistas’, destinadas a contrarrestar la acción expansiva de las otras razas”* (Ortiz, 1911:5-7).

Los autores concernidos en las acusaciones de neoracismo, Labra y Altamira, son considerados, sin embargo, aún hoy día en España como parte principalísima del movimiento anticolonialista en este país. Paradójica situación que tiene mucho que ver con la persistencia del racismo cultural precitado de procedencia francesa, que ha pasado mucho más enmascarado que el racismo biológico, que en la Cuba colonial misma tuvo un gran predicamento y ascendiente (García,2008).

Lo dicho no quiere decir que Fernando Ortíz, que se había educado en Baleares y Madrid, tuviese una visión alicorta o enfrentada a lo hispánico, muy al contrario, ya que su concepto de transculturación incluía de lleno a España en el hecho de la cubanidad. Pero a lo que estaba enfrentado era a la idea circulante de la existencia de una “raza cultural” hispánica, fundamento de un neoimperialismo panhispanista (G. Alcantud, 2011). Por ello, frente a la raza como motivo conductor de la hispanidad, Ortíz alzaba la bandera de la civilización hispana.

Fernando Ortíz, en la fase más avanzada de su vida, volverá a situarse, como un auténtico patriota, en el epicentro de la “cubanidad”, con relaciones en múltiples direcciones incluida la vieja España, la nueva Unión Soviética y por supuesto Estados Unidos. Sintéticamente Julio Le Riverend lo definió como “*un científico rodeado de fichas y de libros*” que se inclinaba sobre todo a ser “*el militante de idealidades que por no inscribirse en partido o grupo alguno tenía que expresarse a lo largo de una obra en que la diversidad oculta a ocasiones la esencial integración y el incansable ascenso*” (Le Riverend, 1973:8). Pero, a pesar de esta imagen prevaleciente de sabio inmerso en sus estudios, lo cierto es que Fernando Ortíz ejerció cargos parlamentarios y diplomáticos, y que en su haber estuvo el darle forma y sentido a la identidad cubana como algo particular e irreductible a las potencias en liza, fuesen los ascendentes Estados Unidos o la declinante España. Su posición política fue la de un liberal comprometido con el juego de equilibrios, y la búsqueda de la singularidad político-cultural cubana. Fue patriota de vocación universalista, pero no un estrecho nacionalista, podríamos concluir a este respecto.

## LO NEGRO, LA CUBANIDAD Y EL ANTIRRACISMO

Lo que realmente rehabilita Fernando Ortíz en el horizonte de la “cubanidad” (Ortíz, 1940) es lo negro. Ortíz en su temprana obra juvenil de “etnología criminal” *Los negros brujos* (1906) se muestra seguidor de las tesis de Cesare Lombroso, hasta el punto que éste se presta a hacerle el prólogo. En esta obra el joven Ortíz adopta como propia la noción de “hampa”, que vincula las prácticas delictivas con la tipología social y física. En congruencia con su lombrosianismo opina que, “*para luchar con mayores posibilidades de éxito que ahora contra la brujería, es preciso ante todo que la personalidad del brujo se ponga a la vista, para dirigir contra ella los primeros ataques*” (Ortíz, 1973:235). Esto suponía *de facto* la propuesta de perseguir policial y judicialmente la brujería ejercida en el hampa negra cubana. Desde luego, no fue el único científico social, adscrito a la escuela criminológica, que se cuestionaría *a posteriori* el verdadero alcance de las tesis de Lombroso o de Ferri. En España, sin ir más lejos, recordemos la figura de Constancio Bernaldo de Quirós, prohombre de la izquierda republicana, realizando mediciones de cabezas de bandidos, incluidos anarquistas, por las cárceles españolas. Al parecer Ortíz hizo lo mismo en la de Alcalá de Henares durante una de sus estancias españolas. Pero lo cierto es que Fernando Ortíz pronto abandonó esta tendencia para inclinarse hacia los estudios propiamente culturalistas, en los que perseveraría a lo largo del resto de su vida. Consciente de la disonancia que introducía en su discurso la obra *Los negros brujos*, Fernando Ortíz no quiso que se reeditase en vida suya este libro, por los errores que creía haber cometido en él. Tras dejar a un lado su inicial inclinación a la criminología acabó



convertido muy pronto en un paladín del antirracismo cultural y militante, especial compromiso con el mundo negro.

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

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

Para concluir con algo que trasciende el debate “étnico”: “*En tanto el mito libera al tiempo de la linealidad y la simultaneidad cronológica, ajena a todo nacimiento o muerte, la transculturación expresa como imagen la sustancia de lo mitológico; esto es, lo alineal, lo fundacional*”. De ahí, que lo transcultural, más allá del debate científico, dota de una nueva identidad a la “cubanidad”, neofundación de la identidad cubana.

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

En esta situación, Fernando Ortíz llega a descubrir con toda claridad la lucha contra el racismo, ligándola al liberalismo político y cultural, sobre todo desde el momento en que la raciología se hace presente en la vida científica con la exaltación racial llevada a cabo por el nazismo. Este complejo mundo mental, solucionado en el día a día, y cuyo hilo conductor más que ideológico era de posición, de congruencia entre el pensamiento diario y la acción liberal que inspiraba a Fernando Ortíz, tomó una carta de naturaleza combativa con la aparición de la raciología nazi. La conciencia de los problemas que arrastraba el fascismo le permitió redondear su pensamiento a Ortíz, a la vez que sentirse parte de un proyecto internacional en el que participaba la mayor parte de la antropología norteamericana, con Franz Boas a la cabeza del antirracismo antropológico. En concreto, en 1939 Ortíz figura como presidente de una Asociación nacional contra las Discriminaciones Racistas, que hace pública una declaración contra el antisemitismo cubano e internacional.

Da cuenta Ortíz, escribiendo el ensayo *Martí y las razas*, en 1941, de su profunda conexión con José Martí en tocante a la pluralidad cultural cubana. Para culminar todo este pensamiento en una de sus obras maestras, *El engaño de las razas*, de 1945. Esta obra fue citada de continuo por algunos de los artífices del comparativismo antirracista auspiciado por la Unesco tras la Segunda Guerra Mundial. Tal como quedó claro más arriba, la lucha contra el racismo nazi dio curso y unificó los sentimientos y pensamientos de Fernando Ortíz sobre el racismo practicado en Cuba con los negros africanos, otorgándole unidad y congruencia. Ortíz sostuvo en esta obra culmen sobre el racismo que, “*las luchas de razas o so pretexto de razas, o sean los racismos y sus contornos, nacen de impulsos emocionales*” (Ortíz, 1946:31). Pero Ortíz no escora el sentido del humor en su lucha contra el racismo, y escribe al principio de su libro, que “*raza es voz de mala cuna y de mala vida*”. Con ello ha sentenciado gráficamente un problema grave y absurdo, por demás.

Y volviendo al origen de nuestro apartado, especial importancia tuvo en el debate sobre el racismo el término transculturación ya que, como se dijo, fue el negro, la víctima de la mayor parte de los racismos americanos. Para el negro “*era muy duro ser arrancado de su tierra y transportado lejos como esclavo, sin ninguna esperanza de algún día regresar, solamente de sufrir*”. Sobre la base de este desarraigo se añadía que la “*transculturación del negro es trascendental para explicar lo cubano*” (Godoy, 1966:242).

## LA TRANSCULTURACIÓN MUSICAL DE LA CUBANIDAD

Desprovisto de todo el negro encontró en la música y el baile uno de sus más seguros resortes de identidad. Ortíz, en calidad de auténtico antropólogo musical, le prestará una gran atención.

Pero, más allá de la materialidad de los instrumentos de percusión, Ortíz tratará de la transculturación musical. Para ello se apunta al concepto puro de *folklore*, si bien le da una acepción más amplia que la que solían darle los llamados folcloristas, tan opuestos en muchos sentidos a la antropología. Entiende Ortíz por folclore no sólo lo que procede de

culturas oralizadas sino también de fuentes escritas: “No puede considerarse que una música folklórica nazca y viva siempre exclusivamente en el folk”, afirmará (Ortíz, 1975:15). Echa en falta, sin embargo, Ortíz una mayor presencia de la antropología en esta interpretación etnográfica:

*“Los especialistas en esas novedosas disciplinas científicas, como son las de la antropología cultural, o no las hay en Cuba o no han llegado a comprender todavía la riqueza de las observaciones que el ambiente cubano reserva a sus estudiosos”* (Ortíz, 1975:19).

Aún y así, cuando se acerque a la música afrocubana lo hará con instrumentos analíticos refinados que le permitan eludir el encierro en problemas ficticios tal como el tradicionalismo. Si bien, conoce el discurso musical interno, éste nunca prevalecerá sobre el hecho contextual que él llamaba “historia social de la música”. En el fondo y la forma don Fernando Ortíz es un antropólogo o un historiador social. Nunca un folclorista.

Uno de los logros de alcance de Ortíz es el que podríamos catalogar de negación autenticidad indigenista y del nacionalismo que le estaba asociado. Se enfrenta en este dominio a la hipótesis que ganaba adeptos en su tiempo de los orígenes prehispanicos de la música cubana, sobre todo si ello era en detrimento a la presencia negra en la formación de esta música. Niega Ortíz tajantemente cualquier conexión entre la actual realidad musical cubana y la música practicada por los taínos y otros pueblos precolombinos de las islas. Escribirá al respecto que “*el mito de las supervivencias indias en la música de Cuba ha estado perturbando la apreciación objetiva de la verdad histórica y hay que desvanecerlo definitivamente*” (Ortíz, 1975:40). Aunque reconoce, por los cronistas de Indias, que entre los instrumentos empleados por los indoantillanos se encontraba una suerte de tambor sin membrana llamado *mayohuacán*, no le concede a éste demasiada importancia, ni lo pone en la cadena de la herencia de la actual percusión musical cubana. Más bien, en el origen de todo el complejo transcultural de la música marcada por la cubanidad, Ortíz halla los aportes negros y europeos. Considera que la marginación de los negros, y la exaltación de la indianidad inexistente procede de una maniobra malévol, que combina racismo y nacionalismo.

*“Es curioso observar cómo los prejuicios racistas y nacionalistas que arrastraban al desprecio del negro y a la exaltación del indio, hicieron que así como se redujo la música africana a ruidos rítmicos sin hacer aprecio de sus melodías, en cambio, cuando se trató del indio se transcordaron los caracteres de su música”* (Ortíz, 1975:133-134).

Esta coincidencia entre defensa del indígena inexistente, basado en el espíritu lascasiano, y el nacionalismo cubano se explica para Ortíz por las necesidades ideológicas de las élite criollas habidas en el enfrentamiento con España en el período de las independencias.

*“Todo lo étnicamente negro –escribe taxativamente Fernando Ortíz- fue envilecido; todo lo históricamente blanco tenía que ser evitado por español; lo nacional criollo aún no estaba fundido por un hervor común al fuego del heroísmo patrio. Por eso el cubano adoptó por su patriarca al indio Hatuey, y todo lo indio fue emblema de cubania, como lo español lo fue de opresión y lo negro de barbarie”* (Ortíz, 1975:136).

Situada la música africana en el vórtice de la cubanidad, con el fin de evitar toda una noción falseada de su identidad nacional indigenista, Ortíz se pronuncia, además, por no

emplear criterios evolucionistas, que pongan el acento en el primitivismo negro, en la comprensión de esta música. Este facilitará el diálogo con el funcionalismo de Malinowski, naturalmente antievolucionista (Ortíz, 1975:150). Estas posiciones de Ortíz están en consonancia con su interpretación teórica de la transculturación y con su concepción de la cubanidad, fundadas ambas en la reconstrucción permanente de las identidades y no en la fijación de éstas en forma de nacionalismos o indigenismos. Recordemos el antirracismo de Ortíz, y que el sabio cubano debía intuir los vínculos existentes entre estos fenómenos reificadores de la identidad y el racismo y la xenofobia anexa.

Algunos de los trabajos más conseguidos de Fernando Ortíz sobre la transculturación se insertan en el estudio de la cultura musical negra. Ahí ocupa un lugar central la música de percusión, y dentro de esta el tambor. Inicialmente asoció su estudio al hampa, presidida por una actitud lombrosiana:

*“El extenuante ejercicio del baile, la monótona e incesante música de los tambores que obra como excelente procedimiento hipnótico por la fatiga de la atención, aparte de otras circunstancias, son los que provocan principalmente la posesión demoníaca”* (Ortíz, 1973:83).

Tras esta primera visión marcada por la negatividad, Ortíz trocará su visión en positivo, al considerar lo negro parte principal de la cubanidad. De hecho tenía en proyecto una “organografía de la música afrocubana” (Ortíz, 1937), que materializó años después (Ortíz, 1952).

En su defensa apasionada de la cultura negroafricana como fundamento de la cubanidad, *“el tambor, es, aún históricamente, el instrumento de África”*, nacido en las civilizaciones nilóticas, y opuesto a la oralidad de la música cantada cristiana. Aunque en la Edad Media reconoce que se emplearon timbales, principalmente en los ejércitos, éstos siempre aparecen porteados y tocados por negros africanos, tanto en las tropas árabes como cristianas. En cierta forma Ortíz es partidario de un drumocentrismo, de la centralidad del tambor como instrumento ritual y comunicativo en las culturas africanas, idea de la que participan los investigadores africanos de hoy día (Niangoran-Bouah, 1981). Sea como fuere el tambor, junto a las danzas y otras actividades festivas relacionadas con él, son asociadas al diabolismo y a la lujuria. Representación sonora de la alteridad radical. En América ocurrirá igual, sólo que aquí con un plus poblacional asociado a las masas esclavas. El tambor se va “blanqueando” para poder entrar en la cultura musical europea o blanca, como demuestra, según Ortíz, el que fuese empleado por compositores como Lully, Bach y Haendel.

Mientras, en Cuba,

*“la música afrocubana no triunfó plena e indiscriminadamente (...) hasta que sus músicos inventaron el bongó. Pero aun así, no todos los ritmos llegan a la superficie social después de saturar su masa; los más complicados y bellos aún quedaban sumidos en las densas profundidades de las liturgias, yorubas o ararás, que es sólo donde se encuentran los seis cueros de los batá o los siete de los tambores ararás”* (Ortíz, 1991:196).

En el que se refiere al viaje de ida y vuelta de los tambores batá en el universo musical cubano sostiene que, a veces los propios negros eludieron las prohibiciones de batir los “tambores africanos” con nuevas invenciones que evitaban la identificación entre tambor y negritud: *“Entonces los sacerdotes criollos acudieron a un ingenioso recurso, el de inventar instrumentos de morfología nueva, cubana, para sonar en ellos los mismos himnos de los dioses lucumíes, pero con instrumentos no africanos”* (Ortíz, 1995:86). El tambor, al ser parte de la vida cotidiana y festiva de los esclavos en las plantaciones, y por ello mismo habersele odiado por parte de las elites criollas o blancas, no pudo transmitir a los europeos sus poderosos ritmos, ya que, en opinión de Ortíz, *“la transculturación estaba impedida por los convencionalismos sociales”*, que marcaban el racismo para los negros. Los blancos tuvieron que importar de Europa, en una suerte de paradoja el tambor adaptado a la música de allá.

*“Los timbales –escribe Ortíz- de las orquestas de ópera ya pudieron pasar a los bailes de salón, porque eran ‘blancos’ y provenían de aquel grande y europeo espectáculo con que se regalaba en sus noches de gala la azucarera aristocracia de Cuba. Los timbales no eran instrumentos viles de negros esclavos; tenían el rango supremo de señorío”* (Ortíz, 1991:197).

Retornó, pues, a Cuba el tambor a través de las orquestas de factura europea. La confluencia de una tradición interdicta y de otra bienpensante acabó por naturalizar el tambor en la época de la independencia, pasando a constituir uno de los signos de la “cubanidad”. Si bien, se hizo con prudencia: *“En Cuba, los ritmos africanos y la morbidez de su música van penetrando históricamente en los bailes de los altos rangos sociales, antes de que en ellos sean admitidos los tambores negros”* (Ortíz, 1991:199). Ejemplo perfecto de “transculturación”, de influencias diversas que darán lugar a una realidad nueva, en este caso musical. Como sostenía Ortíz ni un blanco pobre trasladado a América es igual a cuando estaba en su lugar de origen, ni un negro africano, investido de su autoridad de origen, tampoco una vez sacados de contexto. América los mutará, también sus músicas.

## HACIA EL CONCEPTO DE TRANSCULTURACIÓN

Para dibujar intelectualmente el concepto de transculturación fue determinante el encuentro de Ortíz con el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski, adscrito a la cultura británica. Este había pasado por la experiencia hispánica, y que volvería a la misma con sus encuentros cubanos y mexicanos, al final de su vida. Ambos realizan sus encuentros, por demás, en sociedades “descoloniales”, donde la potencia hispánica había dejado de influir. En la biografía de Bronislaw Malinowski (1884-1942), figura que cuando éste tenía 22 años y aún no apuntaba para antropólogo, se desplazó a las islas Canarias. Era octubre de 1906, y permaneció por espacio de ocho meses restaurando su maltrecha salud en la isla de La Palma, acompañado por su madre. Él mismo asoció esa época de su vida a la introspección “nietzscheana”, atrapado como estaba por las dolencias de su propio cuerpo (Young, 2004:107-ss). El contacto con los nativos debió serle gratificante, ya que años después volverá a Canarias, con el mismo fin restaurador de la salud siempre frágil. El descubrimiento de la cultura hispánica de Malinowski pasa por la insularidad de Canarias.

Sobre estas islas con paisajes volcánicos, y con una vegetación extraordinaria, se cernía, además, el espectro de los guanches, desaparecidos en el contacto con los españoles, al igual que los taínos en Cuba. Otra semejanza que añadir a la insularidad. Sin necesidad de trazar ni siquiera a grandes rasgos la biografía de B. Malinowski debemos hacer mención a que este conocido antropólogo realizó un trascendental trabajo de campo entre 1915 y 1918 en el archipiélago polinesio de las Trobriand, y que se obra más importante, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, fue redactada en su retiro de Icod de los Vinos, pueblo de la isla de Tenerife, situado al pie del Teide, durante la segunda estancia, de un año, en 1920. Para que no cupiesen dudas firmó la introducción a la obra magna del funcionalismo antropológico en la finca “El Boquín” de Icod de los Vinos, en abril de 1921. Las islas como espacios de utopía, y también de confrontación cultural, se suceden: las Trobriand, las Canarias y finalmente Cuba. Esta última la descubrió desde Canarias, según propia confesión. Así narró Malinowski este descubrimiento y sus consecuencias:

*“He conocido y amado Cuba desde los días de una temprana y larga estancia mía en las Islas Canarias. Para los canarios Cuba era la ‘tierra de promisión’, adonde iban los isleños a ganar dinero para retornar a sus nativas tierras en las laderas del Pico del Teide o alrededor de la Gran Caldera, o bien para arraigarse de por vida en Cuba y sólo volver a sus patrias islas por temporadas de descanso” (Malinowski,1978:3).*

El encuentro entre Bronislaw Malinowski y Fernando Ortíz tuvo lugar en La Habana en 1939, cuando ambos investigadores eran ya personas en su madurez. En aquella primera visita a La Habana la corriente de simpatía entre Ortíz y Malinowski fue inmediata, hasta el punto que quedaron emplazados para verse otra vez pronto. Puede catalogarse de auténtico “flechazo”. Malinowski dio cuenta del encuentro con hallazgo:

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

Tal fue el grado de comunicación entre ambos sabios que Ortíz le envió un juego de las galeradas de su libro *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* a Malinowski. Este se preocupaba, a su vez, de intentar llegar a un acuerdo para la traducción del libro al inglés, bien con una casa privada de edición, bien con las prensas universitarias de la Universidad de Yale, donde se encontraba ejerciendo la docencia. De hecho, Malinowski actuaba de agente literario de Ortíz en los medios editoriales y antropológicos (Santí, 2002).

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

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

La escena narrada por Arrom no tiene desperdicio:

*“Bajamos a cenar en Timothy Dwight College. Era una mesita cuadrada. Don Fernando allí, y Malinowski aquí, frente a frente, y yo a un lado oyendo (...) Aquella noche se discutió y se dio nombre a lo que por ahí se llama todavía aculturación. Don Fernando declaró que no era sólo aculturación sino que era un camino de dos vías. Las palabras exactas fueron, ‘es un toma y daca’. Se trataba de la transculturación. Las dos partes dan de sí, Influyen en el otro y llegan a tener una visión más respetuosa de ambos. Aquella revelación fue para mí una epifanía. Desde aquel instante aprendí a ver Cuba desde un punto de vista más amplio, y más hondo, y también a toda Hispanoamérica” (Sacerio-Garí, 2007).*

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

El asunto planteado así parece serio y sesudo, pero, según las descripciones humanas que poseemos de Malinowski, este era un hombre con un gran sentido del humor autoirrisorio. Esta calidez humana y su paralelo humorismo le debían llevar necesariamente a simpatizar con don Fernando Ortíz, que también gozaba de un gran sentido del humor. De ahí que haciendo gala una vez más de su humor inventivo adoptase fraternalmente al cubano como “funcionalista”, y se prestase a cambio a lanzar en el ámbito internacional la “transculturalidad” entre los que imaginaba horrorizados colegas funcionalistas. Pero, humor al margen, Malinowski quería llevar a Ortíz a su lado en el viaje funcionalista, ya que el concepto de transculturalidad reforzaba la lógica integrativa y organicista establecida por el funcionalismo. Sobre todo, le interesaba esgrimir el concepto frente a los viejos enemigos del funcionalismo, el evolucionismo y el difusionismo, que se sentía obligado a combatir (Malinowski, 1970).

## LA DIMENSIÓN CRÍTICA DE LA TRANSCULTURACIÓN FRENTE A LA ACULTURACIÓN

Malinowski era un hombre poco dado a mezclarse en la vida política. Había padecido, sin embargo, en buena medida esta en su condición de polaco nacido bajo el dominio austro-húngaro, en un mundo de fronteras y lealtades cambiantes. Podríamos afirmar que aunque era anglófilo por opción (Panoff, 1974:13), en su trayectoria biográfica se comportaba como un sujeto transcultural. Estuvo, por demás, en contra de los nazis de una manera decidida, a pesar de las malévolas insinuaciones de su opositor teórico Herskovits, y la prueba es que sus libros fueron prohibidos bajo el mandato nacionalsocialista. Seguía en estos dominios la corriente general de la antropología, opuesta por definición a los autoritarismos.

Respecto a su retiro americano: este ocurre en el convulso periodo europeo que va de 1938 hasta 1942, fecha en la que muere. Estuvo ligado en esos años a la Universidad de Yale, periodo que podemos asociar a su redescubrimiento de lo hispánico. Dado que hablaba

español, gracias a sus estancias en las Canarias, inició trabajos en el valle de Oaxaca en México, en 1940, junto a un antropólogo mexicano más joven que él, Julio de la Fuente, éste fuertemente implicado en la política de su país. Trabajaron a fondo juntos el tema de los mercados indígenas, pero el texto quedó inédito hasta 1957, quince años después de la muerte de Malinowski (Drucker-Brown, in Malinowski & De la Fuente, 1985:3-7). Las simpatías hacia lo hispánico en el periodo final de su vida, debieron de despertarle al antropólogo polaco el recuerdo de sus estancias en las islas Canarias. En relación con la caña de azúcar, uno de los pilares, junto al tabaco, de *Contrapunteo...* de Ortíz, recordemos que estaba presente en las Canarias desde el momento de la conquista castellana en el siglo XV. Hemos de señalar que Malinowski debía tener plena conciencia de la no genuinidad cubana del azúcar de caña, aunque ahora así lo pareciese en la medida en que él mismo habría visto los numerosos ingenios azucareros y las plantaciones de caña existentes en Canarias. Estaba, por consiguiente, en una predisposición intelectual para comprender la naturaleza de la transculturación.

El diálogo entre los dos sabios, Ortíz y Malinowski, a propósito de la introducción del término “transculturación” es muy elocuente de las problemáticas que arrastraba cada uno por separado. Malinowski estaba enfrentado en buena medida al medio norteamericano en calidad de miembro prominente de la escuela británica de antropología, en la que había hecho su carrera profesional. Su enfrentamiento con Herskovits tenía, pues, connotaciones antiimperialistas. Melville J. Herskovits era el acuñador máximo del concepto de *acculturation*, y había reaccionado al lanzamiento del término transculturación haciendo constar que aquel término estaba ya ampliamente aceptado por la comunidad científica y que este era nuevo y desconocido. En segundo lugar, y como carga de fondo, acusó a Malinowski de confundir intencionalmente aculturación con “inculcación” de una cultura superior sobre otra inferior: “*Tal y como usamos el término (aculturación) en nuestro trabajo científico, es enteramente incoloro*”, dirá (Santí, 2002:788).

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



sostuvo que “*asimilación y preservación no son excluyentes*”, intentado mantener el equilibrio entre ambos conceptos (Gershenhorn, 2004:65-95).

Ortíz le hizo saber a Malinowski que Herskovits le había mostrado su irritación por el empleo del término transculturación, convertido en banderín de enganche para los combates intelectuales del polaco. Como dijimos, la confrontación de Herskovits con Malinowski fue de tal calibre que el primero llegó a acusar veladamente al segundo de haber formulado opiniones jerarquizadoras sobre el contacto cultural, amparándose en las modas raciológicas de los años treinta. Y por el contrario, procuró acercarse a Ortíz, a quien no le atribuyó las malas intenciones que al jefe de filas funcionalista, aceptando incluso que el término aculturación tal como él lo empleaba se encontraba en la misma línea que el de transculturación (Herskovits, 1952:570-571). Ortíz no acogió mal esta opinión, y procuró citar siempre que pudo a Herskovits. Hoy día cabe esgrimir que la obra de M. Herskovits estaba inserta en un momento histórico en el que preocupaba mucho la emergencia del racismo antinegro en Estados Unidos, y aún no se habían descolonizado los países africanos (Bastide, 1973:148). La polémica, pues, tenía algo de bizantinismo, marcado por la inquina personal.

## EL FUTURO DE LA TRANSCULTURACIÓN MUSICAL LOCAL FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN DE LAS MÚSICAS DEL MUNDO

En los debates que han seguido a la ideación de la transculturación las interpretaciones de esta noción han sido muy distintas. El crítico literario Ángel Rama lo empleó como sinónimo de “resistencia” a los procesos modernizadores y puso el caso del literato autoctonista, y también antropólogo, José María Arguedas, que escribía en castellano pero con estructuras lexicales y gramaticales quechuas, como ejemplo de transculturación literaria (Rama, 1982). El historiador del azúcar y el tabaco Manuel Moreno Fragnals, al contrario, ha destacado más que el propio concepto de transculturación el de *deculturación*, el cual aunque había sido empleado por el propio Ortíz, para señalar que toda transculturación tiene algo de pérdida de la cultura propia, sin embargo había quedado relegado a un segundo plano. Pero Fragnals va más allá, y destaca que “*en toda síntesis, todo análisis de la africanidad en América Latina, fuera del contexto de la lucha de clases, es una divagación en el vacío*”. Con lo cual descalifica al propio Ortíz, sin mencionarlo, y a algunos de sus intérpretes ulteriores, en estos términos:

*“No se puede llegar a la raíz de este problema si partimos del esquema antropológico prefijado que considera la transculturación como un fenómeno de choque y síntesis entre un grupo de inmigrantes (coercitivo o no) que son integrados en una sociedad de moldes culturales europeos”* (Moreno, 1996:31).

Más modernamente, la teoría poscolonial en su proyección latinoamericana ha encontrado en la “transculturación” un abracadabra para resolver la inserción de las culturas autóctonas o importadas, como diría Darcy Ribeiro, en la modernidad. No cabe duda a este tenor de que, como señala Santí,

*“no es exagerado decir que la mayoría de los estudios que invocan el término transculturación –o su adjetivo transcultural– lo hacen superficialmente: lo invocan apenas como sinónimo de mestizaje o hibridez; prescinden del esquema del ensayo delantero (el contrapunteo) y de los detalles históricos en los capítulos adicionales, y por último, omiten el nombre de Ortíz” (Santí, 2002:94).*

Lo cierto es que como afirma G. Portuondo la palabra “transculturación” encierra una recreación en clave futurista: *“La transculturación, imagen de la cubanidad (...), conjuga la representación integradora del pasado con la intuición de la nascencia de un sentido de futuridad”* (Portuondo, 2000). Con este nuevo término Ortíz *“se enmarca en un esfuerzo tendente a descolonizar las ciencias sociales”*, según Julio Le Riverend, hoy adquiere todo su sentido de futuro. Descolonización de las ciencias sociales y cubanidad se proyectan, pues, hacia el presente, y más en particular al debate poscolonial. De hecho, N. García Canclini, difusor del término afortunado de “culturas híbridas” aunque lo considera insuficiente lo toma como punto de apoyo para analizar los efectos de la globalización y la formación de la hibridez como un signo distintivo de la poscolonialidad. Allí, la música ocupa un lugar central, incluso desde el punto de vista comercial.

No podemos olvidar que la multinacionales, y todo tipo de especuladores culturales están en permanente escucha para encontrar el discurso transcultural. De ahí que siga teniendo importancia la clásica denuncia de la explotación de las músicas populares de fuerte raigambre local por las multinacionales. A pocos años de la revolución cubana, a la que prestó su apoyo Fernando Ortíz, una colega suya podía sostener que,

*“se aprovecharon programas de radio y de TV para ofrecer esa música, y no siempre vigilando la mejor calidad y tratando de conservar sus valores, sino que interesaba mucho más el anuncio comercial, el reclamo de un público y la promoción de una venta, y no faltó la explotación de incautos y el aprovechamiento de necesitados” (León, 1989:279).*

Incluso esta crítica que no por inocente deja de ser cierta, se puede completar con esta otra visión, absolutamente ajustada a la realidad más alambicada: *“Mientras los artistas occidentales pueden llegar con facilidad a otras culturas, lo contrario es mucho más difícil. Los operadores de las agencias turísticas satisfacen las expectativas de sus mejores clientes, es decir, de los occidentales”*. Y añade con meridiana claridad: *“La ‘música del mundo es un concepto inventado por las compañías angloamericanas a partir de estrategias de mercado basadas en los gustos de su público”* (Street, 2000:97). Frente a estas explotaciones, veladas y hechas en nombre de la modernidad y la pluralidad cultural, e incluso la fusión musical, se alza la potencia de lo local con sus veladuras y misterios, arropadas por la transculturalidad. Aquí la lectura e interpretación del concepto de “transculturalidad”, incubado por Fernando Ortíz en la Cuba de los “tambores blanqueados”, exige su periódica actualización, como parte del discurso poscolonial.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DRUCKER-BROWN, Susan (1985). "Malinowski in Mexico: introduction". In: Malinowski, Bronislaw & De la Fuente, Julio. *The Economics of a Mexican Market System*. Londres, Routledge: 3-52.
- FIRTH, Raymond (1999). "Malinowski como científico y como hombre". In: Firth et alii. *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. México, Siglo XXI, 4ª: 1-17.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Armando (2008). *El estigma del color. Saberes y prejuicios sobre las razas en la ciencia hispanocubana del siglo XIX*. Las Palmas, Tenerife, Ediciones Idea.
- GERSHENHORN, Jerry (2004). *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. University of Nebraska Press.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar en la modernidad*. México, Grijalbo.
- GODOY, Gustavo J. (1966) "Fernando Ortíz, las razas y los negros". In: *Journal of Inter-American Studies*, vol.8,nº2,1966:236-244.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio (2008). *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la antropología*. Barcelona, Anthropolos.
- (2011). *El racismo elegante o las paradojas de la raza. De la teoría de las razas históricas a la invisibilidad del racismo actual*. Barcelona, Bellaterra.
- GONZÁLEZ ARÓSTEGUI, Mely del Rosario (2003). "Fernando Ortíz y la polémica del panhispanismo y el panamericanismo en los albores del siglo XX en Cuba". In: *Revista de Hispanismo Filosófico*, 8, 2003:5-18.
- DÍAZ-QUIÑONES, Arcadio (sd). "Fernando Ortíz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación". In: *Prismas. Anuario de historia intelectual*. Universidad Nacional de Quilmes, nº2, sd. [www.sociedadespiritistacubana.com](http://www.sociedadespiritistacubana.com).
- HERSKOVITS, Melville J. (1952. orig.1948). *El hombre y sus obras. Las ciencias de la antropología cultural*. México, FCE.
- LEÓN, Argeliers (1989). *Del canto y el tiempo*. La Habana, Ed. Pueblo y Educación 4ª.
- LE RIVEREND, Julio (ed.) (1973). *Fernando Ortíz*. La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1940). "La transculturación, su vocablo y su concepto". In: *Revista Bimestre Cubana*. La Habana, 1940, nº46:220-228.
- (1970). *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, Eds. De Bolsillo, 1970.
- (1975). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Península.
- (1989). *Diario de un trabajo de campo en Melanesia*. Gijón, Júcar.
- MORENO FRAGINALS, Manuel (1996). "Agentes culturales y deculturación". In: Moreno Fragnals, M. (ed.). *África en América Latina*. Madrid, Siglo XXI.
- NIANGORAN-BOUAH, G. (1981). *Introduction à la drummologie*. Abiyán, Université National e de Côte d'Ivoire.
- ORTÍZ, Fernando (1911). *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, París.
- (1919) *Las actuales responsabilidades políticas y la "nota" americana*. La Habana.
- (1937). "La música sagrada de los negros yorubas". In: *Ultra*, La Habana, julio de 1937, vol. III, 13:77-86.

- (1940). “Factores humanos de la cubanidad”. In. *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, marzo-abril 1940, vol. XIV, 2:161-186.
- (1946) *El engaño de las razas*. La Habana, Ed. Páginas.
- (1950) *La africanía de la música folklórica cubana*. La Habana, Eds. Cárdenas y Cía.
- (1952). *Los instrumentos de la música afrocubana*. La Habana, ministerio de Educación.
- (1973, orig. 1906) *Hampa afrocubana. Los negros brujos. Apuntes para un Estudio de Etnología Criminal*. Miami, Ed. Universal.
- (1975). *La música afrocubana*. Gijón, Júcar.
- (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho. Prólogo de Julio Le Riverend.
- (1987) *Los negros esclavos*. La Habana, Ed. de Ciencias Sociales.
- (1991, orig. 1952). “Transculturación blanca de los tambores de los negros”. In: Ortíz, Fernando. In: *Archivos Venezolanos del Folklore*, Caracas, julio-diciembre de 1952, I, nº 2: 235-256. Reproducido en: *Estudios etnosociológicos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales: 176-201.
- (1995ª) *Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá*. La Habana, Ed. Letras Cubanas, 1995.
- (1995b). *Los negros curros*. La Habana, Ed. Ciencias Sociales.
- PANOFF, Michel. *Malinowski y la antropología*. Barcelona, Labor, 1974.
- PORTUONDO, Gladys (2000). “La transculturación en Fernando Ortíz: imagen, concepto, contexto”. In: *Letralia*, nº86, Cagua, 2000. www.letrealia.com.
- RAMA, Ángel (1982). *Transculturación literaria en América Latina*. Madrid, Siglo XXI, 1982.
- SACERIO-GARÍ, Enrique (2007). “Conversación con José Juan Arrom. Quien no se aventura no cruza el mar”. In: *La Jiribilla. Revista de Cultura Cubana*. Año V, La Habana, abril de 2007.
- SANTÍ, Enrico Mario. “Introducción” (2002). In: Ortíz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid, Cátedra. Contiene en apéndice la correspondencia cruzada entre B.Malinowski y F. Ortíz.
- *Fernando Ortíz: contrapunteo y transculturación*. Madrid, Colibrí, 2002.
- STREET, John (2000). *Política y cultura popular*. Madrid, Alianza.
- TORO GONZÁLEZ, Carlos del (2001). “Fernando Ortíz y las relaciones Cuba-Estados Unidos”. In: *Santiago*, nº92, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba: 139-149.
- VIÑALET, Ricardo (2001). *Fernando Ortíz ante las secuelas del 98. Un regionalismo transculturado*. La Habana, Fundación Fernando Ortíz.
- YOUNG, Michel W. (2004). *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*. Yale University Press.