



“Mestizagem’ y ‘Transculturación’ como políticas y prácticas de convivencia: Gilberto Freyre (*Casa-grande & senzala*, 1933) y Fernando Ortiz (*Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, 1940)

**Horst
Nitschack**
Universidad de Chile

RESUMEN

En este artículo se comparan dos textos clásicos sobre la sociedad de plantación: *Casa-grande & senzala* (1933), del brasileño Gilberto Freyre, y *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), del cubano Fernando Ortiz. Los dos autores describen y analizan la convivencia de los grupos y sujetos de distintas proveniencias étnicas, culturales y sociales con dos conceptos que significan valoraciones profundamente diferentes: ‘mestizaje’ (Gilberto Freyre) y ‘transculturación’ (Fernando Ortiz). En el ‘mestizaje’ se mantiene el ‘mito de las tres razas’. El fundamento de la convivencia es, en última instancia, el mestizaje biológico bajo las condiciones de la sociedad colonial cuyas leyes y orden el proceso de mestizaje no pone en cuestión. La convivencia del mestizaje está marcada por la ambivalencia entre represión y protección. La ‘transculturación’ de Fernando Ortiz define los sujetos por sus prácticas sociales y por su posición en las configuraciones de poder económico y social. En consecuencia, se trata de procesos complejos de negociación en los cuales tanto el sujeto de dominación como el dominado están involucrados. A pesar de sus diferencias, los dos conceptos contribuyen significativamente a una reevaluación de las culturas latinoamericanas en comparación con las culturas nórdicas.

Palabras clave: convivencia; mestizaje; transculturación; sociedad de plantación.

ABSTRACT

This article compares two classic texts on the plantation society: *Casa-grande & senzala* by the Brazilian author Gilberto Freyre and *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), by the Cuban Fernando Ortiz. The two authors describe and analyze the coexistence of groups and individuals of different ethical, cultural, and social origins with two concepts that signify profoundly different values: ‘mestizaje’ or miscegenation (Gilberto Freyre) and ‘transcultural’ (Fernando Ortiz). With ‘mestizaje’ the ‘myth of the three races’ is maintained. The basis of coexistence is ultimately biological miscegenation under the conditions of the colonial society, the laws and order of which are not challenged by the process of miscegenation. The coexistence of mestizaje is marked by ambivalence between repression and protection. Fernando Ortiz’s ‘transcultural’ defines the subjects by their social practices and their position in the economic and social power settings. As a consequence, it addresses complex processes of empowerment and negotiation in which both the dominating subject and the dominated are involved. Despite their differences, the two concepts make a significant contribution to a reevaluation of Latin American cultures in comparison with Nordic cultures.

Keywords: Coexistence; mestizaje; transcultural; plantation society.

“Mestizagem”, “transculturación” y “convivencia”

En los ensayos *Casa-grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, y *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), de Fernando Ortiz, —consideramos los dos libros como ensayos, a pesar de poseer características distintas—, se plantean y desarrollan dos conceptos que hasta hoy en día son pertinentes para los estudios culturales latinoamericanos: ‘mestizagem’ y ‘transculturación’. El éxito retórico de los dos conceptos en diversos debates, sin embargo, muchas veces no está respaldado por referencias bien fundadas en estos dos autores. Especialmente, observamos cómo el concepto de ‘transculturación’ se ha convertido en una moneda corriente en los estudios culturales sobre el contacto, el cruce y la convivencia de culturas distintas, y tiende a reemplazar el de ‘mestizagem’ o ‘mestizaje’. En este contexto, el crítico peruano Antonio Cornejo Polar nos ha advertido en varias ocasiones sobre la problemática de los dos conceptos:

Varias veces he comentado que el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio, es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto, lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia. ... Añado que —pese a mi irrestricto respeto por Ángel Rama— la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje. Después de todo, el símbolo del “ajiacó” de Fernando Ortiz que resume Rama bien puede ser el emblema mayor de la falaz armonía en la que habría concluido un proceso múltiple de mixturación.” (Cornejo Polar, 2002, p. 868)

1 Mis agradecimientos a Natalia López Rico por la revisión del texto y sus sugerencias para la redacción final.

La crítica de Cornejo Polar destaca el lado ideológico de estos conceptos y su tendencia a ocultar las tensiones y los conflictos que produce cualquier forma de convivencia. Peor aún, estos conceptos facilitarían la banalización y negación, por un lado, de los actos de exclusión a los cuales recurren todas las formas de convivencia para asegurar su autoconservación y, por el otro, pasarían por alto y omitirían las rebeliones e insurrecciones contra las prácticas y políticas a través de las cuales los poderes interesados en una buena convivencia y, a su vez, dependientes de ella, disciplinan y controlan a sus miembros.

No obstante, el éxito de estos conceptos, o metáforas, según Cornejo Polar, no se explica —y con ello formulamos una de las tesis de este trabajo—, por la precisión analítica y conceptual con las cuales se desarrollan y sustentan los dos ensayos, sino por su cualidad literaria que, en momentos, es incluso poética. Los dos textos exponen narraciones sobre la historia cultural de América Latina que, más allá de su veracidad, tienen hasta el día de hoy, para los lectores latinoamericanos, un alto potencial de identificación, convirtiéndose así en discursos con una dimensión performativa. Es decir, no solamente representan 'realidad', sino que se han transformado en 'realidad' dentro de los discursos de los estudios culturales. Esta potencialidad, insistimos, se debe más a su cualidad literaria que a su carácter científico, si entendemos 'científico' como garantía de referencialidad y de objetividad. Es esta literariedad una de las principales razones para calificar aquí, a ambos libros, como 'ensayos'. En el caso de *Casa-grande & senzala* el efecto de su dimensión estético-poética es más evidente. Incluso los lectores distanciados de las posiciones políticas de Gilberto Freyre y que constatan sus errores científicos, le certifican su impacto y estiman a su autor como "fazedor de mitos", así nombrado por Fernando Henrique Cardoso en una reseña sobre el libro (citado en Raúl Antelo, p. 73). El sociólogo, y más tarde presidente de Brasil, no duda de la importancia del libro para la auto-comprensión de los brasileños, aunque no comparta las posiciones políticas del autor y vea muy críticamente la ideología racial conciliadora que expone el texto. Explica su éxito exactamente por su carácter mitificador: "*Casa-grande & Senzala* tem a estrutura do mito, é a-temporal. Engloba gulosamente todas as casas grandes e senzalas, de toda a parte e desde a fundação da Colônia até nossos dias..." (Antelo, 74) Esta potencia mitificadora no estaría puesta en cuestión por "... a falsidade científica – basta ver o que diz dos índios e comparar com a bibliografia etnográfica – são constitutivas de um mito nacional e, nesta qualidade, menos dele, são de todos nós." (Antelo, 74)

También Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* recurre explícitamente a un modelo literario. En su ensayo sobre la importancia del cultivo del azúcar y del tabaco en la isla, su comercialización y el impacto cultural sobre las costumbres y la vida cotidiana no solo en Cuba, sino también en Europa,

Turquía, África y China, el autor se deja inspirar por el diálogo alegórico medieval del clérigo Juan Ruiz *Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma* en el *Libro de Buen Amor* (Ortiz, 2). Siguiendo este ejemplo, transforma el azúcar en la Doña Azúcar y el tabaco en el Don Tabaco, como “los personajes más importantes de la historia de Cuba.” (Ortiz, 3)

Para describir el doloroso proceso de ‘deculturación’, la primera fase de la transformación cultural que termina con la ‘transculturación’ (Ortiz, 83), se vale de un lenguaje mucho más literario que científico: “Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus, pero no sus instituciones, ni su instrumentario. Vinieron negros con multitud de precedencias, razas, lenguajes, culturas, clases, sexos y edades confundidos en los barcos y barracones de la trata y socialmente igualados en un mismo régimen de esclavitud. Llegaron arrancados, heridos y trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo.” (Ortiz, 82)

La personalización del azúcar y del tabaco da una gran plasticidad al relato de Fernando Ortiz y contribuye para poder “servir de buena enseñanza popular en escuelas y canturrias” (Ortiz, 2). El azúcar es la planta forastera, importada por los colonizadores, mientras el tabaco es la planta endémica que toma desde Cuba y América su camino hacia el resto del mundo. “... el azúcar presionará hasta la tiranía toda nuestra historia, poniendo en ella una constante angustia de opresión y fuerza, sin traernos robustas instituciones de enseñanza, de parlamento y de civilidad. Es el azúcar la (sic: la doña azúcar!) que trae los esclavos ...” (Ortiz, 52.)

En comparación con el azúcar, el tabaco es una planta auténticamente cubana, cultivada con el cuidado y el saber de una larga tradición, que garantizando con técnicas sofisticadas la cualidad de sus hojas: “En esas vegas entoldadas se atenúa la luz solar y se aclara el color de las hojas. Pensemos que las matas de tabaco de esas vegas evitan coquetamente el sol no exponiéndose a él sino bajo velos como las damas bellas que, temerosas de perder la blancura de su cutis, se cubren con sombreros, tocas y sombrillas.” (Ortiz, 22)

La literariedad del estudio de Fernando Ortiz también es destacada por Román de la Campa en su presentación de este ensayo en el manual *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina*. En él confirma que Fernando Ortiz, en su revaluación de la ‘africanidad criolla’, cuestiona la ‘cubanidad oficial’ —en este aspecto es muy parecido a Gilberto Freyre y su crítica de la ‘brasilidade’ oficial—: “... narra esas relaciones no solo como científico, sino también como escritor, mezclando la ciencia con la narración, forjando un discurso que interpela ‘la realidad’ y se hace parte de ella.” (Campa, 200-201)

Las cualidades literarias de estos ensayos son, sin duda, un factor decisivo para su exitosa recepción. No obstante, ellas no cumplen solamente con una función estética, sino también política. Contribuyen a legitimar ideológicamente la convivencia y entregan los argumentos con los cuales esta convivencia, bajo condiciones conflictivas (esclavitud, colonización, migración forzada, explotación económica violenta y choque de culturas) parece el 'mejor de los mundos posibles'. No hay duda, convivencia como concepto cumple con una función ideológica de justificación y elogio, lo que le otorga un carácter afirmativo; pero ello no excluye la existencia de una convivencia real, fáctica, en la cual –a pesar de todo– los grupos sociales y culturales con todas sus diferencias, participan. Los distintos actores que entraron en esta constelación que se llama convivencia tenían que desarrollar y construir –a pesar de sus divergencias, conflictos y contradicciones de intereses– políticas y prácticas de 'convivencia' que permitieran evitar conflictos manifiestos o abiertos. Estas prácticas de convivencia no fueron solamente indispensables para la mantención de las estructuras de poder, el orden social, las formas de producción y la distribución de los bienes, es decir, por los poderosos, sino que también facilitaron la vida de los subalternos. Consecuentemente, se cruzan en las prácticas de convivencia intereses e intenciones bien distintas: para los grupos gobernantes y las élites políticas se trata de imponer sus intereses hegemónicos mientras 'el pueblo' buscará, con astucia, con artimañas o con desobediencia, defender los suyos.

Aún más, estas prácticas de convivencia debían también crear espacios y momentos de bienestar, de divertimento y de experiencias de placer. Rituales placenteros, ceremonias, fiestas: lo placentero en la comida, en las relaciones sociales o los espacios para el erotismo. Si un orden social se apoyara solamente en las prácticas de disciplinamiento, de control y de vigilancia sin permitir ni ofrecer espacios y oportunidades de diversión, con certeza no perduraría por mucho tiempo. Ello vale tanto al nivel de lo macrosocial, de las masas y multitudes –los juegos circenses de Roma y la industria de entretenimiento contemporáneo, particularmente el fútbol–, como al nivel de lo microsociales, de las comunidades y de las relaciones sociales personales de cada individuo (familia, amistades, vecinos).

La convivencia se vive en la cotidianidad, en cualquier lugar y en cualquier momento. Ella se realiza en los espacios de trabajo, en las calles y en las casas, en las horas del día y durante las noches. Su historia no se encuentra en los grandes relatos, sino en las historias transmitidas oralmente sobre hechos que difícilmente entran en los manuales históricos. Abrir la perspectiva para este mundo y ofrecernos una abundancia de informaciones sobre él –a pesar de su actitud mitificadora– es, más allá del posicionamiento político de los dos autores, el gran mérito de sus estudios y su contribución perdurable a la literatura latinoamericana. En

la celebración de la convivencia posible entre los actores y sujetos sociales de distintas proveniencias y de situaciones desiguales, los dos ensayos contribuyen a la visibilidad y a la revaluación de un mundo cultural cuya importancia en los discursos oficiales ha sido despreciada. Por supuesto que una cierta “influencia” de tradiciones indígenas y africanas ha sido comprobada y reconocida. Fueron incluso elementos valorados en la medida en que en el pasado contribuyeron a la formación de las culturas nacionales o de una (latino/íbero) americanidad (José de Alencar, Silvio Romero) y a la independencia de las metrópolis, pero fueron herencias del pasado que debían ser superadas por una nación que buscaba compararse con los modelos del norte (cf. Nitschack, 2012).

En los dos ensayos se realiza, en consecuencia, y muy a pesar de sus distintas posiciones políticas, la crítica de los discursos oficiales en la medida en que se dedican a realidades que en estos han sido omitidas o reprimidas. Gilberto Freyre investiga intensamente la convivencia entre la casa grande portuguesa y la senzala africana en los ingenios del Nordeste brasileño, mientras Fernando Ortiz detalla la convivencia entre el cultivo casero del tabaco cubano y las plantaciones de azúcar financiadas por el capital internacional. Los dos intelectuales están dispuestos a aceptar lo foráneo (lo africano en el caso de Freyre y la invasión del azúcar desde el Oriente por interés del capital europeo, en el caso de Ortiz) como un impacto que habría dado forma a la realidad de sus sociedades y de sus culturas, que seguiría vigente y que, por ello, no podría ser negado o eliminado, superando una actitud ideológica que Roberto Schwarz describe como ‘nacional por substracción’. Para el brasileño, la metáfora de este proceso sería el ‘mestizagem’; para el cubano, la ‘transculturación’. No obstante, no se trata solamente de dos metáforas distintas para designar lo mismo: conceptualizar convivencia como mestizagem o como transculturación son dos opciones profundamente opuestas.

El mestizaje en Gilberto Freyre

Las prácticas de mestizaje descritas por Gilberto Freyre en *Casa-grande & senzala* contribuyen, sin duda y como ya subrayamos, a una revaluación del aporte de la población afrodescendiente a la cultura brasileña, no solamente en el pasado colonial, sino también en el momento de su publicación y en su primera recepción en los años 30 y 40 del siglo pasado. Aún más, con *Casa-grande & senzala* se crea el fundamento que permite considerar la cultura costera del Nordeste, de donde son originarias las plantaciones de azúcar, como lo más típicamente brasileño, y esto valió no solo dentro del Brasil, sino –y aún con más éxito– en el exterior, a partir de las imágenes del ‘tropicalismo’ con samba, la capoeira, el candomblé y la mulata: la corporalidad y la sensualidad. Ahora bien, definir el brasileño y la cultura brasileña como una mezcla biológica y cultural lograda de lo portugués con lo africano, significa la superación definitiva de las teorías racistas del siglo

XIX (Buckle, Gobineau, Couty, Agassiz), pero no significa un distanciamiento de un pensamiento racial; de hecho, el criterio de la raza siguió siendo decisivo para el proceso cultural. Se postula una unidad racial entre todos los que provienen de Europa, por un lado, y los que fueron traídos por fuerza de África, por el otro.

La similitud sostenida entre “los blancos” y “los negros” tiene supuestamente su fundamento en una sustancia biológica en comparación con la cual las diversidades culturales, económicas, políticas o religiosas son accidentales. En este sentido, el mestizaje de Gilberto Freyre no implica una crítica fundamental del “mito de las tres razas”, como lo llama Roberto DaMatta: “Pode-se, pois, dizer que a ‘fábula das três raças’ se constitui na mais poderosa força cultural do Brasil, permitindo pensar o país, integrar idealmente sua sociedade e individualizar sua cultura.” (DaMatta, 69) Y enfatiza: “Durante muitos anos forneceu e ainda hoje fornece, o mito das três raças, as bases de um projeto político e social para o brasileiro... permite ao homem comum, ao sábio e ao ideólogo conceber uma sociedade altamente dividida por hierarquizações como uma totalidade integrada por laços humanos dados como o sexo e os atributos ‘raciais’ complementares”. (DaMatta, 69). Este mito de las tres razas que se arraiga con tanta fuerza en el discurso social y cultural del Brasil se apoya, según DaMatta, en una realidad social en la cual la esclavitud, y con ello la desigualdad de los actores sociales, es considerada como ‘natural’. Como consecuencia “as relações entre senhores e escravos podiam se realizar com muito mais *intimidade, confiança e consideração*” (DaMatta, 75), que, por ejemplo, en los Estados Unidos, donde la realidad de la esclavitud chocó con una ideología igualitaria. La jerarquización de la sociedad brasileña permite entonces la ‘cordialidade’, descrita por Sérgio Buarque de Holanda como una de sus características significativas (cf. Nitschack, 2014).

Se produce un círculo vicioso: la división del trabajo, la distribución de la propiedad (especialmente la tierra) y con ello los bienes materiales y el origen diverso (Europa contra África) produce dos clases de hombres. Para justificar esta diferencia se declara como una diferencia ‘natural’ que tiene su razón de ser en dos razas distintas, la blanca y la negra. La realidad histórica (historia del colonialismo) se convierte en un hecho natural, biológico y, con ello, inmutable o, por lo menos, solamente alterable biológicamente: por la mezcla de las razas, es decir, por el mestizaje. Todas las experiencias sociales de los actores involucrados parecen entonces confirmar la existencia de dos razas actuales y de una tercera, la indígena, o ya extinta o apenas situada en la periferia extrema de esta sociedad. La existencia de las razas, y por consecuencia el racismo, y el mestizaje como perspectiva de su modificación, se convierten de esta manera en una ‘realidad’ social. Si Marx habla en *El Capital* del “fetiche de la mercancía”, en el cual las relaciones sociales se han transformado en objetos concretos, podríamos,

analógicamente, hablar del “fetiche de la raza”, donde relaciones sociales se convierten en ‘realidades biológicas’.

La construcción arquitectónica de la casa grande y la senzala con la distribución de los espacios entre los dueños y los esclavos define los modos de interacción entre sus habitantes (¡las dos razas!), lo que confirma y consolida de manera concreta su desigualdad, e incluso, una vez aceptada esta configuración arquitectónica, se produce la ilusión de relaciones en libertad. Leemos en DaMatta: “Se o negro e o branco podiam interagir livremente no Brasil, na Casa-grande e na senzala, não era porque o nosso modo de colonizar foi essencialmente mais aberto ou humanitário, mas simplesmente porque aqui o branco e o negro tinham um lugar certo e sem ambiguidades dentro de uma totalidade hierarquizada muito bem estabelecida” (DaMatta, 79). Es evidente quién estableció esta ‘totalidad jerarquizada’, cuya dominación se manifiesta y se consolida en ella: el colonizador. La casa grande y la senzala son la institución privilegiada de la reproducción del orden colonial a través de una convivencia culturalmente creativa y – como lo hace aparecer Gilberto Freyre– divertida, con ciertas limitaciones y excepciones, por supuesto: “A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (...); de religião (...); de vida sexual e de família; de higiene do corpo e da casa [...]” (Freyre, LXXV). Esta configuración social no pertenece a un pasado remoto, sino – como historia de larga duración –, todavía está presente en el Brasil actual: “A história social da Casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro. (Freyre, LXXV).

La convivencia en la casa grande está marcada y contaminada por la ambigüedad de todas las convivencias: represión y protección. Por supuesto, con una particularidad importante: la relación entre represión y protección no está garantizada por la ley, sino sometida a la arbitrariedad. La obligación de cumplir con los deberes no significa automáticamente disfrutar de derechos sino, como mucho, recibir en compensación la protección personal como un favor. Para disfrutar del orden social se exige el reconocimiento absoluto de los poderes y las autoridades que instalaron y garantizan este orden. Si en una sociedad democrática las transformaciones son posibles dentro del orden y de las leyes a las cuales la convivencia está inscrita, y estas leyes, bajo condiciones claramente definidas, pueden ser adaptadas a nuevas condiciones, la autoridad absoluta de la sociedad esclavista no ve ninguna necesidad de cumplir con obligaciones asumidas o de adaptarse a cambios históricos y sociales. El ensayo de Gilberto Freyre lo comprueba: no se abre una perspectiva de transformación de este orden social. En el horizonte aparece solamente su decadencia y su fin, lo que corresponde de manera muy próxima a su historia real. Los ingenios del nordeste entraron al

final del siglo XIX en su decadencia definitiva, no se produjo la transformación hacia una sociedad industrial moderna, como sí fue posible en el sur del país, donde una sociedad basada en la plantación de café, con trabajadores libres, pudo transformarse en el polo industrial más potente de América del Sur, recogiendo millones de migrantes del Nordeste –por supuesto no solo de las plantaciones de azúcar, sino también del interior, del Sertón–, e integrarlos en un nuevo orden de convivencia: el orden capitalista.

Este fin no quita que el sistema 'casa-grande y senzala' fuera por varios siglos –como demuestra Gilberto Freyre–, un modelo de convivencia con una gran productividad cultural entre quienes se identificaron en este sistema como 'blancos', dueños y propietarios, y los que tenían que identificarse como 'negros', los esclavos. En este sistema jerárquico estable la convivencia no era un estado fijo, sino un proceso dinámico, sometido a permanentes negociaciones. Se aplicaron tácticas de empoderamiento y de cooptación, por un lado, y los juegos de astucia, de viveza y de intrigas por otro, siempre dentro del marco claramente definido: el reconocimiento de la propiedad privada – inclusive propiedad privada sobre seres humanos–, el reconocimiento de las leyes y autoridades coloniales (ambas en realidad muy distantes y sin efecto concreto en la vida cotidiana) y la confesión católica (institucionalmente, poco representada). Esta cercanía constante de los dos grupos sociales, con sus diversas tácticas para asegurar la convivencia, debe ser considerada como uno de los estímulos para el desarrollo de una cultura diversificada de convivencia, ante todo por parte de los subalternos, tanto por la necesidad de acomodarse, como por las funciones que tenían que cumplir en los distintos espacios: la cocina; el cuidado de los niños con canciones y juegos; la preocupación por las necesidades y deseos de los dueños, pero también la organización de su propia vida con cuentos, juegos, cantos, bailes. Usando el concepto de Fernando Ortiz, se podría hablar de 'la casa grande y senzala' como una 'máquina' de 'transculturación'. Gilberto Freyre, no obstante, prefiere describirlo como un espacio de 'mestizaje' con una clara prevalencia del espacio sobre el tiempo, del espacio sobre la historia: los esclavos llegan con sus narraciones y con sus memorias y estas tienen que ser adaptadas y reinventadas en función del nuevo espacio en el cual fueron forzados a vivir.

Si leemos el análisis de Gilberto Freyre como un estudio sobre la interdependencia entre orden social, distribución de espacios y producción cultural, llama la atención la marginalización o exclusión de un espacio decisivo: el espacio de la producción. No solamente en el dibujo que acompaña la primera edición, el ingenio, el lugar de la producción del azúcar, se encuentra completamente al margen, también en el texto encontramos escasas referencias a él. Ello vale de igual forma para los trabajos en las plantaciones de azúcar y en los bosques que abastecieron

la leña para las calderas en las cuales se preparó el azúcar (entre 30% y 40% de las tierras de las ‘fazendas’ de azúcar debían ser bosques). Este mundo de la producción concreta y de los esclavos hombres no está tematizado. Tampoco se consideran las consecuencias culturales de los vínculos de la casa grande con los centros urbanos brasileños (Recife y Salvador de Bahia) y a través de la exportación del azúcar y del tráfico de esclavos con los mercados internacionales, la dependencia de los ingenios tanto del capital nacional e internacional como de las tecnologías importadas. Son realidades extensamente investigadas en el estudio de Fernando Ortiz y analizadas en su importancia para los procesos de ‘transculturación’.

Gilberto Freyre se concentra en el ‘mestizaje’, en primer lugar, el mestizaje biológico entre el hombre conquistador y colonizador (“el blanco”) y las mujeres, en la primera fase las indígenas y, después, con la llegada de los esclavos y las esclavas, éstas últimas. El interés del invasor blanco por las indígenas es un tema descrito con detalles y con mucha invención literaria:

A luxúria dos indivíduos, soltos sem família, no meio da indiada nua, vinha servir a poderosas razões de Estado no sentido de rápido povoamento mestiço da nova terra... O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. ... O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia presicavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. (Freyre, 93)

La práctica decisiva y fundadora del mestizaje es el encuentro sexual. Gilberto Freyre evidencia que las razones para este encuentro son múltiples. No fueron solamente biológicas, sino también físicas, (las condiciones climáticas), económicas (al inicio, la colaboración necesaria entre los portugueses y los indígenas, después la necesidad de la mano de obra esclava) y culturales: la sociedad portuguesa era una sociedad con una larga tradición y con un alto grado de mestizaje, especialmente con moros y africanos, de modo que las prácticas de mestizaje en tierra brasileña no serían una experiencia nueva.

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços ... A miscibilidade, mais do que, a mobilidades, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas exteníssimas. (Freyre, 9)

Las moras encantadas, las mujeres sensuales árabes seductoras, de las cuales las leyendas portuguesas de la Edad Media están llenas, fueron fácilmente reemplazadas por las indígenas. En la visión de Gilberto Freyre, el mito español de El Dorado fue substituido, en el caso de la conquista y colonización portuguesa, por el mito de la indígena y después por la mulata sensual (cf. Freyre, 9,10). Las prácticas sexuales,

placenteras para ambas partes, son un fundamento decisivo para la convivencia entre, al inicio, las dos, y más tarde, las tres razas: el placer sexual permite olvidar o borrar las injusticias sociales cometidas por los amos y sufridas por los subalternos. No es que Freyre estuviera ciego ante a los abusos y las perversiones que están relacionados con las prácticas sexuales, pero lo que traerá la modernización y el capitalismo a su lugar no es de ninguna manera mejor:

O escravo foi substituído pelo pária da usina; a senzala pelo mucambo; o senhor de engenho pelo usineiro ou pelo capitalista ausente. Muitas casas grandes ficaram vazias, os capitalistas latifundiários rodando de automóvel pelas cidades, morando em chalés suíços e palacetes normandos, indo a Paris se divertir com as francesas de aluguel. (Freyre, LXXXIV)

Gilberto Freyre celebra la convivencia en la casa grande y la senzala – a pesar de todo –, porque evita la lucha abierta, rebeliones o una guerra civil, por un lado, y la denegación, la exclusión y el aislamiento radical del subalterno, por el otro. Consecuentemente, no aprendemos sobre las rebeldías de esclavos durante la colonia y en el siglo XIX y tampoco son mencionados los quilombos, comunidades de esclavos escapados en el interior del país (el más importante fue Palmares en el siglo XVII).

Casa-grande & senzala narra la leyenda de la convivencia culturalmente creativa de las “dos razas” sin olvidarse de la tercera, la indígena, cuyo aporte al mestizaje, tanto para la reproducción de los primeros colonizadores como por sus necesidades sexuales, es descrito por Freyre muy plásticamente y lo muestra como irrenunciable. Así, el libro fortalece el “mito de las tres razas”, ya comentado muy críticamente por Roberto DaMatta y al cual Octávio Ianni se refiere en “As três raças tristes”. Octávio Ianni nos muestra cómo paulatinamente las “investigaciones antropológicas” cambiaron de opinión. Según él, ya por ‘deformación’ profesional o científica, los antropólogos tuvieron que explicar las dificultades del Brasil durante el siglo XIX y su transformación en nación moderna en la primera parte del siglo XX, con las deficiencias raciales producidas por el mestizaje. Este mestizaje, no obstante, será considerado paulatinamente con menos prejuicio. Se realiza un desplazamiento de la problemática racial a la social. Ianni cita de los *Ensaio de Antopologia Brasileira* (1era edición 1933) de E. Roquette Pinto, donde este afirma que ‘los resultados del cruzamiento racial’ tienen que ser evaluados ‘tomando en cuenta “as causas ou condições sociais, e não apenas os fatores biológicos” (Ianni, 117). Definitivamente, en Arthur Ramos la antropología científica se libera del menosprecio del mestizo. De hecho, sus investigaciones le permiten “verificar que mestiçagem não acarreta nenhuma ‘degenerescência’ ou perda de vigor biológico. Muito pelo contrário, ela é fator da formação de fenótipos resistentes, de relativa homogeneidade, que estão possibilitando a construção de uma

civilização nos trópicos” (Arthur Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, Rio de Janeiro 1951, p. 461 (1ª ed. 1947), citado en Ianni, 119). Confirmando luego después: “As grandezas e misérias do homem brasileiro, de qualquer matiz epidérmico (¿desaparece aqui el concepto de raza! Habla de ‘matiz epidérmico’. HN), são injunções e resultados de múltiples influências que nada têm a ver com a raça. (p. 462, citado en Ianni, 119)

Si *Casa-grande & senzala* ya en 1933 canta el elogio del mestizaje celebrando los logros del ‘mestizaje cultural’ y de la ‘democracia racial’, este ensayo, con la fuerza de lo literario, inclusive poético, significa con certeza una contribución decisiva para que también el discurso científico pueda dar finalmente al ‘mestizo’ los derechos y deberes de un ciudadano completo. Si Gilberto Freyre continuó argumentando con el concepto de razas, esto confirma desde qué posición parte su argumentación: de la posición de los que crearon en el pasado estas razas:

Quem inventa o negro do branco é o branco. E é este negro que o branco procura inculir no outro. Quem transforma o índio em enigma é o branco. Nos dois casos, o branco é o burguês que encara todos os outros como desafios a serem desfeitos, exorcizados, subordinados. (Ianni, 120)

La transculturación en Fernando Ortiz

En el ensayo *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Fernando Ortiz propone reemplazar en el debate cultural el concepto de ‘aculturación’ por el neologismo ‘transculturación’ (Ortiz, 80), que le parece un “vocablo más apropiado” (Ortiz, 80). Es una ‘metáfora’ que le permite retomar la expresión de Antonio Cornejo Polar, que resume procesos culturales de alta complejidad y diversidad y posibilita, según Fernando Ortiz, la descripción de estos procesos no solamente en Cuba y América Latina, sino en cualquier región donde se cruzan, chocan y finalmente tienen que convivir distintas culturas. La transculturación sería tanto la consecuencia de dinámicas y conflictos de poder, como también una respuesta creativa en la medida en que crea una ‘convivencia’ entre los distintos actores. Lo que distingue significativamente la propuesta de Fernando Ortiz de la de Gilberto Freyre no es solamente la introducción de este nuevo concepto, sino, aún más, la introducción de nuevos actores: el ‘señor’ tabaco y la ‘señora’ azúcar. Es decir, los productos naturales no son solamente una materia pasiva, en la medida en que definen las condiciones de producción, imponen o crean prácticas y costumbres de consumo y con ello se convierten en actores. El antropólogo cubano trabaja en su ensayo, entonces, con dos conceptos complementarios de ‘transculturación’: la transculturación de sujetos humanos, de los ‘indígenas’, ‘blancos’ y de los ‘negros’, es decir, de personas y grupos sociales, y la transculturación de objetos, en este caso la del tabaco, no del azúcar, a cuyas transformaciones al nivel de producción, de comercialización y de consumo Fernando Ortiz significativamente

no aplica el concepto de transculturación. Más adelante veremos los argumentos para esta diferenciación.

En nuestra lectura del ensayo nos parece importante resaltar varios aspectos: 1. La transculturación de Fernando Ortiz no es un concepto tan afirmativo, como Cornejo Polar lo constata en sus observaciones críticas (formulado, es verdad, ante todo en referencia a Ángel Rama y su uso de este concepto). 2. En consecuencia, existen para Fernando Ortiz procesos económicos, políticos y culturales que no llevan a una transculturación. El ejemplo, tal vez más trágico, es la extinción de los indígenas en Cuba: "La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones. Primero, la transculturación del indio paleolítico al neolítico y la desaparición de éste por no acomodarse al impacto de la nueva cultura castellana." (Ortiz, 80). El indio en Cuba, según Ortiz, pasó por un proceso de transformación y de aculturación del paleolítico al neolítico (según muchos arqueólogos un cambio tan violento como el de los últimos 500 años, el de la época de la Modernidad), pero no sobrevivió al cambio a la Modernidad. No se analizan las razones de este fracaso, de esta catástrofe. Sabemos, según los documentos españoles citados por Fernando Ortiz, que los indígenas resisten mal a los trabajos forzados a los cuales fueron sometidos y por ello fueron reemplazados por los esclavos africanos. Los indígenas, explica el etnólogo cubano, no sobrevivieron al 'huracán de cultura' que fue 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 libre, 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. (Ortiz, 81)

Este escenario violento no ofreció ningún chance de una posible transculturación para las comunidades indígenas que permitiera la convivencia con los nuevos dueños de la isla, junto con todas sus instituciones, técnicas y costumbres. Lo que no obstante sí fue posible, fue la transculturación del producto más significativo de su cultura: el tabaco. Un fenómeno tratado, pero no analizado por el antropólogo cubano: la planta de los indígenas se transforma en el producto más importante de Cuba, junto con el azúcar, pero el sujeto que vivía en una simbiosis con ella, su 'sujeto' en las dos significaciones, será eliminado. Verdad es que el tabaco, planta endémica, cultivado y usado en múltiples formas por los indígenas, entre otras como remedio en "solemnes prácticas curativas" (Ortiz, 202), en actos y ceremonias rituales y en usos cotidianos, pierde con la extinción de la población nativa estas funciones, pero no desaparece, sino que renace con nuevas funciones y con otros usos culturales. El tabaco partirá de América por el mundo y provocará procesos de transculturación en las culturas más distintas de Europa, África y Asia.

En el caso del azúcar y de las plantaciones azucareras se produce, según Ortiz, un fenómeno muy distinto, se podría decir, contrario: los esclavos africanos, arrancados de distintas culturas africanas para trabajar en los ingenios, experimentaron una transculturación, pero el azúcar, el ingenio y la industria de azúcar con su dependencia del capital internacional, no se dejaron transculturar:

Para poderse propagar los azúcares se necesitaron muchos progresos en los secretos de la alquimia, en las potencias de la mecánica, en los altos bordos de la navegación, en las colonizaciones tropicales, en la trata de los braceros esclavos, y, sobre todo, en la acumulación de capitales y en la organización bancaria. Para propagar el tabaco bastó que los navegantes y mercaderes fueran regando por el globo unos puñados de semillitas, las cuales por su pequeñez cabían doquiera, hasta ocultas en la pacotilla de un grumete. (Ortiz, 42)

Ortiz reúne una cantidad de documentos sobre la implantación de la planta de azúcar en Cuba y los primeros ingenios. Este proceso, sin embargo, no está nombrado como “transculturación del azúcar”. El azúcar tiene un carácter bien definido y produce, dadas las condiciones de su aprovechamiento económico, una resistencia contra la transculturación. La industria azucarera necesitaba desde su inicio capital extranjero y mano de obra traída desde fuera: los esclavos africanos. Este ‘extranjerismo de la industria azucarera’ (Ortiz, 47), como la nombra Fernando Ortiz, no será modificado por una transculturación: “...la industria azucarera fue extranjerizándose y pasando a manos anónimas, corporativas, lejanas, deshumanizadas, prepotentes y de muy escurridiza responsabilidad.” (Ortiz, 48)

Transculturación, como la entiende Fernando Ortiz, no es un proceso automático o garantizado bajo cualquier circunstancia. Lo que vale para el tabaco no vale para el azúcar. La población indígena fue incapaz de superar el choque con la modernidad con la ayuda de técnicas de transculturación, mientras que los esclavos africanos se encontraron en condiciones de hacerlo, aun tratándose de un proceso penoso y sufrido. En el proceso se pasa por una primera fase, una des-culturación o exculturación, después sigue la aculturación (es decir, la adaptación a otra cultura) para, finalmente, –si llegara a ser exitoso– terminar en la síntesis de la transculturación (cf. Ortiz, 80). En la descripción de Ortiz, el proceso de transculturación es mucho más conflictivo que el mestizaje de Gilberto Freyre: En mayor o menor grado de disociación estuvieron en Cuba así los negros como los blancos. Todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y de fuerza; terror del oprimido por el castigo, terror del opresor por la revancha; todos fuera de la justicia, fuera de ajuste, fuera de sí. Y todos en trance doloroso de transculturación a un nuevo ambiente cultural. (Ortiz, 83)

Ambos, el blanco como el esclavo africano, llegan “desgarrados” a la isla, pero mientras que los españoles “tuvieron amparo y consuelo de sus familias, sus

prójimos, sus caudillos y sus templos, los negros nada de eso pudieron hallar. Más desgarrados que todos, fueron aglomerados como bestias en jaula, siempre en rabia impotente, siempre en ansia de fuga, de emancipación, de mudanza y siempre en trance defensivo de inhibición, de disimulo y de aculturación a un mundo nuevo.” (Ortiz, 83)

Este “trance doloroso de transculturación” tiene poco en común con el mestizaje exitoso entre la casa grande y la senzala, a pesar de que los actores son casi los mismos: el colonizador, el esclavo y la plantación. Sin embargo, si en Gilberto Freyre, como demostramos, el ingenio, el lugar de producción y el propio proceso de producción fueron marginados, estos ocupan en la argumentación del etnólogo cubano un lugar destacado. De hecho, no se trata en el caso cubano de un lugar de producción, sino de dos, con dos co-actores: el azúcar y el tabaco. No son actores pasivos. En el caso de la plantación importan las condiciones agrícolas de cultivo –tierras extendidas– y de cosecha –mano de obra abundante –, tanto como las condiciones y contactos –nacionales e internacionales– de su comercialización. El ingenio necesita instalaciones técnicas relativamente sofisticadas y dependen del capital financiero extranjero; el comercio de azúcar es un comercio a gran escala y oficial, reglamentado por leyes y sometido al pago de impuestos a la corona española. El cultivo del tabaco, al contrario, se hizo en terrenos reducidos, en el trabajo individual del cultivador, que puede ser un modesto blanco o un exesclavo, su cosecha también es un trabajo individual y su comercialización hasta el siglo XVIII fue ilegal, dependiendo de redes clandestinas. Llegó a Europa, que muy pronto se entusiasmó con esta nueva droga, ingresada como contrabando.

Para Gilberto Freyre, la historia social del Brasil se comprende desde la dinámica entre la casa grande y la senzala, es decir, desde la dinámica entre dos ‘razas’, mientras para Fernando Ortiz el análisis de las cualidades vegetales de estos dos productos, las condiciones de producción, de comercialización y las consecuencias del uso y del consumo del tabaco y el azúcar son la clave para la comprensión de la sociedad cubana. Debido a sus diferentes cualidades, engendraron prácticas de trabajo y de comercialización, costumbres y hábitos bien distintos, los que ora entran en competencia, ora se complementan. Los productos, así evoca el título por la noción ‘contrapunteo’, son independientes uno del otro y entran en tensión y contradicción –a pesar de que finalmente y en su conjunto van a formar una melodía: Cuba. Así, por lo menos, tenemos que interpretar el concepto de “contrapunteo” que en el contexto musical significa “dos voces separadas” e independientes que en su polifonía, cantadas al mismo tiempo, producen una nueva canción.²

2 “Es difícil escribir una canción hermosa. Es más difícil escribir varias canciones hermosas de forma individual que, cuando se cantan al mismo tiempo, suenan en su conjunto polifónico aún más bello. Las estructuras internas que crea cada una de las voces por separado deben contribuir a la estructura emergente de la polifonía, que a su vez debe reforzar y desarrollar las estructuras de las voces individuales. La forma

Tanto Gilberto Freyre como Fernando Ortiz parten de la colaboración y convivencia de dos fuerzas históricas, sociales y culturales: el brasileño de las dos razas y el cubano del cultivo y el consumo de dos productos, el tabaco y el azúcar. Fernando Ortiz advierte: “si el azúcar y el tabaco tienen contrastes, jamás tuvieron conflictos entre sí.” (Ortiz, 71) “Cuba tuvo dos orgullos paralelos, síntesis de este curiosísimo contraste, el ser el país que producía el azúcar en más cantidad y el tabaco en más calidad. El primero fue desvanecido; el segundo nadie se lo puede quitar.” (Ortiz, 70). Por su parte, para Gilberto Freyre se funda con la convivencia racial una nueva cultura, el ‘tropicalismo’. Lo representa como un sistema en sí mismo cerrado, sin considerar los contactos indispensables (económicos, financieros, culturales) con el exterior. Su concentración en la sociedad del nordeste impide a Gilberto Freyre la percepción de las amenazas a las cuales este sistema económico se encuentra expuesto con el fin de la esclavitud. En este sentido, Ortiz es más ‘realista’; no hay, según él, una lucha entre tabaco y azúcar, pero sí hay luchas dentro de los respectivos sistemas. Luchas y guerras hay entre el azúcar de caña y el de remolacha, como también entre el ‘legítimo tabaco de Cuba’ contra el ‘tabaco extranjero’ (Ortiz, 71), “hay una guerra universal de los tabacos que dura siglos como la hubo y habrá entre los hombres. Pero entre azúcares y tabacos jamás hubo enemistad.” (Ortiz, 71) Las luchas entre los azúcares y los tabacos no pueden ser evitados por procesos de transculturación. Tampoco el mestizaje podía evitar las luchas y rebeldías, pero ellos no son ningún tema para Gilberto Freyre.

La Cuba de Fernando Ortiz vive paralelamente dos realidades muy distintas: las luchas en el ámbito internacional y las convivencias entre tabaco y azúcar en el nacional: “La vega tabacalera contra la hacienda de crianza era el sembradío contra el monte, la cosecha contra el rebaño, el caserío contra el despoblado, el arraigo contra el absentismo, el trabajo contra la herencia, el individuo contra el linaje, el plebeyo y su futuro contra el patricio y su pasado.” (Ortiz, 414) “[...] en el veguerío había una plebe rural, independiente, incoercible, irrespetuosa del secular señorío de aquella hacienda enorme y sin poblado ni acotamiento, supervivencias territoriales del régimen semifeudalesco que los reyes de España intentaron plantar en estas tierras americanas como en otras Castillas ultramarinas.” (Ortiz, 413)

Cierto es, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, al igual que *Casa-grande & senzala*, continúa usando los conceptos de ‘indígenas’ o ‘indios’, ‘blancos’ y ‘negros’, lo que no significa la confirmación del ‘mito de las tres razas’: “[...] ha de decirse que si el azúcar se unió con el negro no fue en realidad por la raza de éste ni por causa de su pigmentación, sino tan sólo porque negros fueron durante

en que se lleva a cabo en detalle es... ‘el contrapunto.’” Rahn, John. *Music Inside Out: Going Too Far in Musical Essays*. Amsterdam: G+B Arts International, 2000, p. 177 Citado en: <http://cabinasonora.blogspot.cl/2014/02/el-milagro-del-contrapunto.html> (18.3.2016)

siglos los más numerosos, robustos, baratos y posibles esclavos a cuyo cuidado estuvo su cultivo en toda América [...] La plantación no estaba casada precisamente con el negro sino con el esclavo." (Ortiz, 45).

Algo parecido leemos con respecto al 'indio' y al 'blanco'. Se definen por prácticas sociales y culturales y no por un sustrato biológico común:

[...] para explicar la extraordinaria difusión del tabaco entre los blancos hay que considerar otros factores basados en los valores reales de dicha planta que los europeos estimaron adaptables a sus costumbres, en ciertas curiosas repercusiones sociales [...] y sobre todo, en la nueva significación económica, comercial y tributaria que el tabaco adquirió en la civilización propia de los blancos. El tabaco que, sobre su naturaleza físico-química y sus efectos fisiológicos individuales, tuvo entre los indoamericanos una original armazón social de carácter predominante religiosa, adquirió entre los euroamericanos y luego en el resto de los pueblos una estructura de carácter económico, por un muy curioso, rápido y total fenómeno de transculturación. (Ortiz, 202)

Fernando Ortiz relaciona "la extraordinaria difusión del tabaco entre los blancos" con "factores basados en los valores reales de dicha planta que los europeos estimaron adaptables". ¿Cuáles serían estos 'valores reales' de los blancos? Aparentemente no los valores mágicos y religiosos del tabaco entre los indígenas. Referirse en este contexto a 'blancos' o 'indios' es otro ejemplo del "fetichismo de la raza", solamente que en este caso se devela como tal por el contexto inmediato. No es que 'el indio' y el 'blanco' no existan, no hay duda que existen en el 'imaginario colectivo' (¡aquí radica exactamente uno de los problemas de este concepto!). Lo que hace al 'indio', lo que hace 'la raza', son prácticas y formas de vida. Lo que une, desde la perspectiva de Fernando Ortiz, la población originaria americana es una "armazón social de carácter predominantemente religiosa" a la cual el tabaco contribuye activamente por su uso religioso y mágico. Esta función del tabaco está sometida entre 'los blancos' a una 'transculturación' que le otorga una "nueva significación económica, comercial y tributaria", lo que no quita – como demuestra el estudio – que mantenga también, paralelamente, una función curativa y placentera. Pero lo que prevalece para 'los blancos' son los "factores basados en los valores reales de dicha planta" y la "significación económica, comercial y tributaria" que el tabaco tiene para ellos.

'Los blancos' y 'los indios' no se definen por rasgos raciales biológicos, sino por su pertenencia a distintas culturas. Desde esta perspectiva, la convivencia entre culturas diferentes solamente es posible por medio de una 'transculturación' y no por el mestizaje biológico. Por su transculturación, el tabaco entra en el mundo de la modernidad y lo cambia, al mismo tiempo tal como el colonizador español y el esclavo africano se hacen parte del mundo moderno colonial, experimentando

ambas partes cambios debido a la transculturación. Tenemos, entonces, que interpretar ‘transculturación’ no como una actitud reactiva, sino como una estrategia performativa para formar comunidad o sociedad, crear lazos sociales y comunitarios (en su transculturación por el capitalismo, como lo demuestran los documentos reunidos en el libro de Fernando Ortiz, el tabaco no perderá la potencialidad de crear también comunidad, y no solamente sociedad). Por la transculturación, sea una comunidad, sea un producto, se adaptan a las costumbres y a las prácticas comunitarias o sociales de (nuevas) circunstancias de vida definidas por sus reglas, leyes y actores sociales. Paralelamente, no obstante, se producen cambios, resemantizaciones y revalorizaciones en el ‘sistema receptor’. Visto desde esta perspectiva, las prácticas de transculturación son llevadas a cabo tanto por las clases dominadoras y las élites como por los subalternos.

En la medida en la cual la transculturación debe ser considerada como una de las prácticas culturales para posibilitar y garantizar la convivencia, puede ser comparada con el mestizaje. Al mismo tiempo, sin embargo, es importante insistir en la diferencia de las concepciones ideológicas de Gilberto Freyre y Fernando Ortiz: mientras el primero parte de una constelación espacial, de la distribución de los espacios de convivencia (no de producción), el autor cubano parte de productos naturales que, por supuesto, tampoco son realmente “naturales”. Son resultados de prácticas sociales, de saberes de cultivo y de conocimientos de uso completamente distintos: la caña de azúcar de proveniencia asiática, desarrollada como planta de cultivo en aquellas regiones, como elemento importado, integrado en las redes de comercio, y el tabaco, planta de las Américas, cultivada por los indígenas de estas regiones, resultado de su saber de las plantas, cargado con sus conocimientos y elemento importante de prácticas mágicas y de rituales, valor de cambio, objeto de placer individual y de ceremonias colectivas, al mismo tiempo.

No debemos olvidar otro motivo para la elaboración de estos dos discursos y de sus propuestas de pensar la sociedad latinoamericana y de su región como una sociedad de *mestizagem* o de transculturación. Repetimos: los dos conceptos contribuyen significativamente a una reevaluación de las culturas latinoamericanas en comparación con las culturas dominantes nórdicas. Insistir en el valor cultural del *mestizagem*, y sostener que debido a él fueron posibles logros económicos, una riqueza cultural y formas de convivencia que las técnicas culturales nórdicas (las técnicas del capitalismo exitoso que la política de los Estados Unidos busca imponer como modelo para las naciones latinoamericanas y el Caribe) bajo estas condiciones no hubieran obtenido, es un acto decidido de emancipación y de independencia cultural. Gilberto Freyre, por ello, repite numerosas veces las alusiones al fracaso del proyecto holandés en el siglo XVII (entre 1624 –primer ataque a Salvador, y 1652 –retiro definitivo de Olinda) de fundar una colonia y comercializar el azúcar en el mercado mundial.

Algo parecido vale en el caso de Fernando Ortiz: del contrapunteo del tabaco y del azúcar y la transculturación, en el caso del tabaco, nace una cultura auténtica cubana. La plantación del azúcar impuesta por el blanco y explotada con la ayuda del esclavo, el negro, se convirtió, en combinación con el cultivo del tabaco, en la fuerza natural más auténtica de las Américas, en algo auténtico cubano o caribeño. El tabaco, en la argumentación de Ortiz, cumple con el papel de un *trickster*: como este, subvierte la lógica racional, retoma las funciones incluso más contradictorias, encuentra acceso a todos los grupos y clases sociales y se somete a las semantizaciones más diversas.

A modo de conclusión

En Gilberto Freyre y Fernando Ortiz nos confrontamos con dos tipos de intelectuales, los dos en búsqueda de una sociedad latinoamericana independiente. Intentaron entender e interpretar sus países desde su propia realidad con conceptos teóricos que emergen de ella. El interés de Gilberto Freyre consiste en propagar un orden social, el mestizaje, fundado en los trópicos, válido como una alternativa al proceso de modernización de las sociedades nórdicas. El “mestizaje” de Freyre propone un pacto entre los gobernantes (amigos del pueblo y dispuestos al “mestizaje”) y los subalternos (el pueblo) –así se entiende también su simpatía para el gobierno militar en 1964– con la idea de que en el fondo los dos, los dueños y el pueblo (los subalternos) ganan con este pacto.

Por su parte, Fernando Ortiz argumenta como un ‘intelectual orgánico’ (Gramsci). Su concepto de ‘transculturación’ no oculta ni sus límites (los procesos inaccesibles a una transculturación), ni sus costos. A su vez, demuestra los esfuerzos y también los sufrimientos que significa el proceso de transculturación, particularmente para los subalternos. Transculturación aparece, entonces, como la descripción de un proceso cultural necesario ocasionado objetivamente, ella es la única opción para el subalterno de reconstituirse o de reconfigurarse como sujeto cultural. En este sentido, la transculturación es un proceso necesario para la convivencia bajo las nuevas condiciones de una sociedad que vive de la explotación del azúcar y del tabaco, pero ella no es una garantía de la cualidad de esta convivencia.

Como hemos visto, los dos, G. Freyre y F. Ortiz, parten de miradas muy distintas sobre sus regiones y su sociedad: mientras Gilberto Freyre acentúa la homogeneidad, resultado de prácticas de vida en los espacios compartidos que están definidos por el orden del colonizador (casa grande y senzala), es decir la esfera de circulación, Fernando Ortiz focaliza las dinámicas producidas por la materialidad de los productos y las prácticas de producción, es decir, la esfera de producción, el tabaco y el azúcar.

Sin embargo, las dos opciones de interpretar las convivencias –en sí tan similares por su historia y por sus condiciones naturales– no nos parecen arbitrarias.

Ellas reflejan la diferencia entre dos “realidades” distintas: el Caribe como región altamente conflictiva, altamente heterogénea y el Nordeste brasileño, principalmente la región de las grandes plantaciones (separada del Sertón, la otra región importante del Nordeste, social y políticamente mucho más conflictiva que la costa), como una región social y políticamente más estable. El “coronelismo” del Nordeste, garantía de un orden social que dejó libertad para las expresiones culturales más diversas, mientras que no pusieran en duda los derechos de propiedad, no fue una invención de Gilberto Freyre. El Nordeste parecía ofrecer un espacio dentro del cual los procesos de mestizaje más variados podían producirse, mientras que el Caribe fue un espacio donde chocaron los intereses coloniales de todos los grandes poderes. Así, las dos propuestas, la de Gilberto Freyre, de describir la sociedad de plantación del Nordeste brasileño como sociedad de convivencia relativamente armónica, y la de Fernando Ortiz, de resaltar lo conflictivo de la convivencia, no son solamente planteamientos ideológicos, sino que corresponden, de cierta manera, a las lógicas de los respectivos espacios y de sus historias.

Referencias

- Antelo, Raúl (2006) “Gilberto Freyre: alteração e interação”. En: Lund, Joshua e McNee, Malcolm, Eds.: *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: Pittsburgh, PP. 53-97.
- Campa, Román de la (2015) “Fernando Ortiz”. En: Parra Triana, Clara María y Rodríguez Freire, Raúl: *Crítica literaria y teoría cultural en América Latina. Para una antología del siglo XX*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, pp 199-201.
- Cornejo Polar, Antonio (2002) “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes por Antonio Cornejo Polar”. En: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 200, Julio-Septiembre pp 867-870,
- DaMatta, Roberto (1987) *Relativizando. Uma introdução á antropología social*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Freyre, Gilberto (1983) *Casa-grande & senzala*. (1933) Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- Ianni, Octávio (2004) “As três raças tristes”. En: Ianni, Octávio: *A Idéia do Brasil Moderno*. São Paulo: Brasiliense, pp 115-121.
- Nitschack, Horst (2012) Brasil: una nación que se formó en los trópicos mirando hacia el norte.” En: Jaime Rosenblitt (editor), *Las revoluciones americanas y la formación de los estados nacionales*, Santiago, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM, pp. 53-64.

- Nitschack, Horst (2014) "Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda: *mestiçagem* y *cordialidade* como estrategias de convivencia". En: *Revista Chilena de Literatura*. N° 88, Dic, pp 173-198.
- Ortiz, Fernando (1999): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: EditoCuba, España. Madrid.
- Rama, Ángel (2016) "Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana" http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/183530/mod_resource/content/1/Rama,%20%C3%81ngel.%20Los%20procesos%20de%20transculturaci%C3%B3n%20en%20la%20narrativa%20latinoamericana.pdf (16.3.2016)
- Rama, Ángel (2008) *Tansculturação narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Schwarcz, Lilia Moritz (2011) *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schwarcz, Lilia Moritz (2016) "Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos" En: <http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/Schwarcz%20-%20adaptacao%20mesticagem%20tropicicos.pdf> (16.3. 2016)
- Ventura, Roberto (2000) *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Publifolha.