

Transculturación y espacialidad del capital. A propósito de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ *

RESUMEN. El trabajo aborda la manera en cómo desde las propuestas de Fernando Ortiz en su ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* pudiera pensarse el modo en que se construye y despliega la espacialidad del capital. Se explora cómo el paso de una economía no capitalista a otra sujeta a la lógica del capital tuvo efectos en la manera en que Ortiz pensó la transculturación. En este sentido se establece una relación entre el proceso de transculturación y sus aspectos económicos, culturales y sociales. Además de que se menciona la importancia del término acuñado por Ortiz para los debates actuales sobre identidad en la región latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: *Modernidad, capitalismo, transculturación, espacialidad, valor de uso.*

ABSTRACT: This paper is an approach to the way in which spatiality of capital is built and deployed on Fernando Ortiz's essay *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Above all, It explores how the transition of a non-capitalist economy to a capitalist one had effects on the way that Ortiz thought transculturation. Thus, we make up some relations between the transculturation process and its economic, cultural and social aspects. Besides, we mention the importance of the term coined by Ortiz for current debates about identity in Latin America.

KEYWORDS: *Modernity, transculturation, spatiality, capitalism, use-value.*

RECIBIDO: 14 de noviembre de 2013. **ACEPTADO:** 22 de enero de 2014.

La obra del intelectual cubano Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*,¹ se ha caracterizado por estar sujeta a múltiples interpretaciones, muchas de ellas, contrarias. La obra de Ortiz se ha leído en clave neobarroca (Ortiz, 2002), en

* Estudiante de Maestría en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, <victor29hugo29@gmail.com>.

¹ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, ed. de Enrico Mario Santi, Madrid, Cátedra, 805 pp. A partir de este momento, cuando se aluda a esta obra, se hará de la siguiente manera: *Contrapunteo*.

clave funcionalista (Ortiz, 1973), en clave de la hibridez (Toro, 2006), en clave posmoderna (Benítez, 1989), y en clave poscolonial (Miampika, 2008). En este breve acercamiento a un texto clásico, proponemos una lectura que explore la manera en que dentro de *Contrapunteo...* se plantea el despliegue del capitalismo, la modernidad y la colonialidad, para analizar cómo se da la transculturación en el ámbito económico con el fin de mostrar la relación entre ésta y la construcción de la espacialidad del capital.

Fernando Ortiz es parte de aquellos intelectuales que se formaron a principios del siglo XX cuando las fronteras entre las distintas disciplinas de las ciencias sociales no estaban muy claras. Esto se puede apreciar de una manera sensible si se pone atención a la diversidad de temas que maneja en la mayoría de sus trabajos: psicología, sociología, etnomusicología, etnografía, historia, economía, cultura, entre otros. Sin embargo, me parece que pese a ser un intelectual “polifacético” (si se me permite la expresión), la mayor contribución de la obra de Ortiz ha sido en el campo de los estudios antropológicos.

Uno de los propósitos que llevan a Ortiz a escribir *Contrapunteo...* es explicarse el por qué de varios de los fenómenos sociales que han marcado el devenir de la sociedad cubana. Así lo señala brevemente en una carta que le envió a Melville J. Herskovits fechada en 1941 (Ortiz, 2002: 785). La preocupación de Ortiz no es motivada solamente por factores académicos sino por los acontecimientos políticos que marcaron su presente. Por ello, no es casualidad que dicha obra se geste en uno de los momentos de mayor inflexión de su biografía cuando luego de una breve pero firme intervención en la política de su país, Ortiz tiene que marcharse al exilio en 1931. Es en dicho exilio donde va prefigurando su *Contrapunteo...*, al calor de los artículos que denunciaban el intervencionismo norteamericano como uno de los males que aquejaban a Cuba.

La radicalización de Ortiz y su preocupación por la manera en que el capitalismo se desarrolló en Cuba quedó plasmada en las páginas de *Contrapunteo...*, cuando el autor expone que debería de haber un reajuste en la economía, no sólo en Cuba sino a nivel hemisférico: Acaso llegue una época en que una economía más razonable, de más científica distribución del trabajo internacional y con verdadera reciprocidad en el intercambio de sus producciones naturales, nos endulce de nuevo la existencia antillana (Ortiz, 2002: 737). En la edición de *Contrapunteo...* de 1999, María Fernanda Ortiz, su hija, se en-

cargó de resaltar la contundencia con la cual nuestro autor denunció los efectos nefastos del capitalismo y del imperialismo en Cuba:

Y a modo de aclaración, que creo resulta oportuna, señalo que él mismo no ha sido, en absoluto, entusiasta del capitalismo salvaje que esclavizaba al ser humano, de parecida manera a como lo hacían otrora las cadenas de la esclavitud, pura y dura, que había sufrido el mundo durante siglos, que él denunció y que había constituido el objeto de muchos de sus estudios (Ortiz, 2002).

Evidentemente esto no hace de Ortiz un anticapitalista, pero sí un intelectual que vio en el desarrollo del capitalismo parte de los padecimientos de las naciones latinoamericanas. Aunque el intelectual cubano se alejó de la actividad política cubana, la publicación de *Contrapunteo...* en 1940 coincide con un momento de reconstitución nacional que dará por fruto la Constitución cubana de dicho año. Esta cuestión ha hecho que Enrico Mario Santi vea representado ese mismo esfuerzo constitucional en la obra de Ortiz: “Su libro [se refiere al *Contrapunteo...*], que analiza con perspectiva histórica la economía nacional y la formación de la sociedad a partir de ella, fundamentaba el nuevo esfuerzo constitucional”, sobre todo en materia económica, donde denuncia —como ya mencionamos— la dependencia de la economía cubana al capital extranjero (Ortiz, 2002: 49).

Contrapunteo... representa la maduración de una serie de cuestionamientos que atravesaron las preocupaciones intelectuales de Ortiz. Quizá uno de los mayores cambios que sufrirá su obra a partir de este momento será el alejamiento, aunque no su ruptura total, de su filiación positivista. Julio Le Riverend menciona que este cambio se expresa en la obra de Ortiz virando de “cierto ‘biologicismo’, propio de la Criminología, hacia un ‘humanismo’ dinámico culturalista” (Riverend, 1973: 38).

Este cambio de perspectiva es palpable cuando uno confronta el tratamiento que le da a la transmigración de los negros africanos entre *Los esclavos negros* con el *Contrapunteo...* En la primera obra, la cual se publicó en 1916, apunta Ortiz:

La raza blanca influyó en el hampa cubana mediante los vicios europeos modificados y agravados bajo ciertos aspectos por factores sociales hijos del ambiente. La raza negra aportó sus supersticiones, su sensualismo, su impulsividad, en fin, su psiquis africana. La raza amarilla trajo la embria-

guez por su opio, sus vicios homosexuales y otras refinadas corrupciones de su secular civilización (Ortiz, 1996: 12).

Y más adelante afirma:

Pero la inferioridad del negro, la que le sujeta al mal vivir, era debida a la falta de civilización integral, pues tan primitiva era su moralidad, como su intelectualidad, como sus voliciones, etc. (Ortiz, 1996: 13).

Mientras, en 1940 en *Contrapunteo...*, el trato que le da a esta transigración es el siguiente:

[Los negros] llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarle su jugo de trabajo. No hubo otro elemento humano en más profunda y continua transigración de ambientes, de culturas, de clases y de conciencias [...] En tales condiciones de desgarre y amputación social, desde continentes ultraoceánicos, año tras año y siglo tras siglo, miles de seres humanos fueron traídos a Cuba. En mayor o menor grado de disociación estuvieron en Cuba así los negros como los blancos. Todos conviviendo en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo, terror del opresor por la revancha; todos fuera de justicia, fuera de ajuste, fuera de sí. Y todos en doloroso trance de transculturación a un nuevo ambiente cultural (Ortiz, 2002: 259).

Su alejamiento del positivismo y su acercamiento al funcionalismo, nos dice Julio Le Riverend, dejar atrás cierta carga discriminatoria que los estudios de criminalística tenían en cuanto a la consideración de los negros y los indios como razas inferiores a los blancos (Riverend, 1973: 39). Ya en *Contrapunteo...*, Ortiz denuncia la cuestión del racismo como un recurso ideológico más que científico: “Hay tabacólogos tan atrevidos e interesados como ciertos raciólogos de estos tiempos, quienes so pretexto de defender las condiciones del tabaco según los egoísmos y banderas de sus países, han creado razas, ligas, nombres y marcas de vitolas tan fantásticas y artificiales como las mitológicas razas inventadas por los racismos del día” (Ortiz, 2002: 162). Ortiz ampliará esta tesis en 1946, en su libro *El engaño de las razas*, donde no sólo rechaza la cientificidad de las teorías raciales, específicamente las relacionadas con el nazismo, sino incluso la separación entre razas o culturas primitivas y superiores (Ortiz, 1975).

En este sentido, Ortiz, en un artículo publicado en 1939, un año antes de la publicación de *Contrapunteo...*, el cual tituló “Brujos o santeros”,

revisa críticamente la relación entre “mala vida” y “brujería” que había hecho en sus anteriores trabajos, llegando a la conclusión de que es imposible seguir manteniendo el concepto de “brujería”, pues tiene un matiz discriminatorio que fue impuesto por el grupo dominante:

Así, pues, toda la fenomenología mágico-religiosa del negro fue considerada por el blanco como brujería, tal como cada sacerdocio negro de África califica de “hechiceros malditos” a los sacerdotes de la religión supeditada y forastera o rival; cuya magia, no siendo ortodoxa “como Dios manda” es artilugio del espíritu del mal. De la misma manera que, población de negros esclavos africanos, a causa del exotismo de todas sus costumbres y lenguajes, fue considerada por los blancos dominadores como incluidos *ipso facto* en la categoría social de *mala vida*. Es decir, de la vida no aceptada como la buena, que era, ¡naturalmente!, la del grupo social predominante, política y jurídicamente coactivo (Ortiz, 1993: 197).

Este distanciamiento implica tomar a la brujería como el sistema religioso de los afrocubanos. Este sistema religioso que Ortiz propone nombrar como *santería*, ya no es observado del todo como un atavismo, sino como parte de la herencia cultural de la africanía en Cuba (Ortiz, 1993: 193).

Empero, Ortiz no se entregó totalmente al funcionalismo de Bronislaw Malinowski, pues, como señala Mario Erico Santi, el punto fundamental del desencuentro entre los dos estudiosos está en lo referente al lugar de la historia en sus reflexiones etnográficas. Nos dice Santi que la diferencia estriba en que para el funcionalismo la historia es dejada de lado a favor de la unidad orgánica del objeto de estudio, mientras que en Ortiz la historia, como instrumento de análisis, adquiere una relevancia fundamental (Ortiz, 2002: 83). Dicha importancia la dejó asentada el intelectual cubano en las primeras páginas del *Contrapunteo...*: “Así en lo interno como en lo externo, estudiar la historia de Cuba es en lo fundamental estudiar la historia del azúcar y del tabaco como los sistemas viscerales de su economía” (Ortiz, 2002: 138). En este mismo sentido, llamando la atención del alejamiento del funcionalismo, es que Julio Le Riverend dirá que Ortiz es un historiador en plenitud (Riverend, 1994: 131).

Ahora bien, si el tema de la historia es de medular importancia como instrumento de análisis en la obra de Ortiz, nos parece que la misma importancia se le puede atribuir al aspecto económico. Tratar de elaborar una reflexión desde el punto de vista económico en *Contrapunteo...* se justifica no sólo porque algunos estudiosos —como Alberto Cue— han

señalado la pertinencia de observar la obra como un estudio de historia económica, cuestión que no resta valor a sus aspectos histórico y culturales (Riverend, 1994: 9), sino porque incluso el propio Ortiz en el subtítulo del libro llama la atención sobre lo económico como una de las dimensiones desde las cuales enfocará su objeto de estudio: *Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Aún más, en las páginas iniciales nos deja en claro que hablará de “los sorprendentes contrastes que hemos advertido entre los dos productos agrarios fundamentales de la historia económica de Cuba” (Ortiz, 2002: 136).

Por otro lado, si bien puede considerarse *Contrapunteo...* como una historia económica de la patria de Ortiz, no toda historia económica es ya de suyo una lectura marxista. Sin embargo, la problemática y recuperación de algunas tesis de la obra de Karl Marx no le son ajenas al intelectual cubano. Es sabido que en sus años de formación como bachiller, Ortiz tuvo un acercamiento parcial a dicha teoría. Se sabe que en Italia asistió a los cursos de sociología de Alfonso Asturiano, quien recogía de una manera crítica las tesis del materialismo histórico (Riverend, 1973: 14).

Ya en su madurez, y a raíz de los conflictos políticos que conmocionaron a la humanidad, como el fortalecimiento de la URSS, la guerra civil española, la lucha contra el fascismo, se fortalecerán los acercamientos de Ortiz a los grupos comunistas. Por un lado, “aceptaría presidir el Instituto Cultural Cubano-Soviético (1945) e iniciar y dirigir su publicación *Cuba y la URSS*” (Barreal, 1993: XXVI). Incluso su libro *El engaño de las razas* fue impreso por la editorial Páginas, del Partido Comunista Cubano. Estos acercamientos intelectuales hicieron que Ortiz adoptara ciertas tesis del marxismo, de las cuales la más notoria es la del ascenso del proletariado. Vale la pena rescatar la cita que Julio Le Riverend hace de las reflexiones del joven Ortiz en 1922:

Puede que en el proletariado cubano se encuentren las reservas que escasean para sustituir a los políticos de las oligarquías fracasadas. Cuba necesita del proletariado, pues ningún pueblo está en más embarazosa situación: tenemos que cimentar la sociedad futura, y a más tenemos que luchar con un atraso de medio siglo. La nueva tendencia de la civilización endereza sus pasos hacia una fuerte solidaridad humana, leal y benéfica. Haciendo un estudio detenido de filosofía de la historia, se llega a la conclusión precisa de que las grandes y trascendentales manifestaciones progresivas del Universo, son hijas de la idea del genio al germinar en las

masas. Es primordial legislar para ellas, si no se quiere ser arrastrado por su impulso. Favorecer al obrero no es una obra buena solamente; es una necesidad, es un inteligente egoísmo (Ortiz: 1973: 31).

Tesis que se sostendrá, no ya en un sentido político, sino académico en *Contrapunteo...*, cuando nos diga que los tabaqueros adquirieron una conciencia de clase de manera más temprana a los trabajadores:

También en el siglo XIX, hubo grandes huelgas de tabaqueros. Aún hoy puede decirse que la relación entre patronos y obreros tabaqueros es constantemente de las más polémicas en el régimen del trabajo cubano. Ello se ha debido, sin duda, a que en la tabaquería no penetró tanto el esclavo; al carácter manual y cubano del trabajo; a las constantes alteraciones de los precios en los mercados extranjeros, variadísimos y lejanos, fuera de las cotizaciones públicas y del conocimiento de los operarios; y sobre todo, a *una conciencia de clase proletaria más prontamente adquirida por los tabaqueros* (Ortiz, 2002: 244-245).²

Más allá de que se esté o no de acuerdo con Ortiz en que los tabaqueros eran los “doctores del proletariado cubano” y que se graduaban en el taller (Ortiz, 2002: 248), nos parece que lo importante es mostrar esta afinidad del pensador cubano con la teoría social que se mostraba como una de las más relevantes dentro de su contexto histórico.

Son varios los autores de distinta procedencia que han puesto su interés en deslindar el discurso de Fernando Ortiz de cualquier punto de encuentro con el marxismo. Sin embargo, trabajos como el de Fernando Coronil han explorado una lectura de *Contrapunteo...* desde una manifiesta afinidad. Esta propuesta de lectura coloca en su base el tema de la contraposición del tabaco y el azúcar como elementos claves para entender la historia de Cuba, por ser oposición de dos modos en que opera la reproducción económica de los bienes y la espacialidad que le resulta más conveniente a la teoría del fetichismo de Karl Marx y Walter Benjamin (Coronil, 2010: 386-392).

Quizá convenga —de una buena vez— hacer nuestra la observación de Eduardo Grüner respecto de la relación de Fernando Ortiz y Gilberto Freyre con el marxismo: “Aclaremos por si hiciera falta, no son ‘marxistas’ (aunque tienen una manera de ‘no serlo’ que más de un marxista debería envidiar) pero no por ello dejan de conocer —y de utilizar en unos momentos decisivos de su obra— las categorías de Marx” (Grüner, 2001:

² Las cursivas son nuestras.

189). Con base en esto, nos atrevemos a ofrecer, modestamente, sólo una reflexión de la dimensión económica de *Contrapunteo...*, entre otras, que nos servirá para indagar en qué sentido podríamos derivar una lectura de la construcción de la espacialidad del capital de dicho texto.

TRANSCULTURACIÓN E IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA

Considerar nuevamente la configuración de las identidades³ desde el *shock* que la posmodernidad y la globalización instauraron en América Latina es pensarla desde la hegemonía que Estados Unidos ha implantado desde, por lo menos, mediados del siglo XIX en la región y, aún más, entender que dicha hegemonía es parte del despliegue que la modernidad capitalista ha experimentado a nivel planetario y que sólo a partir del camino que hemos recorrido en este siglo XXI se entrevé, por primera vez con una claridad meridiana, que el capitalismo aspira a lograr una subsunción real del proceso de reproducción social. Bajo este esquema es que José G. Gandarilla propuso hace casi una década que se abría una disyuntiva donde “*el renacimiento o desarrollo del pensamiento crítico se fincará en la globalización o mundialización de la crítica o en la crisis de la ideología y la ortodoxia globalizacionista*” (Gandarilla, 2003: 125). Tal parece que la profunda crisis de la economía que se ha extendido de 2008 a la actualidad ha inclinado la balanza en cuanto a que un cambio de sentido dentro de la teoría crítica surge a partir de la crisis del discurso posmoderno y de la globalización.

Sin embargo, cabe señalar que los supuestos sobre los que se levantaron esos dos discursos marcaron la manera en que se ha debatido la configuración de la identidad en América Latina, a saber la crisis del Estado-nación, la crisis de las meta-narrativas, la crisis de los paradigmas, la crisis del sujeto, etc. No es de extrañar que la noción de transculturación

³ La identidad la estamos entendiendo aquí de la manera en que Bolívar Echeverría habla de ella: “La identidad no reside, pues, en la vigencia de ningún núcleo substancial, prístino y auténtico, de rasgos y características, de ‘usos y costumbres’, que sea sólo externa o accidentalmente alterable por el cambio de circunstancias, ni tampoco, por lo tanto, en ninguna particularización cristalizada del código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial por la prueba a la que es sometida en su uso o habla. La identidad reside, por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma” (Echeverría, 2001: 169-170).

se haya puesto en diálogo con otros nudos conceptuales que hoy se están discutiendo, como la hibridez, la heterogeneidad, la interculturalidad, y también una nueva tentativa por rediscutir la noción del mestizaje cultural.

Precisamente en este sentido, Liliana Weinberg ha señalado que los rasgos de la transculturación que se conectan con la heterogeneidad muestran cómo “esas unidades discretas que son las nacionalidades latinoamericanas son atravesadas por procesos culturales e intrahistóricos de mayor nivel de generalidad” (Weinberg, 2002: 40). O en su caso, es interesante la relación que establece Alonso de Toro entre *transculturación e hibridez*:⁴

Bajo “transculturalidad” entendemos el recurso a modelos, a fragmentos o a bienes culturales que no son generados ni en el propio contexto cultural (cultura local o de base) ni por una propia identidad cultural, sino que provienen de culturas externas y corresponden a otra identidad y lengua, construyendo así un campo de acción heterogénea. Para la descripción de un semejante proceso el prefijo “trans” —a raíz de su carácter global y nómada y por la superación del binarismo que este término implica— se presenta como más adecuado que el de ‘inter’, tan empleado en las ciencias culturales desde comienzos de los noventa (Toro, 2006: 143).

El concepto de *transculturación* también ha sido llevado al ámbito de las discusiones sobre el mestizaje cultural, como se aprecia en algún trabajo de Sergio Ugalde. El crítico literario mexicano y especialista en filología hace una interesante relación entre el concepto de *transculturación* de Ortiz, la noción del *mestizaje* en Lezama Lima y el concepto de *codigofagia* en Bolívar Echeverría. No podemos extendernos en esta relación, pero podríamos decir que, a diferencia de la lectura de Mabel Moraña,⁵ que ve en la teorización sobre la transculturación y el barroco

⁴ Aunque Alonso de Toro recupera cierto aspecto de la manera en que Fernando Ortiz elabora el término de *transculturación*, también mantiene sus distancias con el mismo: “Nuestro término de ‘transculturalidad’ se asemeja al de Fernando Ortiz solamente en el sentido de entrecruce de culturas. Epistemológicamente se diferencia de él primero en que el nuestro no tiene ese carácter temporal de ‘transito’ o ‘transitivo’ y, segundo, en que el término de Ortiz se basa aún en oposiciones binarias —ajenas a nuestro término [...]” (Toro, 2006: 147).

⁵ Vale la pena señalar que Mabel Moraña, a pesar de ser muy crítica con el concepto de *transculturación*, más que poner en cuestión la teorización de Fernando Ortiz, a quien apenas menciona en su obra *Crítica impura*, se centra en discutir los desarrollos posteriores que tuvo tal concepto: “Antropológico en Ortiz, historicista en Picón Salas, culturalista

que hacen Picón Salas y Ángel Rama un determinado modo en que “el proyecto criollo ‘pone en abismo’ las bases epistemológicas de la transculturación entendida como estrategia conciliatoria y hegemonzante”, proceso que también redefine las relaciones de subalternidad (Moraña, 2004: 29), en Sergio Ugalde, por el contrario, la influencia que habría del *Contrapunteo...* en Lezama Lima haría del mestizaje cultural una noción cercana al concepto de *codigofagia* de Echeverría. Leído así, en el barroco “más que una síntesis armónica de distintos elementos, se ponen en relieve los enfrentamientos, las destrucciones y las luchas constantes de los distintos códigos culturales” (Ugalde, 2011: 237), dando la idea de una inestabilidad simbólica.

Difícilmente se puede hablar de conciliación y armonía en ese caldo de *ajiacó* que, Ortiz nos dice, representa la cubanía (Ortiz, 2002b: 79), cuando, como bien acota David Gómez Arredondo, los ingredientes que componen tan suculento platillo provienen de “las cuatro culturas indocubanas precoloniales, pasando por las múltiples culturas europeas que arribaron a fines del siglo XV, sumada a una continua chorrera humana de negros africanos, de razas y culturas diversas, procedentes de todas las comarcas costeñas de África” (Gómez, 2010: 129). Y eso que aquí no se menciona el condimento de la cultura asiática que otros más han señalado como parte del sabor que integra la cultura en la isla caribeña (Méndez, 1983: 103).

Ahora bien, poner el concepto de *transculturación* dentro del debate latinoamericano contemporáneo no puede dejar de lado una de las intenciones centrales de Ortiz al momento de introducir el vocablo dentro de la discusión antropológica: posicionarse en relación con la clásica nomenclatura de aculturación, bajo la cual se trató de explicar el proceso conflictivo y complejo que construyó la identidad en América Latina. La aculturación tenía como limitante pensar en la destrucción total de las bases culturales originarias. En este sentido, la única cultura que persistía después de la conquista española era la de los hidalgos que vinieron a probar su suerte a las tierras recién descubiertas por ellos. Para Ortiz el

en [Ángel] Rama, funcionalista en todas sus aplicaciones, el concepto de *transculturación* focaliza, sobre todo en las dos últimas teorizaciones, la agencia letrada como espacio en el que se fraguan las estrategias legitimadoras y las prácticas representacionales en que se apoya el discurso hegemónico en sus distintas etapas de emergencia y consolidación institucional” (Moraña, 2004: 19).

término *transculturación* es más apropiado para designar ese mismo proceso y mostrar su dinamismo.

El proceso que trata de designar el antropólogo cubano tiene tres fases o momentos constitutivos: 1) la relativa pérdida de la identidad originaria, la cual llama *desculturación* o *exculturación*; 2) la imposición de una cultura ajena, que viene de fuera de la comunidad originaria, lo cual designa como *aculturación* o *inculturación*; y 3) la creación de nuevos fenómenos culturales, a los cuales nombra *transculturación* o *neoculturación* (Ortiz, 1973: 130). Es importante tener en cuenta estos tres momentos, pero no hay que dejarse engañar por el hecho de que Ortiz nombre de la misma manera el último momento como el proceso en general. Lo importante para no encapsular la transculturación en su último momento es que ésta, como proceso, implica el tránsito de una cultura a otra, pero no es un acto pacífico, sino que se da de una manera violenta, en medio del desarraigo y desgarramiento. En este sentido, me parece que la transculturación, más que comprometerse con el mestizaje cultural (entendido de manera clásica), da cuenta, como nos dice Fernando Coronil, de una estrategia que intenta “aprehender al mismo tiempo los momentos destructivos y constructivos de las historias afectadas por el colonialismo y el imperialismo” (Coronil, 2010: 367).

Por último, pensar la identidad latinoamericana desde la crisis de la ideología y la ortodoxia de la globalización exige una reconsideración de los esquemas interpretativos por los cuales se ha intentado abordar el problema de la especificidad de la región. En primer lugar, ya no se puede pensar la particularidad de una nación como baluarte universal, entre otras cosas, por la razón de que debajo de lo cubano, lo mexicano, lo porteño, lo brasileño, lo peruano, etcétera, como han demostrado algunos estudiosos, hay una América que no se corresponde con esas categorías. En todo caso se puede hablar de esas especificidades únicamente en la medida en que estas dos realidades estén yuxtapuestas. En este sentido, cuando se trae a la discusión nuevamente el concepto de *transculturación*, con el de otros desarrollos teóricos (hibridez, mestizaje cultural, codigofagia, antropofagia, colonialidad, diferencia, etc.), lo que en el fondo se pone de relieve es que la configuración de la identidad en América Latina está articulada con base en los procesos correspondientes a una totalidad heterogénea (Morales, 2001). Dicho lo anterior, podemos dar paso al tema que nos ocupa: transculturación y espacialidad del capital.

ESPACIALIDAD DEL CAPITAL

Ricardo Viñalet, en un sugerente libro que a modo de biografía intelectual abarca la obra que realizó Fernando Ortiz anterior a *Contrapunteo*, cita al novelista cubano Lino Novás Calvo:

Para él [se refiere a Fernando Ortiz] todas las cosas tienen cuatro dimensiones. Un día tomó en la mano un ícono africano que tiene sobre la mesa y me dijo: “Este muñeco tiene, primero, su individualidad, luego tiene su temporalidad, su espacialidad y su ambientalidad. No podemos comprender este muñeco sin comprender esas dimensiones. No basta estudiar una de sus medidas; hay que estudiarlas todas. Y al fin, y esto es muy interesante, habrá que ver cómo esas medidas actúan unas sobre otras, cómo se interrelacionan y cuál es el resultado” (Viñalet, 2001: 29).

Esta manera de considerar un objeto de estudio en todas sus dimensiones me parece que se puede apreciar no sólo en el *Contrapunteo cubano*, sino en toda la obra de Fernando Ortiz. Así, pues, vemos que la concepción de la espacialidad no es una cuestión ajena a Fernando Ortiz, aunque en este ensayo trataremos de relacionarla, no con cualquier anclaje, sino con la construcción de la espacialidad del capital y no tanto en la dimensión geométrica de los objetos, como se deduciría del comentario que menciona Lino Novás Calvo.

La espacialidad a la que hacemos referencia no estriba en la territorialización espacial a la cual alude David Harvey (2004: 388) con la noción de un “materialismo histórico-geográfico”. Esta estrecha relación entre espacio y territorio ha sido la manera en que el geógrafo anglosajón ha entendido la construcción del espacio desde sus escritos tempranos, en los cuales llamó la atención sobre cierto desentendimiento de Marx y del marxismo sobre la cuestión del espacio, hasta sus últimos trabajos en relación a la desposesión de territorios, como elemento fundamental para la acumulación de capital, y a la urbanización, como la manera en que el capital redistribuye la producción en el espacio geográfico (Harvey, 1985; Harvey, 2012). El espacio ha sido concebido por Harvey en tres niveles de su argumentación: a) espacio absoluto (aspectos físicos), b) espacio relativo (dislocamiento de las distancias geográficas por la intervención de los individuos), y c) espacio relacional o espacio-tiempo (producción social) (Faé y Krute, 2012: 423-429)⁶. El problema con esta manera de

⁶ Véase también Harvey, 2007; y Delgado, 2003: 83-97.

concebir el espacio es que mantiene la dicotomía clásica entre el espacio como algo empírico y el espacio como proceso, mientras que la noción de espacialidad que nos interesa trabajar en este ensayo es aquella que borra las distancias entre la empírea y el proceso (o relación social). En este sentido, la espacialidad “no pertenece a la esfera de éste o de aquel lugar concreto, sino que es una característica inmanente de cualquier proceso sea social o natural” (Moraes y Messias, 2009: 105).

La construcción de la espacialidad del capital no se limita, tampoco, a entenderla como una geografía de la administración, la cual consistiría en una reorganización del espacio creando diversos lugares: “Un lugar llamado Francia —nos dirá Michel-Rolph Trouillot—, un lugar llamado tercer mundo, un lugar llamado el mercado, un lugar llamado la fábrica o, de hecho, un lugar de trabajo”. Aún más, con espacialidad del capital aludimos a procesos identificables en su despliegue material y no a temáticas que se prodigan en una geografía de la imaginación, pues ni la universalización del capital ni de la modernidad son proyecciones imaginarias que llevarían a una heterología, la cual haría que cada quien fuera moderno a su manera (Trouillot, 2003: 87-93).

De lo que se trata aquí es de hablar de la construcción de la espacialidad entendida como producto de relaciones sociales donde la pretensión de totalidad del capital trataría de capturar los espacios que escapan a la lógica de la valorización (Gandarilla, 2012: 158-168). A la vez, consideramos que desde el siglo XVI esta construcción de la espacialidad del capital tuvo como correlato la universalización del proyecto civilizatorio moderno europeo que se afianzó en prácticas materiales que tienen que ver con la racialización de las relaciones sociales, la construcción de una epistemología binaria y dicotómica, lo cual aniquiló las formas tradicionales de conocimiento de los naturales de estas tierras (Quijano, 2000).

El problema que plantea Ortiz es de una gran complejidad, pues trata de dar cuenta de hasta dónde los fenómenos culturales se corresponden con fenómenos de otra índole que abarcarían las distintas dimensiones de lo humano. Para Ortiz la transculturación no es abordada únicamente como un fenómeno cultural, sino que esa misma transculturación se da en lo político, lo económico, lo social, etcétera.

Me parece de mucha utilidad la idea de Fernando Coronil en cuanto a que el contrapunteo del que nos habla Ortiz puede considerarse como una ejemplificación de la teoría del fetichismo en Marx. En esta idea, Coronil

observa que las mercancías más representativas de la economía cubana han sustituido a los hombres en el protagonismo de la historia. Así nos dirá Coronil: Como Marx, quien al dotar de características humanas a *Madame la Terre* y *Monsieur le Capital* en *El Capital* puso de relieve su fetichización en la sociedad capitalista, Ortiz presenta al azúcar y al tabaco como simuladores consumados, y simultáneamente, les arranca la máscara (Coronil, 2010: 389).

Ahora bien, debemos tener en cuenta que este fetichismo sólo es posible porque las mercancías tienen ese aspecto bicéfalo, las dos caras de Jano dirá Marx; es decir, que tienen la característica de ser tanto valor de uso como valor de cambio. Fernando Ortiz va a considerar que al menos una de esas mercancías, al momento de la conquista, no fue o no aparece bajo su aspecto mercantil, sino que su utilidad, llamémosle ahora su valor de uso, no estaba destinada al comercio sino al ámbito religioso; aquí Ortiz se refiere al tabaco. Mientras que la aparición del otro valor de uso, el azúcar, desde su llegada a estas tierras aparece plenamente como valor de cambio: “La economía del azúcar —nos dice Ortiz— fue desde sus inicios siempre capitalista, no así la del tabaco” (Ortiz, 1973: 72). Esta consideración es importante para entender cómo es que la transculturación se podría trasladar, no sin problemas, de una dimensión cultural a otra económica, y esto es así porque la transculturación del tabaco tiene como correlato su transculturación de valor de uso a valor de cambio. Es decir, la transculturación marca el tránsito por el cual ciertos objetos dejan de presentarse como parte de una riqueza no capitalista y comparecen como parte de la riqueza en su forma capitalista.

Tanto el tabaco y el azúcar son dos valores de uso en tanto que son producidos como bienes. Empero, lo interesante de Ortiz es que sin proponérselo —a mí parecer— va a dar cuenta de una problemática que dentro del marxismo todavía está por desarrollarse: la de profundizar sobre las potencialidades del valor de uso como alternativa a la valorización del valor. Son pocos los marxistas que han desarrollado esta línea: Antonio Negri, Bolívar Echeverría y Franz Hinkelammert, por mencionar algunos. Según Bolívar Echeverría, los valores de uso, aparte de ser considerados como bienes, tienen otra cualidad: objetivizar el juego incesante de formas o significaciones pasadas —reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro— a través de las cuales el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad (Echeverría, 1998: 153-197). Vale

la pena una cita sobre la manera en que Fernando Ortiz da forma a la sociabilidad a través de los valores de uso:

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 [...] cultivo de intensidad y cultivo de extensión; trabajo de pocos y trabajo de muchos; inmigración blanca y trata de negros; libertad y esclavitud; artesanía y peonaje [...] hombres y máquinas [...] 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 colonijaje (Ortiz, 1973: 21).

Esta visión de Ortiz pone de manifiesto dos lógicas económicas que están entrando en conflicto. Por un lado, tenemos una economía no capitalista, representada por el tabaco: y de otro, una economía plenamente capitalista, representada por el azúcar. Este conflicto, que Ortiz narra sin llevarlo a una consideración teórica, es el mismo conflicto del que dará cuenta, muchos años después, Fernand Braudel en su libro *Civilización material, economía y capitalismo*. En dicha obra, en la que Braudel comienza a trabajar a partir de 1952 a petición de Lucien Febvre, y que se publica en su idioma original hasta 1979, el autor establece una superposición de la vida material y la vida económica, las cuales entrarán en conflicto con el capitalismo (Braudel, 1984: 24).

Este dislocamiento que hace la “civilización económica” de la “civilización material” expresa la contraposición que Bolívar Echeverría ha tematizado como la contienda entre forma natural y forma valor. Así podemos considerar estas dos formas como las espacialidades donde circulan los valores, ya sean valores de uso o valores de cambio. Proceso donde la forma valor se ha ido imponiendo sobre la forma natural, que se resiste a ser subsumida. Me parece que Braudel expone de manera brillante el problema al que estamos aludiendo:

Al elaborar el inventario de lo posible, nos hemos encontrado frecuentemente con lo que he llamado “civilización material”. Porque lo posible no sólo está limitado por arriba; también inferiormente aparece limitado por la masa de esa <otra mitad> de la producción que se niega a entrar de lleno en el movimiento de los intercambios. Omnipresente, invasora, repetitiva esa vida material se encuentra bajo el signo de la rutina: se siembra trigo como siempre se ha sembrado; se planta el maíz como siempre se ha plantado; se allana el suelo del arrozal como siempre se ha allanado; se navega

en el mar Rojo como siempre se ha navegado... Un pasado obstinadamente presente, voraz, engulle de forma monótona el tiempo frágil de los hombres. Y esta capa de historia estancada es enorme: a ella pertenece en su inmensa mayoría la vida rural, es decir, entre el 80 y el 90% de la población del globo. Sería muy difícil, por supuesto, precisar dónde termina aquella y dónde comienza la fina y ágil economía de mercado. Desde luego, no se separa de la economía (como el agua del aceite). Además, no siempre es posible decidir, de forma tajante, si determinado actor, determinado agente, determinada acción bien observada se encuentra a un lado o a otro de la barrera (Braudel, 1984: 6).

La temática que subyace a esta consideración de la forma natural y la forma valor, o la vida material y la vida económica, tiene como fondo el conflicto entre dos modos distintos de situarse frente a la riqueza. No es casualidad que Marx comience *El capital* señalando que “la riqueza en las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’” (Marx, 2005: 43). De esto se infiere que existe un tipo de riqueza que no está expresado de esa manera. Pero ¿cómo se expresa esa riqueza no capitalista? La riqueza, nos dice Álvaro García Linera, en su nivel más abstracto es expresión de la relación entre el hombre y la naturaleza; expresión que se externaliza materializándose de manera directa como algo cósmico o simbólico, por lo que el contenido material de esa riqueza, dentro de la forma social-natural, es lo que Marx llamará “valores de uso” (García, 2010: 35-44). Por lo general, las sociedades no capitalistas dotarán de un valor sumamente simbólico a determinados objetos, donde los alimentos, los productos de subsistencia, son los primeros productos que definirán su comportamiento. Por ello, Fernand Braudel podrá establecer el desarrollo de algunas culturas con base en lo que denomina “plantas dominantes” (el trigo, el arroz y el maíz), pues la “riqueza vegetal es, también, en gran parte riqueza cultural” (Braudel, 1984: 139). En este mismo sentido, Ortiz coincide en su ensayo del *Contrapunteo cubano* cuando nos dice:

El planteamiento y la divulgación de este profundísimo contraste que existe entre el azúcar y el tabaco, desde su misma naturaleza hasta sus derivaciones sociales, puede brindar alguna nueva sugerencia para el estudio económico de Cuba y de sus peculiaridades históricas. Aparte de ofrecer algunos curiosos y originales fenómenos de transculturación, de esos que son de tanto interés como de actualidad en la ciencia sociológica contemporánea (Ortiz, 1973: 20).

Si nuestro enfoque parte de los valores de uso en su forma social-natural, podemos ver que en la complejidad de las sociedades no capitalistas cada hecho es, en sí mismo, lo que Marcel Mauss llamó un “fenómeno social total”. Los fenómenos sociales totales expresan “a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales, —suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución—; sin contar con los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones” (Mauss, 2009: 70). El acto de fumar de los indios o habitantes originales de estas tierras a la llegada de los españoles se expresaba como fenómeno social total. La siguiente cita da cuenta:

La religión es entre los primitivos “el cemento de su vida social”, como ha dicho Malinowski, y el tabaco ligaba toda la vida individual del indio a la de su sociedad [...] El tabaco era socialmente institucional [...] En el pueblo indio el tabaco formaba parte integrante de su mitología, de su religión, de su magia, de su medicina, de sus ceremonias tribales, de su política, de sus guerras, de su agricultura, de su pesca, de sus estímulos colectivos, de sus costumbres públicas y privadas [...] Los ritos del tabaco eran actos sociales y forzosos, en cuya realización, singular o colectiva, estaba interesado todo el grupo humano, el cual exigía su práctica en las ocasiones señaladas por la conciencia tribal y con las formas precisas y sacras fijadas por la tradición (Ortiz, 1973: 156).

Todo lo que Karl Marx enuncia en el capítulo primero de *El capital* como proceso de producción de mercancías muestra cómo el valor de uso queda sacrificado o, siguiendo a Ortiz, transculturado en beneficio del valor de cambio:

El tabaco que, sobre su naturaleza físico-química y sus efectos fisiológicos individuales, tuvo entre los indoamericanos una original armazón social de carácter predominantemente religioso adquirió entre los euroamericanos, y luego en el resto de los pueblos, una estructura de carácter principalmente económico, por un muy curioso, rápido y total fenómeno de transculturación (Ortiz, 1973: 164).

MODERNIDAD, ESCLAVITUD Y TRANSCULTURACIÓN

Hablar de los inicios de la modernidad y del capitalismo en la región latinoamericana es poner al Caribe en el centro del espacio donde se configuró el desarrollo y despliegue de ambos procesos. En fechas recientes

la conceptualización sobre la modernidad en la región caribeña se ha puesto en cuestión por autores como Michel-Ralph Trouillot (2003). Sin embargo, el trabajo de Trouillot debe inscribirse dentro de una amplia tradición teórica que ha tratado de fundamentar la importancia de la región caribeña en relación con la triangulación atlántica (África, Europa y América), como la condición de posibilidad para dicho despliegue. Hay dos autores que nos parecen importantes, cada cual desde su horizonte de discusión, y que han señalado la modernidad y el aspecto capitalista del Caribe. Por un lado, tenemos a Robin Blackburn, quien en un sugerente ensayo lleva a cabo una relación entre capitalismo, esclavismo y modernidad. El marxista británico argumenta que el desarrollo de la esclavitud en el Nuevo Mundo:

Fue asociado a muchos de los procesos que han sido usados para definir la modernidad: el crecimiento de la racionalidad instrumental, la formación del sentimiento nacional y del Estado-nación, las percepciones de identidad basadas en la raza, la diseminación de las relaciones de mercado y del trabajo asalariado, el desarrollo de las burocracias administrativas y del sistema moderno de impuestos, la creciente sofisticación del comercio y de las comunicaciones, el nacimiento de las sociedades de consumidores, la publicación de semanarios y el inicio de la publicidad impresa, la “acción a distancia” y la sensibilidad individualista (Blackburn, 1997: 16).⁷

Por otro lado, para el filósofo camerunés Achille Mbembe el surgimiento de aquello que ha teorizado como *necropolítica*,⁸ radicalizando la noción de *biopoder* de Michael Foucault, tiene que ver con el surgimiento de la modernidad y el capitalismo en el Caribe a través del régimen de la plantación. Para Mbembe lo que vemos en el régimen de la plantación es una articulación entre el biopoder, el Estado de excepción y el Estado de sitio a través de la idea de raza. En este sentido, el régimen de la plantación no es únicamente una prefiguración de lo que será el Holocausto; lo que intenta subrayar es que aquellas políticas del biopoder que tuvieron una mayor visibilidad en los centros de concentración, como “la selección de razas, la prohibición de matrimonios mixtos, la esterilización forzosa e

⁷ Traducción propia.

⁸ La *necropolítica* tiene como hipótesis que la soberanía se basa en el derecho de decidir sobre la muerte de los individuos (Mbembe, 2011: 19-21).

incluso el exterminio de los pueblos vencidos han sido probados por primera vez en el mundo colonial” (Mbembe, 2011: 36).⁹

Ahora bien, en relación con el propósito de este ensayo, la preocupación por los orígenes de la modernidad y del capitalismo aparece enunciada a lo largo del ensayo de Fernando Ortiz como parte del proceso de transculturación. Algunos de los elementos que Blackburn avizora en relación con la esclavitud, el capitalismo y la modernidad (como se señaló hace un momento), van a aparecer enunciados en *Contrapunteo...*, con el característico estilo del antropólogo cubano:

Ya con los taínos llega la agricultura, la sedentariedad, la abundancia, el cacique y el sacerdote. Y llegan por conquista e imponen la *transculturación*. Los ciboneys pasan a siervos *naborías* o huyen a las serranías y selvas, a los *cibaos* y *caonaos*. Luego, un huracán de cultura; es Europa. Llegaron juntos y en tropel el hierro, la pólvora, el caballo, el toro, la rueda, la vela, la brújula, la moneda, el salario, la letra, la imprenta, el libro, el señor, el rey, la iglesia, el banquero... Y un vértigo revolucionario sacudió a los pueblos indios de Cuba, arrancando de cuajo sus instituciones y destrozando sus vidas. Se saltó en un instante de las soñolientas edades de piedra a la edad muy despertada del Renacimiento (Ortiz, 2002: 257).

Sólo cuando el continente americano complete el mundo es posible que se desencadene la modernidad en un sentido pleno. El té de China, el café de África, el tabaco y el chocolate de América serán los cuatro demonios que contribuyan, a su manera y en diferentes momentos históricos, a despabilar la ofuscada razón europea, para conseguir que hasta el siglo XVI, con la transculturación del tabaco por los europeos, se puedan situar plenamente los inicios de la modernidad:

El tabaco llega al mundo cristiano con las revoluciones del Renacimiento y de la Reforma, cuando caída la Edad Media empieza la modernidad con su racionalismo. Diríase que la razón, flaca y entorpecida por la teología, para fortalecerse y liberarse necesitaba del auxilio de estimulantes benevolen-

⁹ Me parece que a Mbembe se le puede dirigir la misma crítica que Enzo Traverso le hace a Giorgio Agamben, en el sentido de que en el fondo de la interpretación tanto de Agamben como de Mbembe reside una concepción teleológica de la modernidad: “Si tratamos de traducir esta concepción en términos historiográficos, el resultado es que los campos de exterminio nazis y los gulags estalinianos aparecen como desembocadura ineluctable de un largo camino de poder en Occidente, un poder a la vez soberano y biopolítico. Dicho de otro modo, una relectura muy sofisticada de toda la tradición clásica de la filosofía política da lugar a una visión teleológica de la historia de los totalitarismos y de los genocidios del siglo XX” (Traverso, 2012: 230).

tes, que no la embriagaran con entusiasmos y luego la embrutecieran con ilusiones y bestialidades, como ocurría con las milenarias bebidas alcohólicas que llevan a la beodez. Para eso, para ayudar a la razón que adolecía, salió de América el tabaco (Ortiz, 2002: 450).

Sin embargo, esta modernidad que se instaure con el fenómeno de la transculturación no deja de tener su lado oscuro. Y a la par que se puede considerar como un desarrollo de la racionalidad, también es el momento en el cual se instauran lo que para Aimé Césaire representan dos de los problemas de la modernidad como proyecto civilizatorio: El del proletariado y el de la colonización (Césaire, 2006: 13). La transculturación cubana a partir del siglo XVI representa para Ortiz la implantación de dos procesos constitutivos de la cultura cubana como 1) la introducción de la economía del capitalismo mercantil y el incipiente desarrollo industrial; y 2) la instauración del régimen de esclavitud a partir de la promulgación de la Real Cédula del 16 de septiembre de 1501.¹⁰

Para Fernando Ortiz la esclavitud tiene que ver con el desarrollo de ese capitalismo mercantil; sirve, pues, a la reproducción de capital. El contrapunteo del tabaco y el azúcar va a marcar también la forma en la cual se estructuró una división y clasificación social del trabajo; dentro de esta configuración la *raza* sirvió como el eje articulador de las relaciones de producción. Ortiz señalará que el tabaco y el azúcar estuvieron siempre entrelazados con la raza debido a que “si bien en los tiempos de la esclavitud los negros se usaron como peones, el núcleo veguero fue siempre libre y blanco” (Ortiz, 1973: 83). Aún más, nos dirá que “todo el tiempo la blancura de piel fue en Cuba signo y vía de la emancipación” (Ortiz, 1973: 87).

El racismo como elemento identitario está presente en la obra de Ortiz al considerar la estrecha relación entre el azúcar y la aparición de la esclavitud en Cuba. Pero también en el hecho de que la blancura a la que se aspira con la refinación del azúcar representa un fenómeno social relacionado con una jerarquización: “El azúcar cambia de coloración, nace parda y se blanquea; es almibarada mulata que siendo prieta se abandona a la sabrosura popular y luego se encascarilla y refina para pasar por blanca, correr por todo el mundo, llegar a todas las bocas y ser pagada mejor,

¹⁰ La Real Cédula del 16 de septiembre de 1501 fue promulgada por los Reyes Católicos, de esta manera se autorizó al gobernador de La Española, Nicolás de Ovando, el uso de esclavos negros en las tierras descubiertas.

subiendo a las categorías dominantes de la escala social” (Ortiz, 1973: 24). Este racismo, donde la blancura representa la aspiración al disfrute de la dignidad humana es lo que Bolívar Echeverría va a denominar como *blanquitud*.

La blanquitud para Echeverría es un proceso que gesta y consolida su carácter esencial de los siglos XV al XVIII, y que está relacionado con la constitución del ser humano moderno-capitalista. Una forma identitaria racista, sin duda alguna, pero que no logra, salvo en algunos momentos históricos específicos, alcanzar su connotación de racismo étnico, y se mantiene como racismo identitario la mayoría de las veces. “Podemos llamar *blanquitud* [nos dice Echeverría] a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (Echeverría, 2010: 62).

TRANSCULTURACIÓN, COLONIALISMO Y COLONATO

Hemos dicho que la riqueza en la sociedad capitalista se presenta como un cúmulo de mercancías. Este supuesto de Karl Marx apunta a ver que de ese arsenal de mercancías sólo una logra condensar la universalización del capital como proyecto civilizatorio: El dinero, pues se presenta como esa mercancía universal ante la cual todas las demás deben comparecer para poder ser intercambiadas. El dinero disuelve el ámbito comunitario para erigirse como comunidad, la cual queda expuesta como algo puramente abstracto, una cosa externa que sirve como satisfacción del individuo aislado. Roto el vínculo inmediato del hombre con lo comunitario, el dinero actúa como comunidad ilusoria. Esto se logra en tanto que el dinero es “la sustancia universal de la existencia para todos, y al mismo tiempo el producto social de todos” (Marx, 2005b: 161).

La época moderna que se inaugura con la creación del mercado mundial tiene como correlato, de un lado, la sed universal del dinero y, del otro, la colonización como ensanchamiento de la espacialidad del capital. El sentido universalizante del capital es la aspiración a totalizar todos los ámbitos de la vida, por ello apuntará Marx en los *Grundrisse* que:

El devenir hacia esa totalidad constituye un momento de su proceso, de su desarrollo [del capital]. Por otra parte, cuando en el interior de una sociedad las modernas relaciones de producción, vale decir el capital, se

han desarrollado hasta su plena totalidad, y esta sociedad se ha apoderado de un nuevo terreno, como por ejemplo en las colonias, la misma, y principalmente su representante el capitalista, se encuentra con que, en ausencia del trabajo asalariado, su capital deja de ser capital, y con que uno de los supuestos de este no es tan sólo propiedad de la tierra en general, sino la moderna propiedad de la tierra; propiedad de la tierra que, en cuanto renta capitalizada, es más cara y en cuanto tal excluye de la utilización directa de la tierra por los individuos (Marx, 2005b: 220).

Este mismo fenómeno va a ser considerado por Hegel como algo positivo cuando nos hable del Estado monárquico como aquel que ha alcanzado el más alto grado de eticidad. El Estado al cual alude Hegel es uno que ha rebasado la consideración hobbesiana; un Estado que para poder realizarse debe ensanchar su influencia hacia al exterior, es decir, hacia una consideración marítima. Nos dice Hegel: “Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el mar es la condición para la industria, el comercio vivificante que la impulsa hacia el exterior” (Hegel, 1999: 361). Y más adelante afirma:

Si se quiere ver qué medio de cultura hay en el contacto con el mar, bastará con comparar la relación que han tenido con él las naciones en las que ha florecido la industria y aquellas que se han alejado de la navegación [...] Se verá cómo toda nación grande y pujante tiende hacia el mar (Hegel, 1999: 362).

La colonización no sólo ensancha la espacialidad del capital, sino también la esfera de la sociedad civil, cuestión que Hegel tenía en mente cuando nos dice en el párrafo 248 de su *Filosofía del derecho*: “La sociedad proporciona a una parte de su población un retorno al principio familiar en otra tierra, y se da a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su trabajo” (Hegel, 1999: 362).

Esta pretensión de totalidad del capital que apunta Marx y la ampliación de la sociedad civil que Hegel ve como fenómeno positivo, Fernando Ortiz, al igual que muchos latinoamericanos de su época, la ve como la condena a la que fueron sometidas nuestras poblaciones, pues la realidad colonial de Latinoamérica es la de un sometimiento político y económico que contribuyó a la decadencia de la región. Nos dice Ortiz:

El maquinismo y el capitalismo financiero, que no son cubanos, lo fuerzan más y más, manteniendo a Cuba en la condición económica colonial, que ha sido característica de su historia desde que el genovés Cristóbal Colón

pensó el primer plan de economía para las Antillas españolas hasta hoy día en que los extranjeros siguen pensando por nosotros los planes que hemos de seguir (Ortiz, 2002: 234).

Aunque constantemente Ortiz apunta a señalar el carácter de extranjería del azúcar y la plantación, por intervención del capitalismo exterior, observa que desde mediados del siglo XVI el tabaco también entra al ámbito mercantil y participa del mercado mundial, lo cual provoca que a partir del siglo XIX ya prácticamente la producción del tabaco, en relación con su industrialización, deje de diferenciarse de la producción del azúcar:

Al caer el siglo XIX ya el capitalismo va invadiendo más y más la tabacalera, introduciendo innovaciones en sus cultivos, industrias y comercios y en todos sus engranajes. Hasta en el dominio de la tierra el capitalismo ha ido acaparando las vegas [...] El régimen económico del tabaco se va acercando al tradicional del azucarero, uno y otro por igual estrangulados desde lejos y desde cerca por tentáculos impíos (Ortiz, 1973: 97).

La implementación de las políticas coloniales en Cuba tuvo como consecuencia que la sociedad se estructurara a partir de una polarización en la cual pocas veces se implementó una clase intermedia. Se podría decir, apunta Ortiz al citar a la condesa de Merlín, que en Cuba sólo había amos y esclavos. Esto debido a que el tabaco creó la burguesía libre, mientras que el azúcar los esclavos y los amos. La plantación y el ingenio se transculturarán en la hacienda:

En el ingenio hubo el hacendamiento y la servidumbre del feudo y señorío; en las vegas hubo hacendosidad libre del humilde villanaje. La vieja aristocracia colonial de Cuba fue casi siempre ennoblecimiento titular del hacendado enriquecido con trapiches y esclavos. Títulos de azúcar, señorios negros (Ortiz, 1973: 93).

Quizá esta lectura pueda causar problemas en cuanto a la simplificación que hace Ortiz de la estratificación social de Cuba. Sin embargo, hay que recordar que para Ortiz la división social del trabajo en Cuba está articulada en torno a la esclavitud hasta muy entrado el siglo XX. En varios momentos de *Contrapunteo...*, este intelectual cubano menciona la complejidad de la estratificación social cubana cuando alude a los artesanos, a la burguesía, a los campesinos, donde también los extranjeros ocupaban un lugar: “En la tabaquería hubo pocos extranjeros, casi todo quedó entre cubanos y españoles; no así en la azucarera que trajo copia de africanos

para la faena bracera, franceses para la química y anglosajones para la mecánica, amén de los peninsulares” (Ortiz, 2002: 237). Incluso todas sus reflexiones sobre los negros impiden que se piense en una simplificación del tema por parte de Ortiz, pues al distinguir negros esclavos de negros curros, alude a la complejidad de la estratificación social entre negros que eran esclavos y aquellos que por diversas vías habían adquirido su libertad y participaban como trabajadores libres, ya sea en actividades artesanales o de servicio (Ortiz, 1993: 76-82).¹¹

La hacienda como unidad social productora del azúcar es el espacio donde se transculturó la civilización capitalista con la civilización feudal y señorial. El guajiro ocupó de vez en vez la condición de clase intermedia entre la extranjería del capital y la pobreza de los esclavos y los proletarios de la isla. El proceso que surge de esta transculturación Ortiz lo señala como *colonato*. Aunque el autor no se explaya demasiado en explicar cuál sería la peculiaridad de este sistema productivo, nos dirá que sólo en tres momentos de la historia de Cuba, que nos narra en el *Contrapunteo...*, adquirió cierta importancia. El colonato es la planificación de la economía azucarera tratando de paliar la polarización social a través de la introducción de una clase media. La primera ocasión que se registra el colonato fue entre 1522 y 1527, impulsado por los frailes que tenían clara visión económica. El segundo momento se da a partir de la industrialización del siglo XIX, cuando se impone el *ingenio central*; y el tercer momento es en el siglo XX, cuando coincidió en 1914 la Primera Guerra Mundial y el *boom* azucarero, el cual, al momento de escribir *Contrapunteo...*, entra en decadencia, según Ortiz (2002: 628 y 629).

¹¹ Aun así no está de más tener en cuenta la estratificación a la que alude Julio Le Riverend dentro de los ingenios: “Son muy variadas las combinaciones de trabajadores puestas en práctica en aquella sazón. Se cuentan por lo menos siete: 1) ingenios que emplean sólo esclavos pertenecientes al propietario de la fábrica; 2) los que utilizan esclavos del propietario y esclavos alquilados; 3) los que trabajan con esclavos del propietario y chinos sujetos a la contrata; 4) los que ocupan a esclavos del propietario, esclavos alquilados, chinos contratados y chinos libres; 5) los que operan sólo con chinos libres; 6) los que combinan a esclavos negros, chinos y colonos blancos; 7) los que emplean sólo hombres blancos” (Riverend, 1994: 64).

CONSIDERACIONES FINALES

Se puede decir que lo propuesto por Fernando Ortiz al considerar la configuración de la cubanidad, es inaugurar una nueva interpretación que atraviesa una historia de larga duración donde el tabaco y el azúcar han estructurado los distintos cambios que sufrió Cuba desde la instauración de la modernidad y el capitalismo. Este mismo proyecto, aun sin tener en cuenta lo dicho por Ortiz, es el que Trouillot establece como una tarea central para la antropología histórica, es decir, discernir cómo “culturalmente el mundo que heredamos hoy es producto de flujos globales que comienzan a finales del siglo XV y continúan afectando a las poblaciones humanas hoy en día” (Trouillot, 2003: 86).

Mirados estos procesos en la densidad histórica de largo plazo de “los valores de uso”, podemos observar cómo son elementos constitutivos de fenómenos aparentemente distantes como la transculturación y el devenir del mundo del capital. La visión de Ortiz empata con lo propuesto por Marx en cuanto que a la expansión del dinero sirvió como “un doble medio para ampliar la riqueza hasta la universalidad, y para extender las dimensiones del cambio a toda la Tierra; para crear la verdadera universalidad del valor de cambio tanto en cuanto a las materias como al espacio” (Marx, 2005b: 160). La espacialidad del capital tiene que ver con esa cualidad del capital en trocar todos los valores de uso en valores de cambio.

El proceso de transculturación muestra cómo a partir del siglo XVI se abre un proceso que se podría caracterizar como el “devenir-mundo del capital”, en el cual “la expansión mundial del capitalismo tiende a sobreponerse a otro tipo de formas civilizatorias que las sociedades han conocido para regular el metabolismo social, pero sin que necesariamente las anule por completo, las nulifique, las destruya” (Gandarilla, 2003: 73). La transculturación de los valores de uso, con todo el simbolismo que concentran en sí aspectos que van más allá de lo económico (la religiosidad, la institucionalidad, la cultura, etc.), involucra elementos que van a perder —frente a la pretensión de totalidad del capital— su sentido como “fenómenos sociales totales”, según lo definimos al inicio de este trabajo al recuperar a Marcel Mauss, y vaciarlos de significación para ser considerados en los estrechos límites de los valores de cambio.

Contrapunteo del tabaco y el azúcar es también un texto donde se denunció la voracidad del capital en su proyecto por engullir todo y adaptarlo a su metabolismo social, y donde también se observa la situación colonial que imperaba en la economía cubana que, al ser principalmente una economía de monocultivo y subconsumo, no es casualidad que las últimas palabras del penúltimo capítulo del texto sean tan claras, en la línea de recuperar otro modo de existir, un proyecto distinto: “Debería ser el inmediato y primordial empeño del cubano que se produjera en Cuba y por su gente toda comida; y que de la tierra a la boca nadie le cortara el camino. Cuando el pueblo cubano sea menos esclavo del azúcar, le será más dulce su alimento y más sabroso su vivir” (Ortiz, 2002: 738).

BIBLIOGRAFÍA

- BARREAL, I. (1993); “Prólogo”, en Fernando Ortiz, *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, p. I-XXXV.
- BENÍTEZ ROJO, A. (1989); *La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna*, Hanover, Estados Unidos: Ediciones del Norte.
- BLACKBURN, R. (1997); *A construção do escravismo no Novo Mundo*, Río de Janeiro. Brasil: Editora Record.
- BRAUDEL, F. (1984); *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Las estructuras de lo cotidiano: Lo posible y lo imposible*, t. I, Madrid. España: Alianza.
- CÉSAIRE, A. (2006); *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CORONIL, F. (2010); “La política de la teoría: El contrapunteo cubano de la transculturación”, en Liliana Weinberg (Coord.), *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina. Siglo XX*, t. I. México: UNAM.
- DELGADO MAHECHA, O. (2003); *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ECHEVERRÍA, B. (1998); *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- _____, (2001); *Definición de la cultura*. México: Ítaca.
- _____, (2010); *Modernidad y blanquitud*. México: ERA.
- FAÉ, R. y KRUTER FLORES, R. (2012); “Os limites do ‘Desenvolvimento local’ e as possibilidades abertas pela abordagem dialéctica proposta por David Harvey para compreender uma região”, *Gestão e Sociedade*, vol. 6, núm. 15, septiembre/diciembre.
- GANDARILLA SALGADO, J. G. (2003); *Globalización, totalidad e historia. Ensayos de interpretación crítica*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta/CEIICH-UNAM.

- GANDARILLA SALGADO, J. G. (2012); *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. México: Anthropos/CEI-ICH-UNAM.
- GARCÍA LINERA, Á. (2010); *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Argentina: CLACSO/Prometeo Libros.
- GÓMEZ ARREDONDO, D. (2010); *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América*, mimeo, en prensa.
- GRÜNER, E. (2011); “Ausencias posibles, presencias imposibles. ‘Africanía’ y complejidad transcultural en Fernando Ortiz, Gilberto Freyre y Roberto Fernández Retamar (primera parte)”, en Eduardo Grüner (Coord.), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- HARVEY, D. (1985); “Sobre la historia y la condición actual de la geografía: Un Manifiesto materialista histórico”, en *Teoría y método de la geografía humana anglosajona*, edición y estudio crítico de Ma. Dolores García Ramón. Barcelona: Ariel.
- , (2004); *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires.
- , (2007); *Notas hacia una teoría del desarrollo geográfico desigual*. Buenos Aires: UBA-FFyL.
- , (2012); *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Aka.
- HEGEL, FRIEDRICH G. W. (1999); *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- MAUSS, M. (2009); *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Kat.
- MARX, K. (2005); *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El Proceso de producción del capital*, t. I, vol. 1, 26a. Ed. México: Siglo XXI.
- , (2005b); *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (Grundrisse) 1857-1858*, t. I, 19a. Ed. México: Siglo XXI.
- MBEMBE, A. (2011); *Necropolítica*. España: Melusina.
- MENDEZ RODENAS, A. (1983); *Severo Sarduy: el Neobarroco de la transgresión*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.
- MIAMPIKA, L. W. (2008); *Transculturación y poscolonialismo en el Caribe. Versiones y subversiones de Alejo Carpentier*. España: Verbum.
- ROBERT MORAES, A. C. y MESSIAS DA COSTA, W. (2009); *Geografía crítica. La valorización del espacio*. México: Ítaca.

- MORALES GARCÍA, G. (2001); *La heterogeneidad en el pensamiento clásico latinoamericano: Sarmiento, Martí, Vasconcelos y Mariátegui*, Tesis de Doctorado. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.
- MORAÑA, M. (2004); *Crítica impura. Estudios de literatura y de cultura latinoamericanos*. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.
- ORTIZ, F. (1973); *Órbita*, selección y prólogo de Julio Le Riverend. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba.
- , (2002); *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales)*, Edición, prólogo e introducción de Erico Mario Santí, Palabras de la hija del autor por María Fernanda Ortiz Herrera. Madrid: Cátedra/Música Mundana Maqueda.
- , (2002b); “Los factores humanos de la cubanidad”, en *Ensayo cubano del siglo XX*, Selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas. México: FCE.
- , (1996); *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- , (1993); *Etnia y sociedad*, Prólogo de Isaac Barreal. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- , (1975); *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- , (1973); *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Prólogo de Bronislaw Malinowski. Barcelona: Ariel.
- , (1978); *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Prólogo y cronología de Julio Le Riverend. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- QUIJANO, A. (2000); “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Caracas: UNESCO-IESALC/FACES/UCV.
- RIVEREND, J. Le (1994); *Debate en soliloquio y otros ensayos sobre Cuba*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- TORO, ALONSO de (2006); “Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación-Roberto Fernández retamar: Calibán”, en Susan Regazzoni (Comp.), *Alma cubana: transculturación, hibridez y mestizaje*. Madrid: Vervuert.
- TRAVERSO, E. (2012); *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Argentina: FCE.
- TROUILLOT, M. R. (2003); *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Bogotá: Universidad del Cauco/CESO-Universidad de los Andes.

- UGALDE QUINTANA, S. (2011); *La biblioteca en la isla. Una lectura de La expresión americana de José Lezama Lima*. Madrid: Colibrí.
- VIÑALET, R. (2001); *Fernando Ortiz ante las secuelas del 98*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- WEINBERG, L. (2002); "Ensayo y transculturación", *Cuadernos Americanos*, vol. 6, núm. 96.