

## HERBOLARIO

José Manuel Prieto

Sacks, Oliver, *Oaxaca Journal*, National Geographic Directions, 159 páginas.

**H**a escrito Oliver Sacks un libro a la manera de los viajeros del siglo XIX, de los que componían en cuadernos de tapas marmoladas los aristócratas aficionados, los diletantes de la ciencia anteriores a los especialistas estrechos, sumamente centrados en un solo campo, como lo es el propio Sacks en la neurología.

Al Sacks científico, por lo demás excelente escritor de narraciones clínicas, debemos los muy leídos *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* (1985), *Un antropólogo en Marte* (1995) y *La isla de los ciegos al color* (1996). Si *Oaxaca Journal* (2002) merece ser reseñado no es quizá tanto por sus valores intrínsecos (que los tiene), sino por la sombra que estos anteriores, verdaderos *bestsellers* de la divulgación científica, proyectan sobre él.

Nos enteramos entonces, con asombro, que este mismo Sacks es miembro de número de la Sociedad Americana de Helechos y que viaja a Oaxaca, en el suroeste de México, donde crecen 690 diferentes tipos de helechos, con un grupo de cerca de treinta entusiastas botánicos. El viaje ocurre a principios del año 2000 y el autor pasará diez días en el “vecino país del sur”. Antes de salir, todavía en Nueva York, se dispone a llevar un diario donde anotar

todo lo de “exótico” que le depare el viaje. Se trata no sólo de los helechos, cuyos dibujos a plumilla (también en la mejor tradición del XIX) adornan el libro como hojas atrapadas entre los pliegos de un cuaderno escolar, sino de las maravillas de Oaxaca, que aparece aquí como un reducto de lo natural, un lugar donde desplegar al máximo su curiosidad científica, apuntada también hacia los lugareños, hacia las variedades de mole, hacia los zapotecas y sus telares. Cada jornada del viaje corresponde a un capítulo de libro.

Tenemos aquí un herbolario, pero también encontramos una colección de asombros. Oliver Sacks adereza sus páginas con una serie de pintorescas estampas bocetadas *in situ*. De él mismo: “en una pequeña mesa en un café al aire libre del Zócalo”; de los lugares: “al entrar a Mitla, vemos a un perro corriendo por las calles con una pierna atada a una cabra. Nos hallamos rodeados de perros, como por doquier en México”; de los lugareños: “vi a dos niños con sus bicicletas conversando a la sombra de un árbol. Saqué mi cámara, pero era demasiado tarde. Hubiera sido una encantadora foto” (visión del más soso arrobamiento turístico).

Pero los datos que pintan a México, su historia (extensas citas de Bernal Díaz, la digresión sobre el zapoteco Benito Juárez que llegó a presidente), son detalles calculados más para el lector estadounidense. Está aquí todo: el proceder inmisericorde de los españoles, los horrores de la conquista, cómo arrasaron con los viejos templos y

usaron las mismas piedras para construir los nuevos templos... Mientras el lector mexicano se la pasa bostezando, porque encuentra poco de asombro en el fárrago de información histórica, con ocasionales puntadas, como la historia de las pelotas de látex que usan los indígenas para sus juegos y que asombraron a los españoles, quienes las imaginaron “vivas” por los extraordinarios botes que daban.

En todo se vislumbra el asombro del americano de la América sajona ante las “maravillas” de la América hispana, como las altas mesetas con sus paredes cortadas a pico en Venezuela (que también menciona), donde habitan especies endémicas y a las que sólo se puede acceder en helicóptero... Y confiesa Sacks en otro pasaje: “Casi tengo la sensación de hallarme en otro planeta”.

Estos anexos de “información científica” (sobre el origen y la posterior penetración en Europa del tabaco, sobre el árbol del caucho y sobre el chocolate) terminan por lastrar el libro, pues no logran incorporarse en el tejido mismo de la narración, como en los libros que han hecho famoso a Sacks, y hacen que esta exploración, no a la mente humana sino a la “mente” mexicana, podríamos decir, resulte superficial y por momentos aburrida.

Esto a pesar de su clara y calculada prosa, del innegable humanismo del tono y de la intención, lo que lo hacen un libro admirable, o quizá sería mejor decir, enternecedor.

## EL ALMA DE AMÉRICA LATINA

Roberto Breña

Howard J. Wiarda, *The Soul of Latin America (The Cultural and Political Tradition)*, Yale University Press, New Haven, 2001.

Desde que en 1964 Richard Morse publicara su ensayo “The Heritage of Latin America” (incluido en el libro *The Founding of New Societies*, editado por Louis Hartz), se desarrolló, en varios centros académicos de los Estados Unidos, una tendencia historiográfica que concede a la persistencia del pasado un peso enorme sobre el devenir histórico de la región (ya sea en términos de estructuras económicas o de tradiciones político-culturales). Después de Morse siguieron esta línea los Stein (Barbara y Stanley, con su célebre *The Colonial Heritage of Latin America*, publicado en 1970) y, en un ámbito más estrictamente político, autores como Glen Dealy, Claudio Véliz y Howard J. Wiarda. No es este el lugar para detenerse en las diferencias que existen entre los autores mencionados, pero convendría hacer cuando menos referencia a esta corriente historiográfica, a veces llamada “escuela culturalista”, para contextualizar *The Soul of Latin America*, un texto que, ya desde el título, revela esta tendencia a centrarse en las continuidades, en las permanencias o, empleando un término más discutible pero no del todo inapropiado en ciertos casos, en las “esencias” de la his-

toria y de la cultura política del subcontinente.<sup>1</sup>

Como el propio Wiarda lo señala en la introducción, su libro es el resultado de cuarenta años dedicados al estudio de América Latina. Si el dato no fuera suficiente para suscitar el interés en esta publicación, podría aducirse otro elemento importante (un aspecto también mencionado en la introducción y que, por otra parte, se refleja en el subtítulo): el libro se ocupa sobre todo de la teoría política de América Latina o, dicho de un modo más adecuado, de la tradiciones políticas de la región. Se trata de un campo poco abordado dentro de los estudios latinoamericanos, por lo menos con un enfoque tan omnicompreensivo como el adoptado por Wiarda: su repaso y su análisis de las ideas políticas latinoamericanas empieza no con el periodo emancipador, como se hace a menudo, sino rastreando los orígenes de dichas ideas hasta los griegos. Estamos, pues, frente a un libro sumamente ambicioso desde un punto de vista intelectual. No obstante, este encomiable es-

fuerzo interpretativo por parte de Wiarda se ve permanentemente lastrado por un objetivo que el autor considera, en el primer párrafo del prefacio, como el más importante del libro, a saber: “help North Americans understand Latin America”. Este afán didáctico, que permea todo el texto, llevará a su autor a una serie de simplificaciones que, como trataremos de mostrar en las páginas que siguen, terminarán por dar al lector una visión de la historia de las ideas políticas latinoamericanas que resulta ingenua en términos históricos y políticos, y, por tanto, endeble en términos historiográficos.

Consciente de las críticas que los enfoques culturalistas han recibido prácticamente desde su aparición, Wiarda comienza su libro advirtiendo a los lectores que la cultura (“ideas, habits, and unique sociopolitical institutions”, p. 2) no es una categoría residual para explicar el devenir histórico de un país o de una región, sino que es uno de los fundamentos para entender la manera como funcionan los sistemas sociales y políticos. Sin embargo, esto no quiere decir que se trate de un factor monocausal, sino que requiere de otros elementos (sobre todo de tipo económico) para convertirse en un paradigma explicativo. A pesar de estas prevenciones, la cultura, piensa Wiarda, “remains a vital explanation in understanding Latin America” (p. 3). Ahora bien, el libro se ocupa fundamentalmente del ámbito político de la cultura, es decir, es un estudio de cultura política, “here defined as the values, beliefs, ideas, attitudes,

<sup>1</sup> Sobre este tema puede consultarse un libro reciente: *Colonial Legacies (The Problem of Persistence in Latin American History)*, Nueva York, Routledge, 1999, editado por Jeremy Adelman (se trata de un volumen publicado con motivo del vigésimo quinto aniversario de la aparición del libro de los Stein arriba citado). Véanse, más específicamente, el primer capítulo (pp. 1-13), un texto del propio Adelman que lleva por título “The Problem of Persistence in Latin American History”, y el capítulo 8 (pp. 135-150), “The Tricks of Time: Colonial Legacies and Historical Sensibilities in Latin America”, de Steve J. Stern.

and behavioral patterns that shape a people's orientation to their political system" (p. 9).

El intento del autor, al inicio del libro, por matizar su opinión respecto del peso de la cultura en el devenir histórico, se ve negado casi de inmediato cuando se refiere de manera categórica al jesuita neoescolástico Francisco Suárez como el pensador omnipresente en el desarrollo ideológico-político de América Latina, cuyo papel en dicho desarrollo contrapone al que jugó Locke en el caso estadounidense (véanse pp. 6-7). En nuestra opinión, ni Suárez jugó un papel tan determinante como lo plantea Wiarda respecto de la historia política de América Latina, ni Locke lo hizo de modo tan indiscutible en el caso de los Estados Unidos.<sup>2</sup> Los planteamientos disyuntivos que el autor hace en el primer capítulo de su libro revelan una postura historiográfica que, como veremos, en el fondo es reacia a aceptar la complejidad doctrinal e ideológica de la historia política latinoamericana, aunque ante nuestros ojos desfilen, a lo largo del texto, un sinnúmero de "ideologías". Por ejemplo, en la página 7 se puede leer: "The question now is whether Latin America remains locked into that older system [el de una sociedad corporativa, "teocrática" y feudal] or has finally made its breakthrough into the modern, democratic world". Un poco más adelante (p. 9), el afán didáctico al que ya nos referimos, así como el tono un tanto condescendiente que lo acompaña, vuelven a hacer acto de presencia: "The question

Hartz asked forty-five years ago is the same one I ask in this book: Can a country and a people born free and equal as in the United States ever understand peoples and countries not so blessed?"<sup>3</sup>

Desde los primeros capítulos del libro se manifiesta la tendencia a establecer una relación demasiado simple entre la teoría y la práctica políticas. Esta tendencia se refleja en la manera en que el autor encuentra influencias griegas o romanas en el mundo social y político latinoamericano de nuestros días (véanse, a título de ejemplo, el caso de Platón –pp. 24-25–, o la manera en que, sin mayores reservas, el autor traza una línea que va del estoicismo romano a la dictadura latinoamericana –p. 32–). Lo anterior no implica que la exposición de Wiarda carezca de interés o de pertinencia en algunas partes, pero creemos que el en-

<sup>2</sup> Como, para el caso norteamericano, lo ha puesto de manifiesto desde hace varios años un conjunto de historiadores pertenecientes a una corriente revisionista a veces denominada "cívico-republicana". Respecto de este punto debe señalarse que el autor reconoce que el uso de *tipos ideales* (como los que emplea para oponer a Suárez con Locke) implica necesariamente una simplificación. Sin embargo, si los principios políticos fundadores ("founding political principles") de los Estados Unidos y de América Latina son el tema principal de su libro, tal como lo afirma Wiarda en la página 8, empezar su estudio de la cultura política latinoamericana con dicotomías como la anterior no nos parece la mejor manera de adentrarse en las particularidades históricas de la misma.

<sup>3</sup> El texto de Hartz al que se refiere aquí Wiarda es *The Liberal Tradition in America*, publicado originalmente en 1953.

foque general tiende a simplificar los diversos momentos de la historia intelectual y política hispánica revisados por el autor y, dada su proclividad a montar una “ideología” sobre otra, dichas simplificaciones tienden también a acumularse.

Wiarda se ocupa de manera sucinta de los siglos XVI, XVII y XVIII, para enseguida dedicar un capítulo completo al proceso histórico que marca el inicio de la historia propiamente dicha de América Latina: los movimientos de independencia que tienen lugar a partir de 1810. Antes de pasar a ellos conviene apuntar que, para el autor, el desarrollo de España durante esos tres siglos responde a un modelo que, según él, en aspectos centrales mantiene su vigencia hasta el día de hoy en América Latina. Este modelo, al que denomina “modelo Habsburgo”, se caracteriza en lo político por ser absolutista, jerárquico, autoritario, burocrático y de carácter “teocrático” (es decir, con Dios en el centro del sistema y con una monarquía inspirada en el derecho divino).

La interpretación que hace el autor del periodo independentista adolece de un defecto importante: la manera en que ignora el papel jugado por el primer liberalismo español (1808-1814) en la génesis y el desarrollo de los procesos americanos de emancipación. Considerando la trascendencia política y jurídica que tuvo la Constitución de Cádiz (y sus prolegómenos) para los pueblos latinoamericanos, llama la atención el hecho de que un historiador que lleva tanto tiempo dedicado al estudio de las ideas

y de la historia política latinoamericanas pase de largo sobre un tema tan importante. La omisión seguramente tiene que ver con el hecho de que Wiarda plantea una interpretación de las independencias americanas que no ve en ellas más que elementos tradicionales y conservadores y, en esa medida, la Constitución gaditana resulta una invitada bastante incómoda. Sin embargo, el hecho de que durante los procesos americanos de emancipación el liberalismo no haya jugado un papel tan destacado como lo ha pretendido la historiografía latinoamericana tradicional, no tiene por qué negar el peso específico que esta corriente de pensamiento tuvo en la región durante los años de 1808 a 1825. Solamente ignorando el papel jugado por el primer liberalismo español y, más específicamente, por las Cortes de Cádiz y la Constitución de 1812, se puede concluir que los debates políticos que tuvieron lugar durante aquellos años “were cast exclusively in medieval and neoscholastic terms” (p. 123).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Una conclusión que, por lo demás, no sorprende tanto cuando nos percatamos de que la principal fuente utilizada en esta parte es Carlos Støetzer, un autor cuyos planteamientos sobre el carácter eminentemente escolástico del pensamiento político de la independencia americana (aparecidos, en su versión original, hace casi medio siglo), han sido profundamente revisados. Por mencionar un solo ejemplo (pero que resume bien los argumentos que revelan la parcialidad y el maniqueísmo de la interpretación de Støetzer), véase “La pluralidad de referencias políticas”, de José Andrés-Gallego, en *Las revoluciones hispánicas: independencias ameri-*

Se puede estar de acuerdo con Wiarda en términos generales cuando afirma que las independencias americanas fueron “revoluciones conservadoras”, pero ello no tiene por qué implicar la simplificación de la complejidad e indeterminación ideológicas que se manifestaron en el mundo hispánico durante el primer cuarto del siglo XIX.<sup>5</sup> Una complejidad que, por otro lado, Wiarda reconoce parcialmente durante el resto de la centuria, pues, por ejemplo, se manifiesta en contra del maniqueísmo de la visión historiográfica latinoamericana tradicional que enfrenta a los “patriotas” liberales con los “antipatriotas” conserva-

dores; una interpretación que resulta imposible de sostener desde el momento en que se matiza y problematiza un liberalismo que dista, en muchos casos, de haber tenido el peso, la coherencia y la homogeneidad que con demasiada frecuencia se le han atribuido en el contexto político latinoamericano del siglo XIX.

A partir de aquí el libro de Wiarda analiza lo que él considera las principales corrientes político-ideológicas que han predominado en América Latina desde el último cuarto del siglo XIX hasta la segunda guerra mundial: positivismo, nacionalismo, marxismo y corporativismo. El principal problema que percibimos en esta parte del libro se resume en las citas siguientes: “At midcentury [del siglo XIX] and beyond, Latin America still lacked a coherent political philosophy capable of holding society together and giving unity of direction” (p. 149). Por otra parte, refiriéndose al impacto del positivismo en la década de 1870, escribe: “It came just at the time the region was searching desperately for a political philosophy to replace both the discredited scholasticism identified with Spain, and the anarchic, individualistic liberalism that failed to work very well in the Latin American context” (p. 162). Por sí sola, una filosofía política es incapaz de mantener a una sociedad cohesionada y de darle unidad de dirección, pero, además, ninguna sociedad está a la búsqueda (desesperada o no) de una filosofía política para reemplazar a otras previas. Wiarda debiera saber que las cosas son siempre bastante más com-

*canas y liberalismo español*, François-Xavier Guerra (dir.), Madrid, Ed. Complutense, 1995.

<sup>5</sup> Aparentemente sin darse cuenta (pues hacerlo implicaría revisar la tesis fundamental de su libro), Wiarda reconoce esta complejidad doctrinal-ideológica cuando, en la página 128, afirma que las constituciones elaboradas por los latinoamericanos en aquellos años no respondían unívocamente ni a un modelo liberal estadounidense ni a un modelo que podríamos denominar “autóctono” (basado exclusivamente en las realidades sociopolíticas latinoamericanas), sino que eran “compromise documents, not at all unrealistic, and well attuned to the realities of Latin America”. Esta visión del constitucionalismo latinoamericano durante el periodo emancipador difiere por completo de la que sostiene Glen Dealy (uno de los autores mencionados al inicio de esta reseña), para quien los textos legales elaborados entonces en la región no reflejan más que el “antiliberalismo” de sus redactores. Dealy planteó esta tesis hace mucho tiempo en su artículo “Prolegomena on the Spanish American Tradition”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 48, 1, 1968.

plicadas, pero su afán didáctico lo lleva a presentar de esta manera una amplia y abigarrada serie de ideologías políticas que *siempre* son menos consistentes, más heterogéneas y menos determinantes en última instancia, en términos políticos, de lo que él pretende en su libro.

La ingenuidad histórica de la relación que el autor establece entre teoría y práctica se manifiesta claramente en su manera de abordar el “arielismo”, una “ideología” que resulta tan importante para Wiarda que en algún momento llega a decir que quien no entiende el *Ariel* de Rodó no puede comprender a América Latina (nota de la p. 190; *Ariel*, recordamos al lector, fue publicado en 1900). Según el autor, el “arielismo” nos ayuda a entender, entre otras cosas, “why Latin America often elevates intellectuals to the presidency, whereas the United States does not, and why Latin American ruling coalitions often consist of combined coteries of intellectuals as well as military and economic elites: the impetus behind these formulations lies in Rodó” (p. 189).<sup>6</sup> Esta ingenuidad con res-

pecto a la relación entre teoría y práctica resulta chocante para cualquier historiador, pero lo es quizás aún más el tipo de filia- ciones doctrinales e ideológicas que Wiarda establece enseguida: “One can also see in them a direct linear path leading from neoescholasticism to positivism to Rodóism to corporatism”. Dejo de lado la cuestión de cuántos presidentes latinoamericanos han sido *intelectuales* (obviando los problemas de definición del término y advirtiendo, de paso, que no creo que hubieran hecho mucha diferencia), pero debe señalarse que la participación de los intelectuales del subcontinente en el aparato público de sus respectivos países responde mucho más a razones históricas de índole sociológico-política que al “ímpetu” proveniente de un texto como *Ariel*.

En cuanto al “direct linear path” que va del neoescolasticismo al corporativismo, si muchas veces resulta realmente difícil identificar este tipo de “senderos” dentro de la trayectoria intelectual de una persona, lo es todavía más establecerlos entre corrientes doctrinales, tradiciones de pensamiento o ideologías políticas. El “arielismo”, lo mismo que el “hispanismo” del que habla Wiarda en el capítulo 8, carecen de consistencia intelectual y, sobre todo, política, pero, más importante aún, el autor nunca proporciona elementos que justifiquen su afirmación de que ambos eran “ideologías dominantes” en la región a principios del siglo XX (p. 247). ¿En qué sentido se puede decir que estamos frente a corrientes de pensamiento que jugaron

<sup>6</sup> En las páginas 190-191 Wiarda sugiere que los estudiantes latinoamericanos que dirigieron las protestas contra el intervencionismo estadounidense en las primeras décadas del siglo lo hicieron bajo el influjo de *Ariel*, y un poco más adelante, escribe: “I don’t think, given Rodó’s continuing appeal, that it is mere coincidence that American officials and private sectors activists often have a hard time securing cooperation from their Latin American counterparts” (p. 191).

un papel político “efectivo” y que, por tanto, se transformaron en *ideologías*?<sup>7</sup>

El capítulo dedicado al corporativismo refleja el profundo conocimiento que sobre este tema tiene el autor; sin embargo, las simplificaciones apuntadas en los párrafos anteriores vuelven a aparecer. El problema central es la obsesión del autor por centrarse en las “continuidades” y en ver por todas partes la persistencia del modelo que, dependiendo del contexto, denomina “neoescolástico”, “Habsburgo” o “integralista”. En cuanto al corporativismo, Wiarda considera que “there are enough continuities in the Latin American tradition, both before and after independence, to see this ideology as an unbroken chain stretching from the natural and medieval corporation of the colonial period to the twentieth century’s version of ideological and manifest corporatism. *Challenged, yes, but broken, no*” (pp. 259-260, el subrayado es nuestro). Ante propuestas interpretativas tan infalsables como ésta, cualquier estudioso preocupado por las especificidades históricas y/o por la *historia* del pensamiento político en general, de inmediato pone en duda su posible utilidad, ya sea heurística o de otro tipo.

Wiarda considera que la razón más importante para explicar el éxito del corporativismo en América Latina es que éste mantenía “a long tradition of Iberian and Latin American thought and seemed to fit the area quite comfortably” (p. 264). Y un poco más adelante (p. 265) afirma que el corporativismo “seemed to correspond to

Latin American thinking and realities particularly well, both because it was in accord with historic Latin American ways of doing things (elitist, top down, organic, unitary) and because it offered an acceptable formula to the hated alternatives of liberalism and Marxism”.<sup>8</sup> Más allá de las aberraciones historiográficas que necesariamente se producen al estudiar fenómenos

<sup>7</sup> Es imposible responder cabalmente a esta pregunta, pero el entrecomillado de la palabra *efectivo* no implica que no se puedan dar argumentos y ejemplos para apoyar una respuesta de índole afirmativa. Wiarda, sin embargo, habla de “ideologías” de un modo excesivamente laxo y olvida que si las corrientes de pensamiento no adquieren un contenido ideológico que les dé vitalidad política y si, además, carecen de una proyección de la misma naturaleza, se mantienen, esencialmente, como lo que son, *corrientes de pensamiento*. Por ello, entre otros motivos, resulta tan artificioso el listado de 42 (!) “ideologías” que, según él, coexistían en América Latina a mediados del siglo XX (véase p. 284; la propuesta original a este respecto la toma Wiarda de Charles W. Anderson).

<sup>8</sup> En relación con este punto (dentro del cual, por cierto, se esconde una argumentación circular), en la página 348 Wiarda escribe: “Indeed, liberalism and Marxism alike provoked widespread opposition precisely because they seemed so far from Latin America’s dominant neoscholasticism...”. Para esta manera de entender la historia política de América Latina, las ideologías funcionan o no (son aceptadas o no), con base en un criterio único: la medida en que siguen los principios del “modelo neoescolástico” (lo cual, dicho sea de paso, plantea el enorme problema de explicar las experiencias políticas latinoamericanas que no han seguido el modelo de marras, por escasas que puedan ser).

de una determinada época histórica con base en principios, concepciones, mentalidades y valores de épocas anteriores (en qué sentido se puede decir, por ejemplo, que los regímenes autoritarios de las décadas de 1960 y 1970 fueron intentos “to restore the Hapsburg model, the neoscholasticism of Saint Thomas and Suárez, the ordered and orderly society of the Middle Ages...”, p. 305), lo aquí dicho lleva inevitablemente a plantearse la cuestión de si los latinoamericanos serán alguna vez capaces de liberarse del yugo que representa para ellos el “modelo Habsburgo”.

Wiarda dice en más de una ocasión que su enfoque no es determinista, pero muchas de sus afirmaciones a lo largo del texto parecen desmentir esa declaración de intenciones.<sup>9</sup> A este respecto, la suerte parece estar echada en contra de los países latinoamericanos, pues desde las primeras páginas del capítulo 5 el autor había señalado que la pregunta a la que intentaría responder en los capítulos subsiguientes era si el “U.S.-style liberalism has ever triumphed in Latin America” (p. 113). Si el peso de la tradición y de la cultura es tan determinante como se afirma a todo lo largo del libro, es imposible esperar una respuesta positiva a dicha pregunta. Yendo

más a fondo, es legítimo cuestionar qué sentido tiene plantearla, pues, al menos para nosotros, la respuesta, sea cual sea, resulta intelectualmente estéril.

Por ejemplo, en el capítulo 11, que está dedicado a las transiciones a la democracia en el subcontinente, cuando Wiarda dice que a la vista de los procesos democratizadores que ha vivido la región en las últimas dos décadas, lo que importa saber no es si América Latina se ha democratizado, sino hasta qué punto lo ha hecho, en qué sentido y si dicha democracia es “genuinely Lockean, liberal, pluralist democracy as the United States knows it and prefers” (p. 315), no solamente sabemos de antemano cuál es la respuesta, sino que somos incapaces de ver en ella ningún aspecto iluminador, ya sea desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas o desde la perspectiva de la historia política. En este mismo capítulo hay, sin embargo, un punto enfatizado por Wiarda que nos parece muy importante (y que, si bien ha sido señalado por otros autores, no por ello pierde su relevancia): nos referimos a las limitaciones que sufren las democracias latinoamericanas una vez que nos salimos del campo de las instituciones políticas en el sentido restringido. Una salida que nos remite a aspectos fundamentales del funcionamiento de toda democracia en el ámbito social, y que, en el caso latinoamericano, podría resumirse en la idea del “déficit” del estado de derecho en el subcontinente (y, en estrecha relación con este punto, las

<sup>9</sup> Por ejemplo, en las páginas 268-269 escribe: “North Americans almost automatically think in liberal and pluralist terms, just as automatically Latin America thinks in corporatist and integralist terms”.

limitaciones de la ciudadanía y las ingentes desigualdades económicas que están detrás de dicho déficit).<sup>10</sup> Wiarda tiene razón cuando subraya estas insuficiencias de las democracias latinoamericanas y cuando afirma que los cambios en los valores y en la cultura política son mucho más difíciles de llevar a cabo que los cambios institucionales, pero cuando dice que aquéllos necesitan entre 50 y 75 años para llevarse a cabo (p. 320), surge inmediatamente el caso de la España postfranquista para poner en duda dicha cronología.<sup>11</sup>

La lista que presenta Wiarda de los obstáculos que deben enfrentar los gobiernos latinoamericanos para convertirse en democracias que vayan más allá del ámbito estrictamente político (p. 337), la serie de los criterios que, siguiendo a Payne, considera indispensables para calificar de democrática a una sociedad (p. 338), muestran el largo y sinuoso camino que estos gobiernos tienen que recorrer para consolidar la democracia. Sin embargo, como el mismo Wiarda lo señala (pp. 339-341), hay elementos suficientes para pensar que la democracia latinoamericana podría lograr arraigar en un futuro no muy lejano (entre otros motivos, porque, tal como él lo afirma, la globalización así lo impone).

En el capítulo final, el autor hace un repaso de la historia político-ideológica de la región que, una vez más, cae en simplificaciones excesivas y recurre a dicotomías aparentemente clarificadoras. Por ejemplo, en la página 348 se lee que el liberalismo y el marxismo “provoked widespread oppo-

sition precisely because they seemed so far from Latin America’s dominant neoscholasticism”.<sup>12</sup> Se trata, por enésima vez, de esa tradición de pensamiento político que, según Wiarda, recorre toda la historia latinoamericana y, que en palabras del autor, constituye “a virtually unbroken string for more than two thousand years” (p. 350). Una tradición que, según el listado que hace el propio autor en este último capítulo, va desde el pensamiento griego hasta la democracia limitada de nuestros días, pasando por Roma, la Biblia, el cristianismo, San Agustín, Santo Tomás, la Reconquista, la Edad Media, el neoescolasticismo, el modelo Habsburgo, Rousseau, Comte, Rodó, el hispanismo, el corporativismo y el autoritarismo burocrático. Esta pura enumera-

<sup>10</sup> Sobre estos temas, véase el libro *The (Un) Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, Juan F. Méndez, Guillermo O’Donnell y Paulo Sérgio Pinheiro (eds.), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999, así como el excelente ensayo “Poverty and Inequality in Latin America: Some Political Reflections”, de Guillermo O’Donnell, en *Counterpoints: Selected Essays on Authoritarianism and Democratization*, del propio O’Donnell, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999.

<sup>11</sup> En relación con este ejemplo, no ignoramos el hecho de que el contexto europeo es fundamental para explicar el cambio sufrido por la política y la sociedad españolas en unos cuantos lustros.

<sup>12</sup> Más atrás, en una vena muy similar, Wiarda había afirmado que un régimen como el de Pinochet se volvió inaceptable para muchos latinoamericanos no solamente por razones de tipo liberal, sino también porque “it violated the ancient Thomistic-Suarézian requirements of ruling justly” (p. 308).

ción de corrientes, pensadores y épocas históricas tan disímiles y tan distantes entre ellas en el tiempo debiera bastar para que la utilización del término *tradición* resultara, si no del todo inadecuada, por lo menos sumamente discutible y necesitada por tanto, de vínculos claros, de ejemplos convincentes y de reservas más o menos numerosas, dependiendo del tema que se trate. Wiarda, sin embargo, parece ver con gran nitidez una línea continua a través de toda esta heterogeneidad histórica, política, ideológica y cultural. Lo que no logra hacer, en nuestra opinión, es poner ante los ojos del lector dicha continuidad, sobre todo en la medida en que no es capaz de dotarla de contenidos reales.

El libro concluye en el mismo tono pedagógico con el que dio principio: si bien, escribe el autor, los Estados Unidos “can stand for and be a beacon of democracy in the world”, este país no debe esperar que los demás sigan su mismo modelo institucional de democracia, pues no existe uno solo, sino una variedad de ellos (lo cual, en palabras de Wiarda, es saludable, “not only for the individual countries but for democracy itself” –p. 358–). Una conclusión que, de manera un tanto paradójica respecto del planteamiento fundamental del libro, acepta la posibilidad de que, de la venerable, arraigada y ubicua tradición iberoamericana que recorre *The Soul of Latin America*, surja por fin en la región una manera distinta de concebir (y vivir) la política, la sociedad y las relaciones entre ambas. 

## ISRAEL-PALESTINA: LA ALTERNATIVA DE LA CONVIVENCIA BINACIONAL

Pedro Cobo

Michel Warschawski, *Israel-Palestina: la alternativa de la convivencia binacional*, Catarata, Madrid, 2002, 117 pp.

**N**ingún conflicto en el que las cuestiones étnicas o religiosas se entremezclan con las políticas y económicas tiene fácil solución: Irlanda del Norte, Kosovo, Timor Oriental y un larguísimo etcétera nos recuerdan que el espíritu cainita de la humanidad se acentúa cuando se mezclan la raza y la religión. Israel no sólo no es la excepción, sino que constituye el paradigma del enfrentamiento étnico-religioso. Desde hace casi un siglo, árabes y judíos –posteriormente convertidos en palestinos e israelíes– luchan por un trozo de territorio y sus recursos naturales. Tras decenios de lucha, la paz no se otea en el horizonte: la mayoría de israelíes y palestinos desean la paz pero no encuentran el hilo de Ariadna para acabar con el Minotauro de la guerra. Sharon y sus correligionarios del Likud parece que apuestan por la separación total: “Ellos en su casa, nosotros en la nuestra”, queriendo construir un ridículo muro entre ambas... pero sin querer dar título de propiedad a las casas palestinas. Por su parte, los palestinos no parecen dispuestos a luchar de forma pacífica por sus legítimas reivindicaciones.

Warschawski, judío israelí, ha escrito un libro atrevido al proponer, no la separación, sino la convivencia entre las dos comunidades: un Estado, dos naciones. La idea no es nueva, tiene sus orígenes en los años veinte del siglo pasado y cuenta actualmente con numerosos defensores entre intelectuales israelíes y palestinos –Edward Said, entre otros–. Pero la propia personalidad del autor y el tono de su ensayo le dan una relevancia especial. Hijo de un famoso rabino de Estrasburgo, líder de la resistencia contra el nazismo, decidió nacionalizarse como ciudadano israelí en 1967. Persona religiosa –emigró a Israel con el propósito de estudiar el Talmud–, fue evolucionando hacia posturas laicas, para luego convertirse en uno de los grandes intelectuales defensores del entendimiento palestino-israelí por medio del mutuo reconocimiento de sus peculiaridades culturales. El título de la obra es acertado –la convivencia binacional como alternativa– pero corto; habría que añadirle: “...ante el fracaso del sionismo”; ya que la mayor parte del libro se dedica, más que a una propuesta concreta, a la crítica del objetivo sionista de crear un Estado étnicamente puro. El ataque al sionismo es despiadado y podría ser calificado de judeofóbico si el propio autor no fuera judío.

Para Warschawski la propuesta binacional es una necesidad ante el fracaso del sueño sionista. Fracaso debido a múltiples factores: el pecado de origen del Estado de Israel –la expulsión y masacre de los palestinos en 1948–, el rechazo de los sionistas a

los sobrevivientes del Holocausto, a la Diáspora y a sus culturas anejas fue lo que impidió su integración; y, finalmente, fracaso debido a la imposibilidad de crear un Estado laico. Utilizando la abundante historiografía de los llamados “nuevos historiadores” israelíes, el autor niega la huida voluntaria de los palestinos de sus tierras: “Pocas veces en el siglo XX un mito se ha mantenido tan tenaz. Rara vez un complot de mentiras ha resultado tan eficaz”. Acusa al sionismo de haber despreciado a los sobrevivientes de las cámaras de gas: “...el desprecio no disimulado por sus cuerpos flacos y la palidez de sus caras, por sus gafas, por su debilidad física, y también por su cultura, por todo lo que eran y simbolizaban [...] el desprecio se transformaba a veces en odio, sin duda porque estos inmigrantes les recordaban lo que ellos mismos habían sido no mucho tiempo atrás, antes de convertirse en *Tsabars*”. Luego el desprecio se convierte en culpabilidad: “la culpabilidad del huido, sobre todo cuando ha hecho oídos sordos a los gritos de sus hermanos”; y la culpabilidad se transforma en acusación: “Para no sentirse culpable de no asistencia a un pueblo en peligro de muerte, se acusa a la víctima de pasividad criminal, incluso de complicidad con su propia masacre”.

Ante el fracaso del proyecto sionista, Warschawski no ve otra salida que la binacionalidad, es decir, un Estado desde el Mediterráneo hasta el Jordán en donde convivan dos nacionalidades, judíos y palestinos, en igualdad de derechos. Este proyecto

implicaría el desmantelamiento de las instituciones paraestatales como la Agencia Judía o el Fondo Nacional Judío, cuya única razón de ser es la de reforzar los privilegios de la comunidad judía; habría que acabar con la Ley del Retorno, que da la nacionalidad israelí automáticamente a los judíos de todo el mundo; se tendrían que separar la religión y el Estado y abolir las leyes de urgencia que perpetúan de hecho, aunque no de derecho, la discriminación hacia los palestinos israelíes. El objetivo final sería la transformación del Estado judío en el Estado de todos los ciudadanos, judíos o no.

En cuanto a la forma política concreta, Warschawski no se pronuncia. Entiende el binacionalismo, citando a Amon Raz-Kratzonkin, como un “conjunto de valores y, no forzosamente, un compromiso político concreto”. Aún así, sugiere que el nuevo Estado binacional tendría que dotar de elementos de autonomía y autogestión a los grupos étnicos y culturales, poniendo como ejemplos al modelo belga, al suizo o al yugoslavo de 1971. Quizá sea esta la parte más débil del ensayo. En un ambiente enrarecido por miles de muertos la propuesta es demasiado débil, intangible. Está claro que el autor no pretende entrar en detalles y prefiere limitarse a proponer una solución ideal, dejando a los políticos los pormenores, pero al lector le gustaría que fuera más preciso con respecto a los problemas graves, como serían las formas electorales –con el no fácil conflicto de la división en distritos electorales–; la cuestión de la repartición de los recursos de la tie-

rra, en especial el del agua; o el tema de Jerusalén y la autoridad acerca de los lugares santos. Si no se dan soluciones concretas a estos problemas, entre otros muchos, es difícil vislumbrar como viable la propuesta.

El autor, por otra parte, es muy consciente de las graves dificultades a las que se enfrenta su proposición. Sin embargo, piensa que el tiempo y el *zeitgeist* –el espíritu de los tiempos– juegan a favor de ella: la mundialización, la desjudaización y el cambio de comportamiento, incluidas algunas resoluciones del Tribunal Supremo a favor de los palestinos, entre otras. Pero antes de llegar a la binacionalidad propone una verdadera revolución cultural en la que tendrían que replantearse las relaciones judéo-árabes, con un cambio en la enseñanza escolar respecto de este tema, y poner al día las responsabilidades del sionismo en cuanto a los refugiados palestinos. También propone la creación de un Estado palestino como paso previo a la creación del Estado binacional.

El ensayo resulta sugerente y es posible que el Estado binacional sea la única salida en un contexto mundial en el que cada vez es más difícil mantener un Estado étnicamente puro. Aun así los obstáculos hoy por hoy, y mucho más después del 11 de septiembre –el libro fue publicado en francés por primera vez en mayo de 2001–, parecen insalvables: el judaísmo ortodoxo, la buena opinión pública de los israelíes hacia los métodos de Sharon, el extremismo palestino y árabe y, el más importante, el miedo de los israelíes a ser “expulsados

al mar". Una vez que se cree el Estado binacional –con una abrumadora mayoría de palestinos– ¿quién asegurará a los judíos que no volverán a verse en una situación de desprotección? ¿Cómo poner en peligro el único Estado judío en donde saben que nunca más vivirán discriminados? La respuesta no es sencilla, ya que el miedo, por ser un sentimiento, no es fácil de superar con promesas, por muy firmes que sean. Dos mil años de *Shoah* no son fáciles de olvidar.

Elías Sanbar, amigo del autor y redactor de un epílogo al libro, alaba la idea de

Warschawski y la percibe como un noble combate, pero no la considera una alternativa viable. Sanbar prefiere decantarse por la separación. En el difícil momento actual parece que la solución debe ir hacia la creación de dos Estados distintos. Quizá, en un futuro lejano, al Estado de Israel no le quede otra alternativa para sobrevivir que crear un Estado para dos nacionalidades. Suceda lo que suceda, hay poca duda de que el sueño sionista de un Estado étnicamente puro no dejó de ser eso, un sueño o, a veces, una pesadilla para los propios sionistas. ❧