

2. Espiritismo y transculturación

Comentario a la ponencia de Arcadio Díaz Quiñones

Oscar Terán

UBA / UNQ / CONICET

El texto de Arcadio Díaz Quiñones nos plantea un tema rico en datos y en posibilidades de reflexión sobre algunos aspectos de la historia intelectual, en este caso referido al autor de uno de los ensayos más notables del ámbito latinoamericano, como es el *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, de Fernando Ortiz, célebre por su indagación de "la cubanidad" pero también por la implementación del concepto de "transculturación", de tan vasta influencia en el momento de explorar las formaciones culturales predominantemente derivativas y de mezcla.

El emprendimiento de Arcadio Díaz resulta francamente valioso porque tematiza zonas de la formación teórica de Ortiz allí donde las fuentes de su pensamiento no sólo no son las reconocidas habitualmente, sino que además han caído en el descrédito por pertenecer a tradiciones intelectuales desprestigiadas y/o sospechosas de estar vinculadas con corrientes ideológicas reaccionarias. El trabajo que comento resalta así dos rasgos del pensamiento del Ortiz anterior al *Contrapunteo*: uno que lo comunicaba con la antropología y la criminología positivistas, y el otro que bucea en las influencias del espiritismo sobre el mismo concepto de transculturación.

En cuanto a la primera cuestión, se re-

cuerda una vez más la gravitación de Cesare Lombroso sobre el intelectual cubano, proyectada en libros como *Los negros brujos*, de 1906, o *Los negros esclavos*, diez años posterior, pero también en su *Proyecto del Código Criminal cubano* de 1926. Reconocimiento de una influencia empero conflictiva para quienes realizan una lectura descontextualizada de Lombroso, que tras las inspiraciones de Darwin y de las teorías degeneracionistas implementaba los temas racistas que lo habían conducido ya en 1871, en *L'uomo bianco*, a sostener que "sólo los blancos han alcanzado la forma corporal más simétrica", y solamente ellos han realizado los valores del derecho humano a la vida, el respeto por la ancianidad, las mujeres y los débiles.

Es sabido que en torno de categorías de este tenor se organizó parte del debate entre el contextualismo y quienes plantean una lectura retrospectiva de la historia. George Mosse afirmaba precisamente que tratándose de la idea de "raza" la historia intelectual debía comenzar no por el principio sino por el final, esto es, por Auschwitz. Se sabe también que semejante posicionamiento arriesga, como en el Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*, la construcción de una galería transhistórica de antecedentes de los totalitarismos que amenaza con hacer

colapsar la historia entre anacronismos y reduccionismos.

Sea como fuere, se trata de una problemática ineludible en el caso del positivismo latinoamericano, ya que lo observable en aquellos escritos de Fernando Ortiz es la verificación de lo que Carlos Real de Azúa llamó el sorprendente modo en que el racismo impregnó buena parte de las ideas más oficiales de aquel período intelectual en nuestro subcontinente. Y si en aquellas instancias Ortiz emerge como un integrante claro de la constelación antropológica positivista latinoamericana, junto con nombres como los de Nina Rodrigues, José Ingenieros o Molina Enríquez (hasta el punto de ser merecedor, como algunos de aquéllos, de prólogos consagratorios de figuras como el mismo Lombroso o Enrico Ferri), es preciso recordar que para ese entonces Lombroso, que en una época fue miembro del Partido Socialista Italiano, “era típicamente percibido como una figura progresista que usaba el evolucionismo biológico y la antropología física para superar el ‘atraso’ italiano” (Pick). También en *Los negros brujos* Ortiz considera que la brujería retiene a los negros en “los bajos fondos de la barbarie africana”, y que el brujo afro-cubano era un delincuente nato (como el gaucho malo encarnado en Juan Moreira lo sería para Ingenieros), pero lo que ambos hacían de tal manera era compartir el programa iluminista, del cual el positivismo es un heredero legítimo, fundado en la confianza en la ciencia para conocer y remover los males latinoamericanos en clave de proyecto modernizador.

Justamente tras las huellas de Lombroso, continuadas en una vasta literatura de diversa índole, es como se presentaría en Ortiz el fantasma finisecular de la *degeneración*, ya que para el criminólogo italiano el crimen es un anacronismo biohistórico, por el cual el desarrollo ontogenético del

criminal se ha detenido. Pero si es cierto que esta noción de atavismo en el marco de las teorías raciales degeneracionistas se ofrece entonces como elemento explicativo de los desvíos en el curso de la evolución y del progreso, el trabajo de Arcadio nos invita a reflexionar sobre el modo en que los contextos locales traducen representaciones y corrientes análogas. Refiriéndose al caso europeo, Daniel Pick nos dice por ejemplo que “la teoría de la degeneración [...] surge en el momento mismo en que el progresismo liberal confronta serios problemas”.¹ Ahora bien: lo que Arcadio Díaz presenta es una versión realmente distinta, puesto que el problema que confrontaría Fernando Ortiz es que “el marco conceptual del positivismo le resultaba insuficiente para interpretar la religiosidad en la cultura cubana” (p. 7). Diseña así un típico problema de la historia de las ideas, y formula su tesis de que es preciso mirar más de cerca el dispositivo intelectual de Ortiz, para recoger la presencia activa de las corrientes espiritualistas del siglo XIX y sobre todo del espiritismo en la línea sentada por quien firmaba Allan Kardec. Textualmente nos recuerda que en *Las fases de la evolución religiosa*, de 1919, Ortiz ha señalado, en una escala que evoca expresamente los tres estadios comteanos, que el espiritismo, en tanto moral ni religiosa ni dogmática, posee ventajas sobre esas formas irracionales de la religión amoral del fetichismo y de la religión moral del catolicismo. Y son esas nociones las que obrarían como una suerte de laboratorio donde se estaría constituyendo la doctrina de la transculturación, para lo cual Ortiz habría historizado, nacionalizado y antropologizado la teoría de Kardec de la transmigración de las almas (p. 19).

¹ Daniel Pick, *Faces of degeneration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 54.

Si esto es así, ¿qué conclusiones más amplias podríamos extraer al observar la estructuración categorial de un intelectual como Ortiz? Primero, la reiteración de que los dispositivos de representaciones no obedecen necesariamente a una lógica sistémica, sino que soportan tensiones, inconsistencias, puntos de fuga, superposiciones, y que es preciso dar cuenta de ellos en su especificidad, sin reducirlos a una unidad que los precedería. Al mismo tiempo, que estos fenómenos asistemáticos o contradoctrinarios son igualmente significativos, ya que dicen algo respecto de ese dispositivo de representaciones y plantean el problema de cómo dar cuenta de ellos.

El planteo de Arcadio Díaz permite precisamente contrastarlo con otro modo de “dar cuenta” de estas incrustaciones aparentemente ajenas al cientificismo positivista. Se ha hablado así de cierta afinidad del positivismo con el espiritismo, las ciencias ocultas, la trasmisión a distancia o el hipnotismo. A fin de cuentas, se trataba de una religión congruente con cierta noción energetista de la realidad que podía avenirse con los saberes científicos, como una suerte de ideología que permitía el pasaje a un Más Allá con evocaciones metafóricas del mundo de las fuerzas invisibles pero cognoscibles por la ciencia moderna.

Empero, la interpretación de Díaz Quiñones argumenta fundadamente que, más que de continuidad así fuere analógica, en el caso de Ortiz parece tratarse de una incrustación de categorías provenientes de otro universo discursivo, y de este modo permite pensar que el operativo de Fernando Ortiz no es exclusivo ni peculiar, ya que en no pocos positivistas latinoamericanos se halla algún tipo de invasión extradoctrinaria que habla de una insatisfacción con ciertos “puntos ciegos” de su propio credo.

Tomemos las referencias de la propia ponencia allí donde Fernando Ortiz invoca

en 1919 a los espiritistas como los que acaso con mayor fuerza (cito) se aproximan “al ideal de marchar hacia Dios por el amor y la ciencia”. Entonces, si se trata de acercarse a un fundamento religioso, el espiritismo oficialría como instancia de conciliación entre las fuentes de la religión y de la ciencia que el proceso secularizador de la modernidad tiende a desagregar. Tengo dudas en ese sentido de que la cita de Mircea Eliade que encabeza la ponencia (referida a que psicoanálisis y ciencias ocultas rechazan un núcleo de la sociedad burguesa) resulte estrictamente adecuada para explicar la apelación al espiritismo por parte de Ortiz, y aquí algunas breves referencias a otros casos hispanoamericanos pueden resultar útiles. En principio, sabemos que se trataba de búsquedas que desde distintos horizontes teóricos se emprendían allí donde la llamada “banarrota de la ciencia” estaba amenazando el horizonte de visibilidad del positivismo. Arturo Ardao ha señalado que en el Uruguay “una parte del movimiento tomó un sesgo religioso, a través de fideísmos que buscaban ora el reparo cauto de la creencia tradicional, ora la aventura de los mitos orientales. [...] Otra, en fin, propiamente filosófica, se aplicó a ahondar el problema del conocimiento, persiguiendo por vías nuevas la restauración de los temas metafísicos y la revisión de los valores éticos y estéticos”.² Dentro de estas derivas existe a mi entender otra vía en donde son visibles dos instancias desde las cuales se explican estas incrustaciones espiritualistas en el *corpus* positivista. Una de ellas aparece expresamente formulada en esta ponencia, cuando se sostiene que sería a partir de la base espiritualista como “Ortiz pudo aplicar un fundamento absoluto a la noción

² A. Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, Montevideo, CEAL-Universidad de la República, 1968, p. 283.

de penalidad". Me permito al respecto recordar el modo como Jorge Dotti señaló en Carlos Octavio Bunge la tensión entre el canon positivista que impide dotar de cognoscibilidad a los juicios de valor, por un lado, y la necesidad que el positivista argentino experimenta una y otra vez de fundar una ética y un sistema jurídico. De tal modo, Fernando Ortiz habría buscado en el espiritismo las bases en definitiva teológicas y por ende trascendentes para una teoría social, política y penal que permitiera salvar la crisis de fundamento del proceso de secularización.

Es igualmente verosímil la afirmación de Díaz Quiñones en el sentido de entender el entusiasmo de Ortiz por el espiritismo puesto que comparte la "veta evolucionista" de su propia concepción (pp. 11 a 13). Me pregunto empero si no habría que enfatizar la circunstancia de que el espiritismo garantiza el libre albedrío y se opone por ende al biologismo atavista, con lo cual Ortiz encontraría en él un punto a partir del cual romper con la herencia y la fisiognómica leídas como destino. Pudo entonces en el entramado de teosofía y espiritismo albergar una teoría evolucionista del alma que le permitió pensar el modo en que el negro podría acercarse al blanco (p. 18).

Pero si de lo que se trata es de abrir este espacio al libre albedrío, tal vez sería necesario mirar cuánto de la voluntad positivista podía chocar con su citada adhesión al credo de la nacionalidad liberal-republicana. Después de todo, Ortiz llegó a ser parlamentario del Partido Liberal durante diez años, y desde esta otra pertenencia no sólo se precisa una "producción de ciudadanos fundada en la criminología, la vigilancia y la disciplina", sino además garantizar la construcción de identidades libres. Ya Julio

Herrera y Obes en 1897 había formulado en el Uruguay una crítica luego estereotipada del positivismo filosófico, al que le cuestionaba su rechazo de la libertad psicológica en tanto fundamento de la moral y de la libertad política, con lo cual la actividad humana quedaba subordinada a la ley inexorable de la lucha por la existencia, "que condena a muerte a los débiles y discierne corona de triunfadores a los fuertes", desembocando en el establecimiento de la supremacía de los intereses materiales sobre los morales (Ardao, pp. 273-274).

De esa manera, el texto de Arcadio Díaz nos ofrece los términos en que Fernando Ortiz, a través de la teoría de la transmigración de las almas, proponía una respuesta para el punto ciego del positivismo: cómo pasar de la descripción a la prescripción, del ser al deber ser, de la ciencia a la política en tanto proyecto modernizador de una sociedad. Y si la respuesta resultó específica, el problema sin embargo fue compartido. Entre nosotros, por ejemplo, Carlos Octavio Bunge se mostrará confiado en la creación de un alma nacional que, una vez definida por la ciencia, podría instalarse a través de la educación en la subconciencia de la población, lo cual no era sino otro modo de imaginar la transmigración del alma nacional desde la élite hacia las masas. Pero es allí, precisamente allí, donde nuestros positivistas van a descubrir que entre el hombre liberal y el hombre psicológico había una inconmensurabilidad que era preciso salvar. Y esas incrustaciones, de las que Arcadio Díaz nos ha indicado un estimulante ejemplo, son en sí mismas una muestra de los extraordinarios problemas de hibridez y transculturación que el positivismo latinoamericano albergó. □