

2. Espiritismo y transculturación

Ponencia

*Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación**

Arcadio Díaz Quiñones

Universidad de Princeton

"En cada momento presente de la vida hay un paso de envejecimiento y de renovación [...] Renovarse que es morir y renacer para tornar a fallecer y a revivir. Cada instante vital es una creación, una recreación. Es una cópula del pasado, de las potenciales supervivencias que el individuo trae encarnadas consigo, y del presente, de las posibles circunstancias que el ambiente aporta; de cuya contingente conjunción con la individualidad nace el porvenir, que es la variación renovadora."

Fernando Ortiz, *El engaño de las razas*

"The two vogues, that of psychoanalysis and that of the occult sciences, have in common their opposition to the ideology and the way of life transmitted by the "bourgeois society of consumption," in other words, by the Establishment [...] They express, each in its own way, the yearning of modern man, and his hope for a spiritual renovatio that would finally give a meaning to and a justification for his own existence."

Mircea Eliade, *Journal III: 1970-1978*

Fernando Ortiz (1881-1969) es hoy principalmente conocido por el concepto de *transculturación* que se difundió a partir de la publicación de su libro fundacional *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940; 1963). La *transculturación* ha llegado a constituirse en un centro conceptual de los debates culturales y literarios contemporáneos.¹ Sin embargo, los *comienzos* in-

telectuales de Ortiz, tradicionalmente tratados como una etapa positivista y lombrosiana previa al *Contrapunteo*, merecen un estudio aparte para comprender el desarrollo extraordinariamente rico de la categoría.² Esos *comienzos* representan una etapa formativa en la cual Ortiz empezó a explorar categorías de análisis que proceden de saberes diversos (criminología, derecho, etno-

* Agradezco al Instituto de Literatura y Lingüística y a la Fundación Fernando Ortiz de La Habana que me permitieron consultar sus archivos. Mi honda gratitud a Cristian Roa de la Carrera, Paul Firbas, James Irby, Noel Luna y Carlos Rincón por el diálogo sostenido sobre este tema. Agradezco asimismo a la Universidad de Quilmes la oportunidad de leer este trabajo, y sobre todo las útiles sugerencias críticas de Oscar Terán y Hugo Vezzetti. Una versión abreviada de este trabajo aparece en la *Latin American Literary Review*, diciembre de 1997.

¹ Para una discusión detallada y documentada de la

recepción de Ortiz y de la genealogía de la *transculturación*, véase el inteligente prólogo de Fernando Coronil a la reimpresión de la traducción inglesa del *Contrapunteo*.

² Uso "comienzos" aquí en el sentido de los *beginnings* que ha teorizado Edward Said. Para Said, los *beginnings* no son sólo un viejo *topos*, sino una toma de posición del escritor en busca de identidades que permitan definir sus proyectos. Desde esa perspectiva, interesan tanto los discursos como las prácticas de los escritores. Véase su libro *Beginnings: Intention and Method*.

graffa, ciencia y espiritismo) y de prácticas políticas y sociales muy concretas.

Muy pronto Ortiz llegó a ser una figura pública e intelectual de gran importancia en Cuba, lugar que conservó hasta su muerte.³ Ejerció una influencia profunda entre sus contemporáneos y fue uno de los más importantes voceros de la generación que actuó en la Cuba post-1898. En los ensayos, intervenciones públicas y debates de su tiempo, Ortiz mostró un talante polémico y una voluntad de abordar problemas muy diversos. Entre 1902 y 1906 hizo carrera consular en Italia y Francia; en 1906 fue nombrado Abogado Fiscal de la Audiencia de la Habana; de 1908 a 1916 fue Catedrático de Derecho Público de la Universidad de la Habana; y en 1915 ingresó al Partido Liberal llegando a ser parlamentario (1916-1926). En 1926 Ortiz publicó su *Código criminal cubano*, proyecto que incluía un entusiasta “juicio” a manera de prólogo por Enrico Ferri (1856-1929) y que se proponía darle forma al “sistema defensivo del Estado contra la delincuencia” (p. ix). En todas esas prácticas, que se dieron en el marco de la nueva República, fue el iniciador de un modo de pensar la nación y las razas, la religión y la política; y por otro lado, de la aplicación de la criminología y la dactiloscopia a la reforma penal y al estudio de la delincuencia.

Ortiz creció en Menorca (1882-1895) donde estudió su bachillerato; regresó a Cuba, y durante la guerra de independencia (1895-1898) comenzó la carrera de Derecho en La Habana. Una vez concluida la guerra, regresó a Barcelona, donde obtuvo el grado de Licenciado en Derecho (1899-1900). Luego se trasladó a Madrid, donde se docto-

³ Para mayores datos, véase la *Cronología. Fernando Ortiz*, elaborada por Araceli García-Carranza, Norma Suárez Suárez y Alberto Quesada Morales, y la *Bibliografía* de Araceli García-Carranza.

ró en Derecho (1901), y de ahí de nuevo a Cuba, donde obtuvo el título de doctor en Derecho Civil en la Universidad de La Habana (1902). Aparte de su carrera institucional –y de los conocimientos específicos con los que se identificaba–, fue de gran importancia para el fortalecimiento de su presencia en el espacio público su matrimonio con Esther Cabrera (1908), la hija del influyente intelectual cubano Raimundo Cabrera (1852-1923).⁴

Había vuelto de España con gran entusiasmo y energía a desarrollar nuevos saberes “científicos”, y a construirse un lugar de autoridad como intelectual público. Aunque sabía muy poco de Cuba como vivencia personal pues se había formado en el exilio, Ortiz pronto destacó por su mirada crítica de la cultura y la política cubanas. Esos ambiciosos propósitos pueden comprobarse desde sus inicios, en *Hampa afrocubana. Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal* (1906), uno de sus primeros libros, en *La reconquista de América: reflexiones sobre el panhispanismo* (1911) y en su colección de ensayos, *Entre cubanos: psicología tropical* (1913), en el cual atacó el vacío intelectual y moral de la joven República.⁵ En esos textos Ortiz ela-

⁴ Cabrera, uno de los fundadores del Partido Liberal Autonomista de Cuba, es autor del libro *Cuba y sus jueces* (1887). Fundó en Nueva York la revista política, literaria y cultural, *Cuba y América* (1897-1898; La Habana, 1899-1917) en la que Ortiz llegó a colaborar. Cabrera fue además miembro fundador de la Academia de la Historia de Cuba (1910).

⁵ En los *beginnings* de Ortiz hay una preocupación constante por la viabilidad del proyecto republicano y por la “regeneración” después de la guerra de independencia. Los años post-1898 son muy ricos en debates intelectuales de tipo político. Uno de los empeños principales de Ortiz es definir el lugar y las cualidades de la élite: ése es el lugar desde donde escribe sobre la “tarea regeneradora”: “[...] Diríase que en estas tierras que el sol caldea, padecemos la enfermedad del sueño, la del sueño más terrible, la del sueño de las almas [...]

boró un discurso cultural y político que ofrecía un proyecto moderno de república en los años en que Cuba emergía de la guerra contra España y de la ocupación norteamericana. En ellos pueden leerse las urgencias políticas, éticas e historiográficas que lo animaban en su búsqueda de un orden social viable y progresista. Esa línea de inquietudes se refleja en su conocido discurso programático —con carácter de verdadero manifiesto—. “La decadencia cubana” (1924). Más tarde siguió impulsando de múltiples maneras la renovación del campo intelectual. Ortiz fue director de la prestigiosa *Revista Bimestre Cubana*, presidente de la Sociedad Económica de Amigos del País (1924-1933), y miembro fundador de otra empresa de vastas proyecciones: la Institución Hispanocubana de Cultura (1926-1932; 1936-1947).⁶

No se oyen desde hace años los fragores de la lucha independizadora, ni el estampido de los fusiles, ni el trueno de los cañones [...] Y para despertar de esta mordera que dejaron en nuestro ánimo el veneno colonial y la embriaguez de la liberación, más que otros pueden, y pueden mucho, los cubanos que en el frío ambiente de lejanas septentrionales tierras o en el del solitario gabinete de estudio, templar pudieron sus voluntades y acercar sus inteligencias. Ciertamente, mas sépase asimismo que en sociedades sembradas de democracia como la nuestra, donde por causas varias la aristocracia mental es escasa y débil, no podrá germinar la cultura sin que todos, así los grandes del pensamiento y de la acción, como los pequeños y humildes laborantes, nos brindemos a la tarea regeneradora [...]” (*Entre cubanos*, pp. 1-3).

⁶ Carlos del Toro González documenta el papel de Ortiz durante la primera etapa de la Hispanocubana, interrumpida por su exilio durante la dictadura de Machado. Cuando regresó a Cuba en 1933 se reanudaron las actividades de la Institución. Colaboró, además, con la revista *Cuba Contemporánea*. Sobre esa publicación, véase de Ann Wright, “Intellectuals of an Unheroic Period of Cuban History, 1919-1923. The *Cuba Contemporánea* Group”. Véase también el libro de Louis A. Pérez, Jr., *Cuba Under the Platt Amendment, 1902-1934*, para el papel de Ortiz en los años de la Comisión Crowder y la reforma electoral. La capacidad de convocatoria al campo intelectual de Ortiz se

En la biografía intelectual que ha quedado más o menos fijada por los historiadores y la crítica, se suele presentar a Ortiz como protagonista de una trayectoria unidimensional. Según esta interpretación, Ortiz, influido por Cesare Lombroso (1835-1909), habría comenzado en la antropología criminal y los estudios de los sistemas penales.⁷

confirma, además, en el “Manifiesto” de 1923 de la Junta Cubana de Renovación Nacional.

⁷ Mientras ocupaba su puesto consular en Génova, entre 1902 y 1905, Ortiz fue discípulo de los criminólogos Cesare Lombroso y Enrico Ferri. Se inscribió con orgullo en la línea de herencia intelectual de Lombroso. Su primer gran tema será precisamente la marginalidad, la “mala vida” y los fenómenos religiosos. Procuró delimitar un objeto científico, el “hampa afro-cubana” o los “negros brujos” que contribuyera también al desarrollo de los estudios etnográficos y criminológicos en Cuba. Además, resulta muy significativo que fuera en la revista de Lombroso, el *Archivio di Psichiatria, Neuropatologia, Antropologia Criminale e Medicina Legale*, donde Ortiz publicó primero en italiano los artículos que forman el libro: “La criminalità dei negri in Cuba”; “Superstizione criminosa in Cuba”; e “Il suicidio tra i negri”. Después su libro sería prologado por Lombroso. Todo ello es parte de las relaciones intelectuales con los centros metropolitanos. Durante las últimas décadas del siglo XIX se dio una extraordinaria actividad en Europa, dirigida a reformar los sistemas penales. El debate involucró a médicos, filósofos, juristas y abogados progresistas, quienes crearon las bases para una reforma penal basada en el saber criminológico. Ahí tuvo una gran importancia el libro de Lombroso, *L'uomo delinquente* (1876; 1878), basado en el estudio de reclusos en las cárceles italianas, donde explicaba la criminalidad por la “regresión” hereditaria y también por enfermedades como la epilepsia. El libro de Lombroso generó un extenso debate en torno a las nociones de “atavismo”, las determinaciones genéticas de la criminalidad y la “degeneración”. Véanse, entre otros, los libros de Robert Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France*, especialmente pp. 97-116; y de Marie Christine Leps, *Apprehending the Criminal: The Production of Deviance in Nineteenth-Century Discourse*. Los trabajos de Hugo Vezzetti en torno al “nacimiento” de la psicología en la Argentina arrojan mucha luz sobre ese debate. Sylvia Molloy ha trabajado la convergencia de patología y criminología en Ingenieros: es muy iluminador su ensayo “Diagnósticos del fin de siglo”.

En el curso de sus investigaciones posteriores habría descubierto la *transculturación* que le permitió construir un metarrelato de la cultura nacional basado en una larga reflexión sobre la hibridación y la mezcla. Este cambio de paradigma de la criminología a la *transculturación* culminaría en *Contrapunteo*, cuya trama discursiva se acepta como su modo de leer la historia y la cubanidad.⁸

El inconveniente de esta interpretación lineal es que ignora el profundo interés de Ortiz por las corrientes espiritualistas del siglo XIX, las complejidades de su discurso nacional y sus continuas intervenciones en el terreno jurídico. Habría que explorar la continuidad de las perspectivas evolucionistas en Ortiz, su persistente afán por conciliar religión y ciencia, su constante atención al espiritismo y su interés por las discontinuidades de espacio y tiempo en la formación de la sociedad cubana. Los orígenes intelectuales de Ortiz incluyen su evidente y compleja reformulación de las tradiciones nacionales (Varela, Saco, Martí y otros), y paralelamente su apropiación de la criminología “científica” y su interés en

las nuevas formas periodísticas de relatos policiales.

La compleja etnología racista del brasileño Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906) fue el modelo de análisis al que Ortiz pudo acceder para interpretar el problema de la relación entre raza, nación y ciudadanía en América.⁹ Sin embargo, ese modelo no era suficiente. El espiritismo científico de Allan Kardec (Hippolyte Léon Denizard Rivail; 1804-1869) ocupa un lugar privilegiado: le proporcionó herramientas para comprender la cuestión racial desde una teoría evolutiva que abarcaba la espiritualidad nacional, el derecho y la religión. La doctrina espiritista es, como veremos, un aspecto fundamental en los orígenes del concepto de *transculturación*. Por tanto, reducir la trayectoria de Ortiz al paso de la criminología a la *transculturación* impide ver las múltiples filiaciones, resonancias y entrecruzamientos que encontramos en sus textos magistrales como lo son *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950) y *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (1951).

⁸ Véase, por ejemplo, el trabajo de Jorge Ibarra “La herencia científica de Fernando Ortiz”, donde lee la *transculturación* como una superación dialéctica de sus concepciones anteriores. Es cierto que Ibarra advierte una dimensión especial en los primeros textos de Ortiz, pero no la desarrolla. Ibarra escribe: “Por sus concepciones generales y su prudencia metodológica, Ortiz se acercaba más a Marcel Mauss que a los evolucionistas y a los difusionistas. Como el etnólogo francés, tenía una aguda conciencia de las relaciones entre los fenómenos sociológicos y psicológicos” (p. 1.342). Sin embargo, Ibarra no le atribuye importancia a la tradición iniciada por Kardec. También son relevantes los trabajos de Thomas Bremer, “The Constitution of Alterity”, y de Antonio Melis “Fernando Ortiz y el mundo afrocubano: desde la criminología lombrosiana hasta el concepto de transculturación”. Para la introducción de Lombroso en Cuba, véase el estudio de Pedro M. Pruna y Armando García González, *Darwinismo y sociedad en Cuba*.

⁹ Para el estudio de Raymundo Nina Rodrigues, véase el trabajo de Roberto Ventura, *Estilo tropical*. Por otro lado, Ricardo D. Salvatore estudia la apropiación de la criminología en el Brasil y la Argentina, y cómo el contexto social y racial generó diversos proyectos de reforma. Véase su ensayo “Penitentiaries, Visions of Class...”. Asimismo, habría que situar a Ortiz en el contexto de la guerra racial de 1912 en Cuba contra el Partido Independiente de Color, cuando los veteranos negros de la guerra de independencia reclamaron su propio espacio político: fueron despiadadamente reprimidos. El libro de Aline Helg, *Our rightful share*, incluye un estudio de las “fuentes” periodísticas legitimadas en *Los negros brujos* en la etapa previa a esta guerra. Dos trabajos recientes replantean desde distintos ángulos los conflictos de raza y nacionalidad en Cuba: Rebecca Scott, “Raza, clase y acción colectiva en Cuba, 1895-1902”; y los vigorosos comentarios en relación con la exclusión de Antonio Benítez Rojo, “La cuestión del negro en tres momentos del nacionalismo literario cubano”.

En este ensayo me interesa replantear los *beginnings* de Ortiz, con el propósito de abrir una perspectiva en la que las categorías lombrosianas –positivistas y racionalistas– entren en diálogo con las corrientes espiritualistas representadas por Kardec.¹⁰ De hecho, como veremos, hay una relación muy sutil entre la *transmigración* de las almas –la historia de las sucesivas reencarnaciones, el tránsito de la vida espiritual a la corporal– y la categoría de la *transculturación*. Aunque la obra de Kardec casi ha desaparecido de la discusión intelectual y de

¹⁰ En otro trabajo habría que estudiar más detenidamente la recepción del espiritismo y de las tradiciones ocultistas en el campo intelectual, sobre todo entre escritores de fin de siglo. Véanse, por ejemplo, el trabajo de María Teresa Gramuglio sobre Lugones, y el importante libro de Cathy Login Jrade en el que muestra las marcas de la tradición esotérica en Rubén Darío. Kardec, por su parte, fue profusamente traducido y difundido en España y América en el siglo XIX, en gran medida gracias a la labor de la Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo. Esas traducciones fueron rápidamente acogidas por un público cada vez más vasto, en España y en América, sobre todo *El Evangelio según el espiritismo*, que se reimprimió continuamente hasta bien entrado el siglo XX y fue libro de cabecera de muchas familias. Aunque se trataba de lecturas populares, el espiritismo se extendió poderosamente en los círculos intelectuales de América. Véase el libro de David Hess sobre el caso brasileño, *Spirits and Scientists*; para el caso cubano, véase de Aníbal Argüelles e Ileana Hodge, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. Ofrece gran número de datos Néstor A. Rodríguez Escudero en su *Historia del espiritismo en Puerto Rico*. Sería igualmente importante resaltar que el espiritismo ha estado con frecuencia asociado con movimientos políticos. Carlos Monsiváis me ha recordado, por ejemplo, el peso del espiritismo de Kardec en el proyecto político del mexicano Francisco Madero. Ello ha sido planteado ya por Rafael Rojas en su ensayo “La política como martirio: sacrificios paralelos”, en el que estudia los casos de Martí y Madero. Del mismo modo, es de gran interés el marco espiritualista que reconstruye Fredrick B. Pike en el caso del peruano Haya de la Torre: véase su libro *The Politics of the Miraculous in Peru*. El espiritismo es una de varias corrientes espiritualistas que sólo conocemos de manera fragmentaria.

los estudios sobre el autor del *Contrapunteo*, Ortiz, como otros intelectuales en Europa y América, se sintió muy atraído por la religión letrada representada por *El libro de los espíritus* o *El Génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo*, de Kardec, y por la mediación posible entre la ciencia y la “religión popular”.

Ortiz no sólo fue un lector de Kardec, sino que además dedicó parte de su actividad intelectual a la exégesis de su doctrina. *La filosofía penal de los espiritistas*, un trabajo que se originó a partir del discurso inaugural que Ortiz presentó en la Facultad de Derecho de la Universidad de la Habana en 1912, se publicó primero en la *Revista Bimestre Cubana* el año 1914. Hay una edición de 1915 de La Habana (el mismo año en que publica *Los negros esclavos* y *La identificación dactiloscópica: estudio de políciología y derecho público*). El libro tuvo una difusión notable. Hay otra edición española de 1924, en la Biblioteca Jurídica de Autores Españoles y Extranjeros. Y luego fue publicado en Buenos Aires por la Editorial Victor Hugo (1950), en la serie Filosofía y Doctrina. El año 1919, Ortiz dio, a petición de la Sociedad Espiritista de Cuba, una conferencia titulada “Las fases de la evolución religiosa”. En el Teatro Payret de la Habana, Ortiz expresaba públicamente su simpatía por el espiritismo:

¡Espiritistas! Quien no participa de vuestra mística, serenamente os dice: ¡Sois fieles de una sublime fe! ¡Acaso seáis los que con mayor pureza os aproximáis al ideal de marchar hacia Dios por el amor y la ciencia! (“Las fases de la evolución religiosa”, p. 80).

Ortiz nunca cesó de retomar lo que había escrito en *La filosofía penal*, de re TRABAJARLO, de modificarlo y de continuarlo. Su interés por el espiritismo no disminuyó a lo largo de su vida. Inclusive en los años cincuenta

seguida escribiendo sobre el tema: "Una moderna secta espiritista de Cuba" y "Los espirituales cordoneros del Orilé" fueron trabajos publicados en *Bohemia*, muy pertinentes para un estudio más detallado de la importancia de Kardec en su obra. También hay referencias al espiritismo en su *Historia de una pelea cubana contra los demonios*.

Sin duda, Ortiz se definía a sí mismo a partir de la doble institución de la ciencia moderna y de la nacionalidad republicana. Ya en 1903 el escritor Miguel de Carrión (1875-1929) afirmaba en la revista *Azul y Rojo* que el muy joven Ortiz era "el único de nuestros hombres de ciencia dotado de facultad creadora" y un "positivista convencido". A la vez elogiaba la memoria doctoral que Ortiz publicó en Madrid, titulada *Base para un estudio sobre la llamada reparación civil* (1901). Carrión también comentaba el "valioso estudio sobre el ñañiguismo en Cuba" que Ortiz luego haría publicar en Madrid en la Librería Fernando Fe con el título *Hampa afro-cubana. Los negros brujos*. Carrión destaca el hecho de que Ortiz construía un nuevo archivo de territorios por los que pocos se habían arriesgado a circular:

Ningún trabajo más arduo que el de coleccionar los datos necesarios para este libro, durante el cual le hemos seguido paso a paso. El investigador tropezaba día tras día con la eterna dificultad que hace en nuestro país infructuoso el esfuerzo de los hombres de ciencia: nada existía hecho con anterioridad; era preciso crearlo todo, ordenando los pocos datos incompletos y aislados que llegaban a su noticia, y para colmo de males la fe del autor estrellábase contra la apatía del mundo científico local y de las esferas del gobierno, que se preocupaban poco con que un *desocupado* escribiese monografías de ñañigos, cosa bien trivial por cierto al lado de los grandes intereses de la política (Miguel de Carrión, "El Doctor Ortiz Fernández", pp. 5-6).

En *Los negros brujos* Ortiz proclamaba que la vida "salvaje" no podía ser silenciada, sino que debía ser cuidadosamente atendida –y reprimida–, precisamente porque el país tenía que ser disciplinado, educado moralmente y afinado en su sensibilidad para las normas éticas y políticas modernas. Por una parte, Ortiz se armaba con las doctrinas de la escuela italiana de criminología y derecho penal positivo; por otra, ya se puede percibir que el marco conceptual del positivismo le resultaba insuficiente para interpretar la religiosidad y el desarraigo cultural en la sociedad cubana. El espiritismo de Kardec le permitirá interrogar los límites del positivismo y la noción de una identidad estable y segura.

El subtítulo de *Los negros brujos, apuntes para un estudio de etnología criminal* anunciaba ya su condena de la brujería. Ortiz escribía enfáticamente que

El culto brujo es, en fin, socialmente negativo con relación al mejoramiento de nuestra sociedad, porque dada la primitividad que le es característica, totalmente amoral, contribuye a retener las conciencias de los negros incultos en los bajos fondos de la barbarie africana (p. 227).

Concluía que era "un obstáculo a la civilización, principalmente de la población de color [...] por ser la expresión más bárbara del sentimiento religioso desprovisto del elemento moral" (p. 229). Reiteró este análisis de la brujería en su conferencia "Las fases de la evolución religiosa" (1919), donde la interpretaba en el contexto cubano de la "lucha por la vida" de tres corrientes religiosas, para llegar al estadio superior del espiritismo:

En Cuba tres corrientes religiosas luchan por la vida, cuando no por el predominio: el fetichismo africano, especialmente lucumí;

el cristianismo en sus varias derivaciones más o menos puras, especialmente el catolicismo, y el filosofismo religioso contemporáneo, especialmente el espiritismo. Las tres religiones corresponden a tres fases sucesivas de la evolución religiosa ("Las fases de la evolución religiosa", p. 68).

Ante la Sociedad Espiritista de Cuba, Ortiz presentaba al espiritismo como una superación del catolicismo y la brujería: "El fetichismo es la *religión amoral*, el catolicismo es la *religión moral*, el espiritismo es la *moral arreligiosa* sin dogmas, ni ritos, ni ídolos ni sacerdotes" (p. 79). Así el espiritismo resultaría ser "un vigoroso estímulo en pro del mejoramiento moral de la humanidad" (p. 65). Al mirar retrospectivamente sus publicaciones, Ortiz estimaba que el honor que le habían concedido los espiritistas se debía a su "obra acerca del *Hampa afro-cubana*" (*Los negros brujos*) y la *Filosofía penal* (p. 66). Con esto, sugería que su labor intelectual tenía una coherencia como un servicio público para la evolución religiosa cubana. Es importante notar que Ortiz concibió su conferencia como un acto de servicio a la "existencia republicana". Su propósito era el fortalecimiento de la República, lo que lo llevó a acusar a "muchos de nuestros hombres públicos" de "*cobardía cívica*" (p. 65).

En el pensamiento de Ortiz, la etnología racista del brasileño Raymundo Nina Rodrigues, a quien cita frecuentemente, le permitía desarrollar una teoría racial de la nación: las razas se encontraban en estados desiguales en la escala de la evolución cultural, y por tanto no podía esperarse que se adaptaran a los cánones europeos de ciudadanía. La "mala vida" era resultado de la "primitividad psíquica".¹¹ Pero a Ortiz no

¹¹ La formación de Ortiz, por una parte, coincidió con el contexto del "descubrimiento" imperialista de

le bastaba con determinar la desigualdad racial cubana; más bien le preocupaban las posibilidades de "progreso" o "retroceso" espiritual de la República. Para ello, como veremos más adelante, recurrió a las categorías kardecistas de la teoría evolucionista del alma.

Había en Ortiz un temor a la "regresión" cultural e intelectual, temor a los efectos que pudiera tener en la sociedad, temor al "contagio".¹² La brujería y los brujos eran adversarios políticos: "Pero la inferioridad del negro, la que le sujetaba al mal vivir era debida a falta de civilización integral, pues tan primitiva era su moralidad como su intelectualidad". Por otra parte, Ortiz hablaba

África, el darwinismo social, la modernización de los sistemas de control y vigilancia, el desarrollo de la criminología como ciencia, y con la mezcla de esteticismo y violencia que caracterizó la apropiación del mundo "primitivo" en la modernidad. Véase, entre otros, la compilación de ensayos preparada por Elazar Barkan y Ronald Bush, *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*; el ensayo de James Clifford, "Histories of the Tribal and the Modern", y el volumen compilado por William Rubin, *Primitivism in 20th Century Art*.

¹² La promiscuidad acechaba. Era preciso sacar la brujería de sus escondrijos: es toda una mirada hacia el mundo "negro". Durante los primeros años del siglo aparecieron crónicas policiales en la prensa sensacionalista en las que los brujos eran vistos como protagonistas de hechos de violencia. Ortiz usó ese "archivo" repleto de estereotipos y cristalizaciones léxicas; es una fuente que crispera su texto. Aline Helg comenta la repercusión de ese *corpus* y la relación entre los miedos sociales y las teorizaciones de Ortiz: "[T]he press reinforced the impression that every white family was vulnerable to black criminals by simultaneously reporting similar incidents, many of which were later denied by the same press. As a result, in November and December 1904, brujería seemed to attack white Cubans everywhere, although subsequent investigation never seemed to prove the charges. During these two months alone, Fernando Ortiz, who was strongly opposed to brujería, recorded newspaper reports of brujos' activities in nineteen different villages and towns all over the island, except in Oriente" (*Our Rightful Share*, pp. 111-112).

desde una concepción categórica del progreso:

- Natural es que el progreso intelectual traiga a Cuba, como al resto del mundo, la progresiva debilitación de las supersticiones, infunda más fe en nosotros mismos y vaya borrando la que se tiene en lo sobrenatural, pues como ha dicho Bain, el gran remedio contra el miedo es la ciencia (p. 221).

El saber “civilizado” debe exterminar esas prácticas, penetrar en su jerga secreta para que no quede ningún espacio fuera del control del intelecto blanco. La brujería puede liquidarse por medios penales y científicos, y los materiales –sometidos a inspección y registro– deben ser confiscados en un museo: “La campaña contra la brujería debe tener dos objetivos: uno inmediato, la destrucción de los focos infectivos; mediato el otro, la desinfección del ambiente, para impedir que se mantenga y se reproduzca el mal” (p. 235).¹³

¹³ Es necesario ver el programa que esboza, en otro tono, en su ensayo “Las supervivencias africanas en Cuba”, incluido en su libro *Entre cubanos*; ahí propone también formar “como un museo” en que se puedan estudiar las “supervivencias”.

¹⁴ Para Lombroso, en el marco general del darwinismo, el concepto de *atavismo* postulaba una regresión a una condición primitiva. El término viene del latín: *atavus*, ancestro. Era un salto atrás. En el *criminale nato*, Lombroso encontraba ciertas cualidades físicas, y sobre todo una falta de moral. Lombroso postulaba como solución, por un lado, la pena de muerte; por otro, la reforma que transformaría los factores ambientales en el criminal. Sobre el *atavismo*, véase de Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, pp. 122-127. Desde luego, el debate en torno al *atavismo* y la “degeneración” fue muy intenso aun entre los seguidores de Lombroso. Giuseppe Sergi, por ejemplo, uno de los más citados por Ortiz, centró la discusión sobre el concepto de “degeneración” más que sobre el *atavismo*: “Chiamo *degenerati* tutti quegli esseri umani, i quali, pur sopravvivendo nella lotta per l’esistenza, sono deboli e portano i segni più o meno manifestamente di questa loro debolezza, tanto nelle forze fisi-

El “progreso” de los espíritus hacia la “perfección” y la escala evolutiva de Kardec se encontraban implícitos en la revisión que Ortiz hizo del concepto de *atavismo* lombrosiano aplicado al caso cubano.¹⁴ Aunque no cite a Kardec, su interpretación histórico-espiritualista del desplazamiento del africano en el medio cubano incluye más que categorías simplemente criminológicas:

El brujo afro-cubano, desde el punto de vista criminológico, es lo que Lombroso llamaría un delincuente nato, y este carácter de congénito puede aplicarse a todos sus atrasos morales, además de a su delincuencia. Pero el brujo *nato* no lo es por atavismo, en el sentido riguroso de esta palabra, es decir, como *un salto atrás* del individuo con relación al estado de progreso de la especie que forma el medio social al cual aquél debe adaptarse; más bien puede decirse que al ser transportado de África a Cuba fue el medio social el que para él saltó improvisadamente hacia adelante, dejándolo con sus compatriotas en las profundidades de su salvajismo, en los primeros escalones de la evolución de su psiquis. Por esto, con mayor propiedad que por el atavismo, pueden definirse los caracteres del brujo por la *primitividad psíquica*; es un delincuente *primitivo*, como diría Penta. El brujo y sus adeptos son en Cuba inmorales y delincuentes porque no han progresado; son salvajes traídos a un país civilizado (*Los negros brujos*, pp. 230-231).

Para Ortiz, el africano es esencialmente un delincuente, no tanto en el sentido pentiano del delincuente *primitivo* que cita el propio Ortiz, sino porque su espíritu se encontraba

che che nel modo di operare; e chiamo *degenerazione* el fatto di individui e di loro discendenti, i quali nella lotta per l’esistenza non essendo periti, sopravvivono in condizioni inferiori, e sono poco atti a tutti i fenomeni della lotta susseguente.” Véase el libro de Renzo Villa, *Il deviante e i suoi segni*, p. 179.

en otro lugar de la escala evolutiva. Cuando afirma que el brujo y sus adeptos son “inmorales y delincuentes”, no queda duda de que Ortiz está pensando el problema en los términos espiritistas que luego desarrollaría en “Las fases de la evolución religiosa”, y no únicamente en términos criminológicos.

La doctrina de la reencarnación le garantizaba a Ortiz una jerarquía espiritual que superaba el marco del “criminal nato” para incluir la nación, la raza y el “progreso”.¹⁵ Su lectura de Kardec, a quien significativamente llamó “aquel interesante filósofo francés”, fue muy temprana y coincidió con sus estudios de criminología. De hecho, el mismo Ortiz comentó la “simultaneidad” de sus lecturas espiritistas con su iniciación en el positivismo. Resulta obvio que Kardec tuvo un valor formativo en su pensamiento, aunque se trataba de “lecturas religiosas” no validadas ni legitimadas por la academia, pero buscadas “con fervor”:

Hace ya unos cuatro lustros, cuando en las aulas de mi muy querida universidad de la Habana cursaba los estudios de Derecho

¹⁵ La ley del progreso es fundamentación del credo reencarnacionista de Kardec, que explicaría las desigualdades propias del mundo. El texto de Kardec en español dice: “El principio de la reencarnación es una consecuencia fatal de la ley del progreso. Sin ella, ¿cómo explicar la diferencia que existe entre el estado social actual y el de los tiempos de la barbarie?” (Kardec, *El Génesis*, 1871, p. 252. En esta y otras citas de las traducciones de Kardec conservamos la grafía y la puntuación del original.) Eso es sin duda lo que Ortiz quiso expresar cuando escribió sobre el *telos* de esa ética en “Las fases de la evolución religiosa”: “El credo reencarnacionista, revivido de dogmas indostánicos y egipcios, es el único que en el campo de la mítica resuelve ese gran problema ético-religioso, con su sistema de la pluralidad de vidas y de premios y castigos por existencias pasadas y en sucesivas vidas venideras” (p. 78). Las vidas futuras, resultado de un proceso de pruebas y purificación que lleva a una constante renovación, les harán justicia a los espíritus.

Penal y el programa del Prof. González Lanuza —entonces el más científico en los dominios españoles— me iniciaba en las ideas del positivismo criminológico, simultaneaba esas lecturas escolares con obras muy ajenas a la universidad, que el acaso ponía a mi alcance o que mi curiosidad investigadora buscaba con fervor.

Entre estas últimas estaban las lecturas religiosas, que antes como ahora me producen especial deleite y despiertan en mi ánimo singular interés. Por aquel entonces conocí los libros fundamentales del espiritismo, escritos por León Hipólito Denizard Rivail, o sea Allan Kardec, como él gustó de llamarse, reviviendo el nombre con que, según él, fué conocido en el mundo cuando una encarnación anterior, en los tiempos drúidicos.

Y quiso la simultaneidad de los estudios universitarios sobre criminología con los accidentales estudios filosóficos sobre la doctrina espiritista, que el entusiasmo que en mi despertaran las teorías lombrosianas y ferrianas sobre la criminalidad me llevase a investigar especialmente cómo pensaba acerca de los mismos problemas penales aquel interesante filósofo francés, que osaba presentarse como un druida redivivo (*La filosofía penal de los espiritistas*, en RBC 9.1, p. 30).

¿Se debe entender su interés como un entusiasmo facilitado por los rasgos “científicos” del espiritismo? ¿Es metodológicamente aceptable su afirmación de que los “problemas penales” de la criminología y el espiritismo sean “los mismos”? ¿Quería Ortiz legitimar el espiritismo por el positivismo? Y finalmente, ¿cómo podría explicarse de otro modo su persistente interés en el espiritismo?

En la introducción de *La filosofía penal*, Ortiz declaró enfáticamente: “Yo no soy espiritista”. Al mismo tiempo insistía en que el espiritismo compartía con el “materialis-

mo lombrosiano” premisas importantes. Es posible que Ortiz, al igual que otros intelectuales, sintiera la necesidad de distanciarse de otros espiritistas quizá no tan letrados. En una carta de 1924 a José María Chacón y Calvo vemos la fluctuación entre la fascinación y el rechazo. Ortiz le agradecía a Chacón y Calvo la publicación de la segunda edición de *La filosofía penal*. Pero también aludía con marcado menosprecio a “las sociedades llamadas espiritistas de Cuba, más entretenidas con mediumnidades más o menos serias o grotescas y con prácticas de curanderismo supersticioso y parasitario. En este campo, como en los demás de las ideas, suelen ser pocos los que se toman interés por filosofías, arrastrados como están por el pragmatismo al uso, y por el torbellino de la incultura”.¹⁶ Sin embargo, todo lector atento a los textos del primer Ortiz podrá comprobar su afinidad con el espiritismo. Hay una cierta ambigüedad en Ortiz con respecto a Kardec: no se compromete públicamente del todo con sus ideas y con las prácticas de los espiritistas, pero le da a

¹⁶ Véase Zenaida Gutiérrez (comp.), *Fernando Ortiz*, pp. 35, 36. La ambivalencia de Ortiz y su aversión al “curanderismo supersticioso” no llegaban a quebrantar su respeto por la doctrina de Kardec, como se puede constatar en “Las fases de la evolución religiosa”, conferencia destinada, recordemos, a una audiencia que no era la clásica minoritaria de la alta cultura. Allí manifestó: “¡Yo no soy espiritista! Si lo fuera no lo ocultaría en el secreto del hogar, ni tendría por qué abochornarme de serlo. Tantos hombres de ciencia profesan esa fe, que a su lado estaría bien acompañado!” (p. 66). Esas declaraciones son interesantes, precisamente por su ambigüedad. Esa preocupación se pone de manifiesto todavía en 1990 en los acuerdos adoptados por el Congreso Espiritista Panamericano celebrado en Caracas: “declara que el Espiritismo es una ciencia experimental, la cual ofrece a la humanidad una Filosofía Moral [...] incompatible con los ritualismos [...] y con publicaciones mediúnicas desprovistas de calidad científica y filosófica”. Cito de Rodríguez Escudero, *Historia del espiritismo en Puerto Rico*, p. 343.

Kardec un lugar en el mundo intelectual y de la ciencia contribuyendo a abrirle un espacio mayor de difusión y a consolidarlo como símbolo de saber y autoridad.

Ortiz presenta a Kardec mediante uno de los tópicos centrales de su poética: el *topos* de la *coincidentia oppositorum*.

Y a poco que mi mente tomó esa dirección hube de percatarme, no sin cierta sorpresa, que el materialismo lombrosiano y el espiritualismo de Allan Kardec coincidían notablemente en no pocos extremos, y que a unas mismas teorías criminológicas se podría ir partiendo de premisas materialistas y conducido por el positivismo más franco, que arrancando de juicios espiritualistas y llevado por el idealismo más sutil (*La filosofía penal de los espiritistas*, en *RBC* 9.1, pp. 30-31).

Como hará más tarde en el *Contrapunteo* con el tabaco y el azúcar, su poética intenta armonizar formas de pensamiento opuestas: “Los extremos se tocan, pudiera decirse, y ciertamente es así en nuestro estudio” (*La filosofía penal*, en *RBC* 9.1, p. 33). Según indicaba el propio Kardec, el espiritualismo y el materialismo tienen una veta evolucionista en común, y la posibilidad de encontrar un complemento en el pasaje de una a otra permite a Ortiz estructurar su libro. Su interés principal es mostrar el profundo acuerdo con lo esencial de la doctrina de Kardec de la materia al espíritu.¹⁷

¹⁷ Las coincidencias y semejanzas son muchas, como si Ortiz quisiera identificar cuidadosamente el intenso intercambio entre las perspectivas aportadas por la criminología –de legalidad epistemológica muy clara– y la trama prescriptiva de Kardec. En *El Evangelio según el espiritismo*, Kardec escribía: “La ciencia y la religión son las dos palancas de la inteligencia humana; la una revela las leyes del mundo material, la otra las leyes del mundo moral [...] la ciencia, cesando de ser exclusivamente materialista, debe tomar en cuenta el elemento espiritual [...]” (p. 41). La expo-

La filosofía penal es también una obra didáctica: ofrece instrucción en la doctrina kardecista. Ortiz asume el conocimiento del positivismo en el lector, pero se siente obligado a ofrecer extensas citas de Kardec y a glosarlas. A su manera, el libro puede leerse como una antología de textos de Kardec comentados por Ortiz. En sucesivos capítulos, analiza los siguientes aspectos del kardecismo: las bases ideológicas del espiritismo, las leyes de la evolución de las almas, el delito, el determinismo y el libre albedrío, los factores de la delincuencia y el atavismo de los criminales. En todos esos capítulos establece y celebra las analogías entre Kardec y Lombroso.

Un aspecto central de la traducción que Ortiz hace de Kardec es el capítulo dedicado a la "La escala de los espíritus", donde Ortiz deriva una teoría de la élite. El evolucionismo espiritista, con su escala basada en el grado de progreso de los espíritus, hacía hincapié en el paulatino despojamiento de las imperfecciones. Los espíritus "imperfectos" —en quienes la materia domina sobre el espíritu— son los propensos al mal. Son dados a todos los vicios que engendran

sición de Ortiz revela un nexo más estrecho que la simple comunidad de tradiciones: se funde en una concepción de fuerte acento personal para un medio excepcionalmente receptivo a la doctrina kardecista. Por otra parte, no debe sorprendernos que así sea. Muchos positivistas, como sugirió Hugo Vezzetti en la reunión de la Universidad de Quilmes, andaban en busca de dimensiones espirituales y psicológicas. Incluso el término "alma" no era de ningún modo ajeno a esas búsquedas. Creo que las observaciones de Vezzetti son válidas y de ellas surge todo un abanico de cuestiones. Pero lo cierto es que Ortiz, cuando habla del espiritismo, plantea retóricamente la necesidad de armonizar los contrarios. Por ello me refiero al *topos* de la *coincidentia oppositorum* que se convirtió en centro de la poética de Ortiz: se convirtió en escritura. Ese funcionamiento retórico culmina en la irónica arquetipificación que constituye el *Contrapunteo* en el que los contrarios se cruzan, se vinculan y se responden.

pasiones viles y degradantes, tales como el sensualismo, la crueldad, la codicia y la sórdida avaricia. Cualquiera que sea el rango social que ocupan, son el azote de la humanidad. Para Ortiz son el equivalente de los *delincuentes natos*. Los espíritus superiores —en quienes el espíritu domina sobre la materia— se distinguen por su deseo de hacer el bien. Esos espíritus puros reúnen la ciencia, la prudencia y la bondad. Su lenguaje es siempre elevado y sublime: son los más aptos para la vida intelectual. Cuando por excepción se encarnan en la tierra es para realizar una "misión de progreso", y nos ofrecen un modelo del tipo de perfección a que puede aspirar la humanidad en este mundo. La posibilidad del progreso por la purificación espiritual debe haber resultado muy atractiva para Ortiz quien, en obras como el *Proyecto de Código Criminal Cubano*, estaba ocupado en la formulación de campañas de "saneamiento nacional".¹⁸

¹⁸ La cita completa dice: "Es, pues, indispensable para la salud moral cubana que hagamos contra los criminales lo que hicimos contra los mosquitos: una campaña de saneamiento nacional" (p. XII). El "enemigo" se encontraba dentro de las fronteras del estado. Todavía en 1924 Ortiz cita a Lombroso en el marco de la "decadencia", no tanto en el sentido spengleriano, sino del "retroceso" lombrosiano. En su discurso "La decadencia cubana", con casi veinte años de distancia, resurge con pasión el lenguaje de *Los negros brujos* para profetizar el desastre a causa de los diferentes males que comprometen y abruma la vida de la comunidad nacional: "La sociedad cubana se está disgregando. Cuba se está precipitando rápidamente en la barbarie". Continúa diciendo: "La cultura cubana está en grave riesgo de irse debilitando hasta poner en peligro la capacidad para el gobierno propio. [...] es peligro inminente permanecer en estado de semicultura, con una población sin técnicos, sin aristocracias mentales, indefensa ante las exigencias de la cultura universal [...] En Cuba el 53 por 100 de sus habitantes no sabe leer y escribir. Estamos en la escala de la instrucción por debajo de todas las Antillas inglesas, habitadas casi totalmente por negros" (pp. 21-24). La organización polémica de ese texto es evidente. Más adelante, agrega: "Todo ello demuestra, si recordamos las geniales teorías que expusieron

En el capítulo titulado “Fundamento de la responsabilidad”, Ortiz afirmaba que el criminal es un individuo en el cual ha encarnado un espíritu “atrasado”. Esto lo lleva a otra glosa en la que desarrolla de modo paralelo las nociones de penalidad espiritual y social: hay una responsabilidad *espiritual*, subjetiva, basada en la ley del progreso de los espíritus; hay una responsabilidad humana, objetiva, basada en la ley social. Ortiz agregaba que “La ley de conservación impone a la sociedad –dentro y fuera de la filosofía espiritista– la necesidad de luchar por sí y por su integridad, y de esta necesidad los espiritistas como los positivistas hacen derivar la razón del castigo” (*RBC* 9.4, p. 288). De ese modo, Ortiz pudo aplicar un fundamento absoluto a la noción de penalidad: “El progreso del hombre, es decir, el progreso del espíritu, he aquí la finalidad psicológica y subjetiva de la pena así en este mundo como en el universo infinito el progreso de los seres” (*RBC* 9.4, p. 289). Sin duda, Ortiz tenía en mente la necesidad de operar sobre un terreno sólido en la organización social de la nación.

En *Los negros brujos* el propio Ortiz reconocía que algunas de sus proposiciones represivas podrían considerarse inquisitoriales. Su posición frente al brujo y al africano, extremadamente problemática, exigía los fundamentos teológicos de una filosofía penal. Esa teología evolutiva le permitió vislumbrar un sentido humanitario en la represión de las prácticas culturales dañinas para la República. Ortiz se sentía atraído por la fuerza moral de los principios de Kardec: hay progreso, pero está amenazado

Lombroso y Nicéforo sobre la evolución de la criminalidad, que también nuestra delincuencia va perdiendo su cultura, va retrogradando, haciéndose más violenta y primitiva, en vez de más astuta y progresista, como en los demás países del mundo de cultura normal” (p. 33).

por los movimientos regresivos de la historia. La posibilidad de aplicar conceptualizaciones científicas al orden moral aseguraba la *renovatio* de la sociedad cubana. En *La reconquista de América* escribió: “no hay pueblos, ni civilizaciones fatalmente superiores ó inferiores; hay sólo adelantos ó atrasos, diferencias en la marcha integral de la humanidad” (p. 26).¹⁹

Volvamos a *La filosofía penal*. En los capítulos sobre la escala de los espíritus y el libre albedrío, Ortiz se interesa particularmente en el rol de los espíritus “prudentes”, quienes vienen a la tierra a realizar una “misión de progreso”.²⁰ En esta visión coinciden dos proyectos opuestos: construir un espacio para la élite ilustrada, con privi-

¹⁹ En este libro Ortiz reunió artículos publicados en la *Revista Bimestre Cubana* y en *El Tiempo*. Es un largo ataque a los proyectos “hispanistas” del gobierno español y de intelectuales como Rafael Altamira, quienes impulsaron en América la creación de instituciones de intercambio cultural con España. Ortiz polemiza con el “panhispanismo”, y, además, deconstruye la noción de “raza” empleada por los intelectuales peninsulares, señalando las implicaciones tanto del “panhispanismo” como del “pannegrismo”: “Pues, el hispano-americanismo, en rigor equivale á un afrocubanismo, y el panhispanismo científicamente vale lo que un pannegrismo. La fuerza de la sangre que en estos no se manifiesta en lo absoluto en relación a África, no tiene razón biológica de manifestarse entre los nativos de América respecto a España” (pp. 39-40).

²⁰ En los textos de Kardec se define nítidamente el lugar de cada uno de los espíritus, que forman una jerarquía de linajes de la que Ortiz se hace eco. Según Kardec, cada “encarnado” tiene su misión: “Las atribuciones de los Espíritus son proporcionadas a su adelantamiento, a las luces que poseen, a sus capacidades, a su experiencia y al grado de confianza que inspiran al Soberano Señor [...] Así como las grandes misiones son confiadas a los Espíritus superiores, las hay de todos los grados de importancias, destinadas á los Espíritus de varios rangos; de lo que puede deducirse que cada encarnado tiene la suya, es decir, deberes que llenar, para el bien de sus semejantes, desde el padre de familia a quien incumbe el cuidado de hacer progresar a sus hijos, hasta el hombre de genio que derrama en la sociedad nuevos elementos de progreso” (Kardec, *El cielo y el infierno*, pp. 30-31).

legios de ciudadanía plena, y abrir la puerta del progreso a otros espíritus "atrasados", quienes no tenían la capacidad de formular sus propios proyectos.²¹ La producción de ciudadanos para la república era posible, aunque compleja. Tenía que estar basada en la ciencia de la criminología, la vigilancia, la disciplina y en la jerarquía de una espiritualidad evolucionista. *La reconquista de América* ofrece un comentario particularmente iluminador: "seamos los cubanos blancos, los que constituímos el nervio de la nacionalidad, más cultos todavía para poder mantener la vida republicana independiente de retrocesos hispanizantes o africanizantes" (p. 47).²²

²¹ Los principios ilustrados y la capacidad discursiva son signos de la superioridad espiritual para Kardec. Los expresa en un lenguaje que tiene evocaciones apostólicas: "Se reconoce la cualidad de los Espíritus en su lenguaje; el de los Espíritus verdaderamente buenos y superiores, es siempre digno, noble, lógico, exento de contradicción; respira sabiduría, benevolencia, modestia y la más pura moral; es conciso y sin palabras inútiles. Entre los Espíritus inferiores, ignorantes u orgullosos, el vacío de las ideas está casi siempre compensado por la abundancia de las palabras" (Kardec, *El cielo y el infierno*, 1871, p. 175). Esos principios son el fundamento de la traducción que hace Ortiz, para quien el "don de lenguas" es central. La concepción de la élite de Ortiz, y su función en el proyecto moderno de nación, pueden compararse con el caso de José Ingenieros y el desarrollo de la noción del *ideal* como patrimonio de una minoría selecta que aparece en escritos como *El hombre mediocre*. Para ello son indispensables los trabajos de Oscar Terán sobre Ingenieros.

²² Sería útil en este punto comparar la función de las medidas disciplinarias y los dispositivos institucionales creados para la "integración nacional" en situaciones como la cubana y la italiana, y concretamente el papel decisivo que ejerció Lombroso. Como dice Daniel Pick al resumir la función de la criminología en Italia: "For the intellectuals of the post-unification period in Italy, there remained a running contradiction between the achievement of nationhood, and the social realities of division and fragmentation, the myriad cultures and sub-cultures, separate languages, customs, economies, worlds in which Italy was constituted and threatened. Thus the efficacy of a social

¿Cómo se lograba la *renovatio* que permitía el ascenso de los espíritus inferiores? Desde un punto de vista teológico, la noción del libre albedrío contenía la posibilidad de superación espiritual. En la concepción espiritista, el libre albedrío se va adquiriendo a través de las pruebas y superaciones de las diversas reencarnaciones.²³ Esa libertad moral, como la llama Ortiz, no es absoluta, sino relativa. Puesto que el espíritu no es esencialmente malo ni bueno, Ortiz encontró en la reencarnación postulada por Kardec una alternativa al determinismo biológico del *atavismo*. De nuevo Ortiz cita al propio Kardec:

Así como tenemos hombres buenos y malos desde la infancia, así también hay Espíritus buenos y malos desde el principio, con la diferencia capital, de que el niño tiene instintos completamente formados, al paso que el Espíritu, al ser formado, no es ni bueno ni malo, sino que tiene todas las tendencias, y en virtud de su libre albedrío toma una u otra dirección (*La filosofía penal de los espiritistas*, en *RBC* 9.2, p. 131).

evolutionary model which held all those contradictory social processes within the unity of a single (historical-political) theory ("The Faces of Anarchy", pp. 74-75). El excelente trabajo de Julio Ramos, "Faceless Tongues: Language and Citizenship in 19th-Century Latin America", estudia asimismo la apropiación de Lombroso y la exclusión de quienes ofendían con su lenguaje.

²³ Ortiz insiste en que se trata de un libre albedrío relativo: "De modo que hay espíritus atrasados cuyo libre albedrío está como en crisálida, sin crecimiento ni desarrollo y caen fácilmente impulsados por los espíritus malos o por concausas externas de diferente índole; y otros espíritus hay más adelantados, con mayor libertad, que se dirigen y se defienden de la tentación y la resisten victoriosos" (*La filosofía penal de los espiritistas*, en *RBC*, 9.2, p. 130). La reafirmación del libre albedrío empezaba a romper el marco rígido del racismo a la vez que preservaba la jerarquía interna. Vemos cómo Ortiz empieza a reconocer, a partir de la diferencia, elementos de positividad en la cultura afrocubana. La unidad nacional existirá en el seno de esa diversidad.

De modo que la versión espiritista del *ata- vismo* consiste fundamentalmente en un estancamiento del progreso espiritual en el paso de una vida a otra. Mientras los espíritus superiores han continuado progresando, los *atávicos* sólo representan una regresión en relación al estado de avance de los demás: son espíritus que traen a la vida encarnada un espíritu “atrasado”.

Pero no caben los retrocesos en la construcción de la nación. El pensamiento político de Ortiz no puede entenderse sin referencia a Kardec y a la posibilidad utópica de que todos se integren al progreso espiritual.²⁴ Esta noción de “progreso” se concibe de modo orgánico con la evolución biológica:

La filosofía espiritista arranca de la existencia de un Ser supremo, Dios, creador de todas las cosas y de la existencia inmortal de los espíritus.

Pero el espiritismo se distingue de otros

²⁴ Kardec emplea el concepto de “renovación”, tan importante como la idea de “progreso moral”. La dimensión utópica –espiritual y política– del espiritismo resultaba muy atractiva para Ortiz. Es fundamental para entender desde una nueva perspectiva crítica su pensamiento. Escribe Kardec, por ejemplo: “En esta ocasión no se trata de un cambio parcial, de una renovación limitada a un país, a una nación ó á una raza. Es un movimiento universal el que se verifica en sentido del *progreso moral*. Un nuevo orden de cosas tiende á establecerse, y los mismos que á ello se oponen con más empeño, coadyuvan a él sin saberlo...” (Kardec, *El Génesis*, 1871, pp. 464-465). En otros pasajes Kardec habla explícitamente de “regeneración”, siempre dentro del marco de una jerarquía espiritual: “No es el Espiritismo el que crea y determina la renovación social, es la madurez de la humanidad la que hace de esta renovación una necesidad imperiosa [...] Al decir que la humanidad está madura para la regeneración, no se entienda que todos los individuos lo están en el mismo grado; pero muchos tienen por intuición el germen de las nuevas ideas, que las circunstancias harán brotar, y entonces se mostrarán más adelantados de lo que se suponía y seguirán sin violencia ya que no con entusiasmo el impulso de la mayoría” (Kardec, *El Génesis*, 1871, pp. 478-479).

credos religiosos, porque viene a ser una *teoría evolucionista del alma*, teoría ciertamente antigua, pero cuya revivencia moderna se debe al espiritismo y a la teosofía. En efecto, los espíritus son creados imperfectos, y su existencia se desenvuelve a lo largo de una serie infinita de pruebas dolorosas que lo despiertan, le fortalecen sus facultades y lo elevan hacia los estados superiores de la evolución psíquica, de la misma manera que según los biólogos materialistas –Sergi, por ejemplo– los seres que entran dentro del campo de su visualidad, desde la ameba a los grandes mamíferos, progresan y se transforman y se hacen inteligentes por el dolor en la serie infinita de *pruebas* que supone el contacto constante con el medio ambiente.

El fin del espíritu es progresar, ascender, elevarse siempre y acercarse a Dios. En la historia natural de los espíritus no hay regresiones; puede haber estancamientos, situaciones de quietud, pero nunca de retroceso. (*La filosofía penal de los espiritistas*, en RBC 9.1, p. 34).

Por otra parte, la armonización de lo material y lo espiritual se traduce en la “teoría de la belleza” que Ortiz toma de Kardec. Kardec explicaba las diferencias raciales estableciendo una correlación entre la belleza corporal y la escala evolutiva de los espíritus. Su estética racial situaba al negro en un lugar próximo al de los animales. Ortiz cita a Kardec:

El negro puede ser bello para el negro, como lo es un gato para otro, pero no es bello en el sentido absoluto; porque sus rasgos bastos y sus labios gruesos acusan la materialidad de los instintos; pueden muy bien expresar pasiones violentas; pero no podrían acomodarse a los matices delicados del sentimiento y a las modulaciones de un Espíritu distinguido (*La filosofía penal de los espiritistas*, en RBC 9.4, 261).

Así, en la evolución del alma, el negro iría paulatinamente desprendiéndose de los rasgos físicos que lo caracterizan para aproximarse al blanco.

En la apropiación que Ortiz hace del “credo reencarnacionista” se observa el germen del concepto de la *transculturación*. En su ensayo “La cubanidad y los negros” (1939) elaboró la expresiva y célebre metáfora del *ajiaco* como emblema de la nacionalidad. En ese texto interpretaba “los abrazos amorosos” del mestizaje como “augurales de una paz universal de las sangres [...] de una posible, deseable y futura desracialización de la humanidad” (p. 6). Ya en la década de los años treinta, Ortiz negaba las jerarquías raciales. Pero no había abandonado la fundamental noción kardecista de progreso espiritual, presentada aquí como *desracialización*.²⁵ Asimismo, reemplazaba la categoría de *mestizaje* con el concepto de *transmigración*, enriqueciendo sus posibilidades interpretativas al ofrecer un tejido complejo de relaciones y encuentros:

No creemos que haya habido factores humanos más trascendentes para la cubanidad que esas continuas, radicales y contrastantes *transmigraciones* geográficas, económicas y sociales de los pobladores; que esa perenne transitoriedad de los propósitos y que esa vida siempre en desarrai-

²⁵ Ese progreso está regido, según la doctrina de Kardec, por leyes espirituales y materiales. El espíritu no muere nunca: esa creencia es uno de los pilares del espiritismo. Kardec escribía: “El Espíritu no es otra cosa que el alma que sobrevive al cuerpo; el ser principal, puesto que no muere, mientras que el cuerpo no es sino un accesorio que se destruye. Su existencia es, pues, tan natural después como durante la encarnación; está sometido á las leyes que rigen el mundo espiritual, como el cuerpo está sometido á las leyes que rigen el principio material” (*El Génesis*, p. 298). La espiritualidad y la materialidad son, pues, partes de un todo.

go de la tierra habitada, siempre en desajuste con la sociedad sustentadora... (cursivas más, p. 11).²⁶

La noción de *transmigración* como un desajuste espacial y temporal ya se encontraba perfilada en *Los negros brujos* y *La filosofía penal* donde Ortiz aplicaba la teoría espiritista de la evolución de las almas. “La cubanidad”, fundamental en la formulación del concepto de *transculturación*, desarrollaba nuevos modos de interpretar la cultura nacional aprovechando las conceptualizaciones kardecistas del orden espiritual. En consonancia con la “regresión” espiritual en *La filosofía penal* o el adelanto del medio al africano en *Los negros brujos*, “La cubanidad” retiene la categoría de desplazamiento para explicar el lugar del negro en la cultura cubana. Cada encarnación permite un acceso al perfeccionamiento: cada vida es, pues, histórica y transformable. Vale la pena detenerse en el siguiente pasaje donde Ortiz deja ver claramente el aspecto espiritista de su formulación de la *transculturación*:

²⁶ Este mismo párrafo aparece reutilizado en *Contrapunteo* como parte de la conceptualización de la *transculturación* (p. 102). En el importante libro *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, de Ortiz, hay referencias al espiritismo y a las doctrinas reencarnacionistas que sería necesario rastrear sistemáticamente. Aunque no menciona la huella de Kardec, Gustavo Pérez Firmat subraya la importancia de la “transición” y del “pasaje” hacia una fusión siempre diferida en el uso teórico que Ortiz hace de la *transculturación*. Véase su libro *The Cuban Condition*, pp. 23-25. Sería necesario también examinar con más detenimiento el modo en que se complejiza y se enriquece la redefinición de la nación como un espacio de constantes flujos migratorios, una nación hecha de tiempos y lugares muy diversos, que es uno de los sentidos de la *transculturación*. Lo que descubre Ortiz no es la “unidad” del “pueblo” cubano inscrita en la necesidad histórica, sino sus múltiples devenires y su potencialidad en el marco del “progreso” espiritual. La nación no “progresa” de modo unilineal, sino con adelantos y atrasos –y contrapunteos– espirituales.

Los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus... pero no sus instituciones, ni su instrumentalio [...] No hubo otro elemento humano en más profunda y continua transmigración de ambiente, de cultura, de clases y de conciencias. Pasaron de una cultura a otra más potente, como los indios; pero estos sufrieron en su tierra nativa, creyendo que al morir pasaban al lado invisible de su propio mundo cubano; y los negros, con suerte más cruel, cruzaron el mar en agonía y pensando que aún después de muertos tenían que repasarlo para revivir allá en Africa con sus padres perdidos [...] ("La cubanidad", pp. 11, 12).

La *transculturación* tiene un aspecto espiritualista que es innegable, y el aporte filosófico de Kardec al pensamiento de Ortiz no

puede continuar siendo ignorado. En Ortiz encontramos la nacionalización, historización y antropologización de la creencia kardecista en la *transmigración* de las almas. Es la *renovatio* que continuaba fascinando a Ortiz. La *transculturación* se construyó tomando como fundamento las categorías de *transmigración*, desplazamiento, progreso espiritual y evolución. No puedo comentar aquí el *Contrapunteo*, pero no será difícil para el lector descubrir el espesor del concepto de *transculturación* enriquecido por el referente de Kardec. Para Ortiz la historia de la humanidad es también una historia de las almas en *transmigración*. La lección que Ortiz tomó de Kardec resuena silenciosamente en sus textos fundadores de la nacionalidad cubana: el espíritu es irreductible al cuerpo. □

Bibliografía

- Argüelles Mederos, Anibal e Ileana Hodge Limonta, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, La Habana, Editorial Academia, 1991.
- Benítez Rojo, Antonio, *La isla que se repite. El Caribe y la perspectiva posmoderna*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, n.f.
- , "La cuestión del negro en tres momentos del nacionalismo literario cubano", en Arcadio Díaz Quiñones (ed.), *El Caribe entre imperios*, op. cit., *Revista del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico*, 9, 1997, pp. 275-284.
- Barkan, Elazar and Ronald Bush (eds.), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- Bremer, Thomas, "The Constitution of Alterity: Fernando Ortiz and the Beginnings of Latin-American Ethnography Out of the Spirit of Italian Criminology", en Thomas Bremer y Ulrich Fleischmann (eds.), *Alternative Cultures in the Caribbean. First International Conference of the Society of Caribbean Research, Berlin 1988*, Frankfurt, Verlag, 1993, pp. 119-129.
- Carrión, Miguel de, "El Doctor Ortiz Fernández", en *Azul y Rojo*, No. 24, La Habana, 14 de junio de 1903, pp. 5-6.
- Castellanos, Israel, *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico legal*, La Habana, Imprenta de Lloredo y Ca., 1916.
- Clifford, James, "Histories of the Tribal and the Modern", en *The Predicament of Culture*, pp. 189-214.
- Coronil, Fernando, "Introduction", *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar* (traducción de Harriet de Onís), Durham, Duke University Press, 1995, pp. ix-lvi.
- García-Carranza, Araceli, *Bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz*, La Habana, Biblioteca Nacional José Martí, 1970.
- García-Carranza, Araceli, Norma Suárez Suárez y Alberto Quesada Morales, *Cronología. Fernando Ortiz*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1996.
- Gould, Steven Jay, *The Mismeasure of Man*, Nueva York, Norton, 1981.
- Gramuglio, María Teresa, "Estudio preliminar" a *El ángel de la sombra*, de Leopoldo Lugones, Buenos Aires, Losada, 1994, pp. 7-21.
- Gutiérrez-Vega, Zenaida (comp.), *Fernando Ortiz en sus cartas a José María Chacón: 1914-1936*, Madrid, Fundación Universitaria, 1982.
- Hebert, Christopher, *Culture and Anomie: Ethnographic Imagination in the Nineteenth Century*.
- Helg, Aline, *Our Rightful Share. The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1995.
- Hess, David J., *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1991.
- Ibarra, Jorge, "La herencia científica de Fernando Ortiz", en *Revista Iberoamericana*, No. 56, 1990, pp. 1.339-1.351.
- Iznaga, Diana, *Transculturación en Fernando Ortiz*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1989.
- Jrade, Cathy Login, *Rubén Darío and the Romantic Search for Unity: the Modernist Recourse to Esoteric Tradition*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- Kardec, Allan, *El Génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo* (traducido de la 2a. ed. francesa), Barcelona, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, 1871.
- , *El cielo y el infierno ó la justicia divina, según el espiritismo* (traducido de la 4a. ed. francesa), Barcelona, Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo, 1871.
- , *El libro de los espíritus*, México, Ediciones Botas, 1941.
- , *El Evangelio según el espiritismo*, 9a. ed., México, Editorial Diana, 1961.
- Leps, Marie-Christine, *Apprehending the Criminal: The Production of Deviance in Nineteenth-Century Discourse*, Durham, Duke University Press, 1992.
- Mannheim, Hermann (ed.), *Pioneers in Criminology*, Chicago, Quadrangle Books, Inc., 1960.
- Melis, Antonio, "Fernando Ortiz y el mundo afrocubano: desde la criminología lombrosiana hasta el concepto de transculturación", en Titus Heydenreich (ed.), *Cuba: Geschichte-Wirtschaft-Kultur, Lateinamerika Studien*, 23, 1987, pp. 169-181.
- Molloy, Sylvia, "Diagnósticos del fin de siglo", en Beatriz González Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo 2. Nuevas identidades y ciudadanías*, Venezuela, Nueva Sociedad, 1996.
- Nandy, Ashis, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Nye, Robert A., *Crime, Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Ortiz, Fernando, *Hampa afrocubana. Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal* [1906], edición de Alberto N. Pamies, Miami, Florida, Ediciones Universal, 1973.

- , *La reconquista de América: Reflexiones sobre el panhispanismo*, París, Librería Paul Ollendorff, 1911.
- , *Entre cubanos (Psicología tropical)*, 2a. ed., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1987.
- , "La filosofía penal de los espiritistas", *Revista Bimestre Cubana*, 9.1-5, 10.1, 1914. [Véase también la edición como libro: *La filosofía penal de los espiritistas. Estudio de Filosofía Jurídica*, La Habana, La Universal, 1918.]
- , "Las fases de la evolución religiosa", *Revista Bimestre Cubana*, 14.2, 1919, pp. 65-80. [También: *Las fases de la evolución religiosa*, La Habana, Tipografía Moderna, 1919.]
- , *La crisis política cubana: sus causas y remedios*, La Habana, Imprenta y Papelería "La Universal", 1919.
- , "La decadencia cubana", *Revista Bimestre Cubana*, 19.1, 1924, pp. 17-44.
- , *Proyecto de Código Criminal Cubano*, con un "juicio" de Enrique Ferri, La Habana, Librería Cervantes, 1926.
- , *El engaño de las razas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- , "La cubanidad y los negros", *Estudios Afrocubanos*, 3, 1939, pp. 3-15.
- , *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* [1940], La Habana, Universidad Central de las Villas, 1963.
- , *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, 2a. ed., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Pérez Jr., Louis A., *Cuba Under the Platt Amendment 1902-1934*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1986.
- Pérez Firmat, Gustavo, *The Cuban Condition. Translation and Identity in Modern Cuban Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Pick, Daniel, "The Faces of Anarchy: Lombroso and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy", *History Workshop. A Journal of Socialist and Feminist Historians*, 21, 1986, pp. 60-86.
- Pike, Fredrick B., *The Politics of the Miraculous in Peru: Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986.
- Pruna, Pedro M. y García González, Armando, *Darwinismo y sociedad en Cuba. Siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.
- Ramos, Julio, "Faceless Tongues: Language and Citizenship in 19th Century Latin America", en Angelika Brammer (ed.), *Displacements: Cultural Identities in Question*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 25-46.
- Rodríguez Escudero, Néstor A., *Historia del espiritismo en Puerto Rico*, 2a. ed., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- Roig de Leuchsenring, Emili, *Historia de la Enmienda Platt: una interpretación de la realidad cubana*, 2a. ed., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1973.
- Rojas, Rafael, "La política como martirio: sacrificios paralelos", en *Nómada*, 2, Puerto Rico, octubre de 1995, pp. 11-17.
- Rubin, William (ed.), *Primitivism in 20th Century Art: Affinities of the Tribal and the Modern*, Nueva York, Museum of Modern Art, 1984.
- Salvatore, Ricardo D., "Penitentiaries, Visions of Class, and Export Economies: Brazil and Argentina Compared", en Ricardo D. Salvatore y Carlos Aguirre (eds.), *The Birth of the Penitentiary in Latin America: Essays on Criminology, Prison Reform, and Social Control, 1830-1940*, Austin, University of Texas Press, 1996.
- Scott, Rebecca, "Raza, clase y acción colectiva en Cuba, 1895-1902: la formación de alianzas interraciales en el mundo de la caña", en Arcadio Díaz Quiñones (ed.), *El Caribe entre imperios, op. cit.*, *Revista del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico*, 9, 1997, pp. 131-162.
- Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos Editora, 1986.
- Toro González, Carlos del, *Fernando Ortiz y la Hispanocubana de Cultura*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1996.
- Ventura, Roberto, *Estilo tropical: historia cultural e polémicas literarias no Brasil, 1870-1914*, San Pablo, Companhia das Letras, 1991.
- Vezzetti, Hugo, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- (ed.), *El nacimiento de la psicología en la Argentina*, Estudio preliminar de Hugo Vezzetti, Buenos Aires, Puntosur, 1988.
- Villa, Renzo, *Il deviante e i suoi segni: Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale*, Milán, Franco Angeli, 1985.
- Wright, Ann, "Intellectuals of an Unheroic Period of Cuban History, 1919-1923, The Cuba Contemporánea Group", *Bulletin of Latin American Research*, 7, No. 1, 1998, pp. 109-122.