

DIRECTOR
Jean Meyer



JEFE DE REDACCIÓN
José Manuel Prieto



CONSEJO DE REDACCIÓN
José Antonio Aguilar
Oscar Mazín
Luis Medina
Rafael Rojas
Mauricio Tenorio
Jesús Velasco



COMITÉ EDITORIAL
Yuri Afanasiev
*Universidad de Humanidades,
Moscú*
Carlos Altamirano
*Editor de la revista Prisma
(Argentina)*
Adolfo Castañón
Fondo de Cultura Económica
Pierre Chaunu
Institut de France
Jorge Domínguez
Universidad de Harvard
Enrique Florescano
CONACULTA
Josep Fontana
Universidad de Barcelona
Manuel Moreno
Fraginals
Universidad de La Habana

Luis González
El Colegio de Michoacán
Charles Hale
Universidad de Iowa
Matsuo Kazuyuki
Universidad de Sofía, Tokio
Alan Knight
Universidad de Oxford
Seymour Lipset
Universidad George Mason
Olivier Mongin
Editor de Esprit, París
Stuart Schwartz
Universidad de Yale
Rafael Segovia
El Colegio de México
David Thelen
Journal of American History
John Womack Jr.
Universidad de Harvard

1 *ISTOR* es una publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).

1 El objetivo de *ISTOR* es ofrecer un acercamiento original a los acontecimientos y a los grandes debates de la historia y la actualidad internacional.

1 Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. La reproducción de los trabajos necesita previa autorización.

1 Los manuscritos deben enviarse a la División de Historia del CIDE. Su presentación debe seguir los atributos que pueden observarse en este número.

1 Todos los artículos son dictaminados.

1 Dirija su correspondencia electrónica a: istor@cide.edu

▫ Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., Carretera México-Toluca 3655 (km 16.5), Lomas de Santa Fe, 01210, México, D.F.
▫ Certificado de licitud de título: en trámite.
▫ Reserva del título otorgado por Indautor: 04-2000-071211550100-102
▫ Certificado de licitud de contenido: en trámite.
▫ Diseño:
Natalia Rojas Nieto

▫ Asistente de redacción:
María Fernanda Vázquez Vela
▫ Impresión:
Impresión y Diseño
▫ Suscripciones y ventas:
CIDE
Coordinación de Distribución de Publicaciones
Tel. 57 27 98 00, exts. 2417, 2612
Fax 57 27 98 85
e-mail suscripciones:
revistas@cide.edu
e-mail redacción:
josé.prieto@cide.edu
www.cide.edu



PORTADA: FOTOGRAFÍA DE SERGIO SALINAS TOMADA DE "SIYAVUSH EN EL TRONO CON SU ESPOSA", EN JAY A. LEVENSON (ED.), *CIRCA 1492: ART IN THE AGE OF EXPLORATION*, 1991, p. 493.

La democracia como valor universal

Amartya Sen



MAPAMUNDI TOMADO DE "INSULARIUM ILLUSTRATUM", HENRICUS MARTELLUS,
EN JAY A. LEVENSON (ED.), *CIRCA 1492: ARTE IN THE AGE OF EXPLORATION*, 1991, p. 230.

En el verano de 1997, durante una entrevista para un destacado periódico japonés, me preguntaron cuál era, desde mi punto de vista, el acontecimiento más relevante del siglo xx. Me pareció que se trataba de una de esas preguntas raras que obligan a la reflexión, dado el gran número de sucesos importantes

Discurso pronunciado en el Congreso por la Democracia celebrado en Nueva Delhi (febrero de 1999), tomado del *Journal of Democracy*, julio de 1999, vol. 10, número 3, pp. 3-17, The John Hopkins University Press and National Endowment for Democracy.

que han tenido lugar en los últimos cien años. Los imperios europeos, en concreto el británico y el francés, que tuvieron tanto peso en el siglo XIX, han desaparecido. Hemos sido testigos de dos guerras mundiales. Hemos presenciado el ascenso y la caída del fascismo y el nazismo. El siglo ha visto el nacimiento del comunismo y su caída –en el antiguo bloque soviético– o su transformación radical –en China–. También hemos visto el desplazamiento de la preponderancia económica de Occidente hacia un nuevo equilibrio económico en el que Japón, el este y el sudeste asiáticos juegan un papel mucho más destacado. Y pese a que dicha región tiene actualmente algunos problemas económicos y financieros, ello no invalida el cambio en el equilibrio de la economía mundial que se ha desarrollado durante las últimas décadas y, en el caso de Japón, durante prácticamente todo el siglo. Estos últimos cien años no han estado precisamente faltos de acontecimientos importantes.

Pero en última instancia no tuve ningún problema para escoger el más destacado entre la gran variedad de sucesos que han tenido lugar en este periodo: el ascenso de la democracia. No quiere decir que le reste importancia a otros acontecimientos, pero creo que en el futuro, cuando se vuelva la vista atrás y se detenga en el siglo XX, será difícil que no se le conceda la primacía al establecimiento de la democracia como la única forma de gobierno aceptable.

La idea de la democracia, por supuesto, tuvo su origen en la antigua Grecia, hace más de dos milenios. También hubo intentos poco sistemáticos de democratización en otros lugares, incluida la India. Pero realmente fue en la antigua Grecia donde tomó forma y se puso en práctica de verdad –aunque a una escala limitada– antes de colapsar y ceder el paso a formas de gobierno más autoritarias y asimétricas. Nada parecido ocurrió en otro sitio.

Tuvo que pasar mucho tiempo para que surgiera tal y como la conocemos hoy en día. Fueron varios los acontecimientos que permitieron su gradual y finalmente exitosa instauración como sistema efectivo de gobierno, desde la firma de la Carta Magna en 1215 hasta la universalización del sufragio en Europa y Norteamérica en el siglo XX, pasando por las revoluciones francesa y norteamericana del siglo XIX. Sin embargo, sólo en el siglo XX llegó a establecerse como la forma “normal” de gobierno a la que tiene derecho cualquier nación, sea en Europa, América, Asia o África.

La idea de la democracia como compromiso universal es bastante nueva y, en esencia, un producto del siglo xx. Los rebeldes que impusieron restricciones al rey de Inglaterra mediante la Carta Magna veían sus necesidades como algo absolutamente local. En cambio, los independentistas norteamericanos y los revolucionarios franceses dieron un gran impulso a la comprensión de que la democracia es necesaria como sistema general. El objetivo práctico de sus demandas, sin embargo, no excedió el ámbito local, quedando confinado a los dos lados del Atlántico Norte y sobre las bases de la historia económica, social y política de la región.

A lo largo del siglo xix era habitual que los teóricos de la democracia se preguntaran si tal o cual país “estaba preparado para la democracia”. Tal forma de pensar no cambió sino hasta el siglo xx, con el reconocimiento de que la pregunta misma era un error: un país no tiene por qué estar preparado *para* la democracia, sino más bien estar preparado *mediante* la democracia. El cambio fue decisivo, pues hacía extensible el alcance potencial de la democracia a miles de millones de personas, cualquiera que fuera su historia, su cultura o su nivel económico.

También fue en este siglo cuando finalmente se aceptó que el “sufragio para todos los adultos” quería decir *todos*, incluyendo a las mujeres. Cuando en enero de 1999 tuve ocasión de conocer a Ruth Dreyfuss, presidenta de Suiza y mujer de notable nivel intelectual, recordé que hace tan sólo un cuarto de siglo las mujeres de ese país ni siquiera tenían derecho al voto. Por fin hemos llegado a reconocer que la aplicación del concepto de universalidad, como el de misericordia, no debe ser selectivo.

Sin duda, la aspiración de universalidad de la democracia debe enfrentar desafíos que adoptan múltiples formas y que proceden de las más variadas direcciones. De hecho, parte del presente ensayo trata sobre ello, pues en él analizo la afirmación de la democracia como valor universal y la controversia alrededor de esta afirmación. Pero **antes de comenzar ese análisis es necesario** comprender con toda claridad en qué sentido la democracia se ha convertido en la principal creencia del mundo contemporáneo.

En cualquier época y ambiente social existen creencias generalizadas que son respetadas como una especie de norma universal, algo parecido a la confi-

guración “por defecto” de un programa de ordenador; son consideradas correctas mientras no se demuestre lo contrario. Aunque la democracia no se ha llevado a la práctica universalmente ni ha sido uniformemente aceptada, la forma de gobierno democrática es considerada en la actualidad, dentro del clima general de la opinión internacional, como la correcta. Así pues, son los que denigran el sistema democrático los que deben justificar su postura.

Pero este viaje histórico es bastante reciente. No hace mucho, los defensores de la democracia en Asia y África se veían en apuros a la hora de defender sus puntos de vista. Si bien actualmente tenemos razones suficientes para rebatir a aquellos que, implícita o explícitamente, niegan la necesidad de la democracia, debemos dejar muy claro cómo fue cambiando el estado de opinión general a lo largo de varios siglos. No tenemos que empezar de nuevo por explicar si un país u otro (Sudáfrica o Camboya o Chile) está “preparado para la democracia” (cuestión tan relevante en el discurso del siglo XIX), ahora lo damos por sentado. El reconocimiento de la democracia como sistema universalmente válido, cada vez más aceptado como valor universal, ha supuesto una importantísima revolución del pensamiento y constituye una de las contribuciones más importantes del siglo XX. Es en este contexto donde debemos analizar el tema de la democracia como valor universal.

LA EXPERIENCIA INDIA

¿Hasta qué punto ha funcionado la democracia? Mientras que nadie pone en duda el papel que ha desempeñado en naciones como Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia, cuando se trata de los países más pobres el tema se torna controvertido. No es el momento de hacer un análisis minucioso de la historia, pero yo diría que la democracia ha funcionado bastante bien.

India es, desde luego, uno de los casos más controvertidos del debate. Cuando los británicos se negaron a darle la independencia al país, manifestaron su preocupación sobre la capacidad de los hindúes para gobernarse. En 1947, el año de la independencia, India se encontraba, de hecho, en un estado de gran confusión. Un gobierno inexperto, divisiones no asimiladas y alineamientos poco definidos se combinaban con la violencia popular generalizada y

el desorden social. Resultaba difícil tener fe en el futuro de una India democrática y unida. Sin embargo, apenas medio siglo después encontramos una democracia que, con sus buenos y sus malos momentos, ha funcionado muy bien. Las divergencias políticas se han abordado dentro de un marco constitucional y se han sucedido los gobiernos siguiendo las normas parlamentarias y electorales. India, una torpe, insólita y poco elegante combinación de diferencias, ha sobrevivido a pesar de todo y funciona correctamente como unidad política regida por un sistema democrático. De hecho, se mantiene unida gracias precisamente a la democracia.

India ha sobrevivido, además, al enorme desafío que supone abordar la diversidad lingüística y religiosa. Las diferencias religiosas y culturales son muy susceptibles de ser utilizadas por políticos sectarios en su propio beneficio, y lo cierto es que así ha sucedido en algunas ocasiones –incluso recientemente– para consternación de todo el país. Sin embargo, el hecho mismo de que esa violencia sectaria sea recibida con consternación y condenada por todos los sectores del país nos ofrece, en última instancia, la mejor garantía democrática contra la explotación del sectarismo. Se trata, evidentemente, de un elemento esencial para la supervivencia y prosperidad de un país tan diverso como la India, que es el hogar no sólo de una mayoría hindú, sino también de la tercera comunidad musulmana en importancia actualmente, de millones de cristianos, de budistas, y de la mayoría de *sikhs*, *parsees* y *jainitas* que existen en el mundo.

LA DEMOCRACIA Y EL DESARROLLO ECONÓMICO

Con frecuencia se afirma que para conseguir el desarrollo económico resulta más conveniente un sistema no democrático. Esta opinión se conoce, en ocasiones, con el nombre de “hipótesis de Lee”, dado que Lee Kuan Yew, líder y ex presidente de Singapur, fue su principal defensor. Y tiene razón en el sentido de que algunos estados totalitarios –como el de Corea del Sur, la propia Singapur y la China posterior a la reforma– han conseguido tasas más rápidas de crecimiento económico que muchos estados menos autoritarios, como India, Jamaica y Costa Rica. La hipótesis de Lee, sin embargo, parte de un empirismo esporádico basado en información bastante limitada y selectiva, y no en un

análisis estadístico general de la gran diversidad de datos de que se dispone. Semejante relación generalizadora no puede establecerse a partir de pruebas tan selectivas. Por ejemplo, no se puede tomar el auge económico de Singapur o China como “prueba definitiva” de que el autoritarismo favorece la prosperidad económica, de la misma forma que no podemos llegar a la conclusión opuesta porque Bostwana, el país con el mejor índice de crecimiento económico en África e incluso uno de los mejores del mundo, haya sido un oasis de democracia en el continente a lo largo de muchas décadas. Se requiere de estudios empíricos más sistemáticos para aclarar esta cuestión.

De hecho, no existen pruebas generales convincentes de que la forma de gobierno autoritaria y la supresión de los derechos civiles y políticos sean realmente beneficiosos para el desarrollo económico. Lo cierto es que el cuadro estadístico general no inclina a semejante inducción. Los estudios empíricos sistemáticos (por ejemplo, el de Robert Barro o el de Adam Przeworski) respaldan la idea de que existe una contradicción general entre los derechos políticos y el rendimiento económico. El vínculo direccional parece depender de diversas circunstancias que ni tienen que ver con lo anterior, y si bien algunas investigaciones estadísticas revelan una endeble relación negativa, otras encuentran una relación positiva muy sólida. Si se consideran todos los estudios en su conjunto, la hipótesis de que no existe una relación definida entre crecimiento económico y democracia en *ninguna* de las dos direcciones continúa siendo muy plausible. Y dado que la democracia y la libertad política constituyen valores en sí mismas, su defensa queda, pues, a salvo.

Pero el tema abarca también una cuestión fundamental de métodos de investigación económica. No sólo debemos examinar las relaciones estadísticas, sino también analizar minuciosamente los procesos *causales* inherentes al crecimiento y al desarrollo económico. En la actualidad ya se comprenden mejor las políticas económicas y las circunstancias que dieron lugar al auge económico de los países del Asia oriental. Aunque varía el énfasis de los diversos estudios empíricos, ahora existe un amplio consenso en cuanto a las “políticas eficaces” en materia económica, que incluyen la apertura a la competencia y a los mercados internacionales, la prestación de incentivos públicos a la inversión y a la exportación, el aumento del nivel escolar y cultural y las reformas agrarias exi-

tosas, así como otras oportunidades sociales que amplían la participación en el proceso de expansión económica. No hay ninguna razón para asumir que cualquiera de dichas políticas sea inconsistente con una mayor democratización ni que tenga que ser sustentada obligatoriamente por los elementos del autoritarismo presentes en Corea del Sur, Singapur o China. De hecho, las pruebas más abrumadoras demuestran que para generar un rápido crecimiento económico es preferible un clima económico cordial antes que un endurecimiento del sistema político.

Para completar este análisis debemos traspasar los estrechos confines del crecimiento económico y examinar demandas más amplias inherentes al desarrollo económico, incluida la necesidad de la seguridad social y económica. En este contexto, debemos ver la relación entre los derechos políticos y civiles, por un lado, y la prevención de grandes desastres económicos, por el otro. Los derechos civiles y políticos permiten que las personas puedan prestar atención a las necesidades generales y demandar la acción pública adecuada. La respuesta de un gobierno al sufrimiento agudo de un pueblo a menudo depende de la presión que recibe. El ejercicio de derechos políticos (como el voto, la crítica, la protesta, etcétera) puede marcar la diferencia del incentivo político que opera sobre un gobierno.

En algún otro sitio me he referido al hecho notable de que, en la terrible historia de hambrunas sufridas por el mundo, nunca se ha producido un periodo de hambruna realmente importante en una país democrático e independiente con una prensa relativamente libre. No existen excepciones a esta regla, sin importar hacia adónde miremos: las hambrunas recientes sucedidas en Etiopía, Somalia u otros países con regímenes dictatoriales; hambrunas en la Unión Soviética en los años treinta; la de China de 1958 a 1961, cuando fracasó la política del Gran Salto Adelante; y antes las de Irlanda o India bajo la dominación extranjera. Aunque en muchos sentidos se desenvolvía económicamente mejor que India, China se las arregló para padecer –a diferencia de India– una hambruna que resultó, de hecho, la mayor en la historia de la humanidad: cerca de treinta millones de personas fallecieron de 1958 a 1961. Pese a ello, a lo largo de esos tres años continuaron aplicándose las equivocadas políticas gubernamentales, que no fueron criticadas debido a que no existían partidos de la

oposición dentro del parlamento, no había prensa independiente ni elecciones multipartitas. Y fue precisamente esa falta de exigencias lo que permitió que políticas erróneas continuasen en vigor a pesar de la muerte de millones de personas cada año. Lo mismo puede decirse sobre las dos hambrunas que tienen lugar actualmente en Corea del Norte y Sudán.

Los periodos de hambruna con frecuencia se asocian a lo que parece ser un desastre natural, y los cronistas ingenuamente se conforman con el razonamiento más simplista apelando a estas calamidades: las inundaciones en China durante el fracaso del Gran Salto Adelante, las sequías en Etiopía o las pérdidas de las cosechas en Corea del Norte. Sin embargo, otros países con problemas naturales similares, e incluso peores, se las arreglaron perfectamente gracias a que gobiernos sensibles actuaron para aliviar el hambre. Dado que las víctimas fundamentales en periodos de hambruna son generalmente los indigentes, podrían evitarse las muertes con la creación de fuentes de ingreso (por ejemplo, a través de programas de empleo), que facilitarían a las víctimas potenciales el acceso a los alimentos. Hasta los países democráticos de mayor pobreza sometidos a terribles sequías o inundaciones y otros desastres naturales –como la India en 1973, o Zimbawe y Bostwana a principios de los ochenta– han conseguido alimentar a sus habitantes sin llegar a experimentar periodos de hambruna.

La hambruna es fácil de evitar si existe un propósito serio al respecto, y un gobierno democrático que debe enfrentarse a las elecciones, a la crítica de los partidos de oposición y de la prensa independiente, no tiene más remedio que poner todo su interés en ello. No debe sorprendernos, pues, que India sufriera periodos continuos de hambruna mientras estuvo sometida al dominio británico (el último que presencié, de niño, tuvo lugar en 1943, cuatro años antes de la declaración de independencia), y que desapareciera súbitamente con el establecimiento de una democracia multipartita y una prensa libre.

Anteriormente he aludido a estas cuestiones, sobre todo en el trabajo realizado junto a Jean Dreze, de manera que no voy a profundizar sobre ellas aquí. El tema de la hambruna, de hecho, sólo me sirve para ilustrar el alcance de la democracia, pues en muchos sentidos constituye el ejemplo más fácil de analizar. El papel positivo desempeñado por los derechos políticos y civiles tiene

que ver con la prevención de todos los desastres económicos y sociales. Puede que no se eche en falta este papel decisivo de la democracia cuando todo va bien y la economía, en general, funciona. Pero cuando, por cualquier razón, algo empieza a ir mal, los incentivos políticos que pueden brindar las formas democráticas de gobierno adquieren un considerable valor práctico.

Se trata, pues, de una importante lección. Muchos economistas tecnócratas recomiendan la utilización de incentivos económicos –dados por el sistema de mercado– mientras que pasan por alto los incentivos políticos –que pudieran ser garantizados por los sistemas democráticos–. Ello supone optar por un conjunto de reglas básicas totalmente desequilibradas. Puede que no se advierta el poder protector de la democracia cuando el país tiene la suerte de no verse frente a una catástrofe, cuando todo va razonablemente bien. Pero el peligro de la inseguridad originada por cambios económicos o circunstancias de otra índole, por políticas erróneas que no son corregidas a tiempo, puede esconderse detrás de la fachada de una nación en apariencia saludable.

Los problemas recientes en el este y el sureste asiáticos sacan a la luz, entre otras cosas, las consecuencias de formas de gobierno no democráticas, sobre todo desde dos puntos de vista principales. En primer lugar, el desarrollo de crisis financieras en estas economías –incluidas Corea del Sur, Tailandia e Indonesia– ha estado estrechamente vinculado a la falta de transparencia en los negocios, sobre todo a la falta de participación pública en la revisión de los acuerdos financieros; y la causa fundamental de ello ha sido la ausencia de un foro democrático efectivo. En segundo lugar, una vez que la crisis financiera ha desembocado en una recesión económica generalizada, el poder protector de la democracia, similar al que evita los periodos de hambruna en los países democráticos, se ha extrañado en un país como Indonesia. Los nuevos desposeídos no contaban con los recursos que necesitaban.

Una caída del producto nacional bruto de, digamos, un 10 por ciento, pudiera no significar mucho si ha sucedido tras una tasa de crecimiento de un 5 o un 10 por ciento anual durante las últimas décadas; sin embargo, puede ocasionar la muerte y llevar a la miseria a millones de personas si el peso de la contracción no es compartido por la amplia mayoría y se permite que caiga sobre los menos capaces de soportarlo, es decir los desempleados y los que carecen

de medios económicos. En Indonesia, tal vez los más vulnerables no hayan resentido la falta de la democracia mientras las cosas iban mejorando, pero esa carencia impidió que se oyeran sus voces y se pudieran expresar cuando tuvo lugar la crisis desigualmente compartida.

LAS FUNCIONES DE LA DEMOCRACIA

Hasta ahora los temas que he tratado en el presente ensayo han estado determinados por los detractores de la democracia, sobre todo por los críticos de la economía. Más tarde volveré sobre las críticas, en concreto sobre los argumentos de los críticos culturales, pero ha llegado el momento de continuar el análisis positivo sobre cómo actúa la democracia y lo que puede haber en la base de su defensa como valor universal.

¿Qué es exactamente la democracia? No se debe identificar la democracia únicamente con el gobierno de la mayoría. La democracia implica exigencias complejas, que incluyen el voto y el respeto hacia los resultados de las elecciones, pero también implica la protección de las libertades, el respeto a los derechos legales y la garantía de la libre expresión y distribución de información y crítica. Incluso las elecciones pueden resultar lesivas si tienen lugar sin que los diferentes contendientes tengan la oportunidad de presentar sus programas, o sin que el electorado goce de la libertad de obtener información y de considerar los puntos de vista de los principales partidos. La democracia es un sistema exigente, no una simple condición mecánica –el gobierno de la mayoría– tomada de forma aislada.

Vistos así, los méritos de la democracia y la afirmación de su valor universal pueden relacionarse con algunas virtudes distintas inherentes a su práctica sin restricciones. De hecho, se puede decir que la democracia enriquece la vida de los ciudadanos de tres formas diferentes. Primero, la libertad política se inscribe dentro de la libertad humana en general, y el ejercicio de los derechos civiles y políticos es una parte crucial de la vida de los individuos en tanto seres sociales. La participación social y política posee un *valor intrínseco* para la vida y el bienestar de los hombres. El hecho de impedir la participación en la vida política de la comunidad constituye una privación capital.

Segundo, como acabo de señalar –cuando impugnaba la afirmación de que la democracia está reñida con el desarrollo económico–, la democracia posee un importante *valor instrumental* en el reforzamiento de la respuesta obtenida por el pueblo cuando expresa y sostiene sus demandas de atención política –incluidas las demandas económicas–. Tercero –y este es un punto que exige una mayor profundización–, la práctica de la democracia ofrece a los ciudadanos la oportunidad de aprender unos de otros y ayuda a la sociedad a formar sus valores y prioridades. Hasta la idea de “lo necesario”, aun la comprensión de las “necesidades económicas”, requiere el debate público y el intercambio de información, opiniones y análisis. En este sentido, la democracia posee una *importancia constructiva*, además de su valor intrínseco para las vidas de los ciudadanos y de su valor instrumental en las decisiones políticas. La defensa de la democracia como valor universal deberá tener en cuenta toda esta diversidad de consideraciones.

La conceptualización, y aun la comprensión, de lo que se entiende por “necesidades”, incluidas las “necesidades económicas”, puede requerir en sí misma el ejercicio de los derechos políticos y civiles. Un entendimiento adecuado de las necesidades económicas, de su contexto y su fuerza, requiere el intercambio y el debate. Los derechos civiles y políticos, sobre todo aquellos que garantizan la discusión pública, la crítica y la disensión, son vitales para generar opciones consideradas y estudiadas. Este proceso generativo es fundamental para la formación de valores y prioridades y, en general, no debemos tomarlo como ajeno al debate político, es decir, independientemente de si se permite el intercambio y el debate.

De hecho, a menudo se subestima el alcance y la efectividad del diálogo abierto cuando se examinan los problemas sociales y políticos. Por ejemplo, el debate público desempeña un importante papel en la reducción de las elevadas tasas de fertilidad que caracterizan a muchos países en vías de desarrollo. Hay pruebas suficientes de que la rápida caída de las tasas de fertilidad en los estados más alfabetizados de India ha sido determinada por el debate público sobre las consecuencias que a la larga pueden tener las elevadas tasas de fertilidad para la comunidad y, sobre todo, para la vida de las mujeres jóvenes. Si en el estado de Kerala o de Tamil Nadu, por ejemplo, existe la creencia de que

la familia feliz de la época moderna está constituida por pocos miembros, ha sido gracias a un extenso debate que ha conducido a la adopción de este punto de vista. En la actualidad Kerala posee una tasa de fertilidad del 1.7 (similar a las de Francia y Gran Bretaña, y muy por debajo del 1.9 de China), lograda sin coacción alguna, sino mediante la creación de nuevos valores, proceso en el que el diálogo social y político ha desempeñado un papel fundamental. El alto nivel cultural de Kerala –más alto que el de cualquier provincia de China–, sobre todo entre las mujeres, ha contribuido en gran medida al surgimiento de este diálogo.

Existen diversos tipos de miseria y privaciones, y algunos responden mejor a los remedios sociales. La totalidad de situaciones precarias de los seres humanos constituirían un fundamento demasiado extenso para poder detectar nuestras “necesidades”. Por ejemplo, hay muchas cosas que razonablemente se podrían considerar valiosas y que, si fueran factibles, quedarían incluidas dentro de dichas “necesidades”. Podemos, por ejemplo, desear la inmortalidad, como hizo Mitreyee, ese notable espíritu inquisitivo de los *Upanishads*, en su famosa conversación de tres mil años con Yajñvalkyā. Pero dado que no es factible, no percibimos la inmortalidad como una necesidad. Nuestro concepto de necesidad está en íntima relación con la posibilidad de evitar determinadas carencias y con lo que entendemos que podría hacerse al respecto. El debate público desempeña un papel crucial en la formación de nuestra idea de viabilidad y, sobre todo, de viabilidad social. Los derechos políticos, que incluyen la posibilidad de expresarse y discutir libremente, no sólo resultan indispensables para la creación de respuestas sociales a las necesidades económicas, sino que también son fundamentales a la hora de conceptualizar las mismas necesidades económicas.

LA UNIVERSALIDAD DE LOS VALORES

Si el análisis anterior es correcto, la afirmación de la democracia como valor no parte exclusivamente de un único mérito. Se trata de una pluralidad de virtudes que comprenden, en primer lugar, la importancia intrínseca que tienen la participación y la libertad políticas para la vida humana; en segundo, la impor-

tancia instrumental de los incentivos políticos para garantizar la responsabilidad de los gobiernos; y, en tercer lugar, el papel constructivo de la democracia en la formación de valores y en la asunción de necesidades, derechos y deberes. Una vez aclaradas estas ideas, podemos pasar al tema central del presente ensayo, que es la defensa de la democracia como valor universal.

A menudo se arguye que no hay un consenso acerca de la importancia decisiva de la democracia, sobre todo en lo que respecta a otros logros deseables que requieren nuestra atención y nuestra dedicación. Ciertamente no existe unanimidad sobre el tema, y hay quien considera esta disparidad de criterios como la prueba de que la democracia no constituye un valor universal.

Está claro que debemos comenzar por enfrentarnos a un problema metodológico: ¿qué es un valor universal? Para que un valor sea considerado universal, ¿debe haber un consenso al respecto? Pero si fuera necesario, no existirían valores universales. No sé de ninguno, ni siquiera la maternidad (y pienso en *Mommie Dearest*), al que no se le hayan presentado objeciones. Creo, pues, que el consenso no es un requisito necesario para la universalidad de un valor, sino que ésta depende de que haya razones para percibirlo como algo valioso en cualquier lugar. Cuando Mahatma Gandhi defendía el valor universal de la “no violencia”, no sostenía que se actuara de acuerdo con este valor en el resto del mundo, sino que existían razones de peso para percibirlo como algo valioso. Y de la misma forma, cuando Rabindranath Tagore defendía la “libertad del pensamiento” como valor universal, no quería decir que fuera algo ya aceptado por todos, sino que todos tenían sobradas razones para aceptarlo, razones que se dedicó a explorar, presentar y difundir. Visto así, cualquier afirmación de la universalidad de un valor presupone cierto análisis contrafactual, en concreto, la posibilidad de que la gente perciba cierto valor en dicha afirmación que hasta entonces no habían considerado detenidamente. Todas las afirmaciones de la universalidad de un valor –no sólo de la democracia– implican este supuesto.

Creo que ha sido esta suposición implícita la que ha provocado el cambio de postura respecto de la democracia en el siglo xx. Al considerar la democracia como sistema político posible para un país en el que no existe y en el que la mayoría de la gente no ha tenido la oportunidad de considerarla algo facti-

ble, se asume que las personas implicadas la aprobarían en cuanto se convirtiera en una realidad. En el siglo XIX nadie lo hubiera asumido, pero lo que actualmente se presupone con total naturalidad (la que denominé posición “por defecto”) ha cambiado radicalmente en el siglo XX.

Además, debe señalarse que dicho cambio se debe, en gran parte, a la observación de la historia de este siglo. A medida que la democracia se ha extendido, han ido aumentando sus defensores y no sus detractores. Instaurada primero en Europa y en los Estados Unidos, la democracia como sistema ha alcanzado muchas cosas diferentes donde ha sido recibida con franca aceptación y participación. Y cuando se ha atentado contra una democracia ya en marcha, se han producido protestas generalizadas pese a la represión brutal de las mismas. Son muchos los que de buen grado están dispuestos a arriesgar sus vidas por el restablecimiento del sistema democrático.

Algunos de los detractores de la democracia como valor universal basan sus argumentos no ya en la ausencia de unanimidad, sino en la existencia de diferencias regionales. Estas supuestas diferencias a menudo tienen que ver con la pobreza de algunas naciones. Según este argumento, al pobre lo que le interesa, con toda razón, es el pan y no la democracia. Tan manido argumento resulta falaz desde otros puntos de vista.

Primero, como señalaba anteriormente, el papel protector de la democracia posee una importancia crucial para los pobres, pues evidentemente actúa en defensa de las víctimas potenciales de la hambruna, así como de los desposeídos expulsados de la escala económica durante las crisis financieras. Las personas necesitadas, desde el punto de vista económico, requieren también de voz política. La democracia no es un lujo que pueda esperar hasta la llegada de la prosperidad generalizada.

Segundo, pocas pruebas demuestran que los pobres, si pudiesen escoger, rechazarían la democracia. Se podría recordar, por ejemplo, que cuando cierto gobierno indio de mediados de los setenta intentó aplicar un argumento similar para justificar el supuesto “estado de emergencia” y la supresión de varios derechos civiles y políticos básicos, el electorado indio –uno de los más pobres del mundo– demostró el mismo entusiasmo para protestar contra la privación económica.

Siempre que se ha intentado probar que los pobres no están interesados en los derechos civiles y políticos, la evidencia ha demostrado lo contrario. Y lo mismo puede decirse de las luchas por las libertades democráticas que tienen lugar en Corea del Sur, Tailandia, Bangladesh, Paquistán, Birmania, Indonesia y cualquier otro país asiático. Del mismo modo, en África han surgido movimientos y protestas, siempre que las circunstancias lo han permitido, en contra de la negación de la libertad política.

EL ARGUMENTO DE LAS DIFERENCIAS CULTURALES

Otro argumento a favor de una diferencia geográfica supuestamente esencial no tiene que ver con circunstancias económicas, sino culturales. Quizá el más notable sea el relacionado con lo que se ha dado en llamar “valores asiáticos”. Se ha argumentado que los asiáticos, por tradición, valoran más la disciplina que la libertad política, y de ahí que la actitud hacia la democracia tenga un carácter mucho más escéptico en estos países. En mi conferencia en memoria de Morgenthau en el Consejo Carnegie para los Asuntos Éticos e Internacionales he tratado detalladamente esta tesis.

Resulta muy difícil hallar un fundamento real para la misma en la historia de las culturas asiáticas, sobre todo en lo que se refiere a la tradición clásica de India, Oriente Medio, Irán y otras regiones del continente. Por ejemplo, una de las primeras y más enfáticas declaraciones a favor de la tolerancia, el pluralismo y el deber del Estado de proteger a las minorías se encuentra en las inscripciones del emperador hindú Ashoka del siglo III a. C.

Asia abarca un área muy extensa donde vive el 60 por ciento de la población mundial, y no resulta fácil generalizar cuando se habla de un conjunto tan vasto de pueblos. Los defensores de los “valores asiáticos” algunas veces tienden a percibir la región de Asia oriental como la de aplicabilidad particular. La tesis general sobre las diferencias entre Occidente y Asia suelen referirse al este de Tailandia, si bien otros argumentos más ambiciosos consideran al resto de Asia como bastante “similar”. Lee Kuan Yew, al que debemos agradecer haber sido un expositor tan claro –y haber articulado tan bien los a menudo vagos argumentos en esta confusa literatura–, señala “la diferencia fundamental

entre los conceptos occidentales y los asiáticos sobre la sociedad y el gobierno”, y explica que “cuando digo Asia oriental, me refiero a Corea, Japón, China y Vietnam, distintos del sureste asiático, que constituye una combinación de los sinics y los hindúes, aunque la propia cultura india contiene valores similares”.

Pero incluso Asia oriental resulta notablemente diversa, y pueden encontrarse allí múltiples variaciones no sólo entre Japón, China, Corea y otros países de la región, sino dentro de cada país. Confucio es el autor más citado cuando se hace referencia a la interpretación de los valores asiáticos, pero no es la única influencia intelectual de estos países (en Japón, China y Corea, por ejemplo, existen tradiciones muy antiguas y generalizadas que han prevalecido durante más de mil quinientos años, y que comprenden, entre otras, la presencia cristiana). No puede hablarse, pues, de homogeneidad en la veneración del orden por encima de la libertad en ninguna de estas culturas.

Ni siquiera el propio Confucio recomendaba la lealtad ciega al Estado. Cuando Zilu le pregunta “cómo debía servir el príncipe”, Confucio le responde (en una declaración sobre la que probablemente entre los censores de los regímenes autoritarios deberían reflexionar): “Dile la verdad incluso si le ofende”. Confucio no censura la práctica de la cautela y el tacto, pero no renuncia a la idea de oponerse a un mal gobierno –diplomáticamente si es necesario–: “Cuando prevalecen las buenas formas en un Estado, habla y actúa con audacia. Cuando el Estado pierde el camino, actúa con audacia y habla con cautela”.

De hecho, Confucio señala con toda claridad que los dos pilares del imaginario edificio de valores asiáticos, esto es, la lealtad a la familia y la obediencia al Estado, pueden entrar en serios conflictos uno con el otro. Muchos defensores del poder de los “valores asiáticos” perciben la función del Estado como una extensión del papel de la familia, pero, tal y como dijo Confucio, pueden producirse tensiones entre ellos. El gobernador de She le dijo a Confucio: “En mi pueblo hay un hombre de probada integridad: cuando su padre robó una oveja, lo denunció”. A lo que Confucio replicó: “En mi pueblo los hombres íntegros actúan de otro modo: el padre encubre a su hijo y el hijo encubre a su padre, y hay integridad en lo que hacen”.

La interpretación monolítica de los valores asiáticos como elementos hostiles a la democracia y a los valores políticos no resiste el análisis crítico. Supon-

go que no debo ser excesivamente crítico respecto de la carencia de fundamento científico de estas creencias, dado que los que esgrimen semejantes argumentos no son científicos, sino líderes políticos, generalmente portavoces oficiales o extraoficiales de gobiernos autoritarios. Sin embargo, resulta interesante ver que mientras los científicos podemos carecer de cierto sentido práctico respecto de la práctica política, los políticos que la ejercen pueden ser a su vez bastante poco prácticos respecto de la ciencia.

Desde luego, es fácil encontrar escritos de tono autoritario dentro de las tradiciones asiáticas. Pero tampoco es difícil encontrarlos en los clásicos occidentales: basta detenerse en el pensamiento de Platón y de Santo Tomás de Aquino para percibir que la devoción a la disciplina no constituye un gusto especialmente asiático. Descartar la posibilidad de la democracia como valor universal debido a la existencia de ciertos escritos asiáticos sobre la disciplina y el orden, sería lo mismo que negar la posibilidad de la democracia como la actual forma natural de gobierno en Europa y Estados Unidos sobre la base de las ideas de Platón y Aquino (por no mencionar la abundante literatura medieval en defensa de la Inquisición).

La experiencia de las batallas políticas contemporáneas, sobre todo en Oriente Medio, ha provocado que el islamismo sea retratado con frecuencia como intolerante y hostil hacia la libertad individual. Pero la existencia de la diversidad y la variedad dentro de una tradición también es aplicable al islamismo. En India, Akbar y la mayoría de los emperadores mogoles (con la notable excepción de Aurangzeb) son buenos ejemplos de tolerancia religiosa y política tanto desde el punto de vista teórico como del práctico. Los emperadores turcos fueron a menudo más tolerantes que sus contemporáneos europeos, y lo mismo se puede decir de muchos gobernantes de El Cairo y Bagdad. De hecho, en el siglo XII el gran sabio judío Maimónides se vio obligado a escapar de la intolerante Europa –donde había nacido– y de la persecución de los judíos allí emprendida, para refugiarse en un Cairo urbano y tolerante bajo la protección del sultán Saladino.

La diversidad es una característica propia de la mayoría de las culturas, y la civilización occidental no es una excepción. La práctica de la democracia que ha triunfado en el Occidente moderno es, en gran medida, el resultado de un

consenso surgido con la Ilustración y la Revolución Industrial, pero sobre todo durante el siglo pasado. Interpretar esto como un compromiso histórico de Occidente a lo largo de milenios con la democracia, y compararlo después con tradiciones no occidentales –enfocándolas como monolíticas– sería un gran error. Esta tendencia a una simplificación excesiva se percibe no sólo en los discursos de ciertos portavoces gubernamentales asiáticos, sino también en las teorías de algunos de los mejores científicos occidentales.

Al respecto, como ejemplo de las opiniones de un científico importante, cuya obra, por lo demás, es totalmente admirable, quisiera citar la tesis de Samuel Huntington sobre el enfrentamiento de las civilizaciones, en el cual las heterogeneidades dentro de cada cultura reciben un tratamiento bastante inadecuado. La conclusión de este estudio es muy clara: en Occidente puede encontrarse “un sentido del individualismo y una tradición de derechos y libertades único en la sociedad civilizada”. Huntington señala, además, que “la característica esencial de Occidente, la que lo distingue de otras civilizaciones, precede a la modernización de Occidente”. Desde su punto de vista, “Occidente era Occidente mucho antes de que fuera moderno”. Y tal es la tesis que considero insostenible tras someterla a un análisis histórico.

Por cada intento de los portavoces gubernamentales asiáticos de oponer los supuestos “valores asiáticos” a los supuestos valores occidentales existe, al parecer, un intento de los intelectuales de Occidente de establecer una comparación similar desde el lado opuesto. Pero aun cuando para cada argumento asiático exista una contrapartida occidental, los dos juntos no consiguen desvirtuar la defensa de la democracia como valor universal.

¿DÓNDE DEBE SITUARSE EL DEBATE?

He intentado abarcar una serie de asuntos relacionados con la tesis de que la democracia constituye un valor universal. Dicho valor incluye su importancia intrínseca para la vida humana, su papel instrumental como generadora de incentivos políticos y su función constructiva en la formación de valores –y en la comprensión de la fuerza y viabilidad de la afirmación de necesidades, derechos y deberes–. Estas propiedades no tienen un carácter regional, como tam-

poco lo tiene la defensa de la disciplina y el orden. La heterogeneidad de valores parece caracterizar a casi todas, si no a todas, las culturas. Y el argumento cultural no determina ni constriñe en exceso las decisiones que podamos tomar hoy en día.

Tales decisiones deben tomarse aquí y ahora, teniendo en cuenta el papel funcional de la democracia, del que depende su causa en el mundo contemporáneo. Y de hecho se trata de una causa fuerte en la que los factores regionales no son contingentes. El poder de la democracia como valor universal reside, en última instancia, en esa fuerza. Ahí debe situarse el debate, que no puede ser descartado por tabúes culturales imaginarios ni por supuestas predisposiciones determinadas por los diferentes pasados históricos de las civilizaciones. *ij*

istor, palabra del griego antiguo y más exactamente del jónico. Nombre de agente, *istor*, “el que sabe”, el experto, el testigo, de donde proviene el verbo “istoreo”, “tratar de saber, informarse”, y la palabra “istoria”, búsqueda, averiguación, “historia”. Así, nos colocamos bajo la invocación del primer *istor*: Heródoto de Halicarnaso.

PRESENTACIÓN

dossier

- 10..... **La democracia como valor universal**
Amartya Sen
- 29..... **El pueblo indio: demócrata
por naturaleza**
Dawa Norbu
- 38..... **Historias rivales en la cultura
de la política india. Las tradiciones
y el futuro de la democracia**
Ashis Nandy
- 62..... **¿Hacia un cambio político en el Magreb?**
Rémy Leveau

notas y diálogos

- 71..... **Las religiones seculares.
El caso del comunismo**
Antonio Elorza
- 87..... **Derechos humanos,
¿universales u occidentales?**
Farid Kahhat

textos recobrados

- 103... **Ibn Jaldún y su visión de la historia.
Al-Mugaddimah.
Introducción a la historia universal**

ventana al mundo

- 119... **¿Mercoescepticismo?**
Sergio Berensztein

- 124... **Carta desde Berlín**
Mauricio Tenorio Trillo

reseñas

- 129... **El Estado musulmán**
Jean Meyer

- 132... **¿Para qué queremos videntes
si sobran los televidentes?**
Adolfo Castañón

- 139... **El misterio de la vigencia**
Rafael Rojas

coincidencias y divergencias

- 143... **“Par principe d’humanite...”**
A. Mayer y P. Guenifley

cajón de sastre...151

Fe de erratas

En el número anterior se omitió en Textos Recobrados (pág. 89), hacer referencia a una de las fuentes bibliográficas de donde se tomaron los extractos del general De Gaulle. A partir del subtítulo “El jefe de Estado” la referencia es De Gaulle, Charles, Mémoires d’Espoir-Le Renouveau, 1958-1962, París, Plon, 1970, pp. 283-293.

Democracias no occidentales

Varun Sahni

¿Es la democracia inherente a un tipo específico de cultura? ¿Pueden las culturas no occidentales nutrir la democracia? ¿Existe un gen de la democracia, como pregunta provocativamente Richard Schifter?¹ Los artículos de este número de *istor* demuestran que pocas interrogantes de las ciencias sociales pueden estimular tanto intelectualmente o lograr ser tan pertinentes en lo que a política se refiere. A medida que la democracia se extiende por el planeta, parecen surgir tres respuestas a las cuestiones antes planteadas. Algunos arguyen que la democracia es universal en lo concerniente a su atractivo, pretensiones y aplicabilidad, por lo que no se le debería hacer rehén de una especificidad cultural. Otros sugieren que, aunque la democracia depende de la cultura, *todas* las culturas contienen elementos que son hospitalarios o no para ella; por ende, la democracia puede haberse originado *en* Occidente, pero no pertenece *a* Occidente; en otras palabras, la procedencia no significa propiedad. Finalmente, algunos otros estudiosos de la cultura y la política afirman que la democracia es de Occidente, por Occidente y para Occidente. Hacen notar que ciertas culturas no occidentales –el islam y el confucianismo son las más mencionadas– se oponen a la democracia no sólo en cuanto ideología sino también en cuanto medio. Alertan con temor infundado que la democracia es un caballo de Troya con el que se busca la hegemonía cultural, económica y política de Occidente; es decir, para preservar la autenticidad cultural e impedir el desplazamiento generalizado de las culturas nativas, es necesario mantener a raya el impulso homogeneizador de la democracia. En este

Traducción del inglés: Mario A. Zamudio Vega.

¹ Schifter, Richard, "Is there a Democracy Gene?", *The Washington Quarterly*, 17/3, pp. 121-127.

ensayo introductorio establecemos una relación entre los incisivos y estimulantes artículos incluidos en este número de *istor* y algunos de los textos más importantes sobre la democracia y la cultura aparecidos en los últimos diez años.

Schifter no acepta que exista un código genético de la democracia presente en el ADN de unas culturas y ausente en otras. Nos dice: “La Ilustración parece haber proporcionado, no sólo a Occidente sino a toda la humanidad, un enfoque del gobierno y la sociedad que, simplemente, funciona mejor que cualquiera otra opción”; no obstante, Occidente acarrea una función de liderazgo que debe desempeñar en el drama de la democracia: está “destinado a portar el estandarte de la democracia, el imperio de la ley y los derechos humanos”. Ahora bien, la afirmación más sorprendente sobre el universalismo de la democracia es el famoso ensayo de Francis Fukuyama,² en el que el autor argumenta que la guerra fría desembocó en el triunfo no sólo de Occidente sino también de la *idea* occidental. Para Fukuyama, la victoria total del liberalismo político y económico reside en “el agotamiento absoluto de toda alternativa sistémica viable al liberalismo occidental”. Es célebre su afirmación en el sentido de que el liberalismo es “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad”, y de que en la actualidad somos testigos de la “universalización de la democracia liberal occidental en cuanto punto final del gobierno humano”. La tesis de Fukuyama tiene su fundamento en el idealismo de G. W. F. Hegel, destilado a través de la obra de Alexandre Kojève. Hegel postuló la noción de que las contradicciones que dan impulso a la historia existen, ante todo, en el campo de la conciencia humana. Todos los comportamientos humanos en el mundo material –toda la historia humana– están arraigados en un estado de conciencia previo. Hegel creía que la historia culmina en un momento absoluto en el que resulta victoriosa una forma racional y final de la sociedad y el Estado. Kojève identificó el estado homogéneo universal que surge al final de la historia como de naturaleza democrática liberal, porque sólo en la democracia liberal es posible resolver todas las contradicciones previas y satisfacer todas las necesidades humanas. Así, según Fukuyama, el final de la guerra fría implicó el final de la

² Fukuyama, Francis, “The End of History?”, *The National Interest*, verano de 1989, pp. 3-18. Véase también Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press, 1992.

Historia, porque no quedó ya en pie ninguna otra ideología política que desafiara a la democracia liberal occidental.

Aunque no generaliza tanto sus juicios como Fukuyama, Amartya Sen, en el artículo que escribe para este número, argumenta no obstante que la democracia es un “valor universal”. Hace notar que “la idea de la democracia como compromiso universal es bastante nueva y, en esencia, un producto del siglo xx”. No duda en calificar a la democracia como el logro humano más importante de ese siglo: “en el futuro, cuando se vuelva la vista atrás y se detenga en el siglo xx, será difícil que no se le conceda la primacía a la democracia como la única forma de gobierno aceptable”. Reconoce que “la aspiración de universalidad de la democracia debe enfrentar desafíos, que adoptan múltiples formas y que proceden de las más variadas direcciones”. En otras palabras, hoy en día la democracia es la “norma universal” en todo el planeta.

Para Sen, el valor universal de la democracia “incluye su importancia intrínseca para la vida humana, su papel instrumental como generadora de incentivos políticos y su función constructiva en la formación de valores”. Para los estudiosos que celebran la naturaleza universal de la democracia, ésta es una ideología y un sistema de gobierno que de manera muy literal impide hambrunas y guerras. De hecho, una de las contribuciones más memorables e importantes de Sen a las ciencias sociales ha sido subrayar el hecho de que “en la terrible historia de hambrunas sufridas por el mundo, nunca se ha producido un periodo de hambruna realmente importante en un país democrático e independiente con una prensa relativamente libre”. Aun como parte de su vasta e impresionante obra, que fue reconocida con toda razón con el premio Nobel, destaca la percepción de Sen sobre la relación inversa entre la política irrestricta y el hambre de las masas.

Tal vez una de las recomendaciones de cautela más fuertes con respecto al universalismo de la democracia sea la de Fareed Zakaria,³ quien advierte que “dos rasgos de la democracia liberal, entrettejidos en la estructura política de Occidente, están divergiendo en el resto del mundo: la democracia está flore-

³ Zakaria, Fareed, “The Rise of Illiberal Democracy”, *Foreign Affairs* 76/3, noviembre-diciembre de 1997, pp. 22-43.

ciendo, pero no así el liberalismo constitucional”. En su opinión, el problema hoy en día no es la falta de democracia, que ahora forma “parte del atuendo de moda de la modernidad”, sino la falta de liberalismo constitucional. Con esto último “se refiere a la tradición, muy arraigada en la historia de Occidente, que busca proteger la autonomía y la dignidad del individuo en contra de la coacción, sea cual fuere su fuente: el estado, la iglesia o la sociedad”. El “modelo occidental –escribe– lo simboliza mejor, no el plebiscito de las masas, sino el juez imparcial”.

Zakaria argumenta que el “liberalismo constitucional ha llevado a la democracia, pero la democracia no parece generar el liberalismo constitucional”. El reto, entonces, consiste en “hacer que la democracia sea segura para el mundo”, fomentando el constitucionalismo liberal. Curiosamente, este último tema nos recuerda el análisis de Peter L. Berger sobre el nexo entre el capitalismo y la democracia. Berger afirma que la “democracia no es el régimen más adecuado para el nacimiento y desarrollo temprano del capitalismo, aunque *sí* es el régimen que más probablemente surgirá después de un periodo de desarrollo capitalista exitoso”; sin embargo, Amartya Sen no ve “una relación definida entre crecimiento económico y democracia en *ninguna* de las dos direcciones”.

Pero nos estamos desviando de nuestra discusión sobre la cultura y la democracia. La segunda perspectiva sobre el nexo entre los dos conceptos es que la democracia *está* sujeta a presiones culturales. En sus textos más recientes, Fukuyama se aleja del Estado democrático, liberal, homogéneo y universal al final de la Historia y descubre la cultura.⁴ Hace la observación de que “las dificultades reales que afectan la calidad de la vida en las democracias modernas tienen que ver con patologías sociales y culturales... La cuestión principal se está convirtiendo rápidamente en una cuestión de cultura”. Lo importante no es que la democracia dependa de la cultura, sino que *todas* las culturas, occidentales o no, contienen en sí mismas, en mayor o menor grado, tanto las semillas de la democracia como las de la antidemocracia. La especificidad cultural no disminuye la naturaleza universal de la idea democrática. Amartya Sen nos comunica con una gran fuerza esta idea cuando hace la siguiente observación:

⁴ Fukuyama, Francis, “The Primacy of Culture”, *Journal of Democracy* 6/1, enero de 1995, pp. 7-14.

“Es fácil encontrar escritos de tono autoritario dentro de las tradiciones asiáticas. Pero tampoco es difícil encontrarlos en los clásicos occidentales...”; y agrega: “la heterogeneidad de valores parece caracterizar a casi todas, si no a todas, las culturas”. Aun Samuel P. Huntington, quien, como veremos, expresa dudas respecto del potencial democrático de algunas culturas no occidentales, admite que “las grandes tradiciones culturales... constituyen conjuntos muy complejos de ideas, creencias, doctrinas, supuestos y patrones de comportamiento... Toda cultura importante... posee ciertos elementos que son compatibles con la democracia [y otros] que son claramente indocráticos”.

Aunque algunos especialistas sostienen que la cultura es un factor determinante de la consolidación democrática, insisten, no obstante, en que las culturas no occidentales pueden ser campos de cultivo extremadamente fértiles para la democracia. La caracterización que hace en su artículo para este volumen el eminente erudito tibetano Dawa Norbu sobre el pueblo indio, como “democrático durante siglos y demócrata durante los últimos cincuenta años”, es un ejemplo en el que se debe hacer énfasis. Norbu argumenta que “la inmensa mayoría de los indios están hechos justo desde el principio para un modo de vida democrático”, puesto que pertenecen a una “cultura inclinada a la democracia” en la que “hay poco espacio para el dogmatismo, el autoritarismo o el monopolio”. En opinión de Norbu, la “orientación politeísta” del hinduismo ha dado a los hindúes “una mirada liberal sobre la vida pública, abierta a opciones y libertades que son congruentes con la democracia”. Así, “la democracia evoca la fibra de la simpatía en la cultura hindú popular y en las estructuras políticas premodernas de la India”. Los indios, en palabras de Norbu, son “demócratas por naturaleza”.

La otra cultura no occidental cuyo potencial democrático analiza Huntington es el islam. Reconoce que este último “contiene elementos que pueden ser tanto congénitos como no congénitos a la democracia”. El igualitarismo y el voluntarismo van de la mano con el rechazo de toda distinción entre la comunidad religiosa y la política; sin embargo, “cualquiera que sea en teoría la compatibilidad del islam con la democracia, en la práctica nunca han caminado juntas”. El agudo análisis sobre los cambios políticos ocurridos en el Magreb que Rémy Leveau presenta en este número nos hace ver lo anterior con gran

claridad: en esa parte del mundo araboislámico, la democracia no parece ser más que una opción hipotética que podría surgir en algún momento en el futuro; sin embargo, Huntington admite que es posible que se hayan exagerado “los fuertes obstáculos culturales a la democratización” existentes en las sociedades confuciana e islámica. Hace notar que muchos de los mismos argumentos culturales fueron esgrimidos alguna vez en contra del potencial democrático del catolicismo; además, “históricamente, las culturas son dinámicas, no están paralizadas”. En otras palabras, la transformación generacional es siempre una posibilidad, como lo es la renovación de la tradición o la importación de ideas extranjeras.

Finalmente, tenemos a un erudito como Ashis Nandy, cuyo artículo para el presente volumen revela una aguda conciencia sobre el hecho de que, “en las sociedades antiguas como la China y la India, que tienen tradiciones culturales con capacidad de recuperación, hay cierta ambivalencia hacia la política democrática. Aunque esta última se nutre de las tradiciones, también se espera que las altere y las ponga al día para el mundo contemporáneo”. Nos aclara que, en un país como la India, la política democrática “se ha liberado en la región de sus vínculos europeos con la modernidad, el capitalismo y aun la Ilustración, para convertirse en la corte de apelaciones suprema en contra de las formas de injusticia e indignidad que en nuestros tiempos vienen en paquete tanto como valores culturales añejos cuanto como nuevas teorías seculares de emancipación”. Lo anterior, expresado de una manera un tanto diferente, quiere decir que la democracia india no sólo es democrática sino también *india*. Para Nandy, entonces, la cuestión no reside tanto en que las culturas no occidentales no sean adecuadas para la democracia, sino en la manera como esas culturas utilizan y transforman la democracia.

¿Será la democracia “la espléndida luz” de nuestros tiempos, no sólo en la zona privilegiada de paz, poder y prosperidad, sino también en las regiones y culturas que históricamente han sido privadas de poder y marginadas por grandes fuerzas y acontecimientos específicos? Ofrecemos al lector de *istor* este número y le pedimos que zanje la cuestión él mismo. ❧

El pueblo indio: *demócrata por naturaleza*

Dawa Norbu

Muchos amigos occidentales solían preguntarme, aunque ahora ya no tanto: “¿Por qué sigues aquí, con tanto calor y tanto polvo?”. Nunca cesaban de preguntarse por qué alguien con un doctorado de una de las más prestigias universidades de Estados Unidos y con varias publicaciones internacionales en su haber, no podía encontrar una colocación más cómoda en Occidente.

A algunos de los más íntimos, solía responderles con una carcajada sincera: “Estoy enamorado del pueblo de la India”; lo cual requería una explicación, pues creían que estaba idealizando el término “pueblo”, con su fuerte connotación política, al igual que hicieron el Che Guevara, Mao Zedong y muchos otros líderes políticos del siglo xx. Pero a lo que me refiero cuando hablo de “pueblo indio” es a la gente común con un pasado rural o, más bien, a los propios campesinos, que, me parece, poseen cualidades inherentes e irresistibles que me atraen hacia lo indio y me hacen sentir aquí como en casa. Los encuentros fugaces de poca importancia no ejercen el mismo efecto, pero una vez que se conoce a las personas se acaba por apreciar sus cualidades interiores y por enamorarse de ellas. Así fue, al menos, como llegué a querer mucho a los indios del campo. Permítanme comenzar con algunas anécdotas tomadas de mi experiencia personal.

Un día, esperaba con un colega en la parada de autobuses del río Godavari [la ruta número 615](#) para ir al Centro Internacional de la India. Buscando en los bolsillos de mi *kurta*, me di cuenta de que no llevaba mi monedero. Me volví ha-

Traducción del inglés: Mario A. Zamudio Vega.

cia mi acompañante, pero me dijo que sólo tenía cambio para su propio pasaje. Corrí hacia la *panwala*,¹ y de buen grado me prestó diez rupias. Eso fue mucho antes de que llegara a conocer a Sunder Singh Gosaine, el *panwala*.

Cuando quiero descansar y charlar con la “gente”, me paseo por el centro comercial de la universidad, donde puedo encontrar a estudiantes y charlar en el Salón de Té de Choudhary. Éste siempre muestra su buena disposición con su generosa frase “*koi baat nai hai*” (“no importa”) cuando olvido llevar mi monedero. No recuerdo haber oído esa generosa y confiada expresión en ningún otro lugar del mundo.

Paso una gran parte de mi tiempo en la Biblioteca Central, donde, con los años, he llegado a conocer muy bien a los hombres del lugar, como a Prem Singh Rawat, Tara Chand, Sudarsham Ram y otros más. Lo sorprendente es que van más allá de su vocación profesional. Ante todo, se hacen amigos de uno y, al hacerlo, humanizan la academia. No sólo me ayudan a encontrar libros y periódicos, también comparten su té y su *khaini*² conmigo. Agregan una dimensión humana a mi trabajo en la biblioteca. ¿Dónde más puede uno encontrar tales “servicios bibliotecológicos”?

Si se piensa que se trata de incidentes de una amistad desarrollada en un plano muy íntimo y localizado, se podría uno llevar una sorpresa. En el verano de 1985, buscando respirar un poco de aire fresco, bajé del tren que me llevaba a Delhi en una estación de algún sitio del estado de Bihar. El tren comenzó a avanzar y lo perdí, quedándome sin un céntimo. Durante los cinco días siguientes anduve deambulando sin rumbo fijo entre los pueblos de Bihar y Bengala. Pude observar a la familia pueblerina, las relaciones entre los sexos, las relaciones de los niños con sus abuelos. Fue en esa época cuando creí haber descubierto el alma de la India. La observación que me hizo una familia pueblerina fue característica: “Primero coma algo y después le mostraremos el camino”. Me sentí conmovido por su delicadeza, que es característica de esta raza (excepto en las disputas por la propiedad), por su cariñosa generosidad, aun cuando son pobres, por su excepcional comprensión de la condición humana,

¹ Vendedora de “paan”, un tipo de hoja comestible.

² Una variedad de tabaco comestible, particularmente popular en las aldeas.

que haría sonrojarse a filósofos profesionales, y por su simplicidad, paciencia infinita y gran sentido común, capaz de hacer burla de los ciudadanos, deleitados en juegos de pérdidas y ganancias.

Y realmente a diferencia de los ciudadanos, los pueblerinos indios me parecen muy naturales en su disposición y moderados en su comportamiento. Se muestran confiados en su universo y no existe deformación en su carácter. Son naturales y encantadores, pero no de una manera simplista, porque son poseedores de una gran civilización. No vacilan en darle a uno la bienvenida en sus pórticos y pueblos. Al menos, yo no sentí ninguna barrera que nos separara, porque no se referían a mí como “el otro”. Sus valores interiores me parecen tan atractivos e irresistibles que me recuerdan mi primera infancia en el Tíbet; son la encarnación de las enseñanzas fundamentales de Buda. El pasado budista de la India no está en los santuarios ni en las reliquias; se encuentra vivo en los pueblos. Eso lo confirman mis experiencias con los *gadhis*, en Dharamsala (Himachal Pradesh), con los aldeanos de Yadav, en Bodhgaya (Bihar), y con los *paharis* y los campesinos de los alrededores de Puruwala (Himachal Pradesh). Mi fascinación por los campesinos indios se debe a su carácter moral, tan delicadamente cincelado por la gran tradición en la que están insertos, y su comportamiento encantador, moldeado por la estructura social rural.

Debido a que mis encuentros y experiencias con los campesinos han sido abrumadores, a menudo me he preguntado sobre las raíces de una cultura que tan bellamente ha moldeado su carácter. Dado que poseo una orientación intelectual, me veo llevado a especular acerca de la “pequeña tradición” del hinduismo, en la que los campesinos se insertan con facilidad y gracia, sin trazo alguno de deformación. Su hinduismo parece ser más una ordenada manera de vida que un dogma de templo, más una civilización que una religión. Por eso parecen tan humanos, tan atractivos y naturales en su buen temperamento. La descripción de su universo no está tan alejada en *The Village Remembered (La aldea recordada)* de la semblanza que hace M. N. Srinivas.

Lo anterior no quiere decir que no compartan el punto de vista filosófico básico y la orientación espiritual de la gran tradición hindú a la que pertenecen; antes bien, la intención es sugerir que, a través de los siglos, esos altos principios han calado tan profundamente en su ser que el hinduismo es para

ellos algo natural, no dogmático, y si se me permite recurrir al cliché, tolerante. Está relativamente exento de deformaciones políticas e ideológicas.

Vistos desde tal perspectiva, la inmensa mayoría de los indios están hechos desde siempre para un modo de vida democrático, por así decirlo. Hoy día, eso se hace evidente en las libres y francas discusiones que se dan entre el pueblo llano en los atestados compartimientos de los trenes y en las reuniones *panchayat*³ pueblerinas. En su cultura hay poco espacio para el dogmatismo, el autoritarismo o el monopolio, porque provienen de una cultura inclinada hacia la democracia. En realidad, la cultura política india (hindú) premoderna posee varios elementos democráticos que explican el buen funcionamiento de la democracia en la India moderna y, asimismo, el éxito de la India y el fracaso de Pakistán en el terreno de la democracia desde su independencia.

El más importante de esos elementos emana de la naturaleza ecuménica básica del hinduismo, concretamente de su orientación politeísta, que ofrece a los creyentes un amplio panteón de deidades de dónde elegir. Esa orientación espiritual no sólo ha reducido la ansiedad de los hindúes; lo más importante es que les ha dado una perspectiva liberal sobre la vida pública, abierta a opciones y libertades que son congruentes con la democracia. La idea de que son muchos los caminos que llevan a Dios está profundamente arraigada en la creencia religiosa hindú. Así, a finales del siglo pasado, cuando Swami Vivekananda dijo que las “diferentes religiones del mundo son diferentes caminos a Dios”, no sólo estaba expresando su punto de vista personal, sino resumiendo para el lector moderno las experiencias de siglos de antigüedad del pueblo indio con el hinduismo. Esa orientación espiritual liberal emana directamente del carácter del hinduismo, exento de dogmas, pluralista y capaz de ofrecer muchas opciones. En estos días de fundamentalismo, es difícil encontrar una herencia cultural con tal inclinación hacia la democracia.

Los puntos de vista filosóficos hindúes no están confinados a la esfera de los templos o en la mente de los sabios hindúes, sino que encuentran su expresión concreta en la naturaleza de la estructura política de la India premoderna, caracterizada por unidades políticas descentralizadas y autónomas gobernadas

³ Junta tradicional de los líderes de una aldea, actualmente parte de la democracia rural en la India.

por numerosos *maharajas*; no era un solo imperio centralizado y burocrático como la China, con su idea fácil de deslizarse al autoritarismo o al despotismo. Los estados de la India moderna equivalen aproximadamente a las más grandes de esas unidades basadas explícitamente en diferencias lingüísticas; y en conjunto, el Estado indio moderno funciona más como un sistema federal. Por lo tanto, el legado político indio no era el autoritarismo sino un sistema bastante democrático, y en la actualidad ha alcanzado su plenitud en una democracia madura y en funcionamiento. A pesar de que todo el sur de Asia estuvo sometido a los esfuerzos de construcción de las instituciones coloniales británicas, sólo las áreas culturales hindúes y budistas respondieron positivamente a dichos esfuerzos.

Con tales condiciones culturales y políticas, favorables a la evolución y al desarrollo democráticos, los intentos británicos de construcción de las instituciones democráticas rindieron sus frutos en la India. Hoy en día, la democracia india es robusta y vibrante, con una clase media fuerte y numerosa cuyas cifras equivalen al total de la población de Estados Unidos. Es una clase que resistió la penetración de la propaganda comunista soviética durante decenas de años. La India es una democracia parlamentaria alerta y activa, con una prensa abierta y vigorosa y un estado de derecho firmemente establecido, el cual es respetado a todo lo largo y ancho del país. Es sorprendente el hecho de que, a pesar de la religiosidad popular de la vida hindú, no se haya registrado teocracia alguna ni en el periodo antiguo ni en el moderno de su historia. El breve periodo del gobierno de “urgencia” de Indira Gandhi fue detestado y resistido y aún no se olvida; como si quisiera demostrar la supremacía de la democracia, perdió las siguientes elecciones. En la India no hay lugar para una dictadura.

A pesar de todo ello, a menudo se planteó la cuestión: “Después de Indira, ¿qué?”; así como se solía preguntar: “Después de Nehru, ¿qué?”. El hecho de que el electorado indio logre encontrar líderes capaces se debe sobre todo a la profundidad y riqueza de los recursos culturales de la India. En mi calidad de observador, considero que existen razones más importantes que los individuos para la unidad y supervivencia de conjunto de la India en cuanto Estado democrático arraigado profundamente en esa unidad de civilización hindú que todo lo abarca: la mayoría del 83 por ciento, que funciona para la democracia y

el desarrollo, y la institución democrática panindia, que mantiene al país sólidamente unido.

La “unidad de civilización” es un concepto que evade la cuestión, pero fue utilizado tanto por Mahatma Gandhi como por Tagore para describir el patrón y la diversidad de la civilización del pasado de la India en el marco de ese otro patrón que no concuerda con el claro paradigma occidental de nación-estado, definida a grandes rasgos como la unidad política congruente con la homogeneidad cultural. Veo cierta sabiduría en su cautela. Como la entiendo ahora, a pesar de la diversidad y el hilo comunicador a través de la diversidad intrahindú, la lógica interna de la unidad hindú reside en los siguientes factores interrelacionados: *a)* similitud de la perspectiva espiritual sobre la vida, el orden social y el universo, como lo define y expresa en su forma esencial la filosofía hindú en cuanto tal; *b)* similitud de la organización social (por ejemplo, las castas) y de las instituciones sociales (como el matrimonio); *c)* similitud del vestido (*dhotis* y *saríes*) y la dieta (por ejemplo, el énfasis en el vegetarianismo y las especias). No se trata en absoluto de una lista exhaustiva de factores comunes al pueblo llano sino de factores fundamentales comunes a los hindúes en casi toda la India; por ejemplo: la idea de la pareja que se esboza íntimamente en torno a un fuego sagrado presidido por un brahmín del templo es fundamental al matrimonio hindú, común igualmente a los *gadhís* de Himachal Pradesh, en el norte, y a los *coorgs* de Karnataka, en el sur.

La belleza de la civilización hindú reside en sus variantes culturales y regionales y en la gran pluralidad de deidades, representaciones o expresiones locales, lenguajes y dialectos. Realmente es difícil hacer destacar un solo patrón *hindi* estándar, con excepción de la región de habla *hindi*, desde el punto de vista de su fuerza numérica. Tal proliferación de variantes confunde y puede inducir a error al extranjero; pero la lógica fundamental de la formación de variantes es, en esencia, la extensión y continuación de ese mismo patrón de civilización hindú, *a*, *b* y *c* que todo lo abarca y el resumen que hago en mi libro *Culture and the Politics of Third World Nationalism (Cultura y la política del nacionalismo del Tercer Mundo)*. La formación de variantes parece infinita, pero en realidad no lo es. Aunque el hinduismo permite que se le exprese y estructure en muchísimas variantes, la formación de variantes culturales y regionales

se detiene cuando la lógica y el espíritu del patrón de civilización hindú fundamental ya no se puede extender, de manera que las variantes no se encuentren dentro del patrón de civilización básico.

En la India, el norte y el sur están separados por una gran línea divisoria, como en otras grandes civilizaciones antiguas, pero a fin de cuentas lo que relaciona al sur “dravidiano” con el norte “indoario” parece ser la espiritualidad y filosofía de la vida, el orden social y el universo hindúes; ese es el hilo comunicador. Por ejemplo, existen varias diferencias básicas entre un *punjabí* y un *tamil*, como la raza, el lenguaje, la cultura local, etcétera; pero un examen más profundo de los contenidos de la literatura premoderna *tamil* o *punjabí*, en particular de los textos sagrados, revelaría una importante similitud que haría desaparecer otras diferencias: el contenido, el idioma y el formato de su libertador tradicional es el mismo o semejante, lo que debe ser considerado como una unidad espiritual y de civilización que vincula al sur dravidiano con el norte indoario.

De igual manera, al extranjero le parece que el sistema de castas crea mucha desunión, que es casi una falla de la sociedad hindú. El aspecto pertinente son las funciones de identificación de las castas como método de diferenciación interna entre las jerarquías hindúes que usualmente no afecta su abarcadora identidad cultural ni provoca ninguna revolución o conflicto políticos, a menos de que se desequilibrara todo el sistema social hindú, lo cual nunca ha ocurrido en la historia del país.

Lo que quiero decir con esto es que, al existir una amenaza exterior, como el conflicto sino-indio de 1962 o el conflicto *kargil* de 1999, la diferenciación de las castas parece disminuir, y aun las castas inferiores parecen unirse de buen grado a las castas superiores en su calidad de indios o hindúes, prontos y dispuestos a pelear por la causa común. Vistas desde esta perspectiva, incluso las luchas de los *dalit* parecen funcionar, antes que como revolución social, como “oposición leal” en el seno de la jerárquica estructura social hindú. Lo anterior no quiere decir que apruebe la subyugación psicológica y la explotación económica a las que están sometidas las castas inferiores de la jerarquía; más bien es para señalar que aun las castas inferiores comparten (antaño voluntariamente y ahora subconscientemente) algunas de las características básicas y el sistema de valores religiosos de la sociedad hindú en la que están insertas.

En resumen, no veo que haya homogeneidad hindú alguna, porque el hinduismo y la sociedad hindú son demasiado complejos para ese tipo de ecuación simplista; sin embargo, descubro varios factores comunes o similitudes fundamentales interrelacionados de manera lógica, lo que genera un consenso funcional de tipo espiritual o civilizador. Para ser honestos, debemos admitir que sobre ese complejo edificio se construye la nación-estado hindú contemporánea. La sólida mayoría hindú, que constituye el 83 por ciento de la población total de la India, ha funcionado como factor de estabilización para la democracia y el desarrollo, así como de base social de la nación-estado hindú. Eso deja aproximadamente un 17 por ciento de grupos sociales que no son hindúes, del que los musulmanes indios constituyen el 13 por ciento, la segunda población musulmana más grande del mundo.

Aunque las minorías –como los musulmanes y los cristianos–, no comparten y podrían no compartir los valores religiosos y la organización social de la mayoría hindú, todos participan de la herencia democrática de la India moderna. Consecuentemente, la democracia provee el terreno común tanto para los hindúes como para los musulmanes, y debería unirlos en cuanto indios. Los intereses y derechos de las minorías están garantizados y protegidos por la constitución democrática, la cual estipula para ellas, al igual que para la mayoría hindú, una participación económica y política en el futuro de la India dentro de un marco legal, político y económico democrático y bastante representativo. Desde el punto de vista social, la mayoría hindú podría mostrar tendencias hacia el mayoritismo, pero el saludable sistema legal y las fuertes instituciones democráticas de la India frenan y regulan tales tendencias mucho más que en otros estados plurinacionales del Tercer Mundo.

En resumen, la democracia está tan firmemente establecida en la India que es ella la que une a los indios política e ideológicamente, a pesar de las diferencias culturales, como las religiones, las castas, las razas y los lenguajes que forman la Unión India de hoy. En realidad, la democracia es el denominador común de casi todos los indios, ya sean hindúes o musulmanes. Y, como hemos visto, la democracia evoca la fibra de la simpatía en la cultura hindú popular y en las estructuras políticas premodernas de la India.

Ahora bien, aunque ha sido democrática durante siglos y demócrata durante los últimos cincuenta años, la India raramente ha utilizado la democracia como un instrumento constructivo de las relaciones exteriores. En lugar de ello, en el pasado, en su política exterior han encontrado expresión varias ideologías utópicas, como el panasianismo, la no alineación y el antiimperialismo. Y sigue siendo una anomalía el que en los últimos cuarenta o cincuenta años las dos democracias más grandes del mundo no hayan cooperado hasta ahora por el bien común; pero el siglo XXI ofrece una excelente oportunidad para el concierto de las democracias, porque las exigencias de la guerra fría, que hacían necesarias las alianzas de Estados Unidos aun con dictaduras militares, prácticamente han desaparecido. Ahora que la guerra fría ha terminado, las democracias occidentales bien podrían darse el lujo de optar por las preferencias democráticas en su política exterior. Y, siendo la democracia más grande y antigua del Tercer Mundo, la India es muy apropiada para desempeñar un papel democrático en la política mundial. ❁

Historias rivales

en la cultura de la política india.

Las tradiciones y el futuro de la democracia

Ashis Nandy

Los jóvenes son dados al análisis. Les encanta pasar por el tamiz, con apasionado escepticismo e impaciente competencia, toda cuestión trillada. Los ancianos narran historias y, en los años recientes, afortunadamente para ellos, las historias han llegado a ser respetables en las ciencias sociales, mucho después de que algunos han comenzado a llamarlas ingeniosamente narraciones; sin embargo, escuchar las historias indias puede ser agotador, aun en estos días postmodernistas. A la mayoría de ellas les falta un final adecuado, lo cual ya no es un crimen, me dicen, pero a menudo ya tampoco son nuevas, pecado todavía imperdonable en la cultura global del conocimiento; y, como ocurre con las obras clásicas y la narración ritual de la épica y los mitos sagrados, esas historias crean sus propias sorpresas cuando se las narra nuevamente; por ende, no necesito disculparme si mi historia no les parece nueva y creen que le falta un final apropiado; sólo me disculparé si les parece que no la he contado adecuadamente.

Se trata en realidad de una historia acerca de otras historias. Parte de la conciencia de que, en sociedades antiguas como la china y la india, que tienen tradiciones culturales con capacidad de recuperación, se da cierta ambivalencia hacia la política democrática. Aunque esta última se nutre de las tradiciones, también se espera que las altere y las actualice, pues, para muchos, esos países se han quedado a la zaga en la carrera en la que hoy participan ansiosamente todos para conservar su lugar en la olimpiada mundial de las naciones-estado.

Traducción del inglés: Mario A. Zamudio Vega.

Se participa en esa carrera no sólo con un estilo político que refleje las tradiciones culturales, sino también con un proceso político que busque llegar a ser una fuerza legítima de cambio cultural y prometa mediar entre la esperanza y la experiencia, entre los temores heredados y las ambiciones adquiridas. Las historias rivales de la política y las tradiciones enmarcan ese proceso; contienen la ambivalencia y las ansiedades asociadas con la democracia de quienes se ven afectados por ambas, y ayudan a construir el pasado de tal manera que haga posible que las decisiones políticas del presente sean significativas.

Esas historias tienen también su periodo de caducidad: nacen y mueren; algunas, después de una vida larga y gloriosa; otras, después de un ejercicio breve y sin gloria. Los especialistas en la cultura política india, por ejemplo, han aventurado que se trata de una cultura estable que hace frente a un orden político ajeno y que, en general, es incapaz de entender gran cosa de él.¹ En la actualidad, su idea de la política india como una simple reflexión de la cultura y la personalidad hindúes parece falta de entusiasmo, no debido al paso del tiempo y a las modas académicas, sino porque un problema político diferente ha captado ahora la imaginación pública: el de una cultura que está siendo literalmente bombardeada por nuevos retos y trata de mantener su identidad frente a ellos. De manera similar, las historias rivales que otros han producido –de las fuerzas culturales y psicológicas como epifenómenos, y de la política india como una secuencia de formas económicas modernas que derrotan a las estructuras de comportamiento y a las ideas tradicionales para establecer la supremacía de un orden históricamente superior– tampoco han sobrevivido bien. El resurgimiento mundial de la religión y de la etnicidad se ha hecho cargo de ellas mejor que sus oponentes académicos.² En ambos casos, la verdad o falsedad

¹ La obra más famosa a este respecto es la de Weber, Max, *The Religion in India: The Sociology of Hinduism*, Glencoe, Free Press, 1958; sin embargo, las más típicas del humor cambiante de nuestros tiempos son aquellas influidas por los estudios de posguerra sobre la cultura y la personalidad o la literatura sobre el desarrollo económico y el cambio cultural; por ejemplo: Spratt, P. (1996), *Hindu Culture and Personality*, Bombay, Manaktalas; y Kapp, K. W. (1963), *Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning* New York, Asia.

² Véase, por ejemplo, Desai, A. R. (1959), *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, Popular; Kosambi, D. D. (1962), *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay, Popular Prakashan; e *Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Prakashan, 1975.

de las historias es de importancia secundaria; lo principal es que ninguna sue-
ne a “verdadera” en el presente contexto mundial.

Para enmarcar la relación entre la política y las tradiciones en la India, habla-
ré en este artículo de cuatro historias persistentes que parecen haber sobrevi-
vido mejor a las vicisitudes del tiempo. Son historias paradigmáticas que se
pueden interpretar no tanto como descripciones realistas de los estilos de res-
puesta a las cambiantes relaciones entre la sociedad y la política, lo global y lo
local, lo personal y lo colectivo, sino como intentos por buscar una elaboración
“adecuada” de la cultura india con propósitos contemporáneos. Dado que esos
propósitos han cambiado, las historias también lo han hecho, aunque no han
quedado sin reconocimiento.

I

En cada una de estas historias el estilo político no sólo tiene una narración, sino
que es “historia”, pues incluye una elaboración del ser indio como ha emergido
de sus encuentros con el mundo exterior. La primera, elaborada hacia princi-
pios del siglo XIX, refleja los primeros efectos del sistema colonial, que comen-
zó a llevar a la política un orden social organizado más en torno de la religión
y la cultura que de su sistema de gobierno. No es que la India no conociera
ninguna política, sino que la política colonial era otro asunto. Negaba la auto-
nomía cultural y, a pesar de que la ideología oficial consistía en no interferir en
la sociedad, prescribía un estilo de vida diferente como base de la política.

El atractivo de esta historia, que todavía predomina en la conciencia de los
sectores más establecidos y duraderos de la clase media urbana occidentaliza-
da, es una de las fuentes importantes de la autoestima de la India moderna. Se
inspira ampliamente en la experiencia del primer contacto de la India con el
Raj,³ que tuvo varias características notables. En primer lugar, la política eco-
nómica colonial favoreció a las castas brahmánicas en los nombramientos guber-
namentales y en el ejercicio de las profesiones modernas que estableció hacia
mediados del siglo XIX. Las habilidades tradicionales de esas castas las ayuda-

³ Nombre que se daba al gobierno británico en la India. [N. del T.]

ron a reconciliar el trabajo, la visión del mundo y la individualidad mediante la reinterpretación de las tradiciones –lo que era su prerrogativa, así como su especialización– y la atribución de significados aceptables a las formas burocráticas, políticas y judiciales exógenas.

Fue también la época en que la burocracia colonial no interfería socialmente y en que las iniciativas de reformas sociales venían principalmente de los indios. Hasta aproximadamente 1830, es decir durante casi setenta y cinco años, el sistema legal colonial se construyó sobre el derecho consuetudinario de las diversas comunidades indias, aunque sus puntos de referencia en cuestiones sociales eran la cultura brahmánica y la de la élite musulmana del norte de la India; el sistema educativo reposaba básicamente en el sánscrito, el persa y las lenguas locales, no en el inglés; y, para tristeza de los misioneros, se desalentó el evangelismo cristiano. Todo ello favoreció a las castas superiores y provocó que se mostraran menos defensivas respecto de la nueva política económica. La occidentalización les pareció una forma de disensión relativamente indolora, y toda resistencia a ella, irracional y obstinada. Aunque el predominio de la casta superior en el trueque y el comercio terminó una vez que los negocios se convirtieron en cuestión de perspicacia empresarial, antes que de estilo o influencia, su dominio sobre la vida pública perduró hasta los años 1930, si bien el de las profesiones y la burocracia aún continúa.⁴ Ahora bien, aunque consolidó la antigua jerarquía de las castas, ese prolongado dominio ha producido cambios significativos en la definición que el sector brahmánico hace de sí mismo.⁵ Aquellos que pertenecen a él han aprendido a vivir con una disociación

⁴ Tal vez el símbolo más adecuado de ese cambio fue la caída del imperio comercial de Dwarkanath Tagore, nieto del famoso poeta Rabindranath Tagore, que fundó su imperio comercial en el yute, el transporte y la banca, y fracasó en los tres ramos. Debió de haber sido una clase muy especial de empresa para fracasar en tres industrias que en muy poco tiempo habrían de llegar a ser la espina dorsal de la economía india moderna. Respecto de la naturaleza cambiante del predominio de las castas tradicionales de la élite, véase Sheth, D. L. (1996), "Castes and Classes in India: Social Reality and Political Representations", Conferencia sobre Política, Cultura y Dinámica Socioeconómica en la India Contemporánea, Turín, del 3 al 5 de febrero de 1996, organizada por la Fondazione Giovanni Agnelli.

⁵ Esta se puede considerar como la contrapartida moderna de la tesis de Heesterman, J. C. (1985), *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, New Delhi, The Oxford University Press. Sobre el agresivo sincretismo de los *habus*, una de las mejores descripciones está escrita en bengali: Sivanath Shastri (1909), *Ramtanu Lahiri O Tatkalin Banga Samaj*, Calcuta, New Age, 1957; pero es posible encontrar

entre sus nuevos medios de vida (un sistema de incentivos secular los había forzado a ganarse nuevamente su posición de élite) y las antiguas normas culturales. No consideran que las exigencias de la vida de trabajo nieguen sus valores privados ni esperan que estos últimos interfieran con aquéllas; y ello tampoco es difícil en una cultura que no exagera la demanda de coherencia interior y que alienta la adición de elementos culturales nuevos, antes que la sustitución de los viejos. Ahora, la “ruptura controlada” ha llegado a ser la marca de un estilo característico de adaptación política.

La penetración más profunda de las normas occidentales en la segunda mitad del siglo XIX, junto con el chauvinismo y el compromiso crecientes de los británicos con la misión civilizadora de Europa, dañó aún más la autoestima india. Para hacer frente a las ansiedades de la clase media, el antiguo estilo de adaptación se dividió en dos. Uno vio la salvación en una modernización agresiva; el otro, en una extraña forma de occidentalización reactiva que adoptó la moda del nacionalismo cultural para ayudar a cristalizar la segunda historia de la política y la cultura en la India moderna. El primero sobrevive en la actualidad como la fuente principal del liberalismo indio, lo mismo que del radicalismo; el segundo, como el origen del nacionalismo y del movimiento renovador de la fe hindúes. Si bien uno es orgullosa y agresivamente moderno (y, por lo tanto, desdeñoso respecto de la mayoría de las cosas nativas), el otro es tan orgullosa como agresivamente “hindú” (aunque rechaza a todos los hindúes existentes como una versión degenerada de los hindúes antiguos, que, en retrospectiva, ahora parecen una edición oriental más vil de los imperiosos gobernantes occidentales de la India). Entre los dos, esos estilos de adaptación ofrecen a la pequeña pero creciente clase media dos modelos de cambio social y dos identidades colectivas.

buenos análisis en Dalton, Denis (1982), *Indian Idea of Freedom*, Gurgaon, Academic; Kopf, David (1969), *British Orientalism and Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization*, Berkeley, The University of California Press; y Raychaudhuri, Tapan (1988), *Europe Reconsidered*, New Delhi, The Oxford University Press. También hay una encantadora invocación de ese ecumenismo en Nehru, Jawaharlal (1936), *An Auto-biography*, London, Bodley Head. No es accidental el que en ningún momento durante el gobierno colonial el número de blancos en la colonia excediera los 50 000, excepto brevemente durante la segunda guerra mundial, cuando la India fue lugar de tránsito para el escenario del Pacífico durante la guerra por un breve periodo.

Con todo, mientras que el primer grupo superó el reformismo de la fase antigua y la época terminaba favoreciendo el nacionalismo reactivo, el segundo siguió siendo más típico del periodo. Dejándose llevar por la participación política creciente y la exposición a las nuevas formas de comunicación, ya desplegadas ambas con efectividad para la reforma social en la generación anterior, los nacionalistas culturales llegaron a ser pronto una presencia significativa en la vida pública india, y fueron los primeros orientalistas que el propio Oriente produjo en defensa de sí mismo. Dependían principalmente del conocimiento que la Europa del siglo XIX había producido acerca de la India y de la nueva revisión que hacían del pasado marcial del país, el cual legitimaron con la ayuda de interpretaciones más mundanas de algunos textos sagrados, sobre todo el *Gita* –que antes se interpretaba usualmente como un texto sobre espiritualismo no dualista–, y reduciendo el énfasis en la más ecuménica base *upanishádica* de las reformas sociales –que tan claramente forma parte de la primera historia–. La respuesta fue avalada por el nuevo descubrimiento que hicieron los británicos de los *kshatriyas* como los indios verdaderos y de la sobreviviente clase principesca del país como los líderes naturales de las masas (e, incidentalmente, como un rasgo característico de la nobleza del buen salvaje). La antipatía a la Kipling por los afeminados *babus* ciudadanos anglicanizados ya no era completamente inaceptable para el indio moderno.⁶

La tercera historia cristalizó con el surgimiento de Mohandas Karamchand Gandhi en la política india, aunque probablemente algunos de los cambios asociados a él fueron inevitables y de todos modos se hubiesen producido. A partir del decenio de 1920, aunque las castas superiores todavía podían aferrarse al liderazgo del movimiento por la libertad –gracias a su educación occiden-

⁶ Algunos ejemplos de la interiorización de la valoración británica de los *babus* y de la brutal denigración de sí mismos resultante, son Chattopadhyay, Bankimchandra (1873), “Babu”, en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1954, vol. II, pp. 10-12; Madhusudan Dutt, Michael (1860), “Ekei ki Bole Sabhyata”, en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1965, pp. 241-254; Nikantha, Ramanbhai M. (1900), *Bhadrambhadra*, Ahmedabad, Suryaprakash, 1932; y Chattopadhyay, Saratchandra (1917), “Srikanta”, en *Sahityasamagra*, Calcuta, Ananda, 1986, vol. I, en particular la Parte I, pp. 268-324. Aunque descritos desde un punto de vista diferente, el surgimiento del nacionalismo religioso y sus vínculos con las tradiciones religiosas existentes fueron captados claramente en la obra de Madan, T. N. (1997), *Modern Myths, Locked Minds Secularism and Fundamentalism in India*, New Delhi, The Oxford University Press.

tal y a su nacionalismo de estilo occidental, así como a su destreza en las comunicaciones modernas y a su no menos importante habilidad para forjar solidaridades sobre la base de su identidad sánscrito-brahmánica-, sus intentos por movilizar un mayor apoyo desencadenaron otras fuerzas sin que ellas se lo propusieran. Ahora era necesario invocar símbolos culturales más accesibles, negociar divisiones sociales muy arraigadas, redescubrir lo autóctono y lo indígena a expensas de lo sánscrito y lo importado, y a su vez era necesario reinterpretar las tradiciones de tal manera que resultaran ser más agradables para los modernistas. Gandhi fue una respuesta a esas demandas. Llevó al límite la primera respuesta, más antigua y culturalmente menos defensiva, como una extraña forma autóctona de liberalismo político, y la segunda respuesta, más defensiva, hacia una forma de nacionalismo militante, autodestructivo, podrían decir algunos, tratando de cambiar el destino del país basado en los medios armados. A los primeros, la política de movilización gandhiana les parecía ideológicamente impura, demagogia egoísta o compromiso mefistofélico con las tradiciones, mientras que, a los segundos, les parecía afeminada, irrealista, desorganizada, antiestatal y, sobre todo, divisiva para los hindúes. A ambos, los nuevos políticos comenzaron a parecerles carentes de ideología, ordinarios, rústicos, dados a la despiadada política del poder.

La política gandhiana provocó otro efecto en el nacionalismo hindú. De la misma manera en que el nacionalismo hindú había dividido el anterior estilo “sincrético” en un enfoque ecuménico creativo de Occidente y en una cultura predominante de colaboración, imitación y odio de sí mismos, la política gandhiana dividió el nacionalismo hindú en un retorno creativo, aunque defensivo, a las tradiciones (como en Bankimchandra Chattopadhyay, Vivekananda y Brahmabandhav Upadhyay) y en una cultura predominante de colaboración, imitación y odio de sí mismos, buscando de inmediato hacer de los hindúes mejores hindúes, de acuerdo con las ideas europeas de nacionalidad y nacionalismo.⁷ Sin duda alguna, no fue un accidente el que los tres atentados contra la vida de

⁷ Por el momento, estoy ignorando el proceso análogo en el islam del sur de Asia. Los lectores interesados encontrarán un ejemplo en Ahmed, Rafiuddin (1981), *Bengal Muslims 1871-1906: Quest for Identity*, New Delhi, The Oxford University Press.

Gandhi en la India, el último de los cuales tuvo éxito, hubiesen sido hechos por los nacionalistas hindúes.

La cuarta historia puede ser interpretada como un obsequio de la propia revolución democrática de la India. Después de la independencia en 1947, hay ya menos necesidad de hacer pasar la política como la pura persecución de una causa. La política ha llegado a ser una vocación y, como otras vocaciones similares, garantiza la movilidad económica y social. La mayoría de edad favorece a grupos previamente periféricos dispuestos a aprovechar su número (para desafiar a las antiguas jerarquías, permitiendo, paradójicamente, la negociación y la competencia con base en las castas); la política de masas ha llegado a ser decisivamente no brahmánica; y los miembros de la clase ilustrada, antaño tan conspicuos en la vida pública, han sido prácticamente desterrados de la política.⁸ Naturalmente, la versión hindú de la responsabilidad del hombre blanco, que durante mucho tiempo ha sido un principio dominante en la política india, también ha entrado en decadencia. Antes, el concepto brahmánico del político erudito había proyectado en la política una demanda de *reyes achariyas* platónicos –a menudo fabianos o marxistas–; ahora, ha hecho de los *achariyas* las primeras víctimas de la política de masas y puesto de mayor relieve a los políticos profesionales carentes de ideología. A medida que el poder se le escurre por entre los dedos a la antigua élite, sus miembros se exponen cada vez más a una política de desesperación inestable, casi nihilista; pero ni siquiera eso produce muchos dividendos políticos. También la política extremista ha retrocedido, y aunque ha montado un retorno parcial como la política marginal de la renovación de la fe y del separatismo militante, evidentemente está tratando de ajustarse a las tendencias de largo plazo de la política india (es dudoso que el apoyo que obtienen los partidos nacionalistas hindúes –aproximadamente la quinta parte de los votos emitidos– tenga mucho qué ver con su ideología; y a pesar de la creencia popular, es probable que el separatismo no haya atraído

⁸ Sobre la política de este proceso, véanse Shils, Edward "Influence and Withdrawal: The Intellectual in Indian Political Development", en Marvick, D. (coord., 1961), *Political Decision-Makers*, Glencoe, Free Press, pp. 29-59; y Sheth, D. L. (1995), "The Great Language Debate: Politics of Metropolitan *versus* Vernacular India", en Baxi, Upendra y Bhikhu Parekh (coords.), *Crisis and Change in Contemporary India*, Nueva Delhi, pp. 187-215.

a más de veinticinco millones de partidarios en un país de casi mil millones de habitantes).

De manera similar, a pesar del ingreso de ideas neogandhianas en la vida pública a través de un buen número de poderosos movimientos de bases, aun la “piadosa” política de los gandhianos ha sido contenida y sus principales expositores convertidos en mesías solitarios o en pensadores activistas con un limitado atractivo político⁹ (lo cual, por supuesto, no es garantía de que algunos de ellos, como el ambientalista Sundarlal Bahuguna, Baba Amte, Anna Hazare o Medha Patkar, no surjan en el futuro como puntos de unión de nuevas y poderosas formaciones políticas). Para quienes narran esta historia o basan su vida en ella, el propio Gandhi es un ideal inalcanzable, si bien él no está sujeto a la hostilidad y el ridículo al que están sometidos los mensajeros de las dos primeras historias.

De las cuatro historias, la primera está completa y se puede considerar la única con ambiciones “globales”: no solamente domina las percepciones indias de la política india sino también las no indias; no es sólo la historia bien escrita sino que ha penetrado en los grados más altos de la educación y la con-

⁹ El estilo de adopción de decisiones por consenso de muchas comunidades vernáculas, dependiente de un sistema muy específico de asignación de derechos, deberes y responsabilidades –y lo que muchos consideran como la tendencia india generalizada a preferir la armonía sobre la justicia abstracta– sobrevive en muchos llamamientos neogandhianos por un sistema de gobierno no competitivo y sin partidos, y en ciertas formas de voluntarismo. Roy, M. N. (1960), *Power, Parties and Politics*, Calcuta, Renaissance; y Narayan, J. P. (1963), “Organic Democracy”, en Aiyar, S. P. y R. Srinivas (coords.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 325-344. Narayan fue el último gandhiano en dirigir un movimiento panindio exitoso en el seno de la política dominante conforme a las líneas gandhianas. Con todo, dentro del “sistema de predominio de un solo partido” que controló el sistema de gobierno indio durante casi treinta años, la adopción de decisiones dependía no tanto del consenso sobre un programa, ideología o ganancia mutua, sino de una sutil dinámica que surgía de los modos de expresión de la demanda, de las expectativas sobre el comportamiento interpersonal deseable, de los estilos de resolución de los conflictos y de las imágenes del líder “verdadero” como constructor de consensos para la administración de las facciones. Kothari, Rajni (1970), *Politics in India*, Little Brown, Boston. El cambio de la primera y la segunda historias a la tercera y la cuarta es más interesante desde el punto de vista político y, por lo tanto, generó algunos de los primeros estudios de la cultura política en la India; por ejemplo: Morris-Jones, W. H. (1963), “Behaviour and Idea in Political India”, en Spann, R. N. (coord.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 74-91; y Weiner, Mirón (1965), “India: Two Political Cultures”, en Pye, L. W. y S. Verba (coords.), *Political Culture and Political Development*, Princeton, The Princeton University Press, pp. 199-244; y Kothari, Rajni (1982), *Politics in India*, Nueva Delhi, Orient Longman, cap. 9.

ciencia histórica “oficial” modernos de la India. La segunda domina la conciencia de los urbanizados y modernizados recientemente, y de ellos, en particular, a los que pertenecen a la élite tradicional que enfrenta la pérdida del poder; ya ha penetrado en algunos sectores de la élite del poder de la India y constituye un sustrato psicológico en algunas áreas de la cultura popular. La tercera y la cuarta historias siguen estando a medio expresar y apenas ahora están siendo escritas;¹⁰ sin embargo, como el folklore y la épica en las culturas orales, nutren de información crucial la conciencia pública de un sector considerable de ciudadanos de la India, probablemente una mayoría, lo cual ocurre a pesar de que el sistema educativo y el discurso público modernos oscilan entre las dos primeras historias y de que los indios modernos viven su vida completamente convencidos de que pueden llegar a dominar las complejidades de la cultura india dentro del formato de las primeras dos historias.

II

Las cuatro historias –y los estilos políticos correspondientes– nos ofrecen algunas pistas sobre la manera como la clase ilustrada india –quizá incluso los políticos en funciones de la India– han interpretado en épocas diferentes los diversos temas culturales de la política india, sus orígenes y usos, pues las historias son también cuatro modos de adaptación y comunicación políticas. Se puede ingresar en la vida pública dejándose llevar por cualquiera de ellas, aunque el éxito dependerá de la corriente que domine la política en el momento. Permítaseme ahora ofrecer dos ejemplos de temas culturales con una gran capacidad de recuperación y adaptación, y aparentemente inmutables, para mostrar la ma-

¹⁰ Esta propuesta puede parecer extraña debido a que una de las historias se asocia con Gandhi, pero, en realidad, la mayoría de las historias sobre Gandhi en la India han sido escritas como parte de la primera historia y unas cuantas como parte de la segunda. Un intento reciente parcialmente exitoso por romper la *camisa de fuerza* es el de Parekh, Bhikhu (1989), *Colonialism, Traditions and Reform: Analysis of Gandhi's Political Philosophy*, Nueva Delhi, Sage; y *Gandhi's Political Philosophy*, Londres, Macmillan, 1989; sin embargo, una de las obras recientes más apasionantes que vuelve a situar a Gandhi en la cultura política india es la de Nagaraj, D. R. (1992), *The Faming Fee: A Study of the Dalit Movement in India*, Bangalore, South Forum and ICRA. Para un punto de vista muy breve y sinóptico, véase Nandy, Ashis (1996), “Gandhi after Gandhi”, *The Times of India*, 30 de enero de 1996.

nera como su significado y uso político corren a través de las cuatro historias. Escogeré ejemplos que no sólo nutren los estereotipos populares sino que también son el centro implícito de los debates académicos sobre el desempeño de la cultura india en los tiempos modernos.

Muchos afirman que el núcleo de la cultura de la política india es la tendencia dominante a ignorar la historia y los procesos lineales del tiempo (Samartha, 1959). Los indios parecen vivir con un concepto de tiempo “cíclico” en el que el presente, el pasado y el futuro se mezclan en un absoluto estático “intemporal”, y en el que el progreso y el bienestar material no guardan ninguna relación directa con la evolución en el tiempo. El resultado es la sumisión, la pasividad y –si hemos de confiar en las reflexiones literarias– un fatalismo desenfrenado.¹¹ Para muchos, este aspecto de la cosmología india es el menos tolerable; parece estar asociado con un dominio inadecuado sobre los asuntos humanos y la naturaleza, y tener un tufo a cosificación de la realidad, una “pasión [global] y acuciante por la metafísica y la meditación” y una “abstracción del tiempo, la historia y la persona”.¹²

Este tema es particularmente fascinante debido a la incomodidad que causa a muchos indios, aunque la incomodidad varía con las cuatro historias. Las dos primeras historias consideran el concepto indio tradicional del tiempo como una responsabilidad metafísica que se debe exorcizar de la vida india para que el país emerja como una sociedad históricamente consciente de sí misma, capaz de extraer sus valores cívicos de la historia, antes que de los textos sagrados o de la épica. Para la segunda historia en particular, aunque la intemporalidad puede o no haber sido un aspecto de la cosmología india, sin duda alguna

¹¹ Algunos ejemplos son: Carstairs, G. M. (1957), *The Twice-Born*, Indiana, Bloomington, en particular las pp. 137-169; Narayan, Dharendra, “Indian National Character in the Twentieth Century”, en *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, marzo de 1967 (370), pp. 124-132, en particular la p. 130; y Chaudhuri, N. C. (1951), *Autobiography of an Unknown Indian*, London, Macmillan. A menudo también han moldeado la imaginación popular sobre la India en el extranjero; por ejemplo: Maugham, W. S. (1943), *The Summing Up*, New York, Double Day; Eliot, T. S. (1964), “Burnt Norton”, en *Four Quartets*, London, Faber and Faber, 1959, p. 13; y Priestly, J. B., *Man and Time*, London, Aldus, pp. 171-173.

¹² Zimmer, H. (1951), *Philosophies of India*, London, Pantheon; Schweitzer, Albert (1959), *Indian Thought and Its Development*, New York, Beacon; Dandekar, R. N., “Brahmanism”, en De Bary, W. T., *et al.* (coord. 1958), *Sources of Indian Tradition*, New York, The Columbia University Press, pp. 1-36; y Hume, R. E. (1958), *The Thirteen Principal Upanishads*, London, Oxford, pp. 32-42 y 52-57.

ha sido una responsabilidad para los hindúes contemporáneos. Su ahistoricidad los ha inducido a ignorar los males históricos que les han hecho los “extranjeros” y que no les han permitido desarrollar un sentido adecuado de dignidad u orgullo nacional; también los ha desalentado a organizarse o militarizarse.

De acuerdo con la primera historia, en los primeros tiempos del periodo colonial las actitudes de los indios hacia el tiempo y la historia ayudaron a consolidar el estereotipo de la India como una sociedad radicalmente diferente de las sociedades colonizadoras. Es probable que el estereotipo haya hecho algo más: al atribuir cierto grado de inexorabilidad al gobierno británico y al dominio global del Occidente moderno, alentar la creencia en que el gobierno extranjero finalmente tendría que ceder el paso debido a la lógica inexorable del destino y permitir la aceptación pasiva de la historia en una época en que la intervención activa parecía imposible, evitó a los nuevos participantes en el sector moderno una ansiedad que los inhibiera o incapacitara.¹³ Así, sigue la historia, por omisión, en Occidente la teoría india del tiempo ayudó a legitimar un nuevo modo de vida emergente y un estilo de conocimiento del que ni la India ni Occidente se han liberado todavía. Estudiosos posteriores afirmaron que esa corriente cultural ayudó a integrar las diferentes religiones y castas, primero en el seno de un solo movimiento nacional y después en el seno de una nación-estado (Smith: 40). Al menos un estudioso ha sostenido que el concepto indio del tiempo es responsable del desinterés por el sufrimiento mundano en el país, así como de la habilidad para posponer las explosivas demandas de consumo, de la clase que facilita el desarrollo planificado mediante la contención del consumo (Kapp, 1963).

Las dos primeras historias también reconocen que, aun en una sociedad ahistórica sumida en la ignorancia como la India, la movilización política y la política competitiva han erosionado el estoicismo y la paciencia de los desfavorecidos. Ahora existe una conciencia histórica creciente y un rechazo a aceptar lo disponible como predestinado. Aparentemente, la resignación y la apatía de

¹³ Este tema, por ejemplo, recorre lo que es supuestamente la novela política más importante jamás escrita en la India: Chattopadhyay, Bankimchandra, “Anandamath” (1876-1878), en *Rachanabali*, vol. I; también Vivekananda, Swami (1913), *Modern India*, Almora, Advaita Ashram.

muchos están entrando en conflicto con la esperanza y la confianza en sí mismos, y al menos algunos de los que antes carecían de poder están tratando activamente de cambiar lo “predestinado” a través de papeles creados por ellos mismos.¹⁴ Incluso la corriente gandhiana ha transformado la idea de la renuncia, con la que supuestamente cargan los indios, y ha hecho del estilo “piadoso” un principio de carisma en la política de masas e introducido las ideas del pacifismo activo y del ascetismo dirigido (Dutta: 569-593).

No estoy tratando de demostrar que se puede interpretar los textos sagrados de varias maneras ni que se puede romper los estereotipos tradicionales. Estoy proponiendo que, antes que el tema en sí, lo que define la política es el debate y el uso del tema, y que, más aún que los debates sobre la verdad o la falsedad de tales temas, lo que da forma a la cultura política de la India es la reinterpretación sistemática de los temas desde los puntos de vista de las historias rivales.

Mi otro ejemplo es la idea de jerarquía que –lo saben los estudiantes de Louis Dumont–, está codificada en el concepto de los *dharmas*, los códigos de conducta o deber.¹⁵ El *dharma*, que a menudo hace las veces de fuente última del poder temporal en la India, ha influido en la organización y legitimidad del poder político, de la autoridad que adopta las decisiones y de la ley. Un sentido del deber impersonal y allende lo moral parece reemplazar la moral personal y equipara la indiferencia interior con la libertad del sentido del bien al igual que el del mal. La socialización tradicional, el clan familiar, la casta y los vínculos pueblerinos lo validan.¹⁶

¹⁴ La obra paradigmática sobre la naturaleza de ese cambio es la de Srinivas, M. N. (1962), *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia. Probablemente fue escrita como parte de la primera historia, pero se las arregló para cruzar fronteras y entrar en la tercera y cuarta historias.

¹⁵ Dumont, Louis (1988), *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, New Delhi, The Oxford University Press; sin embargo, tal vez sea más directamente pertinente a la cultura política la breve descripción comparativa de la jerarquía que ofrece Roland, Alan (1988), *In Search of Self in India and Japan: Toward a Cross-Cultural Psychology*, Princeton, The Princeton University Press.

¹⁶ El término *dharma* es casi imposible de traducir; sin embargo, existe un buen análisis de él en Kane, P. V. (1946), *History of the Dharmashastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. 3, pp. 241 y 825-829. También se informa sobre diversos análisis sociológicos en Karve, Irawati (1961), *Hindu Society: An Interpretation*, Poona, Deccan College; y en Prabhu, P. H. (1954), *Hindu Social Organization*, Bombay, Popular, pp. 215-298.

En la primera historia, el *dharma* fortalece las lealtades familiares y de casta, y por ende, limita la autonomía, la iniciativa y la responsabilidad pública individuales. Reduce el poder, la posición y los recursos sin propósito específico y restringe las decisiones políticas, sociales y de ocupación. La creencia en una senda muy individualizada a la salvación hace responsable a cada persona por su propia posición mundana y le da el poder para adquirir una nueva posición en otra vida. Algunos estudiosos han llegado a establecer el *dharma*, no el monismo, como *la* fuente última del narcisismo patológico del indio y de la tendencia india a percibir la política como una búsqueda amorala, fría e implacable.¹⁷

La segunda historia se muestra cautelosa respecto de la idea del *dharma*. Los que basan su vida en esa historia saben muy bien que tiene dos filos. Puede ser un símbolo poderoso, pero también un estorbo práctico, para la unificación de los hindúes y para su conversión en una nacionalidad o agrupamiento étnico claramente definido y predecible. De hecho, la tensión entre las dos caras del *dharma* ha sido un tema continuo en los textos nacionalistas hindúes. En la cuarta historia, también, el *dharma* sanciona la diversidad y el desacuerdo sociales, asume que la rectitud y la bondad varían con la casta, la ocupación, la edad y el sexo, y otorga una legitimidad intrínseca a las metas y los principios alternos que propugnan las personas o las comunidades. En esta historia, el *dharma* neutraliza la disensión y las innovaciones radicales, adaptándolas a un sistema de consenso más amplio.

En la tercera historia el principio de la jerarquía tiene una función diferente. Para lograr un amplio apoyo, el movimiento por la libertad tuvo que luchar en contra de todas las formas de sectarismo.¹⁸ No sólo desafió el concepto específico de las castas del *dharma* sino que reconsideró muchas profesiones de las castas previamente consideradas sucias o contaminantes. Ambos atributos tienen asociaciones incómodas en la política india contemporánea, en una época en que la élite tradicional, perjudicada por una democracia participativa, ha comenzado a considerar toda la política como sucia, corruptora y mal informa-

¹⁷ Por ejemplo, Dutta: 571-573.

¹⁸ Sobre la segmentación, véase Morris-Jones : 82-83. Respecto de la segmentación como refuerzo de la distinción entre las funciones de las autoridades políticas y religiosas y fortalecimiento del secularismo, véase Smith : 153-246.

da (con la posible excepción de algunas formas de política autoritaria o etno-chauvinista), mientras que para muchas comunidades numerosas con una posición tradicionalmente inferior, la política ha llegado a ser *el* medio de ascender por la jerarquía social. La política india todavía está batallando con esa asimetría: en primer lugar, aunque las cambiantes relaciones jerárquicas y la búsqueda de posición ofrecen una parte de la base ideológica de la política competitiva, ello no se puede reconocer y tiene que ocultarse mediante términos ideológicos convencionales. En ocasiones se trata a los líderes de las castas como reaccionarios, en otras como ideólogos, aunque todos parecen saber que son ambas cosas al mismo tiempo. Por otra parte, en la nueva cultura de la política se justifica la creciente autoestima de las castas que avanzan hacia arriba y su estilo autóctono, no brahmánico, como una ideología más “realista” y “práctica”.

En segundo lugar, a medida que algunas de las antiguas habilidades de las castas “inferiores” han llegado a ser funcionales, estas últimas han adquirido más influencia política y consolidado su recién encontrada posición mediante una segunda reinterpretación de los textos sagrados, pasados recordados y *puranas* de las castas. Simultáneamente, a medida que las habilidades tradicionales de algunas otras castas se han vuelto disfuncionales u obsoletas en el sector moderno, esas castas han perdido su posición y, en algunos casos, han sido llevadas a la indigencia o a la extinción. En resumen, aunque los cambios políticos han validado la identificación con las castas, ampliado las bases de los vínculos de casta y politizado las asociaciones con las castas, por ese mismo medio han cambiado la naturaleza de las castas y debilitado muchos de sus supuestos normativos.¹⁹ Así, las castas compiten, cooperan o se deshacen de tal manera que se invalida explícitamente la antigua jerarquía.²⁰ Como resultado, las castas *shudra*, que antes carecían de privilegios, ocupan ahora un sector significativo de la clase media en expansión de la India (Sheth, 1996).

¹⁹ Srinivas, en particular el cap. 1; véase también Rudolph, Lloyd y Susanne (1967), *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago, The University of Chicago Press, parte I.

²⁰ El lector observará que el vínculo entre *dharma* y *ahimsa* (no violencia), tan conspicuo en la cultura épica de la India, en particular en el *Mahabharata*, no ha desempeñado una función igual de conspicua en esta historia. Se respeta a Gandhi y se venera su memoria, pero también se le archiva a menudo como símbolo de alturas inalcanzables de moralidad y propiedad políticas.

De todos los llamados “inmutables” culturales de la política india, dice la primera historia, la idea de la jerarquía según se encuentra consagrada en el concepto del *dharmā* ha mostrado la mayor capacidad de recuperación y adaptación. Aun la tan cacareada tolerancia india está enmarcada en la jerarquía; el estilo inevitable de manejar la heterodoxia ha consistido en llevarla al seno del orden jerárquico y, así, neutralizarla (*ibid.*: 87-97 y 112-119). En la India, la autoridad puede haber estado tradicionalmente expuesta a cierto grado de competencia, presiones y temor al desplazamiento, pero también tiene sus “bases naturales, fundamentalmente hereditarias” y no se puede subvertir sin modificar toda la estructura en cuyo seno opera (Morris-Jones, 1957). Sin duda alguna, las nuevas oportunidades de ocupación y de relaciones de trabajo han permitido que las jerarquías tradicionales, emergentes y funcionales operen con propósitos en pugna, pero no han debilitado el principio de la jerarquía. Consecuentemente, si bien es cierto que la educación occidental alienta la movilidad individual, también lo es que crea nuevas relaciones de posición. Y no sólo ha llegado a ser aplastantemente jerárquica ella misma, sino que ahora confiere incluso una posición de casta superior.

Con todo, la antigua tradición de heterodoxia de la India sí otorga una base cultural única a la democracia. Las pautas son la legitimidad y el papel desproporcionadamente importante atribuido a los líderes de la oposición hasta 1967 (cuando los resultados de las elecciones les dieron al menos una base formal), así como la habilidad para llegar a acuerdos de compromisos políticos en gran escala (lo que contribuye a la imagen de los moralistas, aunque comprobables, líderes indios) y la catolicidad ideológica de lo que durante mucho tiempo fue el partido del consenso, el Congreso Nacional Indio, y ahora de los principales partidos nacionales que cada vez se acercan más al poder.

III

Los dos ejemplos que he ofrecido demuestran que, aunque muchos elementos de la cultura política india tienen sus antecedentes clásicos y no canónicos, han estado desarrollando nuevos referentes. Ahora, los valores políticos indios tienen continuidades significativas principalmente simbólicas, antes que psi-

cológicas y sociales; pero el flujo no es infinito, las cuatro historias establecen un límite a sus variantes.

También es evidente que, aunque las normas brahmánicas aparentemente canónicas –en sus formas puras y diluidas– siguen teniendo una presencia formidable en la cultura de la política india, también han comenzado a desempeñar una función más modesta, aunque ambivalente. En una época, la sanscritización y la identidad sánscrita respaldaron todo el paquete moderno, incluida la democracia liberal; ahora, a medida que la democracia ha adquirido un significado cultural más amplio, respaldan cierto escepticismo respecto del proceso democrático y de aquellos que han llegado a dominarlo (a pesar de que, en años recientes, la política está siendo dominada cada vez más por las elecciones y los partidos se están convirtiendo esencialmente en máquinas electorales: una y otros han permitido que la clase media panindia y los medios de comunicación modernos lleven a cabo un retorno espectacular, dando un nuevo aliento a la herencia brahmánica y a su antiguo vínculo con la modernidad).²¹ En conjunto, no obstante, los valores democráticos han comenzado a extraer fuerza de las culturas no canónicas, más pragmáticas, y de la vida cotidiana de los indios comunes y corrientes.

A este respecto, la falta de un acuerdo perfecto entre las normas culturales, el egoísmo individual y los procesos políticos ha sido una fuente de tensión creativa en la sociedad india; ha dado una clase diferente de base psicológica a la pluralidad tradicional de la India y una nueva vida a la cultura en cuanto realidad política. En lugar de ser una carga en los tiempos contemporáneos, la cultura ha llegado a ser un medio para supervisar la política.

He narrado cuatro historias que corren en la India moderna sobre la relación entre la política y la cultura. No es así como los indios modernos, y de ninguna manera los modernistas duros, narran las historias; ellos prefieren narrar una historia con exclusión de las otras; para ellos, las historias rivales son sólo formas de falsa conciencia y elaboraciones distorsionadas o conspiradoras de la

²¹ Esto es parte de un síndrome más amplio que incluye el redescubrimiento de la cultura como un bien comercializable globalmente. Véanse, por ejemplo, los artículos en Breckenridge, Carol A. (1995), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.

historia, que podría ser mejor explicada con la ayuda de categorías derivadas de la teoría política o psiquiátrica preferida de uno.

Terminaré ahora con una reflexión sobre la manera como esa narrativa –que narra simultáneamente las cuatro historias– nos ayuda a comprender la política india. Lo haré con unas cuantas propuestas amplias acerca de los tres legados principales de la función de doble filo de la modernidad en la política india. Después de todo, las primeras dos historias tratan sobre la modernización de la India (aun cuando en la segunda se dé primacía a la formación de la nacionalidad y el nacionalismo); y esas dos historias también nos dicen de qué manera, como un medio para sobrellevar al enfrentamiento entre dos culturas complejas, la modernidad india ha determinado no sólo los elementos exógenos que se podrían integrar culturalmente sino también la selección, redefinición y rechazo de las tradiciones, de tal manera que podría crearse un espacio para una nación-estado moderna en una sociedad antigua.²²

En primer lugar, durante todo el siglo XIX, la modernidad consideraba a la autoridad política como un instrumento liberal de estabilización que se podía utilizar para la reforma social. En el último siglo, los sentimientos pro británicos de la élite india no se debían tanto a las migajas que estaba recogiendo de la mesa de la explotación colonial, aunque así es como lo explican algunas narraciones de la nación-estado india. Esos sentimientos también fueron resultado del traslape o vínculo entre el sentido utilitario de misión de los gobernantes británicos decimonónicos de la India y el sentimiento brahmánico de misión de muchos indios. Ciertamente, esos dos sentidos de una “causa” que se reforzaban uno al otro fueron destruidos gradualmente por la arrogancia desdeñosa de los británicos, lo cual tenía su origen en el ritmo acelerado de los cambios industriales y científicos en Occidente, por el ingreso gradual en las estructuras gobernantes de la India de elementos de la clase media británica (un grupo que también buscaba la autoestima que su sociedad industrializada le negaba y trataba de encontrarla en la carga del hombre blanco) y por los consecuentes sentimientos de inferioridad entre los indios; sin embargo, persiste la vieja ex-

²² Nandy, Ashis, Shikha Trivedi, Achyut Yagnik y Shail Mayaram (1995), *Creating a Nationality: The Ramjan - mabhumi Movement and Fear of the Self*, New Delhi, The Oxford University Press.

pectativa de que el Estado debería ser el principal agente del cambio social. Una gran parte del radicalismo indio, encabezado por los ideólogos de las clases media y alta occidentalizadas, puede considerarse como un producto secundario de la visión de trabajar con el Estado colonial, y a través de él, por una sociedad más humana. Ese radicalismo no ha traicionado las esperanzas de los reformadores liberales indios del siglo XIX, cuyo apoyo al Estado y cuyas expectativas en él fueron a menudo totales.

Por lo demás, asimismo, la política india ha neutralizado parcialmente el énfasis gandhiano en la política reformista, no gubernamental y voluntarista, a través de las aventuras intermitentes con los modelos socialistas centralizados de planificación social y mediante la atracción de fuentes de autoridad carismáticas dentro del gobierno, a través de personas como Jawaharlal Nehru y Vallabhai Patel. La disminución del voluntarismo se ha visto acelerada por un modelo electoral de participación democrática en el que se cede el poder a “reyes electos”, y por el surgimiento gradual de la política profesional dominada por grupos sociales antes marginados. El voluntarismo de Gandhi, por otra parte, ha encontrado una poderosa afirmación de sí mismo fuera de la política partidista en los últimos decenios.

Se puede decir que toda la empresa de constituir una autoridad política central aceptable en la India se relaciona con las cuatro corrientes de la cultura política –las cuatro narraciones de la política cultural– que parecen estar arraigadas en cuatro estratos de la personalidad india.

La primera narración invoca un periodo en el que se desarrolló una conciencia creciente de la nación-estado india en cuanto campo de una economía en expansión y de oportunidades de ocupación para la élite tradicional. Los profundos conceptos del individuo sobre la autoridad, la jerarquía y el poder persistieron, pero se combinaron con el gusto adquirido por la magia del hombre blanco, incluidos los tótems de una nación-estado, una tecnología moderna, una cultura nacional homogeneizada y una ciencia y tecnología modernas propias.

La segunda narración restringe el sentimiento de inferioridad personal o colectivo mediante la proyección del yo inaceptable hacia el exterior: hacia las minorías culturales y religiosas, pero, lo que es aún más importante, hacia los ciudadanos ordinarios vistos como indignos de la gran civilización que hereda-

ron por error. Para recurrir al lenguaje del psicoanálisis, un elemento importante del estilo es la imagen de una madre tierra con cuya fuerza y poder se identifica uno y, de esa manera, restablece su sentido de omnipotencia infantil. Dado que extrae fuerza de algunos de los mitos culturales que se centran en torno a la madre, las diosas madre, y el principio femenino del cosmos, esta narración sirve como defensa en contra de la ambivalencia hacia la primera y única autoridad femenina, íntima y poderosa, a la que el indio tradicional tiene que hacer frente en una familia india tradicional. Sospechamos que esta narración está condenada al milenarismo chauvinista siempre que el sistema del yo del individuo se encuentre bajo presión.

La tercera narración es profundamente gandhiana, aunque su mejor ejemplo no es Gandhi, sino dos grupos de sus seguidores. Un grupo trata de abordar los problemas políticos como problemas morales, mostrando en ocasiones una torpe conformidad doctrinaria con el pacifismo y el dominio de los impulsos, o busca la fuerza política a través de la renuncia. Cuanto más sean los sentimientos personales de vergüenza por la "indulgencia con los impulsos" que provoca la participación en el sector moderno, tanto mayor es el intento por definir la participación política como una búsqueda de metas morales. El estilo es movilizante, con un énfasis en la conquista y comprensión del yo, y en última instancia, en la movilización del yo ideal (en la actualidad, el etno-nacionalismo está tratando de apropiarse también una parte de esta narración, aunque sin ningún éxito visible, debido en parte a la presencia de fuertes elementos andróginos en ella). El otro conjunto de seguidores se basa en Gandhi, pero no está entorpecido en demasía por su presencia histórica. Por lo general, ese grupo trabaja dentro de un marco gandhiano, pero los aspectos específicos de la ideología y las estrategias de intervención que ha forjado son únicamente contemporáneos.²³

La cuarta narración está estrechamente vinculada con las habilidades para la organización, la política profesional y la política de masas competitiva. Exige cierta competencia interpersonal y apela a las necesidades de logro, competitividad y poder de la persona. Aprovecha un estrato de la personalidad india aún

²³ Nandy, 1996.

no completamente aceptable ni para la élite tradicional ni para la moderna, pues rechaza tanto el purismo ideológico como la inflexibilidad social y se niega a convertir la política en una obra de moralidad. En realidad, en ocasiones parece que esta narración quisiera deshacerse de todas las cuatro narraciones para desembarazar a los indios de todos los recuerdos compartidos que agobian la política “pura”. En esa tradición, los pasados recordados son pertinentes únicamente en la medida en que contribuyan a la pragmática de la vida contemporánea; sin embargo, lo que puede parecer una amoralidad cultivada o una “astucia campesina” es a menudo un intento desesperado por adquirir el poder político y aferrarse a él, pues el individuo lo considera como el único medio de mejorar sus oportunidades en la vida o de aferrarse a su posición de clase media o superior.

Ninguna historia sobre la India puede terminar sin ambigüedades, ni siquiera esta. A muchos les gustaría interpretar la cultura de la política india como un despliegue de las fuerzas de la modernización y el progreso, como la consolidación de los procesos constitucionales y la ciudadanía. Creo que mi narración ha dejado en claro que la misma cultura se puede interpretar de otra manera: como un registro de actualización continua de las tradiciones indias y de su reaparición en el centro de la política india como un símbolo de los derechos políticos de una mayoría olvidada. Esta interpretación lleva consigo la conciencia de que existe una relación incómoda, si no inversa, entre la democracia y la modernización en esta parte del mundo. Ello se debe a la manera en que la modernidad ha entrado en el sur de Asia: montada a costas de una sociedad colonial opresiva para establecer lazos duraderos con las jerarquías de castas tradicionales de dicha sociedad. Pero, por esa misma razón, la política democrática se ha liberado en la región de sus vínculos europeos con la modernidad, el capitalismo y aun la Ilustración, para convertirse en la corte de apelaciones suprema en contra de las formas de injusticia e indignidad que en nuestros tiempos vienen en paquete tanto como valores culturales añejos cuanto como nuevas teorías seculares de emancipación. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Rafiuddin (1981), *Bengal Muslims 1871-1906: Quest for Identity*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Schweitzer, Albert (1959), *Indian Thought and Its Development*, New York, Beacon.
- Breckenridge, Carol A. (1995), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
- Carstairs, G. M. (1957), *The Twice-Born*, Indiana, Bloomington.
- Chattopadhyay, Bankimchandra (1873), "Babu", en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1954, vol. II, pp. 10-12.
- , "Anandamath" (1876-1878), en *Rachanabali*, vol. I.
- Chattopadhyay, Saratchandra (1917), "Srikanta", en *Sahityasamagra*, Calcuta, Ananda, 1986, vol. I, pp. 268-324.
- Chaudhuri, N. C. (1951), *Autobiography of an Unknown Indian*, London, Macmillan.
- Dalton, Denis (1982), *Indian Idea of Freedom*, Gurgaon, Academic.
- Dandekar, R. N., "Brahmanism", en De Bary, W. T., *et al.* (coord. 1958), *Sources of Indian Tradition*, New York, The Columbia University Press, pp. 1-36.
- Desai, A. R. (1959), *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, Popular.
- Dumont, Louis (1988), *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Dutta, D. M., "Political Legal and Economic Thought in Indian Perspective", en Moore, C. A. (coord.), *Philosophy and Culture, East and West*, Honolulu, The University of Hawaii Press, pp. 569-593.
- Eliot, T. S. (1959), "Burnt Norton", en *Four Quartets*, London, Faber and Faber.
- Heesterman, J. C. (1985), *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Hume, R. E. (1958), *The Thirteen Principal Upanishads*, London, Oxford, pp. 32-42 y 52-57.
- Kane, P. V. (1946), *History of the Dharmashastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, vol. 3, pp. 241 y 825-829.
- Kapp, K. W. (1963), *Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning* New York, Asia.
- (1963), *Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning* New York, Asia.

- Karve, Irawati (1961), *Hindu Society: An Interpretation*, Poona, Deccan College.
- Kopf, David (1969), *British Orientalism and Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization*, Berkeley, The University of California Press.
- Kosambi, D. D. (1962), *Myth and Reality: Studies in the Formation of Indian Culture*, Bombay, Popular Prakashan.
- (1975), *Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Prakashan.
- Kothari, Rajni (1970), *Politics in India*, Little Brown, Boston.
- Madan, T. N. (1997), *Modern Myths, Locked Minds Secularism and Fundamentalism in India*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Madhusudan Dutt, Michael (1860), “Ekei ki Bole Sabhyata”, en *Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, 1965, pp. 241-254.
- Maugham, W. S. (1943), *The Summing Up*, New York, Double Day.
- Morris-Jones, W. H. (1963), “Behaviour and Idea in Political India”, en Spann, R. N. (coord.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 74-91.
- Morris-Jones, W. H. (1957), *Parlament in India*, London, Longmans.
- Nagaraj, D. R. (1992), *The Faming Fee: A Study of the Dalit Movement in India*, Bangalore, South Forum and ICRA.
- Nandy, Ashis, “Gandhi after Gandhi”, *The Times of India*, 30 de enero de 1996.
- (1995), Shikha Trivedi, Achyut Yagnik y Shail Mayaram, *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, New Delhi, The Oxford University Press.
- Narayan, Dharendra, “Indian National Character in the Twentieth Century”, en *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, marzo de 1967 (370), pp. 124-132.
- Narayan, J. P. (1963), “Organic Democracy”, en Ayar, S. P. y R. Srinivas (coord.), *Constitutionalism in India*, Bombay, Asia, pp. 325-344.
- Nehru, Jawaharlal (1936), *An Autobiography*, London, Bodley Head.
- Nikantha, Ramanbhai M. (1900), *Bhadrambhadra*, Ahmedabad, Suryaprakash, 1932.
- Parekh, Bhikhu (1989), *Colonialism, Traditions and Reform: Analysis of Gandhi's Political Philosophy*, Nueva Delhi, Sage.
- (1989), *Gandhi's Political Philosophy*, London, Macmillan.
- Prabhu, P. H. (1954), *Hindu Social Organization*, Bombay, Popular, pp. 215-298.
- Priestly, J. B. (1964), *Man and Time*, London, Aldus, pp. 171-173.
- Raychaudhuri, T. (1988), *Europe Reconsidered*, New Delhi, The Oxford University Press.

- Roland, Alan (1988), *In Search of Self in India and Japan: Toward a Cross-Cultural Psychology*, Princeton, The Princeton University Press.
- Roy, M. N. (1960), *Power, Parties and Politics*, Calcuta, Renaissance.
- Rudolph, Lloyd y Susanne (1967), *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, Chicago, The University of Chicago Press, parte I.
- Samartha, S. J. (1959), *The Hindu View of History: Classical and Modern*, Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore.
- Sheth, D. L., "Castes and Classes in India: Social Reality and Political Representations", Conferencia sobre Política, Cultura y Dinámica Socioeconómica en la India Contemporánea, Turín, del 3 al 5 de febrero de 1996, organizada por la Fondazione Giovanni Agnelli.
- (1995), "The Great Language Debate: Politics of Metropolitan *versus* Vernacular India", en Baxi, Upendra y Bhikhu Parekh (coords.), *Crisis and Change in Contemporary India*, Nueva Delhi, pp. 187-215.
- Shils, Edward (1961), "Influence and Withdrawal: The Intellectual in Indian Political Development", en Marvick, D. (coord.), *Political Decision-Makers*, Glencoe, Free Press, pp. 29-59.
- Sivanath Shastri (1909), *Ramtanu Lahiri O Tatkalin Banga Samaj*, Calcuta, New Age, 1957.
- Smith, D. E. (1963), *India as a Secular State*, Princeton, The Princeton University Press.
- Spratt, P. (1996), *Hindu Culture and Personality*, Bombay, Manaktalas.
- Srinivas, M. N. (1962), *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia.
- Vivekananda, Swami (1913), *Modern India*, Almora, Advaita Ashram.
- Weber, Max, *The Religion in India: The Sociology of Hinduism*, Glencoe, Free Press, 1958.
- Weiner, Myron (1965), "India: Two Political Cultures", en Pye, L. W. y S. Verba (coords.), *Political Culture and Political Development*, Princeton, The Princeton University Press, pp. 199-244.
- Zimmer, H. (1951), *Philosophies of India*, London, Pantheon.

¿Hacia un cambio político en el Magreb?

Rémy Leveau

Dos acontecimientos mayores, independientes uno del otro, crearon en 1999 un cambio de perspectivas en las relaciones entre los tres países del Magreb: Marruecos, Argelia y Túnez, y también en la percepción que el mundo tiene de ellos. Por un lado, el ascenso a la presidencia de la república argelina de Abdelaziz Buteflika, y por el otro la llegada al trono de Mohamed VI, después de la muerte de su padre, el rey Hasan II. Si bien dichos cambios no han producido aún todas sus consecuencias en la dinámica interna y externa, hacen sin embargo resaltar la estabilidad tunecina como aquejada de esclerosis. No es nada seguro predecir que la interacción de ambos provocará, como parecen desearlo los principales protagonistas, un descenso de la tensión en el Magreb. Podría ocurrir todo lo contrario si la dinámica incontrolada de los nacionalismos sigue siendo tan necesaria a la lógica arquitectónica de naciones que lograron erigir Estados sobre los escombros del sistema colonial. Todo dependerá de la manera en que se administren las relaciones entre islamistas y militares, los cuales forman el campo de fuerzas fundamentales de los sistemas políticos de esos países.

LOS FACTORES DE CAMBIO

Más allá de los esquemas clásicos a la región cultural árabe-musulmana, estas oposiciones expresan tensiones profundas, rivalidades entre élites y contra las élites, ligadas a cambios económicos y sociales que no logran traducirse en

Traducción del francés: Jean Meyer.

compromisos políticos durables. Los factores imprevisibles, como la muerte del rey Hasan, el alza del precio del barril de petróleo hasta los 35 dólares, no pueden ser controlados por los dirigentes; cuando mucho pueden anticiparlos, aunque más bien les toca adaptarse, esto aunado al riesgo de sufrir trastornos graves en las relaciones clientelistas que sostienen cierto tipo de equilibrios.

Así, la muerte del rey de Marruecos era tan previsible como incierta y las élites políticas habían enfrentado el riesgo de una sucesión azarosa al favorecer la constitución de un gobierno de alternancia, tras las elecciones de noviembre de 1997, como no quisieron hacerlo en 1993 y 1996. Sin embargo, la integración de la izquierda al poder deja el campo libre a los islamistas para presentarse como la única oposición. La monarquía parece mal armada y dubitativa frente a las demandas y a las críticas que despiertan mucho eco en un amplio sector social, lo que podría hipotecar toda apertura democrática ulterior. El compromiso político concertado entre el joven monarca y los partidos que representan a la clase media urbana dejaría entonces lugar a un enfrentamiento entre islamistas y militares que marginaría a la monarquía. Hipótesis que nos lleva al caso argelino, en el cual las élites militares que supieron vencer a los islamistas no han logrado, o no han buscado debido a sus divergencias, soluciones políticas que les permitan encontrar una salida al conflicto. Visto de otra manera, podría sugerirse que la persistencia de un conflicto de baja intensidad les da los medios políticos para mantener un control autoritario sobre la sociedad, mientras que el alto precio del barril de petróleo les da los recursos económicos que vuelven innecesaria cualquier apertura negociada, a la vez que los protege de cualquier intrusión en forma de condiciones políticas dictadas desde fuera en el momento preciso en que privilegian la apertura económica. Así, esa oportunidad les permite pensar en una política de privatización que incluiría la apertura al capital extranjero de la SONATRACH, la paraestatal del petróleo y del gas, con el fin de conseguir los capitales y la tecnología necesaria para mantener por mucho tiempo la renta petrolera a un buen nivel. Con esa apuesta, Argelia se sitúa en una perspectiva de inserción en una economía mundializada bajo un esquema que reserva a los Estados Unidos el papel de principal socio, mientras que relega a Europa a un plano complementario. De este modo Argelia adquiere una autonomía mayor que la de sus dos vecinos

magrebinos que siguen atados por múltiples lazos económicos y culturales a una Europa capaz de exigirles condiciones políticas. Pero mantener tanta presión autoritaria sobre la sociedad argelina bien podría ser hoy algo poco razonable, capaz de poner fin al consenso entre los militares y las élites civiles.

El caso tunecino no evade esa lógica: el eje central del régimen es, una vez más, la oposición entre un sistema represivo (en este caso esencialmente policiaco) y los islamistas. Los ejemplos argelino y libio, sumados a su proximidad inmediata, han llevado el régimen a endurecerse a principios de los años noventa y a domesticar a una clase media urbana asustada por sus vecinos. Una distribución bastante amplia de la prosperidad, asegurada por una economía que combina recursos diversos, ha contribuido a estabilizar la situación y a calmar a una sociedad civil, la cual, en el pasado, no había tolerado con igual paciencia el autoritarismo del presidente Burguiba. Dejemos a un lado la imprevisible posibilidad de un radical cambio interno: el cambio en Túnez podría ser el resultado de una evolución externa, de disímiles factores. El primero de éstos podría ser la liberalización en Argelia, lo cual tendría el efecto inverso de la réplica de 1988-1990 que llevó Túnez a endurecer sus relaciones con los islamistas para protegerse del contagio argelino. El segundo factor podría resultar de un cambio en las relaciones económicas, provocado por una apertura mal llevada de la economía tunecina en el marco del proceso de Barcelona.¹ El tercer factor que hace sentir ya sus efectos podría ser un cuestionamiento externo del autoritarismo del régimen y sus violaciones a los derechos del hombre. Hasta ahora se ha beneficiado de una tolerancia por parte de los Estados Unidos y de Europa, que bien podría cesar en cualquier momento, lo que provocaría una pérdida tanto de recursos como de legitimidad.

La muerte de Burguiba, en abril del año 2000, sacó a la luz las tensiones internas y los límites del sistema. La mezquina gestión de los funerales de quien había sido el Combatiente Supremo, el héroe de la independencia, no sirvió a la causa del presidente Ben Alí; el fracaso del intento de recuperación aumentó el malestar, la nostalgia, las frustraciones. Afuera la complicidad con el régi-

¹ En 1995 tuvo lugar en Barcelona la primera cumbre entre la Unión Europea y varios países del Mediterráneo. [N. del T.]

men bien podría menguar y el regreso al escenario regional del coronel libio Khadafi (cumbre euro-africana de El Cairo en abril 2000) podría ser amenazador. Ben Alí, con sus 9 mil millones de renta petrolera, no debería tardar en usar esos recursos para reencontrar un papel a la escala continental. En tal caso chocaría con Túnez, que aspira a ser el buen alumno del FMI y del proceso de Barcelona. De modo que la línea de Ben Alí puede verse desafiada justo en el momento en que empezaría a perder sus apoyos externos.

Es claro que varios factores de cambio están afectando al Magreb y su combinación puede engendrar apertura económica y/o liberalización política, sin que la relación entre ambos fenómenos sea determinante. Por lo pronto, les es más fácil a las élites dirigentes encontrar los compromisos necesarios para una política de privatización económica y de desmantelamiento del Estado, que para su democratización. Sin embargo, a mediano y largo plazo la democratización parece inevitable si se toma en cuenta la evolución de las sociedades.

¿HACIA NUEVOS COMPROMISOS ENTRE LAS ÉLITES?

¿Cómo interpretar los cambios y las recomposiciones recién ocurridas? Una interpretación en el marco cronológico del último año sería tan engañosa como decepcionante. Es indispensable tomar en cuenta por lo menos los grandes acontecimientos de los últimos diez años para poder calificar la acción de los nuevos dirigentes. ¿Se identificarán o intentarán influir en los conflictos de élite que siguen resumiendo el juego político en el Magreb? Aunque haya disminuido el riesgo de un ascenso al poder de los islamistas radicales, la cuestión del islam seguirá por mucho tiempo siendo la médula del proceso de legitimación, de construcción nacional y hasta de regulación de la sociedad civil. No será siempre la variable dominante de los compromisos y de los pactos necesarios para integrar los nuevos actores, hijos de una clase media en expansión a consecuencia de la urbanización y del crecimiento natural del sistema educativo.

En ese juego de influencias por el control del acceso a los recursos que dependen de los Estados, las identidades regionales tienen más posibilidades de rivalizar con los movimientos islamistas que las agrupaciones en forma de partidos, sindicatos o clases sociales. De hecho, el empleo de dichas solidaridades

por las élites y las contraélites constituye hoy en día la fuerza principal en el campo político. Pero, por razones diferentes, tanto la religión como las solidaridades regionales no aparecen como legítimas a las élites modernizadoras que siguen usando un discurso marcado por el nacionalismo árabe o el marxismo, discurso armado al día siguiente de las independencias.

En tal contexto, la tentación de acercarse al ejército, capaz de compartir parcialmente el simbolismo modernista y nacionalista, es más fuerte que la eventual búsqueda que pretende integrar al sistema político trujimanes islamistas que se presentan como mediadores para la nueva sociedad de masas, deseosos de ocupar el vacío dejado por la cooptación de la izquierda. En una primera etapa, los islamistas aspiran a monopolizar el poder conquistado bien por la fuerza o por el voto. Sus fracasos al enfrentar los aparatos estatales en Argelia y Túnez pueden llevar hoy a buena parte de sus élites a contentarse con una participación consensada; pero no están dispuestos a confiarse al arbitrio del poder instaurado y a la precariedad de compromisos efímeros dañados por las múltiples disputas surgidas en los conflictos con el poder desde los ochenta.

Una hipótesis válida sería pensar que hoy en nuestros tres países los islamistas representan movimientos sociales en búsqueda de institucionalización, lo cual limitaría normalmente su capacidad de movilización y sus posibilidades de lograr la conquista total del poder. A la vez, eso les aseguraría un papel en la integración de la población urbana desfavorecida, las nuevas clases peligrosas que infunden temor a las burguesías de Estado que tomaron el poder tras la independencia.

Así los islamistas se librarían de la arbitrariedad del poder para entrar en un juego político competitivo en el cual se les reconocería un papel fundamental, siempre y cuando aceptasen, a cambio, legitimizar los despotismos ilustrados. Esa forma de sabiduría podría ser la consecuencia de los enfrentamientos de los diez últimos años, de la constatación de que ninguna revolución religiosa ha logrado la victoria, empezando por la revolución iraní.

De manera indirecta esta evolución puede haber sido influida por el derumbe soviético, y de la subsecuente toma de conciencia de que es inevitable asociarse al mercado mundial: para acceder a él se deben aceptar sus reglas y normas. Eso no impedirá que subsista el clamor del discurso milenarista que

coexistirá con el respeto a las reglas, muy lejos de las antiguas prácticas del tercermundismo, del no alineamiento, de las nacionalizaciones al estilo Mossadegh, Nasser o Bumedien.

En esa perspectiva de búsqueda de un compromiso democrático soñado hoy por las élites de los movimientos islamistas, Argelia es quizá el país clave. Sus élites militares, más que las de Marruecos, buscan a alguien que les permita conservar el control efectivo del poder sin tener que asumir durante más tiempo la gestión del conflicto que costaría la destrucción de la sociedad. ¿Estarán dispuestos a pagar el precio en forma de una integración parcial de los dirigentes islamistas, como contraparte a una represión de menor intensidad?

La islamización de la sociedad por el Estado está muy adelantada y por lo tanto el costo colectivo podría ser aceptable. El régimen tunecino se ha limitado a prolongar el modelo Burguiba, apoyándose en un aparato represivo estatal, con la complicidad del ejército en los momentos cruciales. Pero la domesticación voluntaria de la clase media descansa sobre una base económica; los cambios podrían venir de fuera, y también de una evolución interna que haría aparecer al autoritarismo como inaceptable por inútil.

El caso marroquí había sido hasta ahora una excepción en gran parte gracias al talento de Hasan II y de su gobierno, más que al carácter religioso de la monarquía. La coronación de Mohamed VI consolida la institución monárquica, pero a la vez le quita fuerza ligada a la experiencia de un soberano con largos años de reinado. La monarquía puede vivir un tiempo sobre ese capital histórico, pero a la postre no sabrá arbitrar entre las tensiones que pueden renacer con la entrada de los islamistas a un campo político que una izquierda cooptada ha abandonado; ahora bien, el fortalecimiento de los militares, requeridos inicialmente para dismantelar el sistema de poder anterior y su aparato represivo, puede comprometer la capacidad arbitral del rey. Su movilización tendrá un costo interno si el país retoma la tradición de motines urbanos. Los militares no están dispuestos a favorecer la solución del conflicto en el Sahara Occidental que Argelia bien puede conservar como medio para presionar sobre un Marruecos ya no tan capaz de asumir el conflicto a bajo costo.

Lo cierto es que no se puede pensar en una apertura democrática en el Magreb sin considerar el papel de los islamistas en dicha apertura. Excluirlos sig-

nificaría violencia y perversión autoritaria del juego político, lo que situaría a los militares en la posición de árbitro, con el apoyo pasivo o temeroso de gran parte de la clase media urbana y con un amplio consenso internacional.

Para evitar las réplicas autoritarias que podrían surgir como reacción a un progreso electoral del islamismo, se deben lograr pactos abiertos o tácitos con la contraélite de los movimientos islamistas, con el fin de definir reglas del juego que no conduzcan a la eliminación definitiva de uno de los actores, trátase del que controla la violencia, de los que pueden asegurar la legitimación del poder (o a la inversa), de las élites modernizadoras del aparato estatal o bien del sector privado, que aseguran la marcha de la economía y el equilibrio social. Eso supone la existencia de valores e intereses comunes suficientemente fuertes entre las élites y las contraélites para que el compromiso valga la pena. Hoy en día ningún actor cuestiona el marco estatal y los principios básicos de una apertura económica. La herencia del nacionalismo árabe puede reciclarse para formar un nuevo discurso unitario que deje su lugar a un islam de Estado. Las rivalidades entre naciones vecinas pueden servir para consolidar externamente compromisos que conduzcan a ciertas aperturas liberales, como de manera imperfecta lo demuestran la evolución del Marruecos de Hasan II en los diez últimos años: cierta inteligencia técnica, hasta electoral, puede ser parte del juego si los jugadores aceptan sus reglas, al menos como una etapa hacia una apertura mayor. El ejemplo contrario han sido las elecciones argelinas de diciembre de 1991 que, al otorgar un triunfo desmedido al Frente Islámico, provocaron la intervención del ejército.

Esas experiencias abastecieron los diversos actores con una reserva de miedos y representaciones imaginarias que pueden seguir usando, legitimando un *statu quo* que marginará cada día más a sus países. Sin embargo, actuando al revés, podrían intentar desbloquear la situación. Los factores externos, la salida de acuerdos bilaterales marcados por la herencia colonial y postcolonial, el juego de las organizaciones regionales e internacionales (UE, FMI, OTAN, ONU, ONG diversas) han modificado las situaciones que llevaron, en 1994-1995, a un consenso sobre la necesidad de parar en seco al islamismo radical y de otorgar a los gobiernos antiislamistas una renta estratégica. No se puede esperar la desaparición de esa tendencia pero su matización está ocurriendo.


La evolución regional del juego de fuerzas internacionales ha contribuido a introducir progresivamente a los Estados Unidos como actor y árbitro. Lo que, automáticamente, no produce una apertura mayor, puesto que el compromiso americano sigue siendo marginal. Pero puede justificar el cuestionamiento de formas excesivas de autoritarismo y de clientelismo. El problema existe cuando vemos a Libia salir de su aislamiento y situarse en el centro de los nuevos envites petroleros mundiales. El gobierno tunecino de Ben Alí podría pagar el costo de la reevaluación americana de sus apoyos y rentas estratégicos, lo que serviría de ejemplo para los demás actores.

En tal perspectiva, el Magreb tendría mejores posibilidades de lograr un buen trato si fuese capaz de reducir sus conflictos internos y mantenerse unido. Como está menos implicado en conflictos regionales capaces de incendiar el planeta que Egipto, no puede soñar con obtener rentas estratégicas del tipo de las que El Cairo ganó a largo plazo por su participación en los acuerdos de Campo David.

El Magreb aún no logra movilizar las solidaridades que deberían ser consecuencia lógica de sus tan numerosos migrantes en Europa occidental. Para obtenerlas deberá entrar primero en un proceso que no contradiga las representaciones y las estrategias de los migrantes en sus relaciones con Europa.

Europa forma un amplio espacio regional susceptible de revisar su posición actual de cierre migratorio. Tal cambio daría a los jóvenes la esperanza y los recursos, pero la evolución en ambas riberas del Mediterráneo estaría marcada por las herencias bilaterales conflictivas.

La posición del Magreb en el mundo mediterráneo no es la mejor para movilizar recursos que ayuden a su modernización. No tiene vocación para entrar a la Unión Europea, como una Turquía que se ha hecho notar por su reciente acercamiento a Grecia o por su papel estabilizador en los Balcanes. Además, quienes captan las mayores rentas estratégicas son los países implicados directa o indirectamente en el conflicto árabe-israelí. Al Magreb le queda cierta capacidad para hacer funcionar estados relativamente viables, a manejar conflictos internos y externos de importancia mediana y a movilizar solidaridades externas más ligadas a la inmigración en Europa que a la diabolización del islamismo radical y la explotación de los miedos que engendra. ¿Sabrán los nue-

vos líderes que llegaron al poder en 1999 estabilizar sus países y reconstruir un orden regional que refuerce su capacidad de negociar, comparada a la de los otros conjuntos mediterráneos? Si no lo logran en un plazo razonable, la situación del Magreb podría volverse tan desesperante como la de muchos países de África occidental. 

IBN JALDÚN Y SU VISIÓN DE LA HISTORIA

Abd-ar Rahman Ibn Jaldún al Hadrani nació en Túnez en 1332, en medio de una familia andaluza. Más joven que sus contemporáneos Petrarca y Boccaccio, murió en 1406, un año después del gran conquistador Tamerlan. Su vida corre paralela a la Guerra de Cien Años entre Francia e Inglaterra, y la peste negra que asola al Viejo Mundo se lleva a sus padres al mismo tiempo que despuebla las campiñas europeas. Es la época de la fundación de Tenochtitlan, del reinado de Tezozómoc (1363 a 1427) y del año 1389, en que los turcos derrotan a los cristianos del príncipe serbio Lazar en Kósovo.


Ibn Jaldún tuvo una vida muy activa como político, que lo llevó desde Marruecos hasta Egipto, y también como diplomático, si se piensa que fue embajador ante Pedro el Cruel de Castilla y que llevó su última misión ante Tamerlan, cerca de Damasco. Es además, según Elías Trabulse,

uno de los más grandes filósofos de la historia en quien la acción y la contemplación lograron en ciertos instantes una síntesis perfecta... fue asimismo un historiador de la aristocracia y un político fracasado como Tucídides, con quien a menudo se le com-

para. Filósofo de la decadencia de las culturas, su obra es sin duda uno de los monumentos históricos más impresionantes de la historia del pensamiento (1977: II).

En 1977 el Fondo de Cultura Económica y Elías Trabulse realizaron la hazaña de publicar los *Mugaddimah* o *Prolegómenos* (la introducción y el libro Primero de su Historia Universal).¹

Esa obra, escrita entre 1374 y 1382, antes de llegar a los cincuenta años, no se había publicado de forma integral en castellano antes de la traducción realizada por Juan Feres y rescatada por Elías Trabulse, quien realizó el estudio preliminar, la revisión y los apéndices.

Gracias a la cortesía del Fondo de Cultura Económica publicamos algunas páginas del gran "istor", quien expone su concepción de la historia. 

ISTOR

¹ Jaldún, Ibn, *Introducción a la Historia Universal. Al-Mugaddimah*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, traducción de Juan Feres con un estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse.

IBN JALDÚN

AL-MUGADDIMAH

INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA UNIVERSAL



DETALLE TOMADO DE "GULISTAN", DE SAADI, EN *HISTORIA DE LA PINTURA*,
BILBAO, ASAURI EDICIONES, 1989, P. 93.

PREFACIO DEL AUTOR

“**E**n el nombre de Dios clemente y misericordioso!”

Dice el siervo pobre del Altísimo, rico de Su bondad infinita, Abderrahmán Ibn Mohammad Ibn Jaldún el Hadramí, que el Supremo le favorezca.

Alabado sea el Todopoderoso, poseedor de la Gloria y de la potestad, dueño del reino de los Cielos y de la Tierra, Suyos son los más bellos nombres y epítetos; Omnisciente sobre lo manifiesto y lo oculto, Omnipotente sobre lo celestial y lo terrenal. Quien del polvo nos hizo espíritu, tenue soplo; diéonos la

Extractos tomados de Jaldún, Ibn, *Introducción a la Historia Universal. Al-Mugaddimah*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, traducción de Juan Feres con un estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse.

Tierra por los siglos de los siglos, e hizo que la tierra nos prodigara frutos y bienes para nuestra subsistencia; multiplicónos en grupos y pueblos protegidos por Su magnanimidad, desde el claustro de nuestras madres, así como en el hogar; amparados con alimentos y bienes. Mas los días y los tiempos nos consumen, nos abaten los términos de nuestra existencia, prefijos en su libro cronometrado. Lo perdurable y sempiterno ¡sólo a Él pertenece! ¡Él es eterno!

¡Las oraciones y la paz sean sobre nuestro señor Mahoma!, el Profeta árabe cuyo nombre es citado en la Biblia y el Evangelio, y cuyo alumbramiento sacudió al universo antes de que comenzara la sucesión de los sábados y los domingos, antes de la existencia del espacio que separa a Zohal de Yehemut.

La paz sea sobre su familia y sobre sus Compañeros, quienes por su celo en amarle y seguirle han adquirido una gloria inmarcesible y un amplio renombre por secundar sus esfuerzos, constituyendo una unidad compacta, en tanto que la discordia dispersa a sus enemigos. Las oraciones y la paz de Dios sean sobre aquel cuya veracidad ha sido atestiguada por la araña y la paloma. ¡Que el Altísimo derrame sobre él y los suyos sus bendiciones, en tanto que el Islamismo goce de Su prosperidad! ¡Y que la infidelidad vea rotos los frágiles lazos de su existencia!

LA HISTORIA

Pasando a nuestro tema: La historia es una de las técnicas que se transmiten de nación a nación, de pueblo a pueblo; que en pos de ella van los estudiosos hasta países remotos, siendo esta ciencia anhelada aun por el vulgo y la gente ociosa; compiten en su campo reyes y principales, y es asimilada al propio tiempo por los instruidos como por los ignorantes.

Considerando a la historia en su aspecto exterior, parece que no pasa de ser una serie de anales y acontecimientos que han marcado el curso de épocas y estados de la antigüedad, y que testimonian el paso de generaciones anteriores. Es por tanto que en ella se cultivan diversos giros y citas sentenciosas, que son motivo de solaz en reuniones y celebraciones multitudinarias; es ella la que nos hace conocer la índole de la creación y sus trastornos experimentados. Nos ofrece un vasto panorama en donde se observa a los imperios promover su

carrera; nos muestra cómo los diversos pueblos han poblado el mundo hasta que la hora de la partida les fue anunciada, y que el momento de su ocaso ya había llegado.

Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos, que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originantes. La historia, por tanto, forma una rama importante de la filosofía y merece ser contada en el número de sus ciencias.

Desde la fundación del Islamismo, los historiadores más distinguidos han abarcado en sus disquisiciones todos los acontecimientos de los siglos pasados con el fin de poderlos reunir en las páginas de los volúmenes y registrarlos para las generaciones sucesivas; pero los improvisados y charlatanes (de la literatura) los han adulterado, introduciéndoles falsedades, producto de sus propias fantasías, y fábulas ornamentadas confeccionadas al abrigo de deleznables tradiciones. Muchos de sus sucesores se han limitado a seguir sus huellas y ejemplos. Nos transmiten sus relatos tal como los recibieron, sin tomar la menor pena de indagar las causas de los sucesos, ni reparar en consideraciones acerca de las circunstancias concomitantes. Tampoco desapruaban ni rechazan tan burdas ficciones, porque el ingenio verificativo es en ellos casi nulo; el ojo crítico, generalmente miope; el error y el descuido son afines y acompañan siempre a las aprehensiones sofisticas; el espíritu de imitación es innato en los hombres y permanece atado a su naturaleza; por ello las diversas disciplinas del saber proporcionan una amplia carrera a los charlatanes; el campo de la ignorancia ofrece siempre su pasturaje insalubre; pero la verdad es una potencia a cuyo imperio nadie puede resistir, en tanto la falacia es un poder maligno que retrocede herido por los rayos de la razón. Al simple narrador corresponde hacer referencias y dictar los hechos; mas a la crítica toca fijar su penetrante mirada para descubrir lo que pueda haber de auténtico; es, pues, cuestión de saber depurar y bruñir, mediante la crítica, las facetas de la verdad.

Varios escritores han redactado numerosas crónicas muy detalladas, habiendo compilado la historia general de pueblos y dinastías; pero, de entre ellos, bien pocos gozaron de grande renombre, de alta autoridad, y que, en sus obras, hayan reproducido por entero los datos suministrados por sus antecesores...

...Determinar la falsedad o la exactitud de los datos es obra del crítico perspicaz, recurriendo siempre a la balanza de su propio juicio. Los sucesos que operan en la sociedad humana ofrecen caracteres de una naturaleza particular, caracteres que deben tomarse en consideración al emprender la narración de los hechos o la reproducción de los relatos, así como de los datos o documentos concernientes a los tiempos pasados.

La mayor parte de las crónicas dejadas por estos autores es redactada sobre un mismo plan y tiene por objeto la historia general de los pueblos; circunstancia que hay que atribuir a la ocupación de tantos países y reinos por las dos grandes dinastías musulmanas (la Omeya y la Abbasida), que florecieron en las primeras centurias del Islamismo; dinastías que habían poseído hasta el último límite la facultad de hacer conquistas o de abstenerse. Algunos de estos escritores han abarcado en sus relatos a todos los pueblos e imperios que existieron antes de la eclosión de la fe islámica, y escribieron tratados de historia universal. Tales fueron Masudí y sus imitadores. Entre sus sucesores, cierto número abandonó esa universalidad para reducirse a un círculo más estrecho; renunciando a extenderse hasta puntos remotos en la exploración de un campo tan vasto, se limitaron a fijar por escrito los acontecimientos dispersos que se relacionaban con hechos que marcaban su época. Cada uno de ellos trataba a fondo la historia de su país o lugar de su nacimiento, contentándose con narrar los sucesos concernientes a su ciudad y a la dinastía en turno. Esto mismo hizo Ibn Hayan, historiógrafo de España y de la dinastía Omeyada establecida en dicho país, así como Ibn Ar-Rafiq, historiador de Ifrikiya y de los soberanos de Qairauán (Qairuán).

Los que escribieron después de ellos no fueron sino simples imitadores de índole burda e inteligencia estrecha; gente sin criterio propio que se conforman con conseguir, en todo punto, el mismo plan trazado por sus antecesores y normarse en su modelo, sin percatarse de las modificaciones que el decurso del tiempo imprime a los sucesos, ni de las mutaciones que opera en las costumbres y mentalidades de pueblos y naciones. Estos hombres sacan de la historia de las dinastías y de los hechos de siglos pasados una serie de relatos que se antojan vanos simulacros desprovistos de sustancia, cual una vaina carente de contenido; relatos de los cuales el lector está en el derecho de desconfiar,

porque no puede saber si son antiguos (auténticos) o modernos (inventados). Lo que ellos refieren es un hacinamiento de sucesos, sin idea de las causas, especie de hechos, sin haber sabido apreciar su naturaleza ni verificar los detalles. Reproducen en sus composiciones los relatos circulantes entre el pueblo, con exactitud, siguiendo el modelo de sus predecesores en la carrera; pero descuidan o ignoran la indicación del origen de los pueblos, su desarrollo y sus modificaciones, las causas decisivas de aquellos hechos, porque no han sido personas capaces de suministrar esos datos; por ello, las páginas de sus volúmenes quedan mudas a ese respecto. Cuando hacen referencia a la historia de una dinastía se conforman con narrar los sucesos de una manera uniforme, conservando todos los relatos, verídicos y falsos; mas ellos no se ocupan, en modo alguno, de examinar siquiera de qué origen era esa familia. No señalan los factores que condujeron a dicha dinastía a desplegar sus pendones y manifestar su poderío, ni tampoco las causas que le han forzado a detener su curso. El lector queda, pues, insatisfecho, procurando en vano descubrir la procedencia de tales acontecimientos, su importancia relativa y los móviles que los han producido, sean simultáneos, sean sucesivos; continúa indagando, pero no logra descorrer el velo que oculta las diversidades o las analogías que dichos acontecimientos puedan presentar. Esto es lo que expondremos íntegramente en los primeros capítulos de esta obra...

...Habiéndome enterado de diversos y numerosos trabajos realizados en el campo de la historia, y al cabo de sondear las honduras del pretérito y del presente, logré despertar mi intelecto de su somnolencia y pereza, y, aunque de corta riqueza en el sabor, inicié un regateo conmigo mismo, a efecto de decirme a componer una obra. Así, pues, he escrito un libro sobre la historia, en el que descorrí el velo que cubría los orígenes de los pueblos. Lo he dividido en capítulos, en unos se encierra la exposición de los hechos, en otros las consideraciones generales. Señalo primero las causas que condujeron a la organización social y al nacimiento de los reinos, tomando por tema primario de mi trabajo la historia de dos razas que, al presente, pueblan el Magreb llenando sus provincias y ciudades. Hablé de sus dinastías de larga duración y de reinos efímeros que estos pueblos han fundado; señalé a los príncipes y guerreros que habían producido en épocas pasadas. Estas dos razas son los árabes y los bere-

beres, las dos naciones que ocupan el Magreb, como es sabido. Ellas han habitado aquí durante tantos siglos que su permanencia apenas si permite imaginar a otros pueblos en su lugar. Excepto estos dos pueblos, no se conoce ninguna otra raza de hombres que haya habitado este país.

He depurado y analizado cuidadosamente las cuestiones que se relacionan con el tema de esta obra; he puesto su contenido al alcance de eruditos y de hombres de mundo, para cuya ordenación y distribución he seguido un plan original, he creado un método novedoso en el campo de la historiografía, inventando un sistema al respecto sorprendente, y un procedimiento enteramente mío. En tratando de lo relativo al progreso y la civilización, he desarrollado explícitamente todo lo que se presenta a la sociedad humana en materia de circunstancias características. De tal manera, he hecho comprender las causas de los acontecimientos y dado a saber por qué vía los fundadores de imperios iniciaban su carrera. El lector ya no se encontrará en la obligación de aceptar a ciegas los relatos que se le presentan, podría ya conocer debidamente la historia de las edades y de los pueblos que le han precedido; sería capaz incluso de prever lo que podría surgir en el futuro... (pp. 91-96).

INTRODUCCIÓN

...La historia es una ciencia digna, que se distingue por la nobleza de su objetivo, su gran utilidad y la importancia de sus resultados. Es ella la que nos proporciona el conocimiento de las condiciones y costumbres de los pueblos antiguos, los actos de los profetas y la administración de los reyes. Asimismo, los que procuran instruirse en el manejo de los asuntos sociales, tanto espirituales como de carácter temporal, encontrarían en la historia útiles ejemplos y lecciones ilustrativas; mas, desde luego, para conseguir tal objeto, se hace necesario apoyarse en fuentes de diversa naturaleza y conocimientos muy varios. Son precisamente la disquisición atenta y la aplicación sostenida las que conducen a descubrir la verdad y resguardan contra el yerro y los tropiezos. En efecto, si se contenta con la simple reproducción de los relatos por la vía de la tradición, sin consultar las reglas proporcionadas por la experiencia, los principios fundamentales del arte de gobernar, la naturaleza misma del desarrollo social y las

circunstancias que caracterizan a la sociedad humana; si no se juzga de lo ausente por lo que se tiene a la vista, si no se compara el pasado con el presente, quizá no se estaría seguro de los tropiezos, de la caída en el error y del extravío de la senda de la veracidad. Con mucha frecuencia ha sucedido que historiadores, comentaristas y adalides en el conocimiento de las tradiciones históricas cometieran graves desatinos en sus narraciones de acontecimientos del pretérito, debido precisamente a su limitación en referir indistintamente toda especie de relatos, “los magros y los enjundiosos”, sin someterlos a los principios generales, aplicables al caso, ni compararlos con narraciones análogas, o sujetarlos a la prueba de las reglas que suministran la filosofía y el conocimiento de la naturaleza de los propios seres, sin finalmente someterlos a un análisis atento y una crítica inteligente; por lo mismo se han desviado de la verdad, extraviándose en el campo de la ilusión y del error. Ello ha tenido lugar, sobre todo, en materia de números, cuando, en el curso de un relato, tratan de cantidades de dinero o de fuerzas militares. En semejantes casos debe siempre prevenirse de los embustes y las extravagancias; por tanto, es absolutamente preciso controlar esos relatos mediante los principios generales y las normas que dicta el buen sentido...

...Casi nos hemos desviado del objetivo de esta obra, extendiéndonos sobre ese género de errores; pero numerosos autores cuya palabra hace autoridad y compiladores de sucesos y crónicas han tropezado a menudo recogiendo opiniones y relatos del género de los que hemos señalado. Esos falsos datos se graban en su mente; la mayoría de los lectores, que se compone de gente de débil criterio y poca disposición para emplear las reglas de la crítica, recibe dichos relatos y los adopta tal cual, sin el examen ni la reflexión debidos. Todo ello es incorporado al conjunto de conocimientos adquiridos, haciendo de la ciencia histórica una fruslería y una mezcolanza de inverosimilitudes y errores que desconciertan el espíritu del lector y colocan en un mismo nivel las fábulas y las informaciones históricas. Por tanto, es indispensable que el historiador conozca los principios fundamentales de la política, del arte de gobernar, la verdadera naturaleza de las entidades, el carácter de los acontecimientos, las diversidades que ofrecen las naciones, los países, la naturaleza geográfica y las épocas en lo que se refiere a costumbres, usos, modalidades, conducta, opiniones,

sentimientos religiosos y todas las circunstancias que influyen en la sociedad humana y su evolución. Debe tener plena conciencia de lo que, de todo eso, subsiste al presente, a efecto de poder confrontar el presente con el pasado, discernir sus puntos concordantes así como los contradictorios, señalar la causalidad de esas analogías o de aquellas disimilitudes. Imponerse del origen de las dinastías y de las religiones, de los puntos de su eclosión, las causas que suscitaron su devenir, los hechos que han provocado su existencia, la posición e historia de los que han contribuido a su fundación. En suma, debe conocer a fondo las motivaciones de cada acontecer y la fuente de todo dato, de un modo que abarcare todas las nociones relativas a su actividad. Entonces estará en la posibilidad de someter las narraciones que se le han transmitido al análisis conforme a los principios y normas que ya tiene a su disposición; de esta suerte, los hechos que concuerden con dichas normas y correspondan a todas sus exigencias, podrá considerarlos como auténticos; de lo contrario, deberá mirarlos como apócrifos y rechazarlos...

LIBRO PRIMERO

Sabed que la historia tiene por verdadera finalidad hacernos conocer el estado social del hombre, en su dimensión humana, o sea la urbanización y civilización del mundo, y de darnos a entender los fenómenos concomitantes naturalmente a su índole, tales como la vida salvaje, la humanización, la coligación agnaticia ("al-asabiya"), las diversas formas de supremacía que los pueblos logran unos sobre otros y que originan los imperios y las dinastías, las distinciones de rangos, las actividades que adoptan los hombres y a las que dedican sus esfuerzos, tales como los oficios para subsistir, las profesiones lucrativas, las ciencias, las artes; en fin, todo el devenir y todas las mutaciones que la naturaleza de las cosas pueda operar en el carácter de la sociedad.

Ahora, como la mentira se introduce naturalmente en los relatos históricos, convendría señalar aquí las causas que la determinan: 1° La adhesión de los hombres a ciertas opiniones o ciertas doctrinas. En tanto que el espíritu del individuo es de disposición moderada e imparcial, acoge el relato que se le presenta con el análisis debido y lo examina con toda la atención que el caso re-

quiere, hasta conseguir dilucidar la exactitud o la falsedad de la noticia; pero si ese espíritu es susceptible a dejarse influir por su parcialidad de tal opinión o tal doctrina, aceptaría, sin titubeo, la narración que convenga a su partido. Tal propensión y esa parcialidad cubren cual un velo los ojos del intelecto, impidiéndole escudriñar las cosas y analizarlas detenidamente, cayendo así en la aceptación del embuste y su difusión.

La segunda causa que determina el embuste en los relatos es la confianza en la fuente transmisora. Para reconocer si es digna de fe, es preciso recurrir a un examen análogo al que se designa con los términos *improbatio et justificatio*.

Una tercera causa es la falta de reparo en la finalidad que los actores persiguen en los grandes acontecimientos. La mayoría de los narradores ignoran el propósito con el cual las cosas que han observado, o de las que se les ha hablado, han sido hechas; exponen por tanto los acontecimientos conforme al modo de su entender, y, dejándose inducir por sus conjeturas, caen en la mentira.

La cuarta causa consiste en suponer la verdad erróneamente. Esto es un defecto bastante común; proviene, generalmente, de un exceso de confianza en las personas que han transmitido los datos.

Como quinta causa podemos señalar la ignorancia de las relaciones que existen entre los sucesos y las circunstancias concomitantes. Tal se advierte entre los historiadores cuando los pormenores de un relato han padecido retoques y alteraciones. Reproducen, por ende, los acontecimientos tal cual los concibieron, menoscabando la exactitud y la verdad misma.

La sexta causa estriba en la inclinación de los hombres a ganar el favor de los personajes y figuras relevantes, a efecto de elevarse en posición; se desbordan, por ello, en alabanzas y ponderaciones, enalteciéndoles sus hechos. Los respectivos relatos, plagados de falacia, son objeto de extensa divulgación. En efecto, los espíritus humanos encierran gran pasión por los elogios; los hombres aspiran a los bienes mundanos de toda especie, tales como el renombre y la riqueza; por lo regular, muy poco ambicionan destacarse por las nobles cualidades o por demostrar consideración a la gente de verdaderos méritos.

Otra causa más, que aventaja a todas las ya expuestas, es la ignorancia de la naturaleza del desarrollo social y sus circunstancias concomitantes. Todo acontecer, sea espontáneo o sea por el efecto de una influencia exterior, tiene, ine-

ludiblemente, su índole propia, tanto en su esencia como en la circunstancia concomitante; por ello, si el que lo recoge conoce de antemano los caracteres que se presentan en la realidad, los acontecimientos y los hechos, así como sus causas, ello le ayudaría para analizar y controlar toda especie de relatos y discernir la verdad del embuste, pues tal recurso comprende mayor eficacia que otro alguno.

Muy a menudo ocurre que los hombres, con el simple “oír-decir”, aceptan leyendas absurdas, que comunican en seguida a los demás y se divulgan basadas en su palabra. Por el estilo es la narración de Al Masudí relativa a Alejandro Magno. Según esta leyenda, el macedonio, viendo que los monstruos marinos le impedían fundar la ciudad de Alejandría, mandó fabricar un cofre de cristal. Ya metido dentro del cofre se hizo descender al fondo del mar, en donde pudo diseñar las figuras de dichos monstruos diabólicos que se ofrecían a su vista. De vuelta en tierra encargó la reproducción de aquellas figuras en cierto metal, hechas las cuales destacólas delante de los edificios que se habían comenzado. Al salir los monstruos de nuevo y ver aquellas imágenes suyas, emprendieron la fuga, dejando así llevar a cabo la construcción de la referida ciudad. Lo anterior forma parte de una larga historia, plena de cuentos fabulosos como absurdos. Por una parte, no era posible fabricar un cofre de cristal capaz de resistir los violentos embates de las olas; por otra, un rey no se expone fácilmente a semejante aventura, tan peligrosa como imprudente. Luego, si él se arriesgaba en parecida temeridad, se exponía a perder su propia vida; el pacto social se rompería y sus súbditos se reunirían en torno de otro príncipe, sin dejarle tiempo siquiera para regresar de su imprudente expedición. Además, los genios no tienen una forma ni figura particular, sino que pueden tomarla a capricho. Cuando se refiere que éstos poseen numerosas cabezas, se tiene por finalidad no el decir una certeza, sino inspirar el horror y el espanto.

Todas estas extravagancias contribuyen al descrédito de la narración de Masudí, pero hay todavía un hecho que demuestra, de una manera más evidente, la absurdidad y la imposibilidad física de lo que nos cuenta. El hombre sumergido en el agua, aunque fuere dentro de un cofre, bien pronto sentiría una gran insuficiencia de respiración natural, dada la rareza del aire, y su hálito no tardaría en calentarse. Privado del aire fresco, que mantiene el equilibrio

entre el pulmón y los espíritus cordiales, moriría en el acto. Tal es la causa que ocasiona la muerte de las personas encerradas en la pieza de un baño, en donde se suele evitar la penetración del aire fresco. Igualmente, es el motivo que hace perecer instantáneamente a los que descienden a un pozo o a un subterráneo de grande profundidad. De ahí la razón de que el pez cesa de vivir en el momento en que se halla fuera del agua, pues el aire no le es suficiente para mantener el equilibrio en pulmón, cuyo calor extremado requiere ser temperado por el frescor del agua. La atmósfera a la que se le hace salir es demasiado cálida para él, cuyo efecto obra rigurosamente sobre su espíritu animal, y el pez muere súbitamente. Se explica de la misma manera la muerte de las personas tocadas por un rayo.

Otra leyenda del mismo género citada por el propio Masudí dice que en la ciudad de Roma se ve la estatua de un estornino, en torno de la cual, en cierto día de cada año, grandes bandadas de pájaros de la misma especie se juntan, portando en sus picos una aceituna cada uno. Los frutos transportados de esa manera sirven –según este autor–, para suministrar a los habitantes lo bastante para su consumo de aceite. ¡Ved, pues, qué modo tan singular de obtener el aceite de oliva, y cuán remoto es del curso natural de las cosas!...

...Los investigadores (de la verdad) consideran, en el número de los puntos que hacen repelar la autenticidad de un relato, la imposibilidad del hecho que el mismo enuncia, sea por lo que se refiere a la significación normal de los vocablos, o sea porque se les dé una interpretación que repugna a la razón. En cuanto a los datos que se refieren a la ley (musulmana), éstos consisten, en su mayor parte, en prescripciones arbitrarias cuya observancia ordena el Legislador, y que deben aceptarse a condición de creerlas auténticas. Ahora, para llegar a esa creencia, se precisa estar perfectamente convencido de la credibilidad y de la exactitud de las personas que han transmitido dichos datos. Por cuanto hace a los relatos de acontecimientos, es indispensable, antes de considerarlos como auténticos y verídicos, reconocer su concordancia (con la realidad del mundo). Para conseguirlo se precisa examinar si el hecho es posible: esto es un medio más eficaz que el precedente de justificación y que debe emplearse con antelación. La validez de las prescripciones arbitrarias se establece por la justificación únicamente, en tanto que el valor de una noticia histórica

se obtiene por el empleo de ese procedimiento juntamente con el examen de la concordancia que exista entre el relato y lo que la realidad nos ofrece ordinariamente.

Al ser ellos así, la norma por observar para discernir en los relatos lo verdadero de lo falso se fundamenta en la apreciación de lo posible y de lo imposible, y consiste en examinar a la sociedad humana, es decir, a la civilización; distinguir, por un lado, lo que es inherente a su esencia y a su naturaleza, y por el otro, lo que es accidental y que no debe tomarse en cuenta, reconociendo asimismo lo inadmisibile. Procediendo así tendremos una regla segura para distinguir, en cuanto suceso y noticia, la verdad del error, lo verdadero de lo falso, valiéndonos de un método demostrativo que no dejará lugar alguno a duda. Entonces, si oímos la noticia de algunos sucesos de los que acontecen en la sociedad humana sabremos formar nuestro juicio sobre lo que debemos aceptar como verídico o rechazar como falso. Estaremos así provistos de un positivo instrumento que nos permitiría apreciar los hechos a ciencia cierta, y que serviría a los historiadores de guía en el desarrollo de sus trabajos para procurarse el sendero de la verdad.

Tal es el objeto que nos hemos propuesto alcanzar en este primer libro de nuestra obra. Como que se trata de una ciencia *sui generis*, de un tema específico que aborda a la sociedad humana y su desenvolvimiento, refiere varias cuestiones que sirven para explicar sucesivamente los hechos y fenómenos inherentes o vinculados a la esencia misma de la sociedad. Tal es el carácter de todas las ciencias, tanto las objetivas como las racionales.

Las disertaciones en que vamos a tratar nuestro tema integran una ciencia novedosa, que será notable por la originalidad de sus miras así como por el alcance de su utilidad. Nos condujo a descubrirla la búsqueda insistente y la consecuencia de profundas meditaciones. Esta ciencia no tiene nada en común con la retórica, que es una rama de la lógica y que se limita al empleo de discursos persuasivos, propios para inducir a las multitudes a una opinión, o en contra de ella. Tampoco tiene nexos con la ciencia administrativa, que comprende por objeto el gobierno de una familia o una ciudad, conforme a las exigencias de la moral y la prudencia, a efecto de encauzar al pueblo por una senda que conduzca a la conservación y perduración de la especie. Difiere, pues,

de ambas ciencias, aunque quizá pudiera ofrecer algún rasgo de semejanza con ellas. Me parece la mía una ciencia de nueva creación, sin precedente, producida espontáneamente, porque, a fe mía, nunca he visto ni he sabido de tratado alguno que se haya escrito especialmente sobre esta materia. Ignoro si hay que atribuir a la negligencia de los autores el olvido del tema, lo cual, desde luego, no debe lesionar su consideración.

Tal vez hayan escrito sobre el particular y tratado el tema a fondo sin que su producción haya llegado hasta nosotros. De hecho, las ciencias son numerosas, asimismo los sabios de diversos pueblos de la especie humana; mas las producciones científicas que no hemos conocido sobrepasan en cantidad a las que han llegado hasta nosotros. ¿Dónde están las ciencias de Persia, cuyos volúmenes, en la época de la conquista, fueron destruidos por orden de Omar? ¿Dónde las de los caldeos, de los asirios, de los babilonios? ¿Dónde quedaron las manifestaciones, resultados y vestigios que ellas habían dejado en esos pueblos? ¿Dónde están las ciencias que, en la antigüedad remota, florecieron entre los coptos y otros pueblos anteriores?

Es una sola nación, la Grecia, de la que poseemos exclusivamente las producciones científicas, gracias al amor y la solicitud de Al Mamún, que encargó su traslado de la lengua original. La empresa de dicho califa pudo coronarse con el éxito merced al gran número de traductores y a la liberalidad de él mismo. Excepto estas ciencias, nada hemos conocido de los demás pueblos.

Como toda verdad puede ser concebida por la inteligencia, así como su concordancia con la naturaleza de las cosas, y que la indagación de los accidentes que dependen de su esencia es cosa factible, resulta que el análisis de cada verdad y de cada cosa concebidas por el intelecto hacen nacer una ciencia particular. Empero, los sabios que pudieron haber considerado esas materias parece que no han tomado otro interés en ello que el provecho que pudiera reportar. Ahora la ciencia que nos ocupa no brinda otra ventaja que las investigaciones históricas, tal como el lector lo habrá notado, y si bien las cuestiones que se ligan a su sustancia y sus circunstancias propias suministran un noble tema de estudio, es necesario confesar que los resultados no ofrecen sino un débil aliante, puesto que ello se reduce a la simple verificación de las noticias. Quizá sea por esta razón que los sabios le hayan pasado por alto. Lo demás Dios lo

sabe, “Las ciencias que habéis recibido en reparte se reducen a poca cosa” (Corán, sura XVII, vers. 87).

Esta rama del humano saber, que ha venido a ser, para nosotros, un objeto de disquisición, nos presenta problemas que ya se han ofrecido accidentalmente a los eruditos, sirviéndoles de argumento para apoyar las ciencias que ellos cultivan; mas esas cuestiones, por su tema y objeto, participan de la clase de las que nuestra disciplina se ocupa. Es así que los sabios y los filósofos, queriendo demostrar la divina misión de los profetas, alegan que los hombres, que deben ayudarse mutuamente a fin de poder existir, tienen necesidad de un jefe para controlarlos. Asimismo, en los tratados sobre los principios fundamentales de la jurisprudencia se encuentra enunciado, en el capítulo referente al lenguaje, que los hombres han menester de expresar su pensamiento a efecto de poder prestar el socorro recíproco y la colaboración en su vida social, y que el lenguaje es el instrumento más fácil de emplear. Es así que los faqihes (jurisconsultos), deseando explicar los motivos que han conducido a la promulgación de las disposiciones jurídicas, exponen que la fornicación confunde a las generaciones y daña a la especie, que el homicidio le perjudica igualmente, que la tiranía presagia la ruina de la sociedad, de donde resulta necesariamente el estragamiento de la misma especie. Podríamos citar todavía otros motivos y propósitos que han movido al Legislador a promulgar ciertas leyes, y que todas descansan en la necesidad de conservar la sociedad humana. De acuerdo con lo que acabamos de exponer, queda manifiesto que esas cuestiones se relacionan con las circunstancias que afectan la vida social. Hallamos asimismo acá y acullá una que otra cuestión del mismo género que algunos sabios refieren someramente.

En la fábula del búho, tal como la refiere Al Masudí, Mubadzan dice, entre otras cosas, a Bahram, hijo de Bahram:

Oh rey, la grandeza y potencia del reino sólo se culminan con la observancia de la ley, la completa sumisión a Dios y el cumplimiento de sus mandatos y proscipciones. La ley sólo subsiste con el poder; la potencia del poder descansa en los soldados; el mantenimiento de los soldados requiere dinero; el dinero sólo se obtiene mediante el desarrollo social, el desarrollo social sólo se consigue con la justicia administrativa; la justicia

es una balanza que el Señor alza entre los hombres, a cuya vigilancia ha asignado un administrador, o sea el rey.

Anushiruán dice, por su parte: El reino se apoyó en el ejército; el ejército en el dinero; el dinero en los impuestos; los impuestos en la prosperidad social; la prosperidad en la justicia; la justicia en la rectitud administrativa; la rectitud en la integridad de los visires. El punto capital estriba en la diligencia del rey para acercarse personalmente a los súbditos y observar sus condiciones, resolver sus problemas y enderezar rigurosamente su conducta, con el fin de que él reine sobre ellos, y no ser dominado.

El tratado sobre la política atribuido a Aristóteles, y que circula entre el público, contiene varias y útiles observaciones acerca de nuestro tema; pero éstas carecen del carácter cabal y de las pruebas suficientes que reclaman; además, se encuentran mezcladas a otra materia. En la misma obra el autor señala también las máximas que acabamos de citar, según Mubadzan y Anushiruán. Aristóteles las ha ordenado en un círculo, y haciendo de ellas un gran elogio las presenta de esta manera:

El mundo es un jardín cuyo vallado es el Estado; el Estado es una potencia que asegura la vigencia de la ley; la ley es una regla administrativa cuya ejecución vigila el rey; la realeza es un régimen que apoya el ejército; el ejército es un cuerpo auxiliar mantenido con dinero; el dinero es una contribución que suministran los súbditos; los súbditos son siervos que la justicia protege; la justicia es una entidad habitual, en la que se fundamenta la existencia del mundo. Así, el mundo es un jardín, etcétera.

Aristóteles repite, así, su oración. Estas ocho máximas comprenden igualmente la filosofía y la política; coherentes entre sí, el final de la una se enlaza con el comienzo de la otra, formando de esta suerte un círculo sin fin. El Primer Maestro se ufanaba bastante de haber descubierto esta combinación, ponderando pomposamente sus ventajas.¹

¹ Se buscaría inútilmente este pasaje en la *Política* o en los *Económicos* de Aristóteles. Ibn Jaldún lo habrá probablemente encontrado en alguna de las obras apócrifas que circulaban entre los musulmanes, y que éstos aceptaban como una de tantas traducciones de los escritos dejados por el gran filósofo griego.

Si el lector reflexionara en el capítulo en que tratamos sobre los gobiernos dinásticos y la monarquía, prestándole la atención debida, encontrará el desarrollo de dichas máximas y una exposición cabal de su contenido; exposición simple, detallada, sustentada por una dilucidación y las pruebas más evidentes. Ello es gracias al favor del Supremo que hemos adquirido esos conocimientos, independientemente de las enseñanzas aristotélicas y de la lección de Mubadzan.

En cuanto a mí, repito, eso fue una inspiración celestial que me condujo a esta empresa, haciéndome topar con una ciencia de cuyo secreto hízome depositario, así como de su fidelísima interpretación. Si he logrado tratar a fondo las materias relacionadas con ella, si supe discernir y reconocer los diversos aspectos y las tendencias de esta ciencia, distinguiéndola así de las otras, ello sería el efecto del favor y de la dirección divinos. Si, de lo contrario, algún punto se me ha escapado en la enumeración de sus caracteres distintivos, si alguna cuestión se halla confundida con otra, el lector crítico sabrá rectificar mi error, pero yo tendré siempre el mérito de haberle abierto la ruta e indicado el camino; y “Dios dirige con su luz a quien quisiere” (Corán, sura XXIV, vers. 35) (pp. 141-149). ❧

¿Mercoescepticismo?

Sergio Berensztein

En la última década, el MERCOSUR cambió profundamente el mapa geopolítico y económico del Cono Sur. Nunca antes la integración económica había avanzado tanto en la región, lo que aceitó mecanismos de cooperación en áreas de importancia estratégica como la seguridad. El afianzamiento de los procesos de democratización constituye el contexto político e institucional sin el cual el MERCOSUR hubiese sido impensable. Pero los cambios económicos domésticos y globales también ayudan a entender las fuerzas que impulsaron esta dinámica de integración hasta ahora bastante exitosa. Sin embargo, han surgido una serie de enfrentamientos de naturaleza económica e institucional que pusieron de manifiesto la ineficacia de los dispositivos existentes para la resolución de conflictos.

Así, un cono de sombra envuelve el presente y el futuro del MERCOSUR. Esto ha reavivado las tendencias proteccionistas y las desconfianzas de sectores para quienes no sólo la integración regional, sino sobre todo la apertura comercial, representan una severa amenaza.

Hasta mediados de la década de 1980, Argentina y Brasil se habían visto históricamente como rivales. Este antagonismo se había profundizado durante las etapas autoritarias que ambos países habían tenido desde los años sesenta, pero sus raíces eran muy profundas. El intercambio comercial entre ambos países era mínimo y las principales hipótesis de conflicto tenían al vecino como protagonista. Ciertamente, la rivalidad se trasladaba –y de hecho aún lo hace– a otras esferas, sobre todo de la cultura popular –incluyendo ciertamente el fútbol–. Pero a partir de 1985 todo cambió. Muy pronto, después del retorno a la

democracia, los dos países más grandes del sur sentaron las bases de una nueva relación basada en la cooperación bi y multilateral.

Así, incorporaron plenamente a dos socios menores, Paraguay y Uruguay, avanzaron para que también Bolivia y Chile formen parte del bloque. Lo que no habían logrado otras iniciativas recientes, como la ALALC (Asociación Latinoamericana de Libre Comercio) en los sesenta, el Grupo de la Cuenca del Plata en los setenta y la ALADI (Asociación Latinoamericana de Intercambio) en los ochenta, parecía ahora posible: que países latinoamericanos se pusieran de acuerdo en cuestiones centrales para su desarrollo y el de la región.

El MERCOSUR logró hasta ahora superar escollos muy difíciles, tanto en el orden político como económico. Ese es el caso de las turbulencias generadas por la constante inestabilidad política del Paraguay. El bloque se rige por la denominada “cláusula democrática”, por la cual si algún país abandona el estado de derecho, automáticamente queda aislado. Así, el golpismo endémico y la fragmentación de la sociedad política paraguaya constituyó una oportunidad excelente para que los diplomáticos de la región, principalmente los brasileños, desplegaran toda su persuasión negociadora (es cierto que con el crucial respaldo político de sus colegas norteamericanos). Así, esas tensiones se superaron y el MERCOSUR cumplió con uno de sus objetivos centrales: que los gobiernos de la región colaboren para defender la democracia.

Pero la prueba de fuego fue la devaluación del real, la moneda brasileña, en enero de 1999. Esto alteró totalmente las reglas del juego, pues la estabilidad del tipo de cambio en los dos socios más grandes era una de las piezas que sostenía todo el andamiaje del MERCOSUR. Hubo mucha incertidumbre, se consideraron las hipótesis más extremas, pero finalmente el bloque sobrevivió. El precio no fue bajo: Argentina viene experimentando desde entonces una de las recesiones más severas y largas de su traumática historia, y por consiguiente las relaciones bilaterales se desgastaron considerablemente. Sin embargo, el MERCOSUR está formal y materialmente intacto, renaciendo ahora que Brasil retoma la senda del crecimiento y que el Chile de Ricardo Lagos –un amigo personal de Cardoso que pasó parte de su exilio en Buenos Aires– ya no se resigna a esperar que el Congreso de los Estados Unidos le otorgue a su presidente los poderes negociadores conocidos como *fast-track*.

De este modo, comienza un ciclo de refundación del MERCOSUR, como lo reconocieron los presidentes de Argentina y Brasil hace unos meses. Esto no despeja todas las dudas y los conflictos acumulados en todos estos años, pero al menos parece que se abren nuevas avenidas de diálogo. Es por eso fundamental evaluar cuáles son los principales desafíos pendientes y las oportunidades de superarlos. Entre ellos se destacan la cuestión institucional, el proteccionismo y la cooperación en temas críticos, sobre todo los nuevos dilemas de seguridad.

LA CUESTIÓN INSTITUCIONAL

Hasta ahora, las principales disputas fueron resueltas por los presidentes de Argentina y Brasil, pues el MERCOSUR ha carecido de mecanismos efectivos de resolución de conflictos. Esto tuvo consecuencias perversas tanto para el bloque como para la política doméstica de esos países. Así, se **profundizó la concentración** de poder y autoridad en actores –fundamentalmente los presidentes– y no en mecanismos previsibles, estandarizados y medianamente transparentes. Es decir, resemblando la tradición política y cultural de estos países, se impidió la institucionalización del conflicto, privilegiándose una supuesta “gran política”, la confianza entre las personas y no en las instituciones. Los presidentes aprovecharon esta función de médicos de emergencia para consolidar, y disciplinar, algunas de sus coaliciones domésticas. Mientras mantuvieran al enfermo (ya fuera el sector automotriz, el azucarero, el avícola, etcétera) en terapia intensiva, los familiares debían inexorablemente recurrir a ellos. Pocos, muy pocos, podían discutir las decisiones que se tomaban. Se trataba de una dinámica de crisis y esto obligaba a actuar con decisión. Esta práctica perversa de los presidentes debilitó al MERCOSUR. Es cierto que resultó efectiva para superar las crisis más graves –en general, postergando la resolución de los conflictos a futuro–. Pero para que el MERCOSUR se consolide es imprescindible generar mecanismos de negociación de conflictos para que las partes acudan independientemente de la intervención presidencial. Esta es una tarea ciclópea teniendo en cuenta los antecedentes y la tradición de los países participantes, excepto tal vez Uruguay. Pero se trata de una cuestión estratégica, fundamental e imposterizable.

EL PROTECCIONISMO

A pesar de las reformas económicas, los países que componen el MERCOSUR siguen siendo muy cerrados al intercambio y continúan sosteniendo políticas proteccionistas, con el consiguiente costo para los consumidores, los sistemas fiscales y la eficiencia general de la economía. Brasil es el ejemplo más claro –y exagerado– de esto, pero de ningún modo el único. En la práctica, el MERCOSUR pretende aislar a la región del comercio mundial –así lo denunció, con injustificado asombro, un informe reciente del Banco Mundial–. Como es evidente, este es el caso de todos los bloques comerciales. El problema consiste en que el proteccionismo, combinado con el creciente comercio intraempresa, las maniobras con precios de transferencias y la falta de diversificación de las exportaciones, convierte al MERCOSUR en una bomba de tiempo, y el detonador es Brasil. Si este país crece, el bloque entra en un ciclo virtuoso que disimula, al menos parcialmente, los desequilibrios existentes. Pero cuando el ciclo económico se revierte, las tensiones son terribles, tanto a nivel doméstico como bi y multilateral. El proteccionismo es tan dañino o más que la apertura indiscriminada. Esto se podrá resolver únicamente con un compromiso expreso para ganar mercados extrarregionales, limitar la competencia feroz entre Argentina y Brasil (vía subsidios abiertos y encubiertos), atraer nuevas inversiones y, sobre todo, continuar la apertura comercial. Como es evidente, se trata de objetivos nada fáciles de lograr, principalmente si los gobiernos continúan reaccionando ante las crisis domésticas e internacionales con pactos corporativos con grupos de interés.

LA COOPERACIÓN EN TEMAS CRÍTICOS, SOBRE TODO LOS NUEVOS DILEMAS DE SEGURIDAD

Es obvio que hay cuestiones que conviene excluir de la agenda del MERCOSUR si no hay probabilidades concretas de alcanzar acuerdos. Hay que procurar cooperación en aquellas áreas en las que todas las partes ganen, para generar efectos de demostración y proyectar luego esas experiencias a otros ámbitos más conflictivos. Esta es una estrategia elemental de “creación de confianza”, que

supone una interacción repetitiva en el tiempo y una ampliación eventual a futuro, de acuerdo con las condiciones coyunturales y a los éxitos alcanzados. Sin embargo, este no es el criterio hasta ahora seguido en el MERCOSUR, donde el sentido común suele diluirse al calor de las crisis y de supuestas “visiones de futuro”. Por ejemplo, desde hace tiempo se especula (peor aún, hasta se negocia) con la creación de una moneda común. Por ejemplo la Unión Europea es muy fuerte, sobre todo a partir de la reciente devaluación del euro. Sin embargo, se trata de una iniciativa poco sensata. ¿Cómo pensar en una moneda común cuando no existen todavía mecanismos de resolución de cuestiones mucho más elementales? Más aún si ambos países por separado fracasaron en tener instituciones monetarias creíbles, ¿por qué habrían de triunfar en una asociación regional? Esto no significa que, en el futuro, una vez que se creen mecanismos efectivos de cooperación en términos fiscales, de política industrial, laboral y hasta regulatoria, se pueda conversar de política monetaria. Pero se está muy lejos de ello. Y no es serio, no es conveniente, fijarse objetivos superambiciosos para luego conformarse con lo poco que en efecto se logre acordar. Sobre todo porque existen oportunidades de cooperación en temas realmente sustantivos para todos los socios del MERCOSUR y para la comunidad internacional en general. Este es el caso de los nuevos dilemas de seguridad que tiene la región, como el narcotráfico y el lavado de dinero.

Todos los integrantes ganarían si se crearan mecanismos efectivos para luchar contra estas amenazas a la democracia y al imperio de la ley. Si se alcanzan experiencias exitosas, es más fácil proyectarse hacia temas aún más sensibles. Pero desde el vacío y la improvisación, los saltos hacia delante sólo conducen a crear mayor incertidumbre.

Evidentemente, las perspectivas del MERCOSUR no son del todo auspiciosas. Pero tampoco debe uno abandonarse al escepticismo. Nuevamente, Europa es un buen ejemplo de que, a pesar de las dudas, resistencias, excesos burocráticos y hasta los escándalos de corrupción, la Unión Europea sobrevivió y está proyectada su expansión hacia el Este. El MERCOSUR también podría sortear las inevitables vallas que se impondrán en su camino, pero serán necesarios mucha habilidad y capacidad de liderazgo, visión de largo plazo y, sobre todo, sentido común y pragmatismo. No hay que dejarse tentar. ❧

Carta desde Berlín

Mauricio Tenorio Trillo

Diciembre del 2000

Berlín es hoy, nuevamente, un exilio compartido: nuevos ricos rusos que han hecho de Berlín su San Diego o San Antonio (por decirlo a la mexicana), judíos rusos que colonizan las ruinas de la vieja judería berlinesa, turcos, húngaros, búlgaros, rumanos, peruanos... Es indiscutiblemente el centro de Alemania y el corazón de la Europa que viene, la cual incluirá al llamado "Este". Mas los inmigrantes y los resentimientos entre este y oeste son parte intrínseca de esta construcción, como las grúas y los andamios que aún reinan en toda la ciudad a diez años de la unificación. En verdad, a fines del 2000 Berlín es Constantinopla. Aquí se reúnen los injuntables y se sienten las contradicciones que produce tal mezcla.

De lo que más se habla en la prensa y en los discursos políticos es de tolerancia, del problema de la inmigración y del futuro de la Unión Europea. Lo que más se siente es el rencor mutuo entre *ossis* (los del este) y *wessis* (los del oeste). Los primeros se saben desplazados de los puestos de mando. Los segundos creen que han pagado demasiado dinero para compensar el pecado de excluir a los otros. El este de Berlín (Mitte) ha sustituido a Charlottenburg como eje cultural de la ciudad. En el antiguo este Potsdamer Platz, por ejemplo, aún inconclusa, restablecerá la antigua zona comercial de los años veintes

Mis comentarios están marcados por conversaciones con Dieter Grimm, profesor de la Humboldt Universität y ex miembro del tribunal constitucional. Pero este es mi punto de vista, no el suyo.

con multitud de edificios de vanguardia, todo un monumento a los *carpet bagers* occidentales (nombre dado a los norteamericanos que hicieron fortuna y dominaron la política sureña después de la guerra civil estadounidense).

Se huele en el Berlín del año 2000 una rancia culpa mezclada con un flamante patriotismo. La culpa histórica va ganando otra cara en las generaciones jóvenes, que o ya transforman la culpa de sus mayores en sofisticados discursos multiculturales o pierden la vergüenza y piden el fin de la inmigración, la vuelta a la grandeza alemana sin sonrojos. Pero los avatares alemanes están cruzados por fenómenos que no son sólo alemanes, cosas que pasan en todo el mundo, pero que el mundo entero las reporta cuando ocurren en las calles de Berlín. Esto es, los jóvenes neonazis, por demás condenables, son la versión alemana de similares en Francia, España, Suiza y Suecia: jóvenes desempleados hijos de cierta bonanza, pero sin esperanza real de futuro y sin memoria clara de la culpa pasada.

El nacionalismo del estilo neonazi contrasta con el patriotismo que brota de lo que Jürgen Habermas llamó “patriotismo constitucional”: orgullo y defensa de un pacto ciudadano alrededor de derechos democráticos fundamentales. Este patriotismo tampoco es un fenómeno particularmente alemán; recuérdese el emergente patriotismo constitucionalista español que trata de sustituir el ramplón españolismo de la derecha española, o piénsese en el orgullo republicano francés o el neopatriotismo pragmático de filósofos estadounidenses como Richard Rorty. Pero en Alemania ese patriotismo ciudadano ha perdido la brújula a partir de la unificación. Ejemplo de esto son dos cuestiones ampliamente discutidas aquí en los últimos meses del 2000: la llamada *Leitkultur* y la polémica prohibición del NPD (Nationale Partei Deutschlands, el partido neonazi).

La llamada *Leitkultur*, cultura guía, es un concepto que causa incansables batallas. ¿Debe Alemania esperar a que su población, cada vez más multicultural, se someta a los parámetros de una cultura guía? Para unos, los más radicales, la *Leitkultur* es un paquete indefinido de mitos fundadores, a saber: un pasado, una lengua, unas costumbres, unos hábitos políticos y sociales comunes generalmente referidos a la nostalgia por la grandeza teutona. Para otros, la *Leitkultur* no es más que la simple adscripción voluntaria a un marco constitucional de defensa de derechos humanos y políticos que regresan al pacto de la cons-

titución firmada en 1948 –y a la cual la Alemania del Este se incorporó por medio de una cláusula preestablecida por la constitución que preveía, o ansiaba, la unificación–. Otros más rechazan por completo la existencia de una *Leitkultur*. Las frecuentes golpizas a inmigrantes, asesinatos y manifestaciones neonazis son contrarrestadas oficialmente con campañas a favor de la tolerancia, y de la unión ciudadana en contra de las minorías nacionalistas. Nada ejemplifica mejor esto que una reciente gran marcha de la vieja sinagoga a las Puertas de Brandenburgo; una manifestación patrocinada por el Estado bajo el lema: *Wie stehen auf für Menschlichkeit und Toleranz* (“Estamos por la humanidad y la tolerancia”). Ahí los representantes de la comunidad judía berlinesa, artistas e intelectuales, representantes del gobierno de la ciudad y de la nación, expresaron su preocupación por una Alemania que aún muestra intolerancia. Era un masivo *mea culpa*: “Mundo, discúlpanos por las molestias, pero estamos trabajando por una Alemania nueva y ya ves, no es fácil”. En la televisión y los cines, la propaganda común –casi totalmente en inglés– contrasta con las cápsulas de tolerancia. Por ejemplo, se ve la escena de “cabezas rapadas” en acción contra un extranjero en un vagón de tren, y la respuesta inmediata de los pasajeros en defensa de la tolerancia. El Estado acepta que no existe la tolerancia, pero espera que se aprenda y se practique.

No hay consenso ni en el Estado ni en la sociedad sobre estos temas. La *progresía* alemana no se moviliza al unísono por estas manifestaciones oficiales. Enemigos de una u otra versión de la *Leitkultur* se enfrentan en pequeñas reformas legales para hacer más flexibles las draconianas leyes migratorias alemanas –aún basadas en derechos de sangre–. Los debates continuarán, pero es cierto que Berlín aún no es, legal y socialmente, una ciudad amigable para los diferentes. Berlín puede engañarse, pero lo cierto es que mientras más éxito tenga será menos lo que supuestamente era, si es que en algún mítico *illo tempore* lo fue, esto es, un homogéneo paraíso germano. A Berlín le queda vivir en guerra cultural ininterrumpida, o aprender a vivir lo que es, una capital mundial de gente de todo el mundo.

Por otra parte, el NPD está por ser declarado ilegal. Nadie puede estar a favor de la ideología nazi, pero la cuestión es bastante problemática: ¿debe una democracia prohibir un partido político? ¿No será contraproducente? Esto se

discute hoy en Alemania, país donde hubo un 1933, cuando por medios democráticos y ante los ojos no sólo de los alemanes sino del mundo, un partido abolió la democracia. Más que post-1989, Alemania siempre será post-1933.

La constitución alemana de 1948 estableció un tribunal constitucional con el poder de prohibir un partido político –poder que sólo se ejerció contra el partido que agrupaba a los sobrevivientes del nacionalsocialismo y contra el Partido Comunista–. Hoy Alemania siente la presión de dar una muestra internacional de su compromiso con la tolerancia, y en varias instancias se ha pasado al tribunal constitucional la petición de prohibir el NPD. Para lo cual hay que probar que el NPD está vinculado con la violencia callejera y que su objetivo es destruir la democracia. Lo cual implica hacer público el espionaje de Estado. Si las pruebas son lo suficientemente fuertes, el tribunal constitucional prohibirá el NPD, mandándolo a la clandestinidad y dándole así un apoyo que no tiene hoy por hoy en las urnas. Si las pruebas son débiles, entonces el tribunal se verá en la necesidad de decir no a la prohibición, legitimando innecesariamente a un partido minoritario. Alemania se ha metido en un verdadero dilema legal en su afán por probar la responsabilidad de borrar el pasado.

Por lo demás, reporto que Berlín es bello, mal encarado y descortés como toda gran metrópoli. Hierve en manifestaciones artísticas y literarias, con una empresa editorial poderosa, con una vida académica muy dañada por recortes presupuestales, pero con mucho dinero para proyectos de visibilidad internacional. La arquitectura del nuevo Berlín es futurista porque la neutralidad histórica sólo puede habitar en una ecuménica hipermodernidad donde la ciencia y la tecnología nos reúnan a todos. La vieja sinagoga ha sido reconstruida, los monumentos al viejo muro, a la guerra, al holocausto, son visitados a diario por un turismo que fastidia con sus ansias de conocer el verdadero infierno –o eso creen, aunque de seguro lo tienen atrás de casa y no lo han visto–.

A diario camino por Savignyplatz, y cada tarde, en un rincón bajo las vías del *S-Bund*, veo a viejos habitantes de Charlottenburg reunidos con los bastones y las andaderas enfrente, comentando las noticias del día; ven con extrañeza los rostros como el mío, la arquitectura del nuevo Berlín que los ha dejado atrás. ¿Cómo será su patria bajo los tilos y plátanos de cada otoño? Decía Franz Hessel que son recomendables los paseos bajo los tilos para sentir la alegría

de vivir, como en los versos de Heine que terminan “*Unter den Linden*” (“bajo los tilos”) ¡Pero cuántos Berlines habrán visto bajo los tilos de la posguerra! En este noviembre, la ciudad aún chirría de nostalgia por el pasado y de emoción por el futuro. En Berlín se siente el vaivén de la historia: hacia atrás, hacia adelante... ❧

EL ESTADO MUSULMÁN

Jean Meyer

Martin Muñoz, Gema, 1999, *El Estado árabe, crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Bellaterra, 403 págs.

Hamid Beyuki, Abdel, 2000, *La transición en Marruecos*, Madrid, Vosa, 116 págs.

Lamrini, Rida, 2000, *Le Maroc de nos enfants*, Casablanca, Eddif.

Kepel, Gilles, 2000, *Jihad. Expansión et déclin de l'islamisme*, París, Gallimard, 430 págs.

Basbous, Antoine, 1999, *L'islamisme, una révolution avortée?* París, Hachette, 284 págs.

Gema Martín Muñoz pudo haber sido una de las invitadas a colaborar en este número de *Istor* ya que su tesis es contundente: la democracia cabe perfectamente en el islam o el islam en la democracia. Martín Muñoz nos ofrece un gran trabajo histórico que se inicia en los primeros califas y llega hasta hoy para estudiar la génesis y el desarrollo del Estado árabe, país por país, tanto del Machrek como del Magreb. Como Gilles Kepel, Antoine Basbous, Rida Lamrini y Abdel Hamid Beyuki, busca una relación entre islam y modernidad, entre islam y política.

Como Rémy Leveau, la autora subraya que ninguna democratización se podrá dar sin la integración de los islamistas en el campo político legal. Entrevistada por M. A. Bastenier (*El País*, 13 de noviembre de 1999) declaró: “El islam crea el Estado árabe, a diferencia de lo que ocurre en Occidente, donde el Estado nace en el seno del cristianismo”. Afirmación totalmente cier-

ta que debe ser completada con el hecho de que en la Europa católica (no en la protestante) la democracia nació de una ruptura entre la política y la religión, señalada y lamentada en su tiempo por Tocqueville cuando comparaba la situación en Francia y en los Estados Unidos. Precisamente, nos dice la autora, a la inversa de esa Europa católica, los islamistas buscan una modernidad capaz de evitar dicha ruptura, históricamente muy costosa. Según ella, por razones de reconciliación cultural es necesaria esa integración, lo que es lo mismo que rehabilitar el islam y modernizarlo, hacer que salga del gueto de la élite por medio de la legitimación islámica de la democracia, porque un Estado puramente laico, como el occidental, no tendría sentido en el mundo árabe.

Distingue entre el islamismo reformista y parlamentario siempre modernizador, que siente un déficit de islamidad en la vida pública, y los fundamentalismos violentos y múltiples que compara con cualquier irredentismo de nacionalidad o de paranoia. Muy optimista en cuanto a la transición democrática en Marruecos, no lo es tanto para Egipto, Túnez, Jordania y Argelia. La emprende contra los profetas del desastre, como Huntington (Samuel): “entienden otras culturas sólo en el marco de la suya. Rechazo la idea de la inevitabilidad del choque de las culturas... Lo peor que nos puede pasar es que nos lo creamos”.

Sin embargo, en su entusiasmo optimista, en su simpatía apreciable por el islam, se deja llevar a excesos: si es necesario

rechazar la paranoia antiislamista muy común en Occidente, no por ello hay que santanizar a los demócratas árabes, bereberes, turcos, iraníes partidarios de cierta laicidad, ni tampoco se debe idealizar a los islamistas y presentarlos como modelos de virtud democrática. Me recuerdan mucho a los católicos europeos o mexicanos que descubrían la “democracia” después de 1893 y que tuvieron de ella una concepción bastante utilitaria: recatolizar la sociedad, “restaurar todo en Cristo”, a partir de la infiltración en la sociedad, culminando con la conquista del poder por la vía electoral: la democracia como táctica para otros fines.

La islamización de la modernidad (“*restaurare omnia in...*”) a la cual aspiran los islamistas ha tomado muchas veces la forma de una tentación totalitaria que ha dividido profundamente al mundo musulmán, más allá del universo cultural árabe. Lo interesante es que hoy en día los pueblos no parecen satisfechos por ninguno de los proyectos de sociedad presentados por sus dirigentes, fuesen laicos o religiosos, civiles o militares. No les gustan ni las falsas democracias falsamente laicas, ni los callejones sin salida de los ayatolas y otros talibanes.

Abdel Hamid Beyuki, socialista marroquí, tuvo que exiliarse en España bajo el reinado de Hasan II; ahí fundó la Asociación de Trabajadores Inmigrantes Marroquíes y es el vicepresidente del Foro para la Integración de los Inmigrantes. Habla de *La transición en Marruecos* con conocimiento de causa: “el requisito clave para un pa-

cífico advenimiento de una sociedad democrática en Marruecos es la adaptación de la monarquía a ese espíritu”. La monarquía necesita ahora de la democracia, como la democracia de la monarquía, porque está hablando de un sistema cuya legitimidad patriótica se confundió, desde antes de la independencia, con el sultán, entonces Mohamed V, el abuelo del presente soberano. Beyuki, como Rémy Leveau, ve la única solución en la integración de todas las fuerzas políticas al juego parlamentario democrático. Ha escrito excelentes páginas sobre la izquierda y los fantasmas que la paralizan, y otras, muy buenas también, sociológicas, como las de Rida Lamrini, sobre la juventud y sus problemas existenciales.

Entrevistado recientemente sobre el caso marroquí, Gilles Kepel, autor de *Jihad. Expansión et déclin de l'islamisme*, comentó: “El progreso del islamismo marroquí se sitúa en un contexto especial. Por un lado hay un rey preocupado por promover el debate democrático, mientras que por otro, en su memorándum al rey (redactado en francés) el jeque Abdesalam Yasin no habla sino de democracia y derechos del hombre. Claro, uno puede ver en esto un truco para tomar el poder, pero no es tan fácil deshacerse de un sistema que se democratiza. Vean al partido comunista y lo que le pasó ayer. ¿Debió habersele admitido en el Congreso o no? Ya se social-democratizó. Es la apuesta del mundo islámico. Los islamistas están confrontados a la modernidad, a la democracia a la cual aspira la sociedad civil. Son parte del juego. No se

sabe cuál será el resultado, pero es una situación muy diferente a la de los ochenta, cuando ellos controlaban todo el debate". Otro optimista, aunque de manera diferente a Gema Martín Muñoz.

Kepel, en un libro tan erudito como brillante, cuenta cómo el islamismo fue el tema más importante del último cuarto de siglo en el mundo musulmán; cuenta también cómo el fracaso de la revolución de los ayatolas, la única utopía concretizada, ha tenido y sigue teniendo máxima relevancia. Según Kepel, un ciclo (Lean a Ibn Jaldún) está terminando, las sociedades musulmanas conocen desde siempre "ese ir y venir entre una tendencia que las empuja al encierro rigorista y puritano, y un periodo más abierto *sobre* la interdependencia cultural". Cita como gran momento integrista los siglos XII y XIII, cuando el islam se sintió, con razón, amenazado por las cruzadas francas por un lado y por los conquistadores mongoles por el otro. "El periodo actual se inscribe en ese movimiento de péndulo en el seno de las civilizaciones musulmanas. Creo que el péndulo ya llegó al final de su recorrido".

Kepel se atreve a decir que entramos ahora en una nueva época, la del "post islamismo", caracterizado por la quiebra del islamismo violento de los años ochenta. En una conclusión más prudente, el autor da a entender que ahora todo depende de las nuevas élites, de los nuevos soberanos (en Rabat y Aman): ¿serán capaces de entender las nuevas aspiraciones de los pueblos y de lograr una transición exitosa? Antoine

Basbous, en *L'islamisme, une révolution avortée*, si bien emite en el mismo diagnóstico en cuanto al fracaso del proyecto de los "locos de Dios", tiene sus dudas: nadie sabe quién o qué tomará el relevo; los países que sufrieron la violencia de los islamistas están vacunados ya, pero los que no lo han experimentado, como Marruecos o Siria, ¿sucumbirán a la tentación?

El lector interesado podrá reportarse a las novedades siguientes: Armstrong, Karen, *Islam: A Short History*, 2000, New York, Weidenfeld, 190 págs.

Roy, Olivier y Farhad Khosrokhavar, 1999, *Iran, comment sortir d'une révolution religieuse*, París, Seuil, 284 págs. (edición española); *Irán, de la revolución a la reforma*. Bellaterra, Barcelona, 2000, 223 págs.

Rashid, Ahmed, *Taliban. Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. 2000, Yale University Press, 274 págs.

El CERI (Centre d'Études et de Recherches Internationales), en París, ha publicado sobre el tema de este número de *Istor*:

Jaffrelot, Christophe (ed.), *Le Pakistan, carrefour de tensions régionales*, 1999, Bruxelles, 168 págs.


Abdelkhah, Fariba, *Le retour de Sindbad: L'Iran dans le golfe* 1999, París, CERI.

Duclos, Jean-Louis, *La Jordanie*, 1999, París, PUF, 128 págs.

Zins, Jean-Max, *Inde. Un destin démocratique*, 1999, París, Documentation Française, 200 págs.

"Le post-islamisme", *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 84-85, marzo de 1999, Edisud, Aix en Provence.

Jaffrelot, Christophe (ed.), *Démocraties d'ailleurs*, París, Karthala, 2000, 638 págs.

Dorronsoro, Gilles, *La révolution afghane*, París, Karthala, 2000, 350 págs. 

¿PARA QUÉ QUEREMOS VIDENTES SI SOBРАН LOS TELEVIDENTES?

Adolfo Castañón

Cadenas, Rafael, 1999, *En torno del lenguaje*, libro incluido en *Obra entera*, México, Fondo de Cultura Económica.

Monsiváis, Carlos, 2000, *Las herencias ocultas del pensamiento liberal del siglo XIX*, México, Instituto de Estudios Educativos y Sindicales de América, 414 pp.

Morse, Richard M., 1999, *El espejo de Próspero*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI Editores, 220 pp.

Tenorio Trillo, Mauricio, 1999, *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y "América Latina"*, México, Paidós Mexicana, 280 pp.

Tenorio Trillo, Mauricio, 2000, *De cómo ignorar*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas y Fondo de Cultura Económica, 200 pp.

Se debería reconocer que esas obras han liberado al público de las pesadeces mitológicas clásicas que han acostumbrado al espectador a "laicizar" las grandes figuras del panteón clásico. Más eficazmente que las teorías románticas que nunca llegaron al público, esas piezas difundieron temas eternos... Al imponer el castigo de la burla a las creaturas trágicas del repertorio mitológico de la literatura emanciparon al público, gracias a una especie de psicoanálisis, de la influencia de sus padres.

Jean Duvignaud en "Le siècle de Offenbach", citado en Rouchouse, Jacques, *L'Opérette*

Carlos Monsiváis sostiene desde hace años una sección semanal en *La Jornada* mexicana. En "Por mi madre, bohemios" registra, cita, subraya y comenta, como lo haría un apuntador teatral, frases erradas, pintorescas o simplemente estúpidas de diversos protagonistas de la vida política, religiosa y cultural, que constituyen despropósitos, infracciones a la lógica, a la sintaxis, a la gramática o al sentido común. Esta tarea de rectificación de los nombres y de crítica cotidiana de los depredadores involuntarios del lenguaje, parte de una conciencia aguda y casi se diría dolorosa de que el cuidado de la lengua no es exclusivo de los gramáticos, escritores y filólogos. La salud de una sociedad se mide por la de su lengua. Nuestro autor no sólo lo sabe sino que orienta en ese sentido sus múltiples pero unánimes tareas de crítico de la moral social, entre las que se incluyen, por supuesto, las del historiador y sociólogo desvelado por la salud pública, inquieto por las condiciones de la cultura de la que él es a la vez divertido síntoma y guardián socarrón (*dirixit* Jean Franco). Al capturar esas declaraciones y comentarlas, se tiene la certeza de que Monsiváis se deleita con el estro de esa poesía insólita y se comprende por qué alguna vez ha podido declarar: "leo el periódico para asomarme a una forma de fantasía... La mejor novela latinoamericana está en los periódicos".¹ Como se ve, la medici-

¹ Durante la presentación de *Aires de familia* en la Feria Internacional del Libro en Guadalajara, Jal., en noviembre de 2000, en compañía de Jordi Herralde, su editor, y de Rosa Beltrán, novelista mexicana.

na que receta la Dra. Ilustración sólo es ese veneno llamado sentido común. En el diagnóstico queda implícito que existen redes, vasos comunicantes entre la corrupción idiomática y la corrupción sin más.

Si bien arranca de ese oficio cotidiano de rectificación de los depredadores del lenguaje, Carlos Monsiváis se perfila como un *cronista*, un recopilador y tejedor de la historia inmediata. La memoria de lo efímero, la geografía de lo fugaz, la meteorología de la Revolución y de las ideas progresistas, la enciclopedia de lo trivial, los anales del entretenimiento convergen en el espacio de Carlos Monsiváis con un picante sentido crítico y un horizonte intelectual ávido de inscribir el dato popular en una historia general. No es –o no del todo– un intelectual libresco sino un lector de ese libro tumultuoso que es la Ciudad y sus industrias culturales. Su memoria proverbial evoca la leyendaria de Jorge Luis Borges, aunque en la suya convivan la canción popular y el poema memorable, el diálogo de una película y el *casting* de un *comic*. Y si el reino de Borges es la biblioteca, el de Monsiváis, incluyéndola, la prolonga en la hemeroteca y en la cineteca, en el teatro de revista y la comedia de la política, en ese panteón profano que es –¿pero alguien sabe (salvo Monsiváis) verdaderamente qué es?– la cultura popular. A primera vista, sus crónicas y ensayos llevarían a pensar que Carlos Monsiváis es un escritor local.

Pero, a fuerza de desmenuzar y deshilar los escenarios del mundo mexicano,

a fuerza de ser local, ha terminado por acceder a esos mantos subterráneos que alimentan a las diversas culturas nacionales que configuran ese país llamado Hispanoamérica.

Subterráneos, pues ofertas como las de la prensa (literaria o política), la T.V., el cine, los *talk-shows*, los *comics*, no por desbordantes y ubicuas han permanecido relativamente relegadas ante la mirada de la crítica, confinadas en el territorio incómodo de la subcultura, y a pesar de que nuestros tiempos ya no son los de la rebelión sino los de la dictadura de las masas.

Sociólogo de lo efímero, antropólogo de lo inmediato, arqueólogo de lo desechable, cazador ubicuo de la omnipresente parodia, llamado Carlos Monsiváis, hace con *Aires de familia* su primera incursión formal en el subcontinente cultural hispanoamericano (que incluye, por supuesto, a las comunidades hispánicas de Usamérica y a España, ese territorio ultramarino de América Latina) y que va de la poesía a la Revolución, sin perder nunca de vista el hilo de Ariadna de la elocuencia civil ya sea revolucionaria o mercantil.

(Así como existen, según Alfonso Reyes, ciertos *aires de familia* entre Francisco Bulnes, José Vasconcelos y Daniel Cosío Villegas, los hay a nuestro parecer entre Guillermo Prieto, Renato Leduc y Carlos Monsiváis. Que un escritor invente sus precursores no es en modo alguno novedoso; menos frecuente es que haga de esa invención silenciosa uno de los motores de su escritura.)

En *Aires de familia*² Carlos Monsiváis reúne en un haz ensayístico el cuerpo disperso de su legión de intereses –la literatura, la historia, el cine, la radio, la T.V., la política, la cultura popular, la crítica de las costumbres, la historia del gusto y de la moda: los códigos y subcódigos que informan el sistema de la moda latinoamericana– a través de una serie de miradas y vistazos panorámicos a las redes imaginarias que unen a América Latina y que dibujan las fronteras simbólicas de su intrahistoria reciente.

Cuerpo disperso pero cuerpo al fin: Monsiváis pertenece también a otra familia de escritores que en el siglo xx han salido de las bibliotecas a las calles para descubrir que las modas y los espectáculos, las jerarquías sociales y las novelas, la poesía y la economía, son libros abiertos que disimulan códigos en su alfabeto objetivo y a veces codificado: de la sociología de la sensibilidad de Georg Simmel a las mitologías de Roland Barthes, de la “teología de la comunicación” de Marshall McLuhan a las lecturas de Umberto Eco y de los escritores del llamado “new journalism”.

Viene Carlos Monsiváis de una estirpe periodística y una familia crónica atraída –sino urgida– por la documentación y registro del presente, esa instancia entre todas fugitiva e inasible que busca fijar el texto del presente y de la época por medio del asedio escrito. Pero *Aires de familia* no es un libro periodístico sino una reunión de ensayos de litigante talante panorámico que ensayan hacer un retrato de familia de

la actual cultura latinoamericana. Un retrato, por cierto, donde estarán más presentes los bastardos y entenados (las heterodoxias culturales) que autoridad progenitora (el derecho, el poder civil, la(s) iglesia(s), los códigos). La cultura latinoamericana –esa entidad enigmática, híbrida y anfibia que acaso sólo puede caracterizarse por su capacidad de asimilación y de concierto de discursos culturales heterogéneos– es aquí sorprendida en el retrato de las instituciones imaginarias y simbólicas asentadas en su industria cultural.

A diferencia de la cultura usamericana que podría definirse en términos de su poder de vasallaje y de su capacidad de asimilación esterilizadora, las culturas que conviven bajo la sombra extinta del imperio español y de la ecumene católica se distinguen por su capacidad de homenaje, mimesis y adopción acrítica –no neutralizada ni neutralizadora–. Tal condición permite que sea en América Latina más que en Usamérica donde mejor parezca funcionar, a la larga, el recalentado “crisol de razas” (*melting-pot*) que está en la base del proyecto cultural americano –ya no usa ni latino sino sólo (oh, Whitman; oh, Borges) americano–.

Había una vez –condensaríamos arbitrariamente el argumento de *Aires de familia*– un conjunto de culturas nacionales (las católicas hispanoamericanas) vertebradas

² Monsiváis, Carlos, 2000, *Aires de familia. Cultura y Sociedad en América Latina*, Barcelona, Alfaguara, Col. Contraseñas.

ambiguamente, de un lado, por los valores de la antigua sociedad colonial (familia, honor, dios, patria, religión); del otro, articuladas en torno a los valores emergentes del nuevo orden republicano. Durante un primer momento la convivencia parece difícil pero posible: cuando la religión puede ser sustituida por la religión cívica, cuando el sentido del honor es traspuesto hacia la virtud republicana y los valores de la familia se trasponen a los de la nación. Sin embargo, el advenimiento de la industria de la comunicación, la mercantilización de la fábula y de las narraciones comunitarias a través del cine y la televisión, tienen un doble efecto: de un lado afirman y consolidan los valores más conservadores de las instituciones imaginarias tradicionales, del otro inducen una crítica oblicua, injertan insidiosamente gérmenes corrosivos de aquellas virtudes; practican, en fin, una seducción simbólica a la par emancipadora y avasalladora. Sin embargo, también se podría leer *Aires de familia* como una historia del progresivo autismo de las sociedades (en este caso) latinoamericanas; una crónica de sociológica índole de la pérdida de las aptitudes escritas o la narración del paso en América Latina de un analfabetismo –el que rendía culto supersticioso al libro– a otro –el que lo desdeña, abarata y banaliza–.

Aires de familia no es un tratado o una autopsia de esas culturas recién desalentadas que son las latinoamericanas, incluida la española, sino un ensayo o un conjunto de ensayos, una recapitulación del estado o

momento en que se encuentran las leyendas nacionales y las sentimentales (ya Doris Sommer nos ha enseñado hasta qué punto umbilical están unidas) en ese pintoresco imperio impotente, en ese fantasma cultural llamado Hispanoamérica. Al igual que los ensayos de Antonio Candido y Bolívar Echeverría acerca de la modernidad, el mestizaje y el barroco en América Latina o las lecturas hispanoamericanas de Mauricio Tenorio Trillo, el de Carlos Monsiváis trae un cierto optimismo estoico, si no pírrico: *de lo perdido lo que aparezca*: América Latina no será quizá –en virtud de sus facultades miméticas– el conjunto cultural peor preparado para sobrevivir en la alta mar de la modernidad encrespada. Sin embargo, quizá para sobrevivir haya que aspirar a *algo más*, y acaso resulte trivial en última instancia que América Latina pueda sobrevivir como mercado y que a las corporaciones trasnacionales les sea preciso impregnar de condimentos hispanos, criollos o latinos sus diversos productos (reales o imaginarios) a efecto de que realmente “entren” al mercado.

Otros aires para entender la danza llamada cultura latinoamericana serían los de la religión, los de ese “tradicionalismo” en sus vertientes escritas cuyo código y suerte (la Biblia) está indisolublemente ligada a la del Libro.

¿No habría que pedir a Carlos Monsiváis el lector memorioso de la Biblia que incluyera en el futuro un capítulo arborescente sobre sus diversas suertes y la del lenguaje bíblico en América? ¿Por qué si el

alfabeto de la cultura religiosa, las diversas voces de la espiritualidad y sus procesos permean los ensayos de *Aires de familia*, no aparece en el horizonte una discusión sobre los diversos evangelios (religiosos y secularizados), un debate sobre los diversos sincretismos que dan cuenta del injerto cultural llamado América Latina? Al parecer, Monsiváis se ha limitado a hacer la crónica del teatro de las creencias laicas y secularizadas y a reseñar las sombras –sólo las sombras– de las convicciones religiosas parodiadas involuntariamente por los depredadores involuntarios del idioma religioso (católico). El teatro de las creencias doctrinarias y explícitas, los diversos escenarios sociales de la religiosidad, los mercados de la devoción instituida quedan por el momento fuera de su álbum familiar y acaso por ello no le es fácil asediar los resortes secretos que mueven en América la religión del espectáculo.

Aires de familia es un libro donde convergen, de un lado, la procesión cultural latinoamericana; del otro, esa tribu verbal llamada Carlos Monsiváis. El resultado del cruce es una suerte de agenda, calendario simbólico (mayo: la Revolución Cubana; diciembre: Cristina, la animadora miamera), un almanaque cultural de América Latina al que sólo le faltan los capítulos correspondientes a los días solemnes, a los días de guardar (las guerras y masacres como materia prima de la comunicación de masas), la radiografía del mecanismo que articula las fechas fatídicas del calendario hispanoamericano.

El libro incluye siete ensayos que van en busca de nuestra expresión, como diría Pedro Henríquez Ureña, una “Advertencia preliminar” y un “Epílogo”. Tres de los siete ensayos (“De las versiones de lo popular”; “Íclitas razas ubérrimas”; “Profetas de un mundo nuevo”) destejen el tapiz de la identidad y la cultura hispanoamericana a través de los hilos escritos y los conceptos y mitos impresos. Otros tres interrogan los iconos y las leyendas encauzados por el cine y la T.V., y uno más (“Desperté y ya era otro”) sirve como enlace crítico entre los ensayos sociológicos y los de crítica cultural.

El resultado es un vehículo de tanta potencia como estabilidad. Vehículo, sí, pues *Aires de familia* aparece ante la mirada del lector como un medio de transporte que va comunicando algunas de las zonas emotivas que conforman el alma regional, el tácito *ethos* de esa enigmática Atlántida cultural –suerte de fósil civilizatorio– que es América Latina.

A pesar de sus meandros y vericuetos, la historia que ensaya redactar Monsiváis es relativamente sencilla: sería la de una progresiva emancipación y liberación que van realizando las sociedades hispanoamericanas a través de poemas, novelas, canciones, películas, programas de T.V. en contra de las fuerzas dogmáticas de un “tradicionalismo” (¿católico?) cuya sombra es en parte responsable de los “aires de familia”, del *sympathos* congenial que sincroniza y ubica en un mismo escenario cultural a las diversas repúblicas surgidas de la quiebra

del imperio español en América. Junto con la Historia (otra esfinge), el tradicionalismo parece ser el verdadero Autor de la afinidad cultural hispanoamericana. Y como en el ensayo no se describe ese tradicionalismo progenitor ni parece estar sujeto a historia la devoción latinoamericana por el Poder (sí, lector: con mayúscula devota) hay algo en *Aires de familia* que suena a reedición ensayística de un Pedro Páramo abscondito cuyo rostro inescrutable nunca se conoce.

Aires de familia cuenta entonces una historia doméstica: la de la familia hispanoamericana reunida en torno a las tumbas de los héroes y los sueños de las heroínas de la cultura pero sobre todo de la contracultura. Una historia donde la T.V. y el cine como heraldos del Progreso y la Civilización trastocan las nociones de interior y exterior y postulan ante todo la abolición de las cadenas... geográficas a tal punto que serán olvidadas en beneficio de un mapa sentimental dictado por la mercadotecnia. Mucha familia y poco aire: el ambiente, la geografía, la influencia del clima sobre la constitución moral, el repertorio de la meteorología moral es algo significativamente ausente de esta exposición donde el día y la noche sólo son ya metáforas de la luz pública y del olvido y la ignorancia. Geografía urbana de la imaginación urbana, *Aires de familia* dibuja un retrato sentimental de un continente cultural semi-rural, semi-urbano, semi-gobernable, donde los valores predominantes son los de la familia y de esa vida tradicional que resulta a

la vez deteriorada y consolidada, erosionada y exaltada por los folletones, las telenovelas, los culebrones cinematográficos, las canciones y aun los discursos patrióticos.

El libro culmina con un ensayo donde se enfrentan, en el marco locuaz y exhibicionista de un *talk-show*, las fuerzas de la emancipación moral encarnadas por Cristina –la conductora del programa que aparece como un agente de la Anti-Inquisición– y las fuerzas de la Reacción tradicional representadas por el abismo balbuceante y tautológico de los prelados.

El relato no será tan entretenido como las peripecias de la comedia del arte, toda vez que la inteligencia articulada e impúdica de la conductora está llamada a vencer el pudor paquidérmico del representante eclesial. Si el futuro de América Latina fuese tan previsible como este enfrentamiento de (tele) teatro guiñol, armado con marionetas de carne y hueso, el desempleo condenaría a los historiadores y sociólogos –como el propio Carlos Monsiváis– a una segura y tediosa extinción. Sin embargo, no parece ser así. No del todo. Y es que *Aires de familia* no se presenta por fortuna como una historia general de América Latina sino como una enumeración intermitente, como un catálogo discontinuo de algunos de los principales “cuadros” que conforman ese museo vivo que es la imaginación pública latinoamericana.

Faltan, por supuesto, algunos. Uno serían, como ya se dijo, las iglesias, las sectas, las congregaciones, los profetas armados por el mesianismo, los ejércitos milenaristas,

las diversas escuelas de lo sagrado, las órdenes mágicas, las hermandades de brujos, santos y santones, o los libros para crear en sí mismo el Empleado, el Vendedor, el Gerente modelo, las escuelas de auto-ayuda, desarrollo personal y calidad total que permean y seguirán permeando el ambiente mental hispanoamericano. Otro –muy próximo– lo representaría el polo de la riqueza, la mitología del poder, la inagotable leyenda de aquellos caudillos, dictadores, caciques, paladines, presidentes y cabecillas que destila, documenta y comprueba la sed de servidumbre, el apetito de obediencia voluntaria que hace del Latinoamericano un continente a la vez servilmente insumiso (el bochinche, el choteo, el relajo) y demasiado... gobernable.

El contrapunto entre los sueños privados pre-fabricados y las vigilias públicas clandestinas, el contraste entre manipulación ideológica y la sobrevivencia subterránea no es sencillo de lograr, pero quien quiera atreverse a una genealogía integral de las costumbres imaginarias hispanoamericanas deberá, de un lado, tener presente esa agenda problemática intitulada *Aires de familia*; del otro, tendrá que saber disolver este mapa sentimental en el calendario congénito y tradicional de las sociedades que la configuran.

Sin embargo, y como suele –o tiene que– suceder con el ensayo, la riqueza del texto de Carlos Monsiváis no proviene tanto de la calidad de sus construcciones teóricas –en buena medida influidas por el pensamiento y la sociología marxista y la

Escuela de Frankfurt– como de la armónica diversidad que hace convivir un poema del mexicano Efrén Rebolledo con una teoría de la migración cultural, una declaración supina de Emilio Azcárraga –el zar de la T.V. mexicana– con una transcripción de un *talk-show* de la no tan cristiana Cristina, hasta crear la ilusión de totalidad y re-editar en clave pop el espejismo bolivariano.

Militante y crítico, el ensayo de Monsiváis busca la historia pero vuelve a la crónica; aspira a pensar pero no siempre logra deslindarse del combate entre las creencias; busca el horizonte global pero su instrumento –la crítica de los medios– parece limitarse a una parte de ese cementerio aldeano de las utopías que es la T.V. *Aires de familia* es en cualquier caso una contribución apreciable a esa sociología de la ignorancia, la credulidad y el saber a medias (o por los medios) que está en el principio de toda historia cultural latinoamericana. *Aires de familia* demuestra que a falta de visiones los *déjà vu* del cine y la T.V. pueden hacer las veces de un saber sentimental. ¿Para qué queremos videntes cuando sobran los televidentes?

Las señas de la crítica son las restricciones adverativas, y una reseña bibliográfica las debe por fuerza incluir. Llama la atención en *Aires de familia* que Carlos Monsiváis, el acerbo crítico de los deprecadores del lenguaje, no haya sabido detenerse, en el curso de su esgrima sociológica en la imaginación armada por las redes políticas y mercantiles a través de la indus-

tría cultural, en los fenómenos de la degradación y deterioro del idioma, por ejemplo, en las telenovelas.³ Quizá una consideración de segundo grado sobre el *sottisier* (*es-tupidoteca* sería una buena traducción) que semana a semana él brinda a los lectores mexicanos, tal vez una reflexión ascendente sobre esa materia involuntariamente ingeniosa nos podría llevar a una caracterización de las modalidades de la corrupción idiomática alentada por los medios, a una lectura de las variedades de esa erosión a la par verbal y espiritual que aqueja a las expresiones culturales, y en particular a las latinoamericanas.

Si no existe la Esperanza pero sí en cambio los matices esperanzadores, cabe pensar que no sería del todo inútil un desciframiento de las perversiones lingüísticas latinoamericanas –de la miseria a la opulencia del analfabetismo a la elocuencia atolondrada– como una vía de acceso a los sótanos éticos y estéticos, políticos de la cultura latinoamericana. Quizá un desciframiento de ese orden podría integrar los “aires de familia” caducos y presentes en la cultura hispanoamericana con las afinidades y aires de familia electivos y por venir. Quizá una lectura de los devenires del libro, la lengua y las fundaciones y degradaciones imaginarias latinoamericanas nos

ayude a comprender mejor esa historia cultural que ha transcurrido entre el miedo a la libertad, en fin las irresistibles tentaciones de un alma tribal mutilada y que ha hecho de su mutilación la semilla de su gregariedad. ☪

EL MISTERIO DE LA VIGENCIA

Rafael Rojas

Heidegger, Martin, 2000, *Carta sobre el humano*, Madrid, Alianza Editorial.

En la filosofía alemana, a diferencia de la francesa, hay una tradición sistemática que tiende a la exposición del pensamiento en forma de tratado. Leibniz, Kant, Hegel y Heidegger, por ejemplo, escribieron sendos tratados metafísicos que conservaban los rituales de una argumentación lógica, heredada de la teología medieval. En cambio, la filosofía moderna francesa, de Descartes a Sartre, buscó siempre ensamblarse con otros géneros literarios, como la memoria, el ensayo y la novela. De ahí la fascinación que ejercen sobre los franceses, pensadores alemanes como Nietzsche o Benjamin, quienes, además de renegar de la metafísica, abandonaron la escritura sistemática de la filosofía.

Aun así, casi todos los grandes metafísicos alemanes tuvieron una sensibilidad poética, una vocación de estilo, que se manifestaba en eso que podríamos llamar el “género chico” de las conferencias, los artículos y las cartas. Cuando se leen textos breves, desligados de los sistemas trascen-

³ Sobre el lenguaje empleado en las telenovelas latinoamericanas (en particular las venezolanas) véanse las reflexiones del poeta Cadenas, Rafael, en “En torno al lenguaje”, libro incluido en *Obra entera*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, págs. 567-670.

dentales, como “¿Qué es la Ilustración?” y “La paz perpetua” de Kant, o “El espíritu de la cristiandad y su destino” y “Las conferencias de Jena” de Hegel, nos asombra descubrir a finos escritores, que alternan el concepto y la imagen, el racionalismo y la lírica. Esa es la sensación que dejan algunos ensayos (*Caminos de bosque*, *Sendas perdidas*, *Serenidad*) del último gran ontólogo de Occidente, Martin Heidegger, donde las nociones claves de una metafísica se infiltran en un discurso evocador y suscitante.

En el caso de Heidegger esta diferencia entre texto sistemático y texto anclar se acentúa por el hecho de haber vivido en una época de desilusión ante la metafísica, marcada por el nihilismo de Nietzsche y el vitalismo postpositivista, y por haber expuesto su sistema en *Ser y tiempo* (1927), al inicio de su carrera, para luego dedicarse a explorar las implicaciones de su ontología. Paradójicamente, no es en esa obra canónica o en otras emblemáticas de su filosofía, como *Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia de la verdad*, donde se encuentran las mayores aproximaciones de Heidegger a la comprensión de nuestro tiempo, sino en otros textos, cercanos a un “pensamiento débil”, como *Caminos de bosque*, *Sendas perdidas*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, y sobre todo, su *Carta sobre el humanismo*.

Heidegger escribió este último texto en 1946, como respuesta a la pregunta, “¿de qué manera puede darse un nuevo sentido a la palabra humanismo?”, de su amigo, el filósofo francés Jean Beaufret. El gran filósofo alemán, que tras la caída de Berlín vi-

vía en el virtual ostracismo que le impuso su colaboración con la política educativa del Tercer Reich, aprovechó la correspondencia con Beaufret para zanjar su posición frente al existencialismo francés. Como se sabe, Jean Paul Sartre había aprovechado algunos pasajes de *Ser y tiempo* en la formulación de la consigna del existencialismo: “la existencia precede a la esencia”. En 1945, casi como un homenaje al triunfo de los aliados, Sartre escribió el ensayo *¿Es el existencialismo un humanismo?*, donde se postulaba una obligación del hombre al logro de la libertad, por medio del compromiso con la revolución social.¹ En su respuesta a Beaufret, Heidegger no sólo rechazó la manipulación de *Ser y tiempo* como fuente intelectual de la filosofía existencialista, sino que criticó esa noción de humanismo que seducía a las izquierdas de la postguerra.

El rechazo de Heidegger a la noción de “humanismo” se debía a que la misma exaltaba al hombre como *ente* y no como *ser*. A su juicio, el hombre occidental de mediados del siglo xx era una criatura “arrojada” en el mundo e incapaz de pensar al ser en su “sagrada lejanía”, en su “verdadera dignidad”. Sólo ese hombre, que aún no existía, era merecedor de una apología que lo consagrara como “pastor y vecino del ser”. En lugar de ese hombre, el mundo estaba poblado por los sujetos de una “humanidad histórica” que idolatraba el *Dasein*, veneraba naciones y técnicas, se sometía a la

¹ Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol, 1994, pp. 20-30.

“dictadura de la opinión pública” y trataba al lenguaje, no como “casa del ser”, sino como la “recámara de sus manipulaciones”. Por este camino, Martin Heidegger, quien había sido rector de la Universidad Friburgo bajo Hitler, articulaba una de las críticas más elocuentes del nacionalismo, en tanto refugio de ideologías nihilistas, y de la técnica, como la forma más sofisticada del “olvido del ser”.

Para propiciar el advenimiento de una humanidad, próxima al *ser*, Heidegger recomendaba algo simple y, a la vez, ambicioso: menos metafísica y más ética, menos filosofía y más pensamiento, menos literatura y “mayor cuidado de la letra”. Si bien la concepción de lo humano, en este último Heidegger, se impregnaba de atributos trascendentales, casi místicos, la ética intelectual, en cambio, regresaba a formulaciones pragmáticas y se limitaba a una “mínima moralía”. Frente a la vanidad de un humanismo que exaltaba la miseria del ser, a través de una “tiranía de la opinión pública”, Heidegger sugería recuperar la “virtud callada de lo posible” que practicaron los antiguos estoicos. Y esa vía moral de reconstrucción de la dignidad del ser implicaba, a su vez, un cuidado del lenguaje, en tanto morada del mismo: una política del “decir simple”. En sus últimos años, la preocupación de Heidegger por el lenguaje abrió una de las vetas más fecundas de su pensamiento, llegando, incluso, a hacerse eco del viejo reclamo de Hölderlin acerca de la necesidad de la poesía en los tiempos modernos.

La actualidad de la *Carta sobre el humanismo*, confirmada por una reciente polémica entre Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk, reside, a mi juicio, en ese doble acento moral y poético.² Cuando leemos hoy un texto como *El existencialismo es un humanismo* de Sartre, que motivó en buena medida la *Carta* de Heidegger, la sensación es muy distinta. La posición de Sartre era demasiado defensiva frente a cualquier sospecha de pasividad en los años de la postguerra.

Hay una vehemencia ideológica en el lenguaje de Sartre que contrasta con la serena lucidez de Heidegger, un pensador cuya complicidad con el nazismo lo hacía más proclive a un discurso de exculpación. A diferencia de Sartre, Heidegger decidió enviar su mensaje a un sujeto occidental transhistórico, capaz de observar la reconstrucción de Europa con la frialdad de quien sabe que el entusiasmo pasará y que el recuerdo de la tragedia se irá destilando con el tiempo. En esa aguda altivez se esconde el misterio de la vigencia.

La mejor prueba es, como decíamos, la generosa relectura de la *Carta* que recientemente publicó Peter Sloterdijk. El más audaz de los jóvenes filósofos alemanes, que para irritación de Habermas ha quebrado los moldes de la Escuela de Frankfurt con sus libros *En el mismo barco* (1994) y *Extrañamiento del mundo* (1998), rescata la humildad ontológica del último Heidegger.

² Sloterdijk, Peter, 2000, *Normas para el parque humano*, Madrid, Ediciones Siruela, pp. 9-15.

ger desde un mundo que no duda en calificar de “posthumano”, bajo la dominación ineluctable de la cibernética y la biotecnología. En el llamado de Heidegger a “cuidar el lenguaje como casa del ser”, Sloterdijk encuentra un “ascetismo meditativo” que se encamina a la educación de sujetos que jamás pierden la certeza de sus límites y controlan los impulsos de su vanidad. Esos

sujetos habitarían una comunidad meditabunda, una nueva “sociedad de hombres que desplazan del centro al ser humano, porque habrían sido capaces de comprender que ellos sólo existen como “vecinos del ser”, y no como empecinados dueños de la casa o como mandatarios principales del inmueble, en virtud de un contrato irrevocable de alquiler”. Ø

“*Par principe d’humanite..*”

El título de esta polémica virtual proviene de la frase de un periodista de la Convención: “Esta tierra de la libertad, la purgo por principio de humanidad”. Palabras de un ex sacerdote que pudo haber sido un héroe epónimo de los libros de Arno Mayer y de Patrice Guenifley.¹ La polémica sobre el Terror comenzó al día siguiente de la caída de Robespierre, y otra vez después de la muerte de Stalin. Para cierta historiografía de izquierda, marxista o no, de Albert Mathiez a Michel Vovelle, el terror jacobino o bolchevique era “el crisol rojo en el cual se fundía la democracia futura” (A. Mathiez, 1922). Para la derecha, la revolución era satánica y el terror la caracterizaba totalmente. Los historiadores “revisionistas” distinguían entre las revoluciones buenas de 1789 o de febrero de 1917 y la mala de 1792 o de Octubre; o dentro de la revolución bolchevique, entre la buena revolución leninista y su perversión estaliniana. Luego, en el fatídico año de 1989, bicentenario de la Revolución Francesa y el de la caída del muro de Berlín, los revisionistas se alzaron con la victoria: durante un famoso debate televisivo Michael Vovelle perdió frente a Francois Furet, miembro del partido comunista, primero, y luego ex comunista. Diez años después, dos libros sobre este tema son publicados casi al unísono. Arno Mayer, autor de libros importantes sobre la persistencia del antiguo régimen en Europa y sobre la contrarrevolución, pero también sobre la Shoah, en una

¹ Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton University Press, 2000, 716 pp. Patrice Guenifley, *La Politique de la Terreur. Essai sur la Violence Révolutionnaire*, Paris, Fayard, 2000, 376 pp.

apretada comparación de las revoluciones francesa y bolchevique, pasa a la contraofensiva (¿se podría calificar de revisionista de izquierda?). Patrice Guenifkey, por su parte, autor del brillante *Le Nombre et la Raison: la Révolution Française et les Elections* (1993, de pronta publicación por el Fondo de Cultura Económica) no se deja clasificar.

I. ARNO MAYER

Lo mejor de su libro está en la primera parte, que define los conceptos de revolución, contrarrevolución, violencia, terror, venganza y religión. Postula que “no hay revolución sin violencia y terror; sin guerra civil y extranjera; sin iconoclasmo y religión; y sin choque entre ciudad y campo” (Mayer: 4).

Entre sus premisas está la afirmación de Michelet: “sería más sabio hablar de Fundación y no de Revolución”, y la de Maquiavelo: “Nada más difícil, nada más peligroso que emprender la construcción de un nuevo orden”, eso necesita, para vencer el desorden y la resistencia: “un dirigente absoluto capaz de poner en práctica una violencia extraordinaria y, si es necesario, de una misma crueldad”. Otra premisa: se necesitan dos para hacer la revolución, ya que “la contrarrevolución es la otra mitad de la revolución”. Mayer se da como referentes teóricos además de Maquiavelo, a Hobbes, Montaigne, Montesquieu, Burke, Maistre, Tocqueville, Marx, Weber, Schmitt, Arendt y Ricoeur. Le faltó nombrar a Edgar Quinet, a quien cita extensamente en sus capítulos sobre la Revolución francesa.

Recuerda Mayer (p. 96) las tres escuelas que explican el terror:

- 1) La tesis de las circunstancias que provocan el terror en forma de reacción, improvisada, sin plan.
- 2) La tesis de la ideología (sea las Luces, sea el jacobinismo) como causa y motor del terror.
- 3) La tesis psicológica que invoca la personalidad y la mentalidad de los dirigentes.

La primera la califica de “ambiental” y andogética: el terror como hijo legítimo de la necesidad. La segunda es “genética”. Determinista, condenatoria. Arno Mayer es muy claro –y Guenifkey dice lo mismo–: no hay tal determinis-

mo ideológico, el Siglo de las Luces –el pensamiento de Marx– no conduce de modo mecánico al totalitarismo.

El hilo conductor del libro es la afirmación de que la “anti y la contrarrevolución no son menos feroces en la persecución de su millenium” (p. 99). Por lo que no debe sorprender que “el terror practicado por todos los bandos en esa guerra civil... haya tomado muchas más vidas y haya sido mucho más salvaje que el terror político más dramático de la guillotina y de la Cheka” (p. 102).

Esa firme voluntad de ir contra la corriente o, por lo menos, de mantener la balanza equilibrada entre “los dos bandos” lleva a Mayer muy lejos. Después de haber descartado la “tesis de las circunstancias” por absolutoria, la utiliza sin tregua a favor de los jacobinos y de los bolcheviques (y de Stalin en el capítulo final). Invoca además la pesada herencia despótica, la tradición de violencia y de arbitrariedad de los dos antiguos regímenes (pp. 234-235): “Ese trasfondo condicionó la naturaleza y la práctica de la violencia y del terror de 1917-1921... prácticas arraigadas en el pasado autoritario ruso. Los bolcheviques, como los jacobinos, recuperaron los viejos métodos de control criminal y político...”. Tanto para una como para la otra revolución liga el terror a la guerra civil y extranjera (pp. 252-253) y sostiene que “si, como lo sugiere Quinet, la espiral de terror resulta del ‘choque de dos elementos irreconciliables y de dos corrientes eléctricas opuestas’, entonces la retórica terrorista del bando antibolchevique no puede ni ser ignorada, ni minimizada” (p. 254).

Insiste mucho sobre la violencia y el terror contrarrevolucionario al grado de afirmar que no fueron inferiores al jacobino y al bolchevique: “Así los rebeldes incitaron y finalmente justificaron la creciente furia punitiva de sus enemigos jurados” (p. 339). Nunca niega la realidad del terror revolucionario pero diluye el asunto en consideraciones como: “Es difícil, si no imposible, decir cuál bando fue el primero en cometer lo que se llamará mas tarde ‘crímenes de guerra’ y ‘crímenes contra la humanidad’. Fueron perpetrados ciertamente por los dos... las ‘noyades’ y ‘las columnas infernales’ fueron, de hecho, la culminación de un círculo vicioso de atrocidades no previstas por ninguno de los bandos” (p. 333). Así, confiere el mismo peso a las matanzas perpetradas por los campesinos de Vandas y en la región de Tambov. Mayer retoma el argumento esencial de la Convención y del Soviet Supremo, a saber: el fanatismo

y el primitivismo de los campesinos insurrectos justifican las medidas más extremas. De manera cómoda, y aparentemente objetiva, juzga a los dos bandos como igualmente culpables, creyendo que la masacre fue equitativamente repartida. Finalmente parece compartir la molestia de Michelet frente a un pueblo campesino “tan extrañamente ciego y extraviado que se arma contra la Revolución, su madre, contra la salvación del pueblo, contra sí mismo”. No casualmente el autor deja a un lado una bibliografía reciente y seria –aparecida en los diez últimos años–, francesa y rusa, sobre la Vandea y la Tambovshchina (capítulo 10 sobre la guerra campesina en Rusia).

El libro termina de manera abrupta, sin conclusión, que, sin embargo, ya había sido formulada desde la página 312: “El Terror de 1917-1921 fue un hecho de guerra civil alimentado por la dialéctica de la Revolución y la contrarrevolución... es difícil sopesar entre furias espontáneas y furias calculadas...”.

II. PATRICE GUENIFLEY

No creo que estos dos notables no hayan podido leerse, pero Guenifley parece contestarle a Mayer punto por punto. Empieza por una reflexión teórica comparable, rechaza la tesis de las circunstancias como la de la ideología, pero presenta, después de haber distinguido entre violencia y terror, su tesis: “El Terror no es ni el producto del jacobinismo como ideología, ni el efecto de potencialidades despóticas de 1789 reveladas por las circunstancias... El Terror es una fatalidad, no de la Revolución francesa, sino de toda revolución concebida como modalidad del cambio. En eso el jacobinismo es un arquetipo. Todas las revoluciones tienen sus jacobinos. Si las más de las veces las revoluciones no pueden ser ideológicamente comparadas, sí lo pueden ser en lo político” (Guenifley: 226). “En eso el jacobinismo es ejemplar: es la dinámica revolucionaria en actos; es menos la cara oculta de la democracia que la realidad atroz de toda revolución”. Y su capítulo IX, *Los resortes del Terror*, comienza así: “El Terror es la conclusión inexorable de la revolución en su dinámica propia. No son ni las oposiciones externas ni los obstáculos internos los que explican la radicalización de la revolución, sino las luchas fratricidas entre sus partidarios, la competencia que opone a los revolucionarios entre sí. Por ejemplo, si se pue-

de decir que la guerra provoca el alza de las apuestas al ampliar el teatro de la revolución, rebasando sus metas iniciales, visto a la inversa, la radicalización de la política revolucionaria engendra la guerra y el terror”. Así, esa dinámica provoca las famosas “circunstancias”, las cuales a su vez aumentan la radicalización de los discursos, envites y prácticas.

Me parece esencial la afirmación siguiente:

La Revolución francesa inventó la idea moderna de revolución permanente, independiente de los fines que persigue concediendo legitimidad sucesivamente al más radical de sus actores. La dinámica de la revolución moderna es en eso análoga a la lógica pura de la guerra descrita por Clausewitz; como ella, debe inevitablemente escalar a los extremos (p. 231).

Y de citar a Clausewitz (*De la Guerra*, París, 1955: 52-53):

La guerra es un acto de violencia y no hay límite en la manifestación de esa violencia... Quien usa sin piedad de la fuerza física y no retrocede frente a cualquier efusión de sangre tomará la ventaja sobre su adversario, si éste no hace lo mismo.

En las revoluciones, no en todas, pero en la francesa –y en la bolchevique, agregó yo– la lógica de ese desarrollo no encontró ningún freno porque

tres condiciones se reunieron: una incompatibilidad tan profunda entre los objetivos de los partidos enemigos que excluye todo compromiso; una ruptura del contrato social que sitúa a adversarios y a competidores en un estado de naturaleza recíproca en el cual la fuerza sustituye al derecho; una situación de prolongado vacío de poder que abre una carrera inesperada a las corrientes políticas más marginales.

Arno Mayer podría suscribir ese análisis (Mayer: 232) pero no desarrolla, como Guenifley, toda la singularidad de un acontecimiento extraño que se bautizó, autocelebró y no dejó ningún sentimiento de culpa entre sus autores, jacobinos o soviéticos. El Terror no es la violencia bruta que Arno Mayer estudia tanto, para minimizar cualitativa y cuantitativamente el Terror. La violen-

cia se agota pronto en su explosión misma: masacre, pogroms, incendio, saqueo, eso no es suficiente para hacer un Terror. El Terror tampoco se define por las medidas de excepción frente a un peligro de dimensión nacional; esas medidas castigan delitos precisados. Para lograr su meta, que no es tanto matar víctimas como atemorizar a los espectadores, el Terror pega menos actos y más (supuestas) intenciones, no sólo al “aristócrata” o al “blanco”, sino al aristócrata que duerme en cada uno de nosotros. “Quien no piensa en nada, piensa mal”, “quien no está de acuerdo es un traidor” (Robespierre, 10 de junio de 1791), eso lo sabe todo revolucionario serio. En la definición indefinida de los “sospechosos”, “enemigos del pueblo o de la revolución”, está la eficacia del Terror.

Donde Arno Mayer ve dos actores, el revolucionario y el contra, Guenifley señala tres: el terrorista, su víctima (que bien puede ser contra, revolucionario, o ni lo uno ni lo otro) y su meta, a saber: todos los demás que se desea atemorizar. El Terror es así la aplicación deliberada (Clausewitz) de la violencia a una víctima escogida para tener el mayor efecto. Es deliberada y por lo tanto racional. Mientras que la violencia colectiva tradicional tiene dos actores, la muchedumbre y su víctima, el terror implica tres. Provoca un espanto universal porque usa de la violencia fuera de todo marco legal, amenaza a todos sin excepción, puede pegar al azar, sin motivos ni pruebas. Eso Guenifley lo ilustra en su estudio de la Vandea que contradice todo lo que Mayer escribe sobre ella (y sobre la Tambovshchina).

El exterminio es el estadio supremo del Terror. Después de la victoria jacobina sobre los vandeos –y de la del ejército rojo sobre los campesinos rusos–, “las columnas infernales” –así nombradas con orgullo– se dieron a la tarea, no de espantar sino de exterminar a la población de toda una región según un plan preconcebido, y aprobado desde arriba. Contra lo que piensa Mayer, el comportamiento de los dos bandos no es simétrico, según su famoso “espiral”; no hacen la misma guerra, la violencia “tradicional”, “bestial por primitiva” de los campesinos es defensiva; la Vandea acorralada hace una guerra que no ha querido. Lo mismo Tambov. La revolución transforma en guerra unos disturbios campesinos y hace una guerra *total*. Las masacres de 1793, cuando empieza la operación Vendée-Vengée (Vandea-Vengada), ocurre después de la guerra. La guerra ha terminado, el exterminio empieza según una estrategia

metódica que incluye a toda la población, mujeres, niños y también “azules”: los azules, partidarios minoritarios de la revolución, porque como lo escribe el general Turreau, “si la meta es vaciar la región en un lapso determinado”, ¿no deberíamos acabar también “con esos hombres que creemos revolucionarios y que quizá llevan sólo la máscara del patriotismo”? La ejecución de las mujeres, de los niños y de los “azules” nos indica que el asunto se sale del concepto ordinario de represión.


Ese “crimen contra la humanidad” (Guenifley), que Mayer no puede reconocer como tal, había sido denunciado en su época por un revolucionario más a la izquierda que los jacobinos, Gracchus Baboeuf, en un libro terrible titulado *El populicidio*. No hay en eso racionalidad militar alguna, sino una doble racionalidad de ejemplaridad y de lucha política. El contexto político local y nacional dicta el exterminio.

Los partidarios de las soluciones radicales controlan el poder local. De manera vital necesitan la prolongación de los disturbios civiles en el Oeste que hacen su poder e influencia, poder al nivel regional, influencia al nivel nacional. La Vandea es el capital de la ultrazquierda de Hebert (en París) que la necesita para justificar su política de terror a ultranza en todos los campos políticos que debe, al final, abrirle las puertas del poder (Guenifley: 264).

La idea realmente fuerte de Guenifley es deshacer el nudo que durante mucho tiempo ligó Terror e ideología en la historiografía. La utopía, la idea del hombre nuevo, la obligatoria virtud, no engendraron el Terror; no es la ideología robespierrista de la ciudad futura, sino *la política* de Robespierre y de los demás revolucionarios, sus contrincantes, la que permite entender el Terror; si es imposible deducir el Terror de la ideología, es posible deducir la ideología del Terror. Se trata realmente de pasiones e intereses concretos: intereses políticos. La competencia sin freno ni reglas por el poder lleva a una situación en la cual, como dijo Barreré, “tenía uno que guillotinar para no ser guillotinado”.

El Terror es primero un acontecimiento político en el cual las iniciativas de los actores toman una importancia pocas veces tan evidente; pero lejos de sacar las consecuencias

que se imponen, los historiadores, contra la evidencia misma, se empeñan en poblar ese teatro de sombras (un puñado de individuos enfrentándose en la clausura del poder) con muchedumbres innumerables y fuerzas sociales imponentes para dar al acontecimiento el sello de la autenticidad que conviene a las revoluciones (Guenifley: II).

¿No será que los historiadores amamos demasiado a la Revolución? 

Jean Meyer

Cajón de sastre

In memoriam

Gustaw Herling-Grudzinski (1919-2000)

En el pasado mes de julio murió un hombre admirable, historiador del presente, escritor, “zek”, según la palabra rusa formada de la abreviación de *zakliuchonny*, “detenido”. En 1939, aquel joven estudiante polaco huyó de la invasión nazi hacia Lvov y Grodno, y fue arrestado en el verano de 1940 por el NKVD soviético. No le tocaron los nueve gramos de plomo en la nuca como a sus infelices compatriotas de Katyn, sino que sobrevivió en una isla del archipiélago Gulag, la de Kargopol (Arjangelsk). La ofensiva nazi contra Rusia lo salvó, como a muchos presos polacos, y se incorporó al ejército (polaco) Anders en marzo de 1942.

Combatió en Italia, en Monte Casino, entre otras terribles batallas. Italia se volvió su segunda patria y se casó con la hija de Benedetto Croce, uno de sus autores predilectos. En 1951 publicó *A World Apart*, uno de los primeros grandes testimonios sobre el universo concentracionario soviético. Ese libro sereno, objetivo, terrible por lo mismo, es inolvidable. La comparación con Dostoyevsky, Primo Levi, Solzhenitsyn, es tan inevitable como inútil. Políticamente incorrecto, *A World Apart* le valió a su autor la acusación infame de “anticomunista primario”. Bertrand Russel, en su prefacio al libro, escribió que los detractores de Herling-Grudzinski “comparten la responsabilidad de los horrores casi increíbles infligidos a millones de pobres hombres y mujeres, lentamente llevados a la muerte por hambre y duro trabajo en el frío ártico”.

Fue uno de los pilares de la revista polaca en el exilio *Cultura*; amigo de los rusos y de la cultura rusa, publicaba también en *Kontinent* (revista del exilio ruso) y en *Russkaya Mysl*. En todos sus escritos, testimonios, diarios, cuentos y novelas reflexiona sobre la cuestión del “Mal”, de la inhumanidad, de la deshumanización. En inglés el único otro libro publicado es la novela *The Island* (1967, 1992); en francés están los dos volúmenes de su *Journal écrit la nuit* (diario nocturno), publicados por Gallimard en 1989 y por le Seuil en 2000 (*Les perles de Vermeer*). El lector francófono puede también leer *Variations sur les ténèbres* (Seuil, 2000).



In memoriam

Gordon Wright (1912-2000)

Este gran historiador norteamericano fue uno de los mejores conocedores de la historia de Francia de los siglos XIX y XX. Recuerdo lo iluminador que fue para mí su *France in Modern Times* (primera edición, 1960, seguida de varias reediciones, todas revisadas) cuando por primera vez me tocó impartir la materia “Francia de 1914 a 1945”. Wright dedicó su tesis a Raymond Poincaré y a la presidencia francesa (Stanford, 1942). Durante la Segunda Guerra Mundial, en 1944 le tocó llevar un convoy de Lisboa a París, en medio de los combates. Trabajó de 1945 a 1947 en la embajada americana en París, y otra vez, como agregado cultural, de 1967 a 1969, lo que le permitió ser testigo del mayo de 1968. De 1957 a 1977 fue un actor primordial en el Departamento de Historia de la Universidad de Stanford. Presidente de la Sociedad de Estudios Históricos de Francia, lo fue también de la American Historical Association.

Líder intelectual, excelente profesor, fue además el brillante autor de *The Reshaping of French Democracy* (1948), *Rural Revolution in France: The Peasantry in the Twentieth Century* (1964), *The Ordeal of Total War, 1939-1945* (1968), obra maestra sin lugar a dudas. Nunca abandonó su trabajo, lo que también nos valió el *Between the Guillotine and Liberty: Two Centuries of The Crime Problem in France* (1983), “cortés pero escéptico diálogo con Michel Foucault”. En 1989

publicó *Notable or Notorious*, galería genial de diez escritores, intelectuales y políticos parisinos, desde Eugene Sue a Charles Péguy.

En 1975, en su discurso presidencial a la American Historical Association, habló de “La Historia como ciencia moral” en términos admirables. Los que lo conocieron le aplican los términos que usó en aquel día para su admirado Jean Jaures: “untouched by vanity, arrogance, or a thirst for power, deeply committed to the Orwellian principle of decency”.

In memoriam

Irina Ilovaïskaya Alberti (1924-2000)

Irina Alberti fue muy representativa de la generación de los hijos de emigrados rusos. Sus padres se conocieron en Constantinopla, refugio de muchos después de la guerra civil rusa (1917-1921). Nació y creció en Yugoslavia, en el seno de la importante colonia rusa. Al final de la Segunda Guerra Mundial su familia debió huir de nuevo del comunismo. Casada con un diplomático italiano, vivió largos años en diferentes países. Empezó su carrera periodística en los años setenta, escribiendo sobre Rusia y trabajando en Radio Libertad. En 1976-1977, ya viuda, se volvió la colaboradora más cercana de Alexander Solzhenitsyn, en Vermont. De 1980 hasta su muerte fue la redactora en jefe de *Russkaya Mysl/ la Pensée Russe*, semanario ruso editado en París desde 1947. Su gran hazaña fue transformar ese periódico de la colonia rusa de París en una de las principales voces, primero de la disidencia y luego de la prensa rusa post-soviética. Gracias a esa mutación, *Russkaya Mysl* tiene hoy en día un papel muy importante en Rusia y sigue siendo una de las mejores fuentes sobre el acontecer ruso y de los países del antiguo “bloque soviético”.

Mujer asombrosa y admirable, trabajó incansablemente por el acercamiento entre Rusia y el Occidente, entre ortodoxos y católicos. Gracias a ella *Russkaya Mysl* es el periódico de todos los combates a favor de la verdad, de la justicia, de los derechos del hombre y de toda la humanidad. Los historiadores sabemos lo que le debemos y algún día tendremos que escribir cuán importante fue la aportación de *Russkaya Mysl* a la vida de Rusia y de Europa.

In memoriam

Carlos Cipolla (1922-2000)

Uno de los historiadores más completos del siglo veinte murió en Pavía, su ciudad natal, en septiembre. Reconocido especialista en demografía histórica, autor prolífico y gran profesor, dividió su tiempo entre Italia, Bélgica, Francia, Estados Unidos, Inglaterra y Suecia. Al español se han traducido *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea* (Ariel, 1967), *El gobierno de la moneda* (Crítica, 1991), *Contra un enemigo mortal e invisible* (Crítica, 1993), *Las máquinas del tiempo* (Crítica, 1999) y *La odisea de la plata española* (Crítica, 1999), su último libro. Manejaba con igual soltura cañones y monedas, peste y piojos, nacimientos y defunciones, arados y semillas. Nuestros estudiantes tienen como lectura obligatoria su *Historia económica de la población mundial* (Crítica, 1978). Gonzalo Pontón, quien fue su primer traductor en España, recuerda que Cipolla sabía reírse de sí mismo y de su propio gremio “en un ejercicio borgiano de descreer del propio arte y de sus artificios”.



In memoriam

Heberto Padilla (1932-2000)

El gran escritor, el gran poeta cubano, acaba de morir en el exilio en los Estados Unidos. La fama le costó mucho porque lo asaltó cuando, en 1971, fue encarcelado en Cuba y acusado de haber “complotado contra los poderes del Estado revolucionario”. Después de un mes de duros interrogatorios que culminaron con la humillación de la confesión pública, fue liberado. El “asunto Padilla” provocó la protesta internacional de escritores como Sartre, Moravia, Susan Sontag, Octavio Paz y Gabriel Zaíd. Sobrevivió durante nueve años como traductor sin poder publicar nada suyo. Otra campaña internacional logró que saliera al exilio. Sus principales obras son dos libros de poesía: *El justo tiempo humano* (1965) y *Fuera del juego* (1967), una novela: *En mi jardín pastan los héroes* (1982), y el libro *La mala memoria* (1989). ❧

COLABORADORES QUE APARECEN EN ESTE NÚMERO

presentación

VARUN SAHNI

Profesor de la Universidad de Nehru, India. Trabaja sobre Seguridad Nacional en el sur de Asia y la relación cívico-militar en el Cono Sur. Uno de sus últimos trabajos en español: "India y Pakistán. Pruebas nucleares en el sur de Asia: las razones y las repercusiones" fue publicado en *Asia Pacífico 1999*, anuario del Centro APEC de El Colegio de México.

dossier

AMARTYA SEN

Nacido en la India, profesor del Trinity College, economista y filósofo, Premio Nobel de Economía 1998. Autor entre muchos libros de *Pobreza y hambrunas y desarrollo como libertad*.

DAWA NORBU

Nacido en el Tibet, estudió en el St. Stephen's College, en Delhi; obtuvo el doctorado en la Universidad de California, en Berkeley. Es profesor de Estudios de Asia Central en la Universidad Jawaharlal Nehru, en Nueva Delhi. Sus numerosas publicaciones comprenden *Culture and the Politics of Third World Countries*, Routledge, Londres, 1992.

ASHIS NANDY

Psicólogo, político y sociólogo de las ciencias, ha trabajado sobre las culturas del conocimiento, las visiones y el diálogo de las civilizaciones. Es editor asociado de la revista *Alternatives*. Sus publicaciones más recientes son: *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists*, 1995; *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self* 1994.

RÉMY LEVEAU

Profesor en el Instituto de Estudios Políticos de París y en la Universidad John Hopkins de Boleonia. Es administrador del Instituto del Mundo

Árabe en París, especialista en Medio Oriente y Magreb. Ha publicado, entre muchos libros: *Islam (s) en Europe* (obra colectiva, Berlín, 1998) y *L'Algérie dans la guerre* (Bruxelles, 1995).

notas y diálogos

ANTONIO ELORZA

Político e historiador de la Universidad Complutense de Madrid; profesor visitante en el CIDE. Entre sus muchos libros: *Ideología del nacionalismo vasco, 1876-1937* (1978), *La religión política* (1995), *La guerra de Cuba* (con E. Hernández, 1998) y *Queridos camaradas, La Internacional Comunista y España* (con E. Hernández, 1999).

FARID KAHHAT

Profesor-investigador del Centro de Investigación y Docencia Económicas, anteriormente de la Universidad Católica de Lima en Perú. Trabaja sobre la nueva agenda política internacional y sobre seguridad nacional en América Latina. Su trabajo más reciente se puede encontrar en una compilación de Siglo XXI Editores: *Sociedad civil y gobernabilidad en Perú* (2001).

ventana al mundo

SERGIO BERENZSTEIN

Universidad de Torcuato Di Tella, Buenos Aires.

MAURICIO TENORIO TRILLO

Historiador del Centro de Investigación y Docencia Económicas, y del Departamento de Historia de la Universidad de Texas en Austin. Autor de *Artilugio de la nación moderna, México en las exposiciones universales 1880-1930*, FCE, 1998 y *De cómo ignorar*, CIDE-FCE, 2000.

reseñas

ADOLFO CASTAÑÓN

Escritor y ensayista mexicano.

RAFAEL ROJAS

Profesor-investigador de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas.



LINEAMIENTOS EDITORIALES

1. Los autores deberán enviar original y copia (impresas) de sus colaboraciones, además de entregar el texto en soporte electrónico (disquet), formato Microsoft Word.
2. Extensión máxima: 30 cuartillas (notas y bibliografía incluidas), a doble espacio en papel tamaño carta (21.5 x 28 cm). Tipo de letra: Times New Roman de 12 puntos. Márgenes: superior, inferior y derecho de 2.5 cm, e izquierdo de 3.5 cm. Numeración en la esquina inferior izquierda.
3. Gráficas, cuadros y tablas deberán ser presentados listos para ser reproducidos y su colocación en el texto se indicará claramente.
4. Se debe utilizar el sistema de citado que inserta dentro del texto la referencia entre paréntesis (apellido del autor, año, número de páginas).
5. Cualquier comentario que el autor juzgue que no debe encontrarse dentro del texto, puede ser incluido en una nota a pie de página.
6. Si se trata de una cita textual que abarque como máximo dos líneas, se citará al autor, se transcribirá entre comillas y enseguida entre paréntesis se apuntará el año y el número de página(s). Si la cita abarca más líneas, se transcribirá el párrafo o párrafos con una sangría izquierda de 1 cm a partir de la configuración ya establecida, sin encomillar.
7. La bibliografía debe estar ordenada alfabéticamente con base en el apellido paterno de los autores. Cuando haya más de una obra escrita por el mismo autor, éstas deberán ordenarse cronológicamente de acuerdo con la fecha de publicación de las mismas, y el nombre del autor, a partir de la segunda obra, deberá sustituirse por una línea de subrayado de 5 golpes. Si hay más de una obra escrita por el mismo autor en el mismo año éstas deberán diferenciarse con una letra minúscula (ejemplo: 1995a, 1995b, 1995c).
8. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas en el texto se reproducirán en orden alfabético y en la sección SIGLAS Y REFERENCIAS, al final del texto.
9. El nombre de los autores, la institución a la que pertenecen y una breve semblanza de su trayectoria y publicaciones, aparecerán inmediatamente después del título de lado derecho.
10. Todos los autores deberán atenerse a estos LINEAMIENTOS.
11. La redacción se reserva el derecho de introducir correcciones y ajustes al texto siempre que éstos no alteren el sentido del mismo.
12. La redacción acusará el recibo de las colaboraciones en un plazo de dos semanas a partir de su recepción.
13. La redacción someterá las colaboraciones al dictamen anónimo de dos especialistas e informará el resultado a los autores en un plazo no mayor de un año.
14. No se aceptarán cambios en el texto una vez que éste haya sido aprobado para su publicación. El objetivo que persigue esto es reducir los costos de impresión.
15. La redacción no devolverá a los autores los materiales enviados.

economía mexicana

NUEVA ÉPOCA

vol. X, núm. 1, México, primer semestre de 2001

ARTÍCULOS

Martín Puchet

Presencia en revistas académicas de los artículos sobre la economía mexicana y productividad de los economistas académicos de México

Alejandro
Rodríguez-Arana

Optimal Growth and Disinflation under Incomplete Credit Markets

Kurt Unger

La organización industrial, productividad y estrategias empresariales en México

Rigoberto Ariel Yépez

The Secondary Market for Capacity in Natural Gas Transportation

José Carlos Ramírez
y John Goddard

Aprendizaje con información incompleta en modelos de consumo con múltiples atributos

Gestión y Política Pública

VOLUMEN X
NÚMERO

1

I SEMESTRE
DEL 2001

Gestión y política pública

Philippe d' Iribarne

**Eduardo Fernández González
y Jorge Navarro Castillo**

Gestión y organización

Tom Christensen y Per Lægreid

Gestión regional y local

Helga Baitenmann

Experiencias relevantes

Robert W. Gage

Ruth Felder



ADMINISTRACIÓN Y CULTURAS POLÍTICAS

MODELO Y SISTEMA DE APOYO A LA DECISIÓN PARA PROBLEMAS DE CARTERA DE PROYECTOS CON RELEVANCIA SOCIAL

LA NUEVA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA: EL EQUILIBRIO ENTRE *POLITICAL GOVERNANCE* Y AUTONOMÍA ADMINISTRATIVA

LAS PARADOJAS DE LAS CONQUISTAS REVOLUCIONARIAS: MUNICIPIO Y REFORMA AGRARIA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

HONG KONG: UNA PERSPECTIVA DE INTERCONEXIÓN SOBRE LA REGIÓN ADMINISTRATIVA ESPECIAL DE CHINA DESPUÉS DE SU PRIMER ANIVERSARIO

LA PRIVATIZACIÓN Y REGULACIÓN DE LOS FERROCARRILES EN ARGENTINA. LA DIMENSIÓN DE LO POLÍTICO EN LAS POLÍTICAS DE REESTRUCTURACIÓN DEL SECTOR

CENTRO DE INVESTIGACIÓN
Y DOCENCIA ECONÓMICAS

VOL. VIII, NÚM. 1, MÉXICO, PRIMER SEMESTRE DE 2001

POLÍTICA y gobierno

ARTÍCULOS

EDUARDO GUERRERO ■ GUTIÉRREZ Competencia partidista e inestabilidad del gabinete político en México

JOSÉ RAMÓN ■ COSSÍO D. La Suprema Corte y la teoría constitucional

GABRIEL L. ■ NEGRETTO Procesos constituyentes y distribución de poder: la reforma del presidencialismo en Argentina

DIEGO REYNOSO ■ Distritos y escaños en Brasil: antecedentes, diagnóstico y consecuencias partidarias del malaportamiento

ENSAYOS

JOSÉ ANTONIO ■ AGUILAR RIVERA Ensoñaciones de unidad nacional: la crisis en la identidad nacional en México y Estados Unidos



CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS



EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A. C.

Novedades editoriales



Relación de Michoacán
Jerónimo de Alcalá
Coordinación de edición y estudios por
Moisés Franco Mendoza
832 p. 22.5x30 cm
ISBN 970-679-034-9
2000

\$1,400.00



Guerra de los chichimecos
Fray Guillermo de Santa María
Paleografía por Alberto Carrillo Cázares
229 p. 21.5x28 cm
ISBN 970-679-020-9
1999

\$216.00

De venta en las principales librerías del país.
Para hacer pedidos: al teléfono (3) 515 71 00 ext. 1710
o a publica@colmich.edu.mx
Novedades y solicitudes www.colmich.edu.mx
Descuento a profesores y estudiantes.

PORQUE LA POLÍTICA ES DEMOCRÁTICA O NO ES...



Suscribase hoy mismo a

METAPOLÍTICA

www.metapolitica.com

CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C.

Plaza Eréndira 15, Barrio Santiago Sur, México, 06800, D.F., MÉXICO, tel/fax: 56 53 38 75 y 56 53 38 59

Sí, deseo suscribirme a METAPOLÍTICA a partir del núm. _____ por 1 año 2 años

Sí, deseo adquirir el (los) siguiente(s) número(s) atrasado(s) _____

NOMBRE _____

ORIGEN _____

ESTADO _____

CIP/CÓDIGO POSTAL _____

TELÉFONO Y/FAX _____

Para suscribirse envíe este cupón hoy mismo por fax o correo o llámenos

Anexo copia de ficha de depósito bancario a la cuenta de Bancomer núm. 1331937-1 (plaza C.H. de México) a nombre de CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C.

Anexo Cheque o giro bancario a nombre de CENTRO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA COMPARADA, A.C.

Pago con tarjeta de crédito Banesa Banesa Visa Carta Maestro

NÚMERO DE TARJETA _____

NOMBRE DE TARJETAHABIENTE _____

FECHA DE VENCIMIENTO _____

FECHA _____

SUSCRIPCIÓN (Incluir éste ítem)	Anual (4 números)	Bimetal (8 números)	Ejemplar (Anual)
MÉXICO	\$200.00	\$360.00	\$90.00
E.U.U., Canadá, C.A. y Caribe	US\$40.00	US\$70.00	US\$12.00
Sudamérica y Europa	US\$50.00	US\$90.00	US\$15.00
Resto del mundo	US\$60.00	US\$100.00	US\$18.00

***suscripción anual*/ANNUAL SUBSCRIPTION**

***formas de pago*/FORMS OF PAYMENT**

PAÍS/COUNTRY	UN AÑO (4 NÚMS.)	DOS AÑOS (8 NÚMS.)
MEXICO	₱ MX \$200.00	₱ MX \$360.00
EE.UU., CANADÁ,	₱ US \$40.00	₱ US \$70.00
C. AMÉRICA Y CARIBE SUDAMÉRICA Y EUROPA	₱ US \$50.00	₱ US \$90.00
RESTO DEL MUNDO	₱ US \$60.00	₱ US \$110.00

- 1. DEPÓSITO BANCARIO/BANK DEPOSIT**
En México, Lindero Ediciones, S.A. de C.V., Bital
cuenta núm. 4016261935 (y envíe su ficha por fax o por correo).
- 2. CHEQUE O GIRO BANCARIO/CHECK OR MONEY ORDER:**
A nombre del Lindero Ediciones, S.A. de C.V.
* Favor de no enviar giros telegráficos
* Please contact your nearest EBSCO subscription service
- 3. TARJETA DE CRÉDITO/CREDIT CARD:**
 American Express Visa Mastercard
Número/Number _____
Expira/Expire _____ Firma/Signature _____

Iniciar mi suscripción con el núm./My first issue no. _____

Nombre/Name _____

Dirección/Address _____

Ciudad/City _____ País/Country _____

Código Postal/ ZIP code _____ Fecha/Date _____

Teléfono/ Telephone/fax/e-mail/ _____

Cheque núm./Check no. _____ del Banco/Bank _____

Giro postal núm./Money order no. _____

istor

REVISTA TRIMESTRAL
DE HISTORIA INTERNACIONAL

ESTAMPILLA
POSTAL

Suscripción y ventas:

Lindero Ediciones, S.A. de C.V.

Paseo de las Palmas 220

Col. Lomas de Chapultepec

México 11000 Distrito Federal

México

Teléfono 55-40-06-66

Fax 55-40-06-01

Correo electrónico

istor@mvs.com.mx

