

FERNANDO ORTIZ E ALLAN KARDEC: ESPIRITISMO E TRANSCULTURAÇÃO*

Arcadio Díaz Quiñones

Em cada momento presente da vida há um passo de envelhecimento e de renovação [...] Renovar-se que é morrer e renascer para tornar a falecer e a reviver. Cada instante vital é uma criação, uma recriação. É uma cópula do passado, das potenciais sobrevivências que o indivíduo traz encarnadas consigo, e do presente, das possíveis circunstâncias que o ambiente oferece; de cuja contingente conjunção com a individualidade nasce o porvir, que é a variação renovadora.

FERNANDO ORTIZ, *El engaño de las razas* (1946)

As duas modas, a da psicanálise e a das ciências ocultas, têm em comum sua oposição à ideologia e ao modo de vida transmitidos pela “sociedade burguesa de consumo”, em outras palavras, pelo establishment. [...] Elas expressam, cada uma à sua maneira, aquilo de que o homem moderno sente falta, e sua esperança de uma renovação espiritual que ao fim daria um sentido e uma justificação à sua própria existência.

MIRCEA ELIADE, *Journal III: 1970-1978*

Fernando Ortiz é hoje conhecido principalmente pelo conceito de *transculturação*, que se difundiu a partir da publicação de seu livro fundacional, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940 (Ortiz, 1963). *Transculturação* chegou a constituir-se em um centro conceitual dos debates culturais

* Este ensaio é uma versão do capítulo que apareceu em meu livro *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición* (Díaz Quiñones, 2006). A noção de “princípios” é uma homenagem a Edward Said e a seu importante livro *Beginnings: intentions and method* (1975). Traduzido do espanhol por Pedro Meira Monteiro.

e literários contemporâneos¹. Contudo, os *começos* intelectuais de Ortiz, tradicionalmente tratados como uma etapa positivista e lombrosiana prévia ao *Contrapunteo*, merecem um estudo à parte, para compreender o desenvolvimento extraordinariamente rico da categoria. Tais *princípios* representam uma etapa formativa na qual Ortiz começou a explorar categorias de análise que procedem de saberes diversos (criminologia, direito, etnografia, ciência e espiritismo) e de práticas políticas e sociais muito concretas.

Ortiz chegou rapidamente a ser uma figura pública e intelectual de grande importância em Cuba, posição que ocupou até sua morte². Exerceu uma influência profunda entre seus contemporâneos e foi um dos mais importantes porta-vozes da geração que atuou na Cuba pós-1898. Em ensaios, intervenções públicas e debates de seu tempo, Ortiz revelou uma veia polêmica e um desejo de abordar problemas muito diversos. Entre 1902 e 1906 fez carreira consular na Itália e na França; em 1906 foi nomeado “Abogado Fiscal de la Audiencia” em La Habana; de 1908 a 1916 foi Catedrático de Direito Público na Universidad de La Habana; e em 1915 ingressou no Partido Liberal, chegando a ser parlamentar (1916-1926). Em 1926, Ortiz publicou seu *Código criminal cubano*, projeto que incluía um entusiasmado “juízo”, escrito como um prólogo por Enrico Ferri (1856-1929), que propunha dar forma ao “sistema defensivo do Estado contra a delinquência” (Ortiz, 1926, p. ix). Em todas essas práticas, que se deram no marco da nova República, foi o iniciador de um modo de pensar a nação e as raças, a religiosidade e a política; e, por outro lado, de aplicar a

110

¹ Para uma discussão detalhada e documentada da recepção de Ortiz e da genealogia de *transculturação*, ver o inteligente prólogo de Coronil (1995) à reimpressão da tradução inglesa de *Contrapunteo*. Uma inteligente reconsideração do uso do termo por Ángel Rama e outros, e sua ressemantização, encontra-se em Weinberg (2002).

² Para dados mais amplos, ver García-Carranza, Suárez e Quesada Morales (1996) e García-Carranza (1970).

criminologia e a datiloscopia à reforma penal e ao estudo da delinquência.

Ortiz cresceu em Menorca (1882-1895), onde fez os estudos escolares; regressou a Cuba e, durante a Guerra da Independência (1895-1898), iniciou a carreira de Direito em La Habana. Terminada a guerra, voltou a Barcelona, onde se licenciou em Direito (1899-1900). Em seguida se transferiu para Madrid, onde se doutorou na mesma disciplina (1901), e então novamente a Cuba, onde obteve o título de doutor em Direito Civil na Universidad de La Habana (1902). Além de sua carreira institucional – e dos conhecimentos específicos com os quais se identificava –, foi de grande importância para o fortalecimento de sua presença no espaço público seu casamento com Esther Cabrera (1908), filha do influente intelectual cubano Raimundo Cabrera (1852-1923)³.

Ortiz voltara da Espanha com grande entusiasmo e energia para desenvolver novos saberes “científicos”, e para construir para si mesmo um lugar de autoridade como intelectual público. Ainda que soubesse muito pouco de Cuba em termos de vivência pessoal, porque se formara no exílio, Ortiz logo se destacou por sua visão crítica da cultura e da política cubanas. Tais ambiciosos propósitos podem comprovar-se desde seus princípios: em *Hampa afrocubana – los negros brujos*: apuntes para un estudio de etnología criminal, de 1906, um de seus primeiros livros; *La reconquista de América*: reflexiones sobre el panhispanismo, de 1911; e na sua coleção de ensaios *Entre cubanos*: psicología tropical, de 1913, na qual atacou o vazio intelectual e moral da jovem

³ Um dos fundadores do Partido Liberal Autonomista de Cuba, Cabrera é autor de *Cuba y sus jueces* (1887). Fundou em Nova York a revista política, literária e cultural *Cuba y América* (Nova York, 1897-1898; La Habana, 1899-1917), na qual Ortiz chegou a colaborar. Cabrera foi além disso membro fundador da Academia de la Historia de Cuba (1910).

República⁴. Nestes textos Ortiz elaborou um discurso cultural e político que oferecia um projeto moderno de república nos anos em que Cuba emergia da guerra contra a Espanha e da ocupação norte-americana. Neles podem ler-se as urgências políticas, éticas e historiográficas que o animavam em sua busca de uma ordem social viável e progressista. Essa linha de inquietudes se reflete em seu conhecido discurso programático – com caráter de verdadeiro manifesto – “La decadencia cubana” (1924). Mais tarde seguiu impulsionando, de diversas maneiras, a renovação do campo intelectual. Ortiz foi diretor da prestigiosa *Revista Bimestre Cubana*, presidente da Sociedad Económica de Amigos del País (1924-1933), e membro fundador de outra empresa de vastas projeções: a Institución Hispanocubana de Cultura, que existiu entre 1926 e 1932 e entre 1936 e 1947⁵.

Na biografia intelectual que se fixou mais ou menos pelos historiadores e pela crítica, costuma-se apresentar

112

⁴ Nos *beginnings* de Ortiz há uma preocupação constante com a viabilidade do projeto republicano e a “regeneração” depois da Guerra de Independência. Os anos pós-1898 são muito ricos em debates políticos. Um dos principais empenhos de Ortiz é definir o lugar e as qualidades da elite: esse é o lugar de onde escreve sobre a “tarefa regeneradora”: “dir-se-ia que nestas terras que o sol caldeia, padecemos a doença do sono, a do sono mais terrível, a do sono das almas [...] Não se ouvem faz anos os fragores da luta da independência, nem o estampido dos fuzis, nem o tronar dos canhões [...] E para despertar desta modorra que deixaram em nosso ânimo o veneno colonial e a embriaguez da liberação, mais que outros podem, e podem muito, os cubanos que no frio ambiente de distantes setentrionais terras ou no do solitário gabinete de estudo, temperar puderam suas vontades e aproximar suas inteligências. Certamente, mas se saiba então que em sociedades semeadas de democracia como a nossa, onde por causas várias a aristocracia mental é escassa e débil, não poderá germinar a cultura sem que todos, os grandes do pensamento e da ação, como os pequenos e humildes trabalhadores, nos brindemos com a tarefa regeneradora” (Ortiz, 1987, pp. 1-3).

⁵ Toro González (1996) documenta o papel de Ortiz durante a primeira etapa da Institución Hispanocubana de Cultura, interrompida por seu exílio durante a ditadura de Machado. Quando regressou a Cuba em 1933 se retomaram as atividades da instituição. Colaborou, além disso, com a revista *Cuba Contemporánea*. Sobre essa publicação, ver Wright (1998), e também Pérez Jr. (1986) para o papel de Ortiz nos anos da Comissão Crowder e da reforma eleitoral. A capacidade de Ortiz de convocar o campo intelectual se confirma, também, no “Manifesto” de 1923 da Junta Cubana de Renovación Nacional.

Ortiz como protagonista de uma trajetória unidimensional. Segundo esta interpretação, Ortiz, influenciado por Cesare Lombroso (1835-1909), teria começado pela antropologia criminal e pelos estudos dos sistemas penais⁶. No curso de suas investigações posteriores, teria descoberto a *transculturação*, que lhe permitiu construir um metarrelato da cultura nacional baseado em uma larga reflexão sobre a hibridação e a mistura. Tal mudança de paradigma da criminologia à *transculturação* culminaria no *Contrapunteo*, cuja trama discursiva sói considerar-se como seu modo de ler a história e a cubanidade⁷.

⁶ Enquanto ocupava seu posto consular em Gênova, entre 1902 e 1905, Ortiz foi discípulo dos criminologistas Cesare Lombroso e Enrico Ferri. Inscreveu-se com orgulho na linhagem intelectual de Lombroso. Seu primeiro grande tema será precisamente a marginalidade, a “má vida” e os fenômenos religiosos. Procurou delimitar um objeto científico, a “horda afro-cubana” ou os “negros bruxos”, que contribuísse também para o desenvolvimento dos estudos etnográficos e criminológicos em Cuba. Além disso, é significativo que aparecesse na revista de Lombroso, *Archivio di psichiatria, Neuropatologia, Antropologia Criminale e Medicina Legale*, onde Ortiz publica em italiano alguns dos artigos que formariam o livro: “La criminalità dei negri in Cuba”; “Superstizione criminosa in Cuba”; e “Il suicidio tra i negri”. Depois seu livro seria aumentado por Lombroso. Todo ele pode ver-se como parte das relações intelectuais com os centros metropolitanos, destacadas por Said. Durante as últimas décadas do século XIX se deu uma extraordinária atividade na Europa, dirigida a reformar os sistemas penais. O debate envolveu médicos, filósofos, juristas e advogados progressistas, que criaram as bases para uma reforma penal baseada no saber criminológico. Teve grande importância o livro de Lombroso, *L'uomo delinquente*, de 1876, baseado no estudo de reclusos nas prisões italianas, em que se explica a criminalidade pela “regressão” hereditária e também por doenças como a epilepsia. O livro gerou um extenso debate em torno das noções de “atavismo”, das determinações genéticas da criminalidade e da “degeneração”. Ver, entre outros, Nye (1984, esp. pp. 97-116) e Leps (1992). Os trabalhos de Hugo Vezzetti (1985, 1988) em torno do “nascimento” da psicologia na Argentina iluminam esse debate.

⁷ Ver, por exemplo, Ibarra (1990), em que se lê a *transculturação* como uma superação dialética de suas concepções anteriores. É verdade que Ibarra percebe uma dimensão especial nos primeiros textos de Ortiz, mas não a desenvolve: “Por suas concepções gerais e sua prudência metodológica, Ortiz se aproximava mais de Marcel Mauss que dos evolucionistas e difusionistas. Como o etnólogo francês, tinha uma aguda consciência das relações entre os fenômenos sociológicos e psicológicos” (Ibarra, 1990, p. 1342). Entretanto, Ibarra não atribui importância à tradição iniciada por Kardec. São também relevantes os trabalhos de Bremer (1993) e de Melis (1987). Para a introdução de Lombroso em Cuba, ver Pruna e García González (1989).

O inconveniente dessa interpretação linear é que ignora o profundo interesse de Ortiz pelas correntes espiritualistas do século XIX, as complexidades de seu discurso nacional e suas contínuas intervenções no terreno jurídico. Haveria que explorar a continuidade das perspectivas evolucionistas em Ortiz, seu persistente afã por conciliar religião e ciência, sua constante atenção ao espiritismo, e seu interesse pelas descontinuidades de espaço e tempo na formação da sociedade cubana. As origens intelectuais de Ortiz incluem sua evidente e complexa reformulação das tradições nacionais (Varela, Saco, Martí e outros), e paralelamente sua apropriação da criminologia “científica” e seu interesse nas novas formas jornalísticas de relatos policiais.

A complexa etnologia racista de Nina Rodrigues (1862-1906) foi o modelo de análise que Ortiz pôde acessar para interpretar o problema da relação entre raça, nação e cidadania na América⁸. Contudo, esse modelo não era suficiente. O espiritismo cientificista de Allan Kardec (Hippolyte Léon Denizard Rivail) ocupa um lugar privilegiado, proporcionando a Ortiz ferramentas para compreender a questão racial da perspectiva de uma teoria evolutiva que abarcava a espiritualidade nacional, o direito e a religião. A doutrina espiritista é, como veremos, um aspecto fundamental nas origens do conceito de *transculturação*. Portanto, reduzir a trajetória de Ortiz à passagem da criminologia à *transcultu-*

114

⁸ Para o estudo de Nina Rodrigues, ver Ventura (1991). Por outro lado, Salvatore (1996) estuda a apropriação da criminologia no Brasil e na Argentina, e como o contexto social e racial gerou diversos projetos de reforma. Haveria, além disso, que situar Ortiz no contexto da guerra racial de 1912 em Cuba contra o Partido Independiente de Color, quando os veteranos negros da Guerra de Independência reclamaram seu próprio espaço político e foram reprimidos de modo impiedoso. Helg (1995) inclui um estudo das “fontes” jornalísticas legitimadas em *Los negros brujos* na etapa prévia a esta guerra. Dois trabalhos recolocam de distintos ângulos os conflitos de raça e nacionalidade em Cuba: Scott (1997) e os vigorosos comentários relativos à exclusão de Benítez Rojo (1997). Para a complexidade do contexto específico, ver os valiosos trabalhos reunidos por Martínez Heredia, Scott e García Martínez (2001).

ração impede ver as múltiplas filiações, ressonâncias e entrecruzamentos que encontramos em textos como *La africanía de la música folklórica de Cuba*, de 1950, e *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, de 1951.

Interessa-me aqui reconsiderar os *beginnings* de Ortiz, com o propósito de abrir uma perspectiva na qual as categorias lombrosianas – positivistas e racionalistas – entrem em diálogo com as correntes espiritualistas representadas por Kardec⁹. De fato, como veremos, há uma relação muito sutil entre a *transmigração* das almas – a história das sucessivas reencarnações, o trânsito entre a vida espiritual e a corporal – e a categoria da *transculturação*. Ainda que a obra de Kardec tenha quase desaparecido da discussão intelectual e dos estudos sobre o autor do *Contrapunteo*, Ortiz, assim como outros intelectuais na Europa e na América, se sentiu muito atraído pela religião letrada representada por *El libro de los espíritus* ou por *El Génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo*, de Kardec, e pela mediação possível entre a ciência e a “religião popular”.

115

⁹ Em outro momento haveria que estudar mais detidamente a recepção do espiritismo e das tradições ocultistas no campo intelectual, sobretudo entre escritores finiseculares. Ver, por exemplo, o trabalho de Gramuglio (1994) sobre Lugones, e o importante livro de Jade (1983), em que se mostram as marcas da tradição esotérica em Rubén Darío. Kardec, por sua parte, foi profusamente traduzido e difundido na Espanha e na América no século XIX, em grande medida graças ao trabalho da Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo. Essas traduções foram rapidamente acolhidas por um público cada vez mais vasto, na Espanha e na América, sobretudo *El Evangelio según el espiritismo*, que se reimprimiu continuamente até bem entrado o século XX, e foi livro de cabeceira de muitas famílias. Ainda que se tratassem de leituras populares, o espiritismo se estendeu poderosamente pelos círculos intelectuais da América. Ver Hess (1991), sobre o caso brasileiro; para o caso cubano, Argüelles Mederos e Hodge Limonta (1991). Oferece grande quantidade de informação Rodríguez Escudero (1973) para o caso de Porto Rico. Seria igualmente importante ressaltar que o espiritismo esteve com frequência associado a movimentos políticos. Carlos Monsiváis me recordou, por exemplo, o peso do espiritismo de Kardec no projeto político do mexicano Francisco Madero, o que foi desenvolvido por Rojas (1995) ao estudar os casos de Martí e Madero. Do mesmo modo, é de grande interesse o marco espiritualista que reconstrói Pike (1986) para o caso do peruano Haya de la Torre. O espiritismo é uma de várias correntes espiritualistas que só conhecemos de maneira fragmentária.

Ortiz não apenas foi um leitor de Kardec, como dedicou parte de sua atividade intelectual à exegese de sua doutrina. *La filosofía penal de los espiritistas*, trabalho que se originou a partir do discurso inaugural que Ortiz proferiu na Faculdade de Direito da Universidad de La Habana em 1912, foi publicado primeiro na *Revista Bimestre Cubana* em 1914. Há uma edição de 1915 de La Habana (mesmo ano em que são publicados *Los negros esclavos* e *La identificación dactiloscópica: estudio de policiología y derecho público*). O livro teve uma difusão notável. Há outra edição espanhola de 1924, na Biblioteca Jurídica de Autores Españoles y Extranjeros. Logo mais, em 1950, foi publicado em Buenos Aires pela Editorial Victor Hugo, na série “Filosofía y Doctrina”. Em 1919, Ortiz proferiu, a pedido da Sociedad Espiritista de Cuba, uma conferência intitulada “Las fases de la evolución religiosa”. No Teatro Payret de La Habana, Ortiz expressava publicamente sua simpatia pelo espiritismo:

116

Espíritas! Quem não participa de vossa mística, serenamente vos diz: Sois os féis de uma sublime fé! Acaso sereis os que com maior pureza vos aproximais do ideal de marchar em direção a Deus pelo amor e pela ciência! (Ortiz, 1919, p. 80).

Ortiz nunca deixou de retomar o que havia escrito em *La filosofía penal*, de retrabalhá-lo, de modificá-lo e continuá-lo. Seu interesse pelo espiritismo não diminuiu ao longo de sua vida. Inclusive nos anos 1950 seguia escrevendo sobre o tema: “Una moderna secta espiritista de Cuba” e “Los espirituales cordoneros del Orilé” foram trabalhos publicados em *Bohemia*, muito pertinentes para um estudo mais detalhado da importância de Kardec em sua obra. Há ainda referências ao espiritismo em sua *Historia de una pelea cubana contra los demonios*.

Sem dúvida, Ortiz definia-se a si mesmo a partir da dupla instituição da ciência moderna e da nacionalidade.

de republicana. Já em 1903 o escritor Miguel de Carrión (1875-1929) afirmava na revista *Azul y Rojo* que o então muito jovem Ortiz era “o único de nossos homens de ciência dotado de faculdade criadora” e um “positivista convicto”, ao mesmo tempo que elogiava a tese doutoral que ele publicara em Madrid em 1901, intitulada *Base para un estudio sobre la llamada reparación civil*. Carrión também comentava o “valioso estudo sobre o *ñañiguismo* em Cuba”, que Ortiz logo publicaria em Madrid pela Librería Fernando Fé, com o título *Hampa afro cubana – los negros brujos*. Carrión destaca o fato de que Ortiz construía um novo arquivo de territórios pelos quais poucos se haviam arriscado a circular:

Nenhum trabalho mais árduo que o de colecionar os dados necessários para este livro, o qual seguimos passo a passo. O investigador tropeçava dia após dia com a eterna dificuldade com que se faz em nosso país infrutuoso o esforço dos homens de ciência: nada existia feito com anterioridade; era preciso criar tudo, ordenando os poucos dados incompletos e isolados que chegavam ao seu conhecimento, e para cúmulo dos males a fé do autor chocava-se contra a apatia do mundo científico local e das esferas do governo, que se preocupavam pouco com que um *desocupado* escrevesse monografias de *ñañigos*, coisa bem trivial por certo ao lado dos grandes interesses da política (Carrión, 1903, pp. 5-6).

Em *Los negros brujos*, Ortiz proclamava que a vida “selvagem” não podia ser silenciada, mas devia ser cuidadosamente entendida – e reprimida –, precisamente porque o país tinha que ser disciplinado, educado moralmente e afinado em sua sensibilidade de acordo com as normas éticas e políticas modernas. Por um lado, Ortiz se armava com as doutrinas da escola italiana de criminologia e direito penal positivo; por outro, já se pode perceber que o marco conceitual do positivismo lhe era insuficiente para interpretar

a religiosidade e o desenraizamento cultural na sociedade cubana. O espiritismo de Kardec lhe permitirá interrogar os limites do positivismo e a noção de uma identidade estável e segura.

O subtítulo de *Hampa afrocubana – los negros brujos*, “apuntes para un estudio de etnología criminal”, já anunciava sua condenação da bruxaria. Ortiz escrevia enfaticamente que

o culto bruxo é, enfim, socialmente negativo com relação ao melhoramento de nossa sociedade, porque dado o primitivismo que lhe é característico, totalmente amoral, contribui a reter as consciências dos negros incultos nos baixos fundos da barbárie africana” (Ortiz, 1973, p. 227).

118

Concluía que era “um obstáculo à civilização, principalmente da população de cor [...] por ser a expressão mais bárbara do sentimento religioso desprovido do elemento moral” (Ortiz, 1973, p. 229).

Reiterou esta análise da bruxaria em sua conferência “Las fases de la evolución religiosa” (1919), em que a interpretava no contexto cubano da “luta pela vida” de três correntes religiosas, para chegar ao estágio superior do espiritismo:

Em Cuba três correntes religiosas lutam pela vida, quando não pelo predomínio: o fetichismo africano, especialmente *lucumí*; o cristianismo em suas várias derivações mais ou menos puras, especialmente o catolicismo, e o filosofismo religioso contemporâneo, especialmente o espiritismo. As três religiões correspondem a três fases sucessivas da evolução religiosa (Ortiz, 1919, p. 68).

Diante da Sociedad Espiritista de Cuba, Ortiz apresentava o espiritismo como uma superação do catolicismo e da

bruxaria: “O fetichismo é a *religião amoral*, o catolicismo é a *religião moral*, o espiritismo é a *moral arreligiosa* sem dogmas, nem ritos, nem ídolos nem sacerdotes” (Ortiz, 1919, p. 79). Assim, o espiritismo terminaria por ser “um vigoroso estímulo em prol do melhoramento moral da humanidade” (Ortiz, 1919, p. 65). Ao olhar retrospectivamente para suas publicações, Ortiz estimava que a honra que lhe haviam concedido os espíritas se devia a sua “obra acerca da *Horda afro-cubana*” e à *Filosofia penal* (Ortiz, 1919, p. 66). Com isso, sugeria que seu trabalho intelectual tinha uma coerência como um serviço público para a evolução religiosa cubana. É importante notar que Ortiz concebeu sua conferência como um serviço à “existência republicana”. Seu propósito era o fortalecimento da República, o que o levou a acusar a “muitos de nossos homens públicos” de “*covardia cívica*” (Ortiz, 1919, p. 65).

No pensamento de Ortiz, a etnologia racista de Nina Rodrigues, a quem cita com frequência, permitia-lhe desenvolver uma teoria racial da nação: as raças se encontravam em estados desiguais na escala da evolução cultural, e portanto não podia esperar-se que se adaptassem aos cânones europeus de cidadania. A “má vida” era resultado do “primitivismo psíquico”¹⁰. Mas a Ortiz não bastava determinar a desigualdade racial cubana; preocupavam-no as possibilidades de “progresso” ou “retrocesso” espiritual da República. Para isso, como veremos adiante, recorreu às categorias kardecistas da teoria evolucionista da alma.

Havia em Ortiz um temor à “regressão” cultural e intelectual, temor aos efeitos que poderia ter na sociedade,

¹⁰ A formação de Ortiz, por um lado, coincidiu com o contexto do “descobrimento” imperialista da África, o darwinismo social, a modernização dos sistemas de controle e vigilância, o desenvolvimento da criminologia como ciência e com a mistura de esteticismo e violência que caracterizou a apropriação do mundo “primitivo” na modernidade. Ver, entre outros, a compilação de Barkan e Bush (1995), Clifford (1988) e Rubin (1984).

temor ao “contágio”¹¹. A bruxaria e os bruxos eram adversários políticos: “Mas a inferioridade do negro, que o sujeitava ao mal viver era devida à falta de civilização integral, pois tão primitiva era sua moralidade como sua intelectualidade”. Por outro lado, Ortiz falava da perspectiva de uma concepção categórica do progresso:

Natural é que o progresso intelectual traga a Cuba, como ao resto do mundo, a progressiva debilitação das superstições, [que] infunda mais fé em nós mesmos e vá apagando a que se tem no sobrenatural, pois como disse Bain, o grande remédio contra o medo é a ciência (Ortiz, 1973, p. 221).

O saber “civilizado” deve exterminar essas práticas, penetrar em seu vocabulário secreto para que não reste nenhum espaço fora do controle do intelecto branco. A bruxaria pode ser liquidada por meios penais e científicos, e os materiais – submetidos a inspeção e registro – devem ser confiscados num museu:

a campanha contra a bruxaria deve ter dois objetivos: um imediato, a destruição dos focos infecciosos; mediato o

120

¹¹ A promiscuidade ameaçava pela proximidade. Era preciso tirar a bruxaria de seus esconderijos: trata-se de todo um olhar sobre o mundo “negro”. Durante os primeiros anos do século apareceram crônicas policiais na imprensa sensacionalista nas quais os bruxos eram vistos como protagonistas de feitos de violência. Ortiz usou esse “arquivo” repleto de estereótipos e cristalizações lexicais; é uma fonte que críspa seu texto. Aline Helg comenta a repercussão desse corpus e a relação entre os relatos estigmatizantes, os medos sociais e as teorizações de Ortiz: “A imprensa, ao reportar simultaneamente incidentes similares – muitos dos quais ela negaria mais tarde –, reforçava a impressão de que toda família branca era vulnerável aos criminosos negros. Como resultado, em novembro e dezembro de 1904, a *brujería* parecia atacar os brancos cubanos por todos os lados, embora as investigações que corriam pareciam nunca comprovar as acusações. Sozinho durante esses dois meses, Fernando Ortiz, que se opunha fortemente à *brujería*, colecionou reportagens sobre as atividades dos bruxos em nove diferente vilarejos e cidades por toda a ilha, exceto no leste.” (Helg, 1995, pp. 111-112).

outro, a desinfecção do ambiente, para impedir que se mantenha e se reproduza o mal (Ortiz, 1973, p. 235).

O “progresso” dos espíritos rumo à “perfeição” e a escala evolutiva de Kardec se encontravam implícitos na revisão que Ortiz fez do conceito de *atavismo* lombrosiano aplicado ao caso cubano¹². Conquanto não cite Kardec, sua interpretação histórico-espiritualista do deslocamento do africano no meio cubano inclui categorias mais que simplesmente criminológicas:

O bruxo afro-cubano, do ponto de vista criminológico, é o que Lombroso chamaria um delinquente nato, e este caráter congênito pode aplicar-se a todos os seus atrasos morais, além de a sua delinquência. Mas o bruxo *nato* não o é por atavismo, no sentido rigoroso desta palavra, quer dizer, como *um salto atrás* do indivíduo em relação ao estado de progresso da espécie que forma o meio social ao qual aquele deve adaptar-se; muito mais pode-se dizer que ao ser transportado da África a Cuba foi o meio social o que para ele saltou improvisadamente para a frente, deixando-o com seus compatriotas nas profundidades de sua selvageria, nos primeiros degraus da evolução de sua psique. Por isto, com

121

¹² Para Lombroso, no marco geral do darwinismo, o conceito de atavismo postulava uma regressão a uma condição primitiva. O termo vem do latim: *atavus*, ancestral. Tratava-se de um salto para trás. No criminoso nato, Lombroso encontrava certas qualidades físicas, e sobretudo uma falta de moral. O cientista italiano postulava como solução, por um lado, a pena de morte; por outro, a reforma que transformaria os fatores ambientais que operam sobre o criminoso. Sobre o atavismo, ver Gould (1981, pp. 122-127). É claro que o debate em torno do atavismo e da degeneração foi muito intenso ainda entre os seguidores de Lombroso. Giuseppe Sergi, por exemplo, muito citado por Ortiz, centrou a discussão no conceito de degeneração mais que no atavismo: “Chamo degenerados a todos aqueles seres humanos que ainda que sobrevivam na luta pela existência, são débeis, e portam os sinais mais ou menos manifestos de sua debilidade, tanto nas suas forças físicas como no modo de atuar; e chamo degeneração ao fato de que ainda que os indivíduos e seus descendentes não morram na luta pela existência, sobrevivem em condições inferiores e são pouco aptos para os fenômenos da luta seguinte” (Sergi *apud* Villa, 1985, p. 179).

maior propriedade que pelo atavismo, podem definir-se as características do bruxo pelo *primitivismo psíquico*; é um delinquente *primitivo*, como diria Penta. O bruxo e seus adeptos são em Cuba imorais e delinquentes porque não progrediram; são selvagens trazidos a um país civilizado (Ortiz, 1973, pp. 230-231).

Para Ortiz, o africano é essencialmente um delinquente, não tanto no sentido pentiano do delinquente *primitivo* que cita o próprio Ortiz, senão porque seu espírito se encontrava em outro lugar da escala evolutiva. Quando afirma que o bruxo e seus adeptos são “imorais e delinquentes”, não resta dúvida que Ortiz está pensando no problema em termos espíritas que logo desenvolveria em “Las fases de la evolución religiosa”, e não unicamente em termos criminológicos.

122 A doutrina da reencarnação garantia a Ortiz uma hierarquia espiritual que superava o marco do criminoso “nato” para incluir a nação, a raça e o “progresso”¹³. Sua leitura de Kardec, a quem significativamente chamou de “aquele interessante filósofo francês”, deu-se muito cedo e coincidiu com seus estudos de criminologia. De fato, o mesmo Ortiz comentou a “simultaneidade” de suas leituras espíritas com sua iniciação no positivismo. É óbvio que Kardec teve um valor formativo em seu pensamento, ain-

¹³ A lei do progresso é a fundamentação do credo reencarnacionista de Kardec, que explicaria as desigualdades próprias ao mundo. O texto de Kardec diz: “o princípio da reencarnação é uma consequência fatal da lei do progresso. Sem ela, como explicar a diferença que existe entre o estado social atual e o dos tempos da barbárie?” (Kardec, 1871a, p. 252). Isso é sem dúvida o que Ortiz quis expressar quando escreveu sobre o tópicos dessa ética em “Las fases de la evolución religiosa”: “O credo reencarnacionista, revivido de dogmas indostânicos e egípcios, é o único que no campo da mítica resolve esse grande problema ético-religioso, com seu sistema da pluralidade de vidas e de prêmios e castigos por existências passadas e em sucessivas vidas vindouras” (Ortiz, 1919, p. 78). As vidas futuras, resultado de um processo de provas e purificação que leva a uma constante renovação, farão justiça aos espíritos.

da que se tratasse de “leituras religiosas” não validadas nem legitimadas pela academia, mas buscadas “com fervor”:

Faz já uns quatro lustros, quando nas aulas de minha mui querida universidade de La Habana cursava os estudos de Direito Penal e o programa do Prof. González Lanuza – então o mais científico nos domínios espanhóis – me iniciava nas ideias do positivismo criminológico, intercalava essas leituras escolares com obras muito alheias à universidade, [e] que o acaso punha ao meu alcance o que minha curiosidade investigativa buscava com fervor. Entre estas últimas estavam as leituras religiosas, que antes como agora me produzem especial deleite e despertam em meu ânimo singular interesse. Naquele momento conheci os livros fundamentais do espiritismo, escritos por León Hipólito Denizart Rivail, ou seja Allan Kardec, como ele gostou de chamar-se, revivendo o nome com que, segundo ele, foi conhecido no mundo quando de uma encarnação anterior, nos tempos druídicos.

E quis a simultaneidade dos estudos universitários sobre criminologia com os acidentais estudos filosóficos sobre a doutrina espiritista, que o entusiasmo que em mim despertaram as teorias lombrosianas e ferrianas sobre a criminalidade me levasse a investigar especialmente como pensava sobre os mesmos problemas penais aquele interessante filósofo francês, que ousava apresentar-se como um druida redivivo (Ortiz, 1914, p. 30).

Deve-se entender seu interesse como um entusiasmo facilitado pelos traços “científicos” do espiritismo? É metodologicamente aceitável sua afirmação de que os “problemas penais” da criminologia e do espiritismo sejam “os mesmos”? Queria Ortiz legitimar o espiritismo pelo positivismo? E, finalmente, como poderia explicar-se de outro modo seu persistente interesse no espiritismo?

Na introdução a *La filosofía penal*, Ortiz declarou enfaticamente: “Eu não sou espírita”. Ao mesmo tempo insistia que o espiritismo compartilhava com o “materialismo lombrosiano” premissas importantes. É possível que Ortiz, assim como outros intelectuais, sentisse a necessidade de distanciar-se de outros espíritas talvez não tão letrados. Em uma carta de 1924 a José María Chacón y Calvo vemos a flutuação entre a fascinação e a recusa. Ortiz agradecia a Chacón y Calvo a publicação da segunda edição de *La filosofía penal*. Mas também aludia com marcado menosprezo às “sociedades chamadas espiritistas de Cuba, mais entretidas com mediunidades mais ou menos sérias ou grotescas e com práticas de curandeirismo supersticioso e parasitário. Neste campo, como nos demais das ideias, soem ser poucos os que têm interesse por filosofias, arrastados como estão pelo pragmatismo ao uso, e pelo torvelinho da incultura”¹⁴. Sem embargo, qualquer leitor atento aos textos do primeiro Ortiz poderá comprovar sua afinidade com o espiritismo. Há certa ambiguidade de Ortiz em relação a Kardec, já que ele não se compromete publicamente de todo com suas ideias e com as práticas dos espíritas, mas reserva a Kardec um lugar no mundo intelectual e da ciência contribuindo para abrir-lhe um espaço maior de difusão e consolidá-lo como símbolo de saber e autoridade.

¹⁴ Ver Gutiérrez-Vega (1982, pp. 35-36). A ambivalência de Ortiz e sua aversão ao “curanderismo supersticioso” não chegavam a comprometer seu respeito pela doutrina de Kardec, como se pode constatar em “Las fases de la evolución religiosa”, conferência destinada, recordemos, a uma audiência que não era a clássica audiência minoritária da alta cultura. Ali manifestou: “Eu não sou espiritista! Se o fosse não o ocultaria no segredo do lar, nem teria por que envergonhar-me de sê-lo. Tantos homens de ciência professam essa fé, que a seu lado estaria bem acompanhado!” (Ortiz, 1919, p. 66). Tais declarações são interessantes, precisamente, pela sua ambiguidade. Tal preocupação salta à vista no entanto em 1990, nos acordos adotados pelo Congresso Espiritista Panamericano ocorrido em Caracas: “declara que o Espiritismo é uma ciência experimental, a qual oferece à humanidade uma Filosofia Moral [...] incompatível com os ritualismos [...] e com publicações mediúnicas desprovidas de qualidade científica e filosófica” (*apud* Rodríguez Escudero, 1973, p. 343).

Ortiz apresenta Kardec por meio de um dos tópicos centrais de sua poética: o *topos* da *coincidentia oppositorum*:

E tão logo minha mente tomou essa direção cuidei, não sem certa surpresa, que o materialismo lombrosiano e o espiritualismo de Allan Kardec coincidiam notavelmente em não poucos extremos, e que às mesmas teorias criminológicas se poderia ir tanto partindo de premissas materialistas e conduzido pelo positivismo mais franco, como lançando-se de juízos espiritualistas e levado pelo idealismo mais sutil (Ortiz, 1914, pp. 30-31).

Como fará mais tarde no *Contrapunteo* com o tabaco e o açúcar, sua poética procura harmonizar formas de pensamento opostas: “os extremos se tocam, poderia se dizer, e certamente é assim em nosso estudo” (Ortiz, 1914, p. 33). Segundo indicava o próprio Kardec, o espiritualismo e o materialismo têm um filão evolucionista em comum, e a possibilidade de encontrar um complemento na passagem de um a outro permite a Ortiz estruturar seu livro. Seu interesse principal é mostrar o profundo acordo com o essencial da doutrina de Kardec. *La filosofía penal* é, pois, um livro de tradução, de passagem entre doutrinas e de *transmigração* da matéria ao espírito¹⁵.

125

¹⁵ As coincidências e semelhanças são muitas, como se Ortiz quisesse identificar cuidadosamente o intenso intercâmbio entre as perspectivas da criminologia – de legalidade epistemológica muito clara – e a trama prescritiva de Kardec. Em *El Evangelio según el espiritismo*, Kardec escreve: “a ciência e a religião são as duas alavancas da inteligência humana; uma revela as leis do mundo material, a outra as leis do mundo moral [...] a ciência, deixando de ser exclusivamente materialista, deve tomar em conta o elemento espiritual” (Kardec, 1961, p. 41). A exposição de Ortiz revela um nexos mais estreito que o simples compartilhamento de tradições, porque se funde em uma concepção de forte acento pessoal para um meio excepcionalmente receptivo à doutrina kardecista. Por outro lado, não nos deve surpreender que assim seja. Muitos positivistas, como sugeriu Hugo Vezzetti em reunião na Universidade de Quilmes, andavam em busca de dimensões espirituais e psicológicas. Inclusive o termo “alma” não era de nenhum modo alheio a essas buscas. Creio que as observações de Vezzetti são válidas e delas surge todo um

La filosofía penal é também uma obra didática: oferece instrução na doutrina kardecista. Ortiz assume o conhecimento do positivismo no leitor, mas se sente obrigado a oferecer extensas citações de Kardec e a glosá-las. A sua maneira, o livro se deixa ler como uma antologia de textos de Kardec comentados por Ortiz. Em sucessivos capítulos, ele analisa os seguintes aspectos do kardecismo: as bases ideológicas do espiritismo, as leis da evolução das almas, o delito, o determinismo e o livre-arbítrio, os fatores da delinquência e o atavismo dos criminosos. Em todos esses capítulos estabelece e celebra as analogias entre Kardec e Lombroso.

Um aspecto central da tradução que Ortiz faz de Kardec é o capítulo dedicado a “La escala de los espíritus”, de onde Ortiz tira uma teoria da elite. O evolucionismo espiritista, com sua escala baseada no grau de progresso dos espíritos, fincava pé no paulatino despojamento das imperfeições. Os espíritos “imperfeitos” – nos quais a matéria domina sobre o espírito – são os propensos ao mal, dados a todos os vícios que engendram paixões vis e degradantes, tais como o sensualismo, a crueldade, a ganância e a sórdida avaréza. Qualquer que seja o estrato social que ocupem, são o castigo da humanidade. Para Ortiz são o equivalente aos *delinquentes natos*. Os espíritos superiores – nos quais o espírito domina sobre a matéria – se distinguem por seu desejo de fazer o bem. Esses espíritos puros reúnem a ciência, a prudência e a bondade. Sua linguagem é sempre elevada e sublime: são os mais aptos para a vida intelectual. Quando excepcionalmente se encarnam na terra é para realizar uma “missão de progresso”, e nos oferecem um modelo do tipo de perfeição

126

leque de questões. Mas o certo é que Ortiz, quando fala do espiritismo, propõe retoricamente a necessidade de harmonizar os contrários. Por isso refiro-me ao *topos da coincidentia oppositorum* que se converteu em centro da poética de Ortiz, isto é, converteu-se em escritura. Esse funcionamento retórico culmina na irônica arquetipificação que constitui o *Contrapunteo*, em que os contrários se cruzam, se vinculam e se respondem.

a que pode aspirar a humanidade neste mundo. A possibilidade do progresso pela purificação espiritual deve ter-se revelado bastante atrativa para Ortiz, que em obras como o *Proyecto de Código Criminal Cubano* estava ocupado com a formulação de campanhas de “saneamento nacional”¹⁶.

No capítulo intitulado “Fundamento de la responsabilidad”, Ortiz afirmava que o criminoso é um indivíduo no qual encarnou um espírito “atrasado”. Isto o leva a outra glosa na qual desenvolve de modo paralelo as noções de penalidade espiritual e social: há uma responsabilidade *espiritual*, subjetiva, baseada na lei do progresso dos espíritos; há uma responsabilidade humana, objetiva, baseada na lei social. Ortiz agregava que “a lei de conservação impõe à sociedade – dentro e fora da filosofia espiritista – a necessidade de lutar por si e por sua integridade, e desta necessidade os espiritistas como os positivistas derivam a razão do castigo” (Ortiz, 1914, p. 288). Desse modo, Ortiz pôde aplicar um fundamento absoluto à noção de penalidade: “o progresso do homem, isto é, o progresso do espírito, é aqui a fina-

127

¹⁶ A citação completa é a seguinte: “é, pois, indispensável para a saúde moral cubana que façamos contra os criminosos o que fizemos contra os mosquitos: uma campanha de saneamento nacional” (Ortiz, 1926, p.xii). O “inimigo” se encontrava dentro das fronteiras do Estado. Contudo em 1924 Ortiz cita Lombroso no marco da “decadência”, não tanto no sentido spengleriano, senão no sentido do “retrocesso” lombrosiano. Em seu discurso “La decadencia cubana”, com quase vinte anos de distância, ressurgue com paixão a linguagem de *Los negros brujos* para profetizar o desastre por causa dos diferentes males que comprometem e assombam a vida da comunidade nacional: “a sociedade cubana está se desagregando. Cuba está se precipitando rapidamente na barbárie”. E continua: “a cultura cubana está em grave risco de ir-se debilitando até pôr em perigo a capacidade para o governo próprio. [...] é perigo iminente permanecer em estado de semicultura, com uma população sem técnicos, sem aristocracias mentais, indefesa diante das exigências da cultura universal [...] Em Cuba 53% de seus habitantes não sabem ler e escrever. Estamos na escala da instrução abaixo de todas as Antilhas inglesas, habitadas quase totalmente por negros” (Ortiz, 1924, pp. 21-24). A organização polêmica desse texto é evidente. Mais adiante, agrega: “Tudo isso demonstra, se recordamos as geniais teorias que expuseram Lombroso e Nicéforo sobre a evolução da criminalidade, que também nossa delinquência vai perdendo sua cultura, vai retroagindo, fazendo-se mais violenta e primitiva, em vez de mais astuta e progressista, como nos demais países do mundo de cultura normal” (Ortiz, 1924, p. 33).

lidade psicológica e subjetiva da pena tanto neste mundo como, no universo infinito, o progresso dos seres” (Ortiz, 1914, p. 289). Sem dúvida, Ortiz tinha em mente a necessidade de operar sobre um terreno sólido na organização social da nação.

Em *Los negros brujos* o próprio Ortiz reconhecia que algumas de suas proposições repressivas poderiam ser consideradas inquisitoriais. Sua posição frente ao bruxo e ao africano, extremamente problemática, exigia os fundamentos teológicos de uma filosofia penal. Essa teologia evolutiva lhe permitiu vislumbrar um sentido humanitário na repressão das práticas culturais daninhas para a República. Ortiz se sentia atraído pela força moral dos princípios de Kardec: há progresso, embora ameaçado pelos movimentos regressivos da história. A possibilidade de aplicar conceituações científicas à ordem moral assegurava a *renovatio* da sociedade cubana. Em *La reconquista de América*, escreveu: “não há povos, nem civilizações fatalmente superiores ou inferiores; há somente adiantamentos ou atrasos, diferenças na marcha integral da humanidade” (Ortiz, 1911, p. 26)¹⁷.

Voltemos a *La filosofía penal*. Nos capítulos sobre a escala dos espíritos e o livre-arbítrio, Ortiz se interessa particularmente pelo papel dos espíritos “prudentes”, os quais vêm à terra para realizar uma “missão de progresso”¹⁸. Nesta visão

¹⁷ Neste livro Ortiz reuniu artigos publicados na *Revista Bimestre Cubana* e em *El Tiempo*. Trata-se de um amplo ataque aos projetos “hispanistas” do governo espanhol e de intelectuais como Rafael Altamira, que impulsionaram na América a criação de instituições de intercâmbio cultural com a Espanha. Ortiz polemiza com o “pan-hispanismo”, e além disso desconstrói a noção de “raça” empregada pelos intelectuais peninsulares, assinalando as implicações tanto do “pan-hispanismo” como do “pan-negrismo”: “Pois, o hispano-americanismo, a rigor equivale a um afro-cubanismo, e o pan-hispanismo cientificamente vale um pan-negrismo. A força do sangue que nestes não se manifesta absolutamente em relação à África, não tem razão biológica de manifestar-se entre os nativos da América em relação à Espanha” (Ortiz, 1911, pp. 39-40).

¹⁸ Nos textos de Kardec se define nitidamente o lugar de cada um dos espíritos, que formam uma hierarquia de linhagens à qual Ortiz faz eco. Segundo Kardec, cada “encarnado” tem sua missão: “as atribuições dos Espíritos são proporcionais ao seu

coincidem dois projetos opostos: construir um espaço para a elite ilustrada, com privilégios de cidadania plena, e abrir a porta do progresso a outros espíritos “atrasados”, que não tinham a capacidade de formular seus próprios projetos¹⁹. A produção de cidadãos para a república era possível, ainda que complexa. Tinha que estar baseada na ciência da criminologia, na vigilância, na disciplina e na hierarquia de uma espiritualidade evolucionista. *La reconquista de América* oferece um comentário particularmente iluminador: “sejam os cubanos brancos, os que constituímos o nervo da nacionalidade, mais cultos todavia para poder manter a vida republicana independente de retrocessos hispanizantes ou africanizantes” (Ortiz, 1911, p. 47)²⁰.

adiantamento, às luzes que possuem, a suas capacidades, a sua experiência e ao grau de confiança que inspiram ao Soberano Senhor [...] Assim como as grandes missões são confiadas aos Espíritos superiores, as há de todos os graus de importância, destinadas aos Espíritos de vários níveis; donde se pode deduzir que cada encarnado tem a sua, isto é, deveres que cumprir, para o bem de seus semelhantes, do pai de família a quem cabe cuidar de fazer progredir seus filhos, até ao homem de génio que espalha na sociedade novos elementos de progresso” (Kardec, 1871b, pp. 30-31).

¹⁹ Os princípios ilustrados e a capacidade discursiva são sinais de superioridade espiritual para Kardec, que os expressa numa linguagem que tem evocações apostólicas: “se reconhece a qualidade dos Espíritos em sua linguagem; a dos Espíritos verdadeiramente bons e superiores é sempre digna, nobre, lógica, isenta de contradição; respira sabedoria, benevolência, modéstia e a mais pura moral; é concisa e sem palavras inúteis. Entre os Espíritos inferiores, ignorantes ou orgulhosos, o vazio das ideias é quase sempre compensado pela abundância das palavras” (Kardec, 1871b, p. 175). Esses princípios são o fundamento da tradução que faz Ortiz, para quem o “dom de línguas” é central. Poderia comparar-se a concepção da elite de Ortiz, e sua função no projeto moderno de nação, com o caso de José Ingenieros e o desenvolvimento da noção do ideal como patrimônio de uma minoria seleta que aparece em escritos como *El hombre mediocre*. Para esse aspecto, são indispensáveis os trabalhos de Oscar Terán (1986) sobre Ingenieros.

²⁰ Seria útil neste ponto comparar a função das medidas disciplinares e os dispositivos institucionais criados para a “integração nacional” em situações como a cubana e a italiana, e concretamente o papel decisivo que exerceu Lombroso. Como diz Daniel Pick ao resumir a função da criminologia na Itália: “Para os intelectuais do período pós-unificação na Itália, restava uma contradição gritante entre a conquista da nação e as realidades sociais de divisão e fragmentação, a miríade de culturas e subculturas, línguas separadas, costumes, economias, mundos pelos quais a Itália era constituída e ameaçada. Daí a eficácia de um modelo social evolucionista que mantinha todos aqueles processos contraditórios dentro da unidade de uma única teoria histórico-política” (Pick, 1986, pp. 74-75).

Como se lograva a *renovatio* que permitia a ascensão dos espíritos inferiores? De um ponto de vista teológico, a noção do livre-arbítrio continha a possibilidade de superação espiritual. Na concepção espiritista, o livre-arbítrio vai sendo adquirido através das provas e superações das diversas reencarnações²¹. Essa liberdade moral, como a chama Ortiz, não é absoluta, senão relativa. Dado que o espírito não é essencialmente mau nem bom, Ortiz encontrou na reencarnação postulada por Kardec uma alternativa ao determinismo biológico do *atavismo*. De novo Ortiz cita o próprio Kardec:

Assim como temos homens bons e maus desde a infância, assim também há Espíritos bons e maus desde o princípio, com a diferença capital, de que a criança tem instintos completamente formados, enquanto o Espírito, ao ser formado, não é nem bom nem mau, senão que tem todas as tendências, e em virtude de seu livre-arbítrio toma uma ou outra direção (Ortiz, 1914, p. 131).

130

Assim, a versão espiritista do *atavismo* consiste fundamentalmente num estancamento do progresso espiritual na passagem de uma vida a outra. Enquanto os espíritos superiores continuaram progredindo, os *atávicos* somente representam uma regressão em relação ao estado de avanço dos demais: são espíritos que trazem à vida encarnada um espírito “atrasado”.

²¹ Ortiz insiste que se trata de um livre-arbítrio relativo: “de modo que há espíritos atrasados cujo livre-arbítrio está como em crisálida, sem crescimento nem desenvolvimento e caem facilmente impulsionados pelos espíritos maus ou por concausas externas de diferente índole; e outros espíritos há mais adiantados, com maior liberdade, que se dirigem e se defendem da tentação e lhe resistem vitoriosos” (Ortiz, 1914, p. 130). A reafirmação do livre-arbítrio começava a romper o marco rígido do racismo ao mesmo tempo em que preservava a hierarquia interna. Vemos como Ortiz começa a reconhecer, a partir da diferença, elementos de positividade na cultura afro-cubana. A unidade nacional existirá no seio dessa diversidade.

Entretanto não cabem os retrocessos na construção da nação. O pensamento político de Ortiz não se deixa entender sem referência a Kardec e à possibilidade utópica de que todos se integrem ao progresso espiritual²². Tal noção de “progresso” se concebe de modo orgânico com a evolução biológica:

A filosofia espiritista parte da existência de um Ser supremo, Deus, criador de todas as coisas e da existência imortal dos espíritos. Mas o espiritismo se distingue de outros credos religiosos, porque vem a ser uma *teoria evolucionista da alma*, teoria certamente antiga, mas cuja revivência moderna se deve ao espiritismo e à teosofia. De fato, os espíritos são criados imperfeitos, e sua existência se desenvolve ao largo de uma série infinita de provas dolorosas que lhes despertam, lhes fortalecem as faculdades e os elevam até os estados superiores da evolução psíquica, da mesma maneira que segundo os biólogos materialistas – Sergi, por exemplo – os seres que entram dentro do campo de sua visualidade, da ameba aos grandes mamíferos, progridem e se transformam e se fazem inteligentes pela dor na série infinita de *provas* que supõe o contato constante com o meio ambiente.

131

²² Kardec emprega o conceito de “renovação”, tão importante como a ideia de “progresso moral”. A dimensão utópica – espiritual e política – do espiritismo terminava por ser muito atrativa para Ortiz, e é fundamental para entender seu pensamento desde uma nova perspectiva crítica. Escreve Kardec, por exemplo: “nesta ocasião não se trata de uma mudança parcial, de uma renovação limitada a um país, a uma nação ou a uma raça. É um movimento universal o que se verifica no sentido do progresso moral. Uma nova ordem de coisas tende a estabelecer-se, e os mesmos que a ela se opõem com mais empenho, são coadjuvantes sem sabê-lo...” (Kardec, 1871a, pp. 464-465). Em outras passagens, Kardec fala explicitamente de “regeneração”, sempre dentro do marco de uma hierarquia espiritual: “Não é o Espiritismo o que cria e determina a renovação social, é a maturidade da humanidade que faz desta renovação uma necessidade imperiosa [...] Ao dizer que a humanidade está madura para a regeneração, não se entenda que todos os indivíduos o estão no mesmo grau; mas muitos têm por intuição o germen das novas ideias, que as circunstâncias farão brotar, e então se mostrarão mais adiantados do que se supunha e seguirão sem violência já que não com entusiasmo o impulso da maioria” (Kardec, 1871a, pp. 478-479).

O fim do espírito é progredir, ascender, elevar-se sempre e acercar-se a Deus. Na história natural dos espíritos não há regressões; pode haver estancamentos, situações de quietude, mas nunca de retrocesso (Ortiz, 1914, p. 34).

Por outro lado, a harmonização do material e do espiritual se traduz na “teoria da beleza” que Ortiz toma de Kardec, que explicava as diferenças raciais estabelecendo uma correlação entre a beleza corporal e a escala evolutiva dos espíritos. Sua estética racial situava o “negro” num lugar próximo ao dos animais. Ortiz cita Kardec:

O negro pode ser belo para o negro, como o é um gato para outro, mas não é belo no sentido absoluto; porque seus traços grosseiros e seus lábios grossos acusam a materialidade dos instintos; podem muito bem expressar paixões violentas; mas não poderiam acomodar-se aos matizes delicados do sentimento e às modulações de um Espírito distinto (Ortiz, 1914, p. 261).

132

Assim, na evolução da alma, o “negro” iria paulatinamente desprendendo-se dos traços físicos que o caracterizam, para aproximar-se do “branco”.

Na apropriação que Ortiz faz do “credo reencarnacionista” se observa o germe do conceito da *transculturação*. Em seu ensaio “La cubanidad y los negros” (1939), elaborou a expressiva e célebre metáfora do *ajiaco*²³ como emblema da nacionalidade. Nesse texto interpretava “os abraços amorosos” da mestiçagem como “augurais de uma paz universal dos sangues [...] de uma possível, desejável e futura desracialização da humanidade” (Ortiz, 1939, p. 6). Já na década de 1930, Ortiz negava as hierarquias raciais, embora não

²³ Espécie de caldo de carne, legumes e pimentão (o “cubaníssimo *aji*”, como dirá Ortiz), que pode ser pensado como o equivalente da invenção da feijoada como metonímia do Brasil. A expressão tem em Cuba também o sentido de “confusão” (N. T.).

tivesse abandonado a fundamental noção kardecista de progresso espiritual, apresentada aqui como *desracionalização*²⁴. Assim também, substituía a categoria de *mestiçagem* com o conceito de *transmigração*, enriquecendo suas possibilidades interpretativas ao oferecer um tecido complexo de relações e encontros:

Non cremos que tenha havido fatores humanos mais transcendentales para a cubanidade que essas contínuas, radicais e contrastantes *transmigrações* geográficas, econômicas e sociais dos povoadores; que essa perene transitoriedade dos propósitos e que essa vida sempre desenraizada da terra habitada, sempre em desajuste com a sociedade sustentadora (Ortiz, 1939, p. 11; grifo meu)²⁵.

A noção de *transmigração* como um desajuste espacial e temporal já se encontrava postada em *Los negros brujos* e *La filosofía penal*, onde Ortiz aplicava a teoria espírita da evo-

133

²⁴ Tal progresso é regido, segundo a doutrina de Kardec, por leis espirituais e materiais. O espírito não morre nunca: essa crença é um dos pilares do espiritismo. Kardec escreve: “o Espírito não é outra coisa que a alma que sobrevive ao corpo; o ser principal, posto que não morre, enquanto o corpo não é senão um acessório que se destrói. Sua existência é, pois, tão natural depois como durante a encarnação; está submetido às leis que regem o mundo espiritual, como o corpo está submetido às leis que regem o princípio material” (Kardec, 1871a, p. 298). A espiritualidade e a materialidade são, pois, partes de um todo.

²⁵ Este mesmo parágrafo aparece reutilizado no *Contrapunteo* como parte da conceituação da transculturação (Ortiz, 1963, p. 102). No importante livro *Historia de una pelea cubana contra los demonios* de Ortiz, há referências ao espiritismo e às doutrinas reencarnacionistas que seria necessário rastrear sistematicamente. Ainda que não mencione a marca de Kardec, Pérez Firmat destaca a importância da “transição” e “passagem” a uma fusão sempre diferida, no uso teórico que Ortiz faz da transculturação (Pérez Firmat, 1989, pp. 23-25). Seria necessário também examinar com mais vagar o modo como se torna complexa e se enriquece a redefinição da nação como um espaço de constantes fluxos migratórios, uma nação feita de tempos e lugares muito diversos, o que é um dos sentidos da *transculturação*. O que Ortiz descobre não é a “unidade” do “povo” cubano inscrita na necessidade histórica, senão seu múltiplo devenir e sua potencialidade no marco do “progresso” espiritual. A nação não “progride” de modo unilinear, mas com avanços e atrasos – e *contrapunteos* – espirituais.

lução das almas. “La cubanidad y los negros”, fundamental na formulação do conceito de *transculturación*, desenvolvia novos modos de interpretar a cultura nacional aproveitando as conceitualizações kardecistas da ordem espiritual. Em consonância com a “regressão” espiritual em *La filosofía penal*, ou o adiantamento do meio ao africano em *Los negros brujos*, “La cubanidad y los negros” retém a categoria de deslocamento para explicar o lugar do “negro” na cultura cubana. Cada encarnação permite um acesso ao aperfeiçoamento: cada vida é, portanto, histórica e transformável. Vale a pena deter-se na seguinte passagem em que Ortiz deixa ver claramente o aspecto espiritualista de sua formulação da *transculturación*:

Os negros trouxeram com seus corpos seus espíritos... mas não suas instituições, nem sua instrumentária [...] Não houve outro elemento humano em mais profunda e contínua *transmigração* de ambiente, de cultura, de classes e de consciências. Passaram de uma cultura a outra mais potente, como os índios; mas estes sofreram em sua terra nativa, *crendo que ao morrer passavam para o lado invisível de seu próprio mundo cubano*; e os negros, com sorte mais cruel, cruzaram o mar em agonia e *pensando que ainda depois de mortos tinham que cruzá-lo de novo para reviver além na África com seus pais perdidos* (Ortiz, 1939, pp. 11-12).

A *transculturação* tem um aspecto espiritualista inegável, e a contribuição filosófica de Kardec ao pensamento de Ortiz não pode continuar a ser ignorada. Em Ortiz encontramos a nacionalização, historicização e antropologização da crença kardecista na *transmigração* das almas. É a *renovatio* que continuava fascinando Ortiz. A *transculturação* se construiu tomando como fundamento as categorias de *transmigração*, deslocamento, progresso espiritual e evolução. Não posso comentar aqui o *Contrapunteo*, mas não será difícil

para o leitor descobrir a espessura do conceito de *transculturación* enriquecido pelo referente de Kardec. Para Ortiz a história da humanidade é também uma história das almas em *transmigração*. A lição que Ortiz tomou de Kardec ressoa silenciosamente em seus textos fundadores da nacionalidade cubana: o espírito é irreduzível ao corpo.

Arcadio Díaz Quiñones

é professor do Departamento de Espanhol e Português da Universidade de Princeton.

Referências bibliográficas:

- ARGÜELLES MEDEROS, A.; HODGE LIMONTA, I. 1991. *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. La Habana: Editorial Academia.
- BARKAN, E.; BUSH, R. (orgs.). 1995. *Prehistories of the future: the primitivist project and the culture of modernism*. Stanford: Stanford University Press.
- BENÍTEZ ROJO, A. 1997. “La cuestión del negro en tres momentos del nacionalismo literario cubano”. *Revista del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico*, nº 9, pp. 275-284.
- BREMER, T. 1993. “The constitution of alterity: Fernando Ortiz and the beginnings of Latin-American ethnography out of the spirit of Italian criminology”. In: BREMER, T.; FLEISCHMANN, U. (orgs.). *Alternative cultures in the Caribbean: First International Conference of the Society of Caribbean Research*, Berlin 1988. Frankfurt: Verlag.
- CARRIÓN, M. 1903. “El Doctor Ortiz Fernández”. *Azul y Rojo*, nº 24, 14 jun., pp. 5-6.
- CLIFFORD, J. 1988. “Histories of the tribal and the modern”. In: *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- CORONIL, F. 1995. “Introduction”. In: *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*. Durham: Duke University Press.
- DÍAZ QUIÑONES, A. 2006. *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- GARCÍA-CARRANZA, A. 1970. *Bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz*. La Habana: Biblioteca Nacional José Martí.
- _____; SUÁREZ, N.; QUESADA MORALES, A. 1996. *Cronología: Fernando Ortiz*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- GOULD, S. J. 1981. *The mismeasure of man*. Nova York: Norton.

- GRAMUGLIO, M. T. 1994. "Estudio preliminar". In: LUGONES, L. *El ángel de la sombra*. Buenos Aires: Losada.
- GUTIÉRREZ-VEGA, Z. (org.). 1982. *Fernando Ortiz en sus cartas a José María Chacón: 1914-1936*. Madrid: Fundación Universitaria.
- HELG, A. 1995. *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- HESS, D. J. 1991. *Spirits and scientists: ideology, spiritism, and Brazilian culture*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- IBARRA, J. 1990. "La herencia científica de Fernando Ortiz". *Revista Iberoamericana*, nº 56, pp. 1339-1351.
- JRADE, C. L. 1983. *Rubén Darío and the romantic search for unity: the modernist recourse to esoteric tradition*. Austin: University of Texas Press.
- KARDEC, A. 1871a. *El Génesis, los milagros y las predicciones según el espiritismo*. Barcelona: Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo.
- _____. 1871b. *El cielo y el infierno o la justicia divina, según el espiritismo*. Barcelona: Sociedad Barcelonesa Propagadora del Espiritismo.
- _____. 1961. *El evangelio según el espiritismo*. México: Editorial Diana.
- LEPS, M.-C. 1992. *Apprehending the criminal: the production of deviance in Nineteenth-Century discourse*. Durham: Duke University Press.
- MARTÍNEZ HEREDIA, F.; SCOTT, R. J.; GARCÍA MARTÍNEZ, O. (orgs.). 2001. *Taller de historia general, espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba entre 1878 y 1912*. La Habana: Ediciones Unión.
- MELIS, A. 1987. "Fernando Ortiz y el mundo afrocubano: desde la criminología lombrosiana hasta el concepto de transculturación". *Lateinamerika Studien*, nº 23, pp. 169-181.
- NYE, R. A. 1984. *Crime, madness, and politics in modern France: the medical concept of national decline*. Princeton: Princeton University Press.
- ORTIZ, F. 1911. *La reconquista de América: reflexiones sobre el panhispanismo*. Paris: Librería Paul Ollendorff.
- _____. 1914. "La filosofía penal de los espiritistas". *Revista Bimestre Cubana*, vol. 10, nº 1, pp. 1-5.
- _____. 1919. "Las fases de la evolución religiosa". *Revista Bimestre Cubana*, vol. 14, nº 2, pp. 65-80.
- _____. 1924. "La decadencia cubana". *Revista Bimestre Cubana*, vol. 19, nº 1, pp. 17-44.
- _____. 1926. *Proyecto de Código Criminal Cubano: con un "juicio" de Enrique Ferri*. La Habana: Librería Cervantes.
- _____. 1939. "La cubanidad y los negros". *Estudios Afrocubanos*, nº 3, pp. 3-15.

- _____. 1963. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Universidad Central de las Villas.
- _____. 1973. *Hampa afro cubana – Los negros brujos: apuntes para un estudio de etnología criminal*. Miami: Ediciones Universal.
- _____. 1987. *Entre cubanos: psicología tropical*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PÉREZ FIRMAT, G. 1989. *The Cuban condition: translation and identity in modern Cuban culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PÉREZ JR., L. A. 1986. *Cuba under the platt amendment: 1902-1934*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- PICK, D. 1986. “The faces of anarchy: Lombroso and the politics of criminal science in post-unification Italy”. *History Workshop*, nº 21, pp. 60-86.
- PIKE, F. B. 1986. *The politics of the miraculous in Peru: Haya de la Torre and the spiritualist tradition*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- PRUNA, P. M.; GARCÍA GONZÁLEZ, A. 1989. *Darwinismo y sociedad en Cuba: siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RODRÍGUEZ ESCUDERO, N. A. 1973. *Historia del espiritismo en Puerto Rico*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ROJAS, R. 1995. “La política como martirio: sacrificios paralelos”. *Nómada*, nº 2, pp. 11-17.
- RUBIN, W. (org.). 1984. *Primitivism in 20th Century art: affinities of the tribal and the modern*. Nova York: Museum of Modern Art.
- SAID, E. 1975. *Beginnings: intentions and method*. Nova York: Basic Books.
- SALVATORE, R. D. 1996. “Penitentiaries, visions of class, and export economies: Brazil and Argentina compared”. In: SALVATORE, R.; AGUIRRE, C. (orgs.). *The birth of the penitentiary in Latin America: essays on criminology, prison reform, and social control, 1830-1940*. Austin: University of Texas Press.
- SCOTT, R. 1997. “Raza, clase y acción colectiva en Cuba, 1895-1902: la formación de alianzas interraciales en el mundo de la caña”. *Revista del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Puerto Rico*, nº 9, pp. 131-162.
- TERÁN, O. 1986. *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires: Catálogos Editora.
- TORO GONZÁLEZ, C. 1996. *Fernando Ortiz y la Hispanocubana de Cultura*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- VENTURA, R. 1991. *Estilo tropical: história cultural e polémicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras.

- VEZZETTI, H. 1985. *La locura en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós.
- _____(org.). 1988. *El nacimiento de la psicología en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- VILLA, R. 1985. *Il deviante e i suoi segni: Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale*. Milano: Franco Angeli.
- WEINBERG, L. 2002. "Ensayo y transculturación". *Cuadernos Americanos*, vol. 6, nº 96, pp. 31-47.
- WRIGHT, A. 1998. "Intellectuals of an unheroic period of Cuban history, 1919-1923: the *Cuba Contemporánea* group". *Bulletin of Latin American Research*, vol. 7, nº 1, pp. 109-122.

Brazilians is barely recognized as theirs? Is it possible that Latin America as a coherent symbolic construct is only pertinent from the perspective of an English-speaking academic community? What does it mean to raise questions about Brazilian literature when we are abroad? These and other questions will be addressed here in order to ask if belonging is not the least pertinent of our most cherished feelings.

Keywords: *Brazilian thought; Language and nation; Latin America; Universalism; Area studies.*



FERNANDO ORTIZ E ALLAN KARDEC: ESPIRITISMO E TRANSCULTURAÇÃO

ARCADIO DÍAZ QUIÑONES

Este ensaio explora a importância do espiritismo de Kardec para os princípios de Fernando Ortiz e para seu longo, por vezes tortuoso, inquérito que o leva à noção de “transculturação”. Em seus anos de formação, Ortiz foi profundamente influenciado por Lombroso, mas também, como tantos outros escritores e intelectuais, por Kardec. Ele publicou ensaios fundamentais sobre o espiritismo, especialmente sobre as implicações da reencarnação para hierarquias espirituais e sociais. A doutrina de Kardec sobre o progresso espiritual da alma permitiu a Ortiz defender um projeto nacional mais inclusivo. O kardecismo também forneceu metáforas que correm como um fio por seus trabalhos mais importantes sobre as culturas africanas em Cuba, e também por sua poética. A “transmigração” das almas, com suas possibilidades de constantes novos princípios, permitiu a Ortiz introduzir um elemento espiritual e político na ideia de largo alcance que é a transculturação.

Palavras-chave: Fernando Ortiz (1881-1969); Allan Kardec (1804-1869); Espiritismo; Transmigração; Transculturação.

FERNANDO ORTIZ AND ALLAN KARDEC: SPIRITISM AND TRANSCULTURATION

This essay explores the importance of Kardec's Spiritism in Fernando Ortiz's beginnings and in his long, often roundabout, inquiry leading to the notion of "transculturation". In his formative years Ortiz was deeply influenced by Lombroso but also, like so many other writers and intellectuals, by Kardec. He published fundamental essays on Spiritism, especially on the implications of reincarnation for spiritual and social hierarchies. Kardec's doctrine of the spiritual progress of the soul allowed Ortiz to argue for a more inclusionary national project. Kardecism also provided metaphors that run like a thread through Ortiz's major works on African cultures in Cuba and in his poetics. The "transmigration" of the souls, with its possibilities of endless new beginnings, enabled Ortiz to introduce a spiritual and political element into the far-ranging idea of transculturation.

Keywords: *Fernando Ortiz (1881-1969); Allan Kardec (1804-1869); Spiritism; Transmigration; Transculturation.*

210



SIMPÓSIO: CINCO QUESTÕES SOBRE O PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

LILIA MORITZ SCHWARCZ

ANDRÉ BOTELHO

Doze eminentes professores e pesquisadores respondem ao questionário que objetiva explorar não apenas as concepções teóricas sobre a área, mas também maneiras de atuar em pesquisa, lecionar, formar programas ou elaborar cursos. O resultado é um panorama consistente da área de pesquisa do pensamento social brasileiro, de seu desenvolvimento, atualidade e desafios.

Palavras-chave: Pensamento social brasileiro; Pesquisa e ensino; Interpretações do Brasil; Ideias e intelectuais.