

Suzanne L. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Mauricio Tenorio Trillo

*German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship* es un excelente y minucioso estudio del devenir de la exégesis bíblica en su capital, Alemania; también un examen del *Orientalistik* clásico y positivista, así como, y antes que nada, un detallado pormenor de la filología alemana fascinada con el Oriente Cercano. También es un bienvenido antídoto ante el proliferar desmedido de *saidismo* en todo estudio sobre orientalismo. Edward Said le sacó la vuelta al orientalismo en alemán, pero ¿la revolución filológica que significó el estudio decimonónico del sánscrito, el hebreo o el árabe puede ser reducido a la capsula *saidiana* del malévolos orientalismo imperialista, negador de “el otro”? ¿Fue el orientalismo en alemán deriva directa del imperialismo moderno o por el contrario, como sugiere Marchand, el resultado de algo más vetusto: la obsesión por saber en qué idioma hablaba Dios? Sin disminuir un ápice la importancia del imperialismo europeo, Marchand muestra que el orientalismo en alemán fue mucho más que un mero afán imperialista, un cami-

no unidireccional o superficial exotismo. En una palabra, que si bien todos los orientalistas ostentaban la superioridad europea, no todos fueron un brazo armado del imperialismo; que si hubo harto de exotismo, hubo aún más de serio intercambio intelectual, de profundo estudio y difusión de conocimientos. Más todavía, que en lo que hace al orientalismo académico el verdadero imperialismo, el verdadero exotismo y racismo, no surgió de la ecuación Oeste vs. Oriente, sino de los pleitos internos, despiadados e ideológicos, entre estudiosos europeos.

Para la década de 1970 ya existían varios análisis del orientalismo europeo —como los de Raymond Schwab, Robert J. Goldwater y Partha Mitter—, pero sin duda *Orientalism* de Edward Said (1978) ha sido el antes y el después en el estudio de los orientalismos. A partir de 1978, pues, si de orientalismo se trata, no importa si en España o en Francia o en Alemania o en México, o uno es hijo de Said o uno es bastardo. Si lo sabré yo: dictaminadores anónimos de prestigiosas “University Presses” reprobaron airadamente que Said no fuera el protagonista de mis excursiones al orientalismo mexicano (1880-1940). Marchand pone patas para arriba esta mandona limpieza de sangre en el estudio de los orientalismos y, sin negar el indiscutible valor de Said, se desmarca de ese

hablar simplista de los saidianos que extraen citas de aquí y de allá en discursos orientalistas y racistas –nada más fácil– pero sin distinguir entre diferentes calidades de orientalismos, sin entender de qué hablaban esos políglotas. Hoy cualquiera puede encontrar una cita racista en, por ejemplo, Franz Boop o E. Fenollosa, pero ¿quién siquiera puede seguir las divagaciones de Boop sobre la gramática histórica del sánscrito o las especificidades de las lecturas japonesas de Fenollosa? Los cazadores de discursos racistas y orientalistas, dice Marchand, “*too rarely do they ask about the variety of their purposes, or about the rootedness of their representations in weaker or stronger interpretations of original sources*” (p. XXI).

Porque, en efecto, ni todo orientalismo fue imperio ni todo conocimiento por ser poder es perverso. Además, muchos orientalismos, en especial el alemán, por necesidad tuvieron poco que ver con el imperio y mucho que ver con Dios: adónde estaba el Edén, cómo interpretar el Viejo y Nuevo Testamento de acuerdo a perdidas fuentes egipcias, hebreas, persas, árabes...

En esto de los orientalismos, el caso de las regiones de habla alemana es revelador en más de un sentido. Se trata de un conjunto de reinos y naciones que en el apogeo del imperialismo europeo del siglo XIX tenían poco o nada

de qué hablar en términos de colonias. Sin embargo, para la década de 1890, Alemania, y hasta cierto punto Austria, eran la Meca mundial del orientalismo académico, de la lingüística comparada, del estudio moderno del sánscrito, hebreo, turco, árabe; de la traducción de los clásicos antiguos de la India, en fin, que por orientalista que fuera, estaba en alemán el conocimiento profundo de regiones del llamado Oriente Cercano. Por tanto, el impacto del imperialismo europeo en el orientalismo en la segunda mitad del siglo XIX, explica Marchand, si bien claro y substancial, resulta historiográficamente “*counter-intuitive*”:

*This is the period in which the one major European power not engaged in colonizing in the East became the undisputed international pacesetter in orientalist scholarship, above all as a result of the Germans' intense dedication to the philological study of the ancient Near East. Perhaps this was the result of a semi-conscious division of labor: the English, British, and Dutch were to enjoy the fruits of present-day colonization, while the Germans profited by enhancing their Wissenschaftlichkeit (103)*

*German Orientalism* enfoca la lupa al orientalismo más o menos académico, dedicándose a personajes y temas que, aún si resultan esenciales en la transformación de muchas disciplinas humanís-

ticas modernas, no son muy conocidos. Marchand deja de lado a los orientalistas notables –el Schopenhauer esotérico, el Weber obsesionado por China o el Nietzsche sancritista–, los cuales, en el minucioso bordado intelectual de Marchand, sin ser muy nombrados, aparecen cual unos cabos más en una basta red, unas luminarias que se beneficiaron de un siglo de pasión, sobre todo filológica, con varias lenguas antiguas del Cercano Oriente. Prepárese el lector a encontrar en *German Orientalism* un sinnúmero de personalidades interesantísimas, desde el poeta F. Schlegel que por ser helenista acaba en indiólogo, hasta Franz Bopp, el poliglota que inventó la lingüística comparada y transformó el estudio mundial de las lenguas. Por cierto, inclusive en México y España, piénsese en Lorenzo Hervás y Panduro, Manuel J. Rodríguez o Francisco Pimentel. Y otros personajes oscuros pero claves: Justus Olshausen, Theodor Nöldeke, Paul Deussen, Adolf Erman, Lepold von Schroeder o un loco esotérico y asirianista, Walter Andrae.

Sería inútil siquiera intentar resumir la vasta erudición del libro. Lo bueno está en los detalles y son muchos: historia intelectual de la rica y buena. Los dos primeros capítulos rastrean el origen del orientalismo alemán académico en dos obsesiones: la antigüedad clásica

y la exégesis bíblica. Siguen tres capítulos dedicados de manera variopinta al oficio de orientalista en alemán entre 1820 y 1880, *Beruf* que fue ejercido en el medio de más imperialismo, acumulación de conocimiento sobre el Oriente Cercano y más secularización que, como dice Marchand siguiendo a O. Chadwick, nunca es paso mas que cuando existe la posibilidad de desandararlo. El capítulo seis, a su vez, es dedicado por entero al análisis de los debates acérrimos alrededor del Nuevo Testamento a la luz de una sólida escuela orientalista alemana; teología, classicismo y orientalismo al unísono en pleitos por entender las escrituras cristinas, a ratos como un saltar hacia afuera del paganismo oriental, a ratos para entender al cristianismo como la consecuencia lógica y óptima de la religiosidad oriental (más allá del origen judío de la cristiandad).

En un libro dedicado al orientalismo y en las regiones de lengua alemana, ya va bien que no sea sino hasta la página 300 que la palabra “raza” adquiere frecuencia e importancia. Para cuando el lector aprende cómo las interpretaciones más o menos biológicas de la raza se mezclaron con el sólido orientalismo alemán –de raíz más exegética y filológica– queda claro que por poderoso que sea el terminajo (“raza”), tuvo que competir con innumerables tendencias y

visiones. De ahí que de los viejos orientalistas que acentuaban el origen ario de la cristiandad –saltándose al judaísmo como una apropiación barata de lo que José Vasconcelos llamara “la gran síntesis indostana”– surgieran para principio del siglo xx orientalistas plenamente racistas dispuestos a traducir la larga tradición orientalista alemana en una simple justificación de la superioridad racial aria, origen mítico de la raza teutona (gente como Erich Frauwallner o Walter Wüst). Pero los capítulos de Marchand también muestran que la discusión continuó con o sin el impacto del concepto biológico de raza, a través de la firme institucionalización de los estudios orientales, poco a poco independizados de la teología, con la acumulación de manuscritos, de antigüedades y, en fin, de conocimientos. Inclusive, Marchand llega a afirmar que cierta veta orientalista en alemán, que se remonta a la década de 1880 y que se sigue a través de la era Weimar, presagiaba las visiones multiculturales que hoy nos parecen moneda da cambio: “*Had the Weimar era gone on, it is possible that German orientalism would have evolved more fully in direction of what we now call multiculturalism. It had many of the makings of such a worldview...*” (496).

El libro termina con dos capítulos que analizan la utilidad, en vistas al Imperio Otomano, del orientalismo ale-

mán antes de la Primera Guerra Mundial y con una reflexión somera pero erudita de la debacle de la época de oro del orientalismo en alemán. Una caída que se inicia después de la primera guerra y que se acelera con la llegada al poder del nacionalsocialismo. Cada detalle es un descubrimiento, cada relación un deleite conceptual: un *performance* tanto de investigación empírica, de esa que ya no se hace, como de imaginación histórica.

Termino a la mexicana, con unas cuantas “probaditas”:

El poeta Friedrich Schlegel coronó su indiomanía con *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (1808), justo cuando se convertía al catolicismo. El sánscrito le dio al poeta la posibilidad de enraizar el cristianismo en tierra fértil más allá de los invernaderos racionalistas promovidos por Kant. Marchand cuenta la historia.

En la segunda década del siglo xix, brota un debate orientalista que tendrá consecuencias, buenas y malas –en términos morales y de conocimiento– hasta bien entrado el siglo xx: los varios tomos de *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810-1812) de Friedrich Creuzer rastrearon el origen de los mitos religiosos occidentales, como todos, en Grecia, pero en una Grecia anterior a Platón o Sócrates. En fin, otra Grecia: la sabedora de su deuda e inferioridad ante las civilizaciones del Cercano Oriente. En suma, la cristiandad moderna, proponía

Creuzer, era sólo discernible derribando las barreras Este-Oeste. La reacción del protestantismo alemán fue furiosa, en un afán por regresar al cristianismo a sus orígenes clásicos grecolatinos. El debate alrededor de Creuzer dio lugar a historias universales del estilo de Ranke y de tantos otros a lo largo del siglo XIX y, también, a los abusos de indiólogos antisemitas que buscaron saltarse el momento judaico de la cristiandad. Los pormenores de esta apasionante historia lo esperan en *German Orientalism*.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los grandes orientalistas en alemán, como Franz Bopp y su alumno Max Müller –de cuyas traducciones de textos clásicos del Cercano Oriente y de la India el mundo occidental vivió por varias décadas–, eran ante todo filólogos, de andar en casa tanto en sanscrito, árabe, hebreo, latín y griego clásicos, como en todas las lenguas europeas. Desvarío: de igual forma, los filólogos mexicanos de la misma era –Pimentel, Mendoza, Ramírez, García Izcalbalceta– eran de alguna forma orientalistas y classicistas, estudiosos de Bopp, Müller y el sánscrito, lo mismo que del náhuatl y otras lenguas locales. Indigenismo y orientalismo eran paridos por la misma matriz. Es decir, el orientalismo es intrínseco a la veta erudita del occidentalismo más militante. Léalo usted mismo en el libro de Marchand.

Si Schlegel utilizó al “Oriente” para afianzar su catolicismo, el orientalista Friedrich Koeppen (*Die Religion des Buddha*, 1857-59) realizó una sociología del brahmanismo y del budismo cual arma anticlerical, anticatólica: la decadencia y el autoritarismo del budismo equiparados con el papismo medieval. Todo en un estudio surgido de la filología pero encaminado a la sociología, hacia el examen de la función social de la religión. Max Weber, no es de sorprender, fue gran lector de Koeppen. Ya sabe el lector a dónde leer las particularidades de la historia.

El orientalismo literario más o menos popular es muy anterior a aquél tan conocido de fines del siglo XIX. *Nachdichtung* (poesía en alemán romántico pero al estilo del Cercano Oriente, escrita entre 1822 y 1836) de Friedrich Rückert, aunque sufrió para ser apreciada, se volvió en best-seller en alemán a lo largo del siglo XIX. Antes que traducir, Rückert adaptó a la retórica y las circunstancias alemanas de la época una poesía que en mera traducción científica hubiera pasado desapercibida. Una historia borgiana como pocas. La cuenta no Borges, sino Marchand.

A fines del siglo XIX se da lo que Marchand llama un “furore” orientalista en el mundo –de E. Fenollosa a Ezra Pound en Estados Unidos, de P. Loti a los hermanos Goncourt en Francia, de

J. J. Tablada a Vasconcelos en México. Pero en Alemania ese furor fue algo más que un orientalismo estético ignorante de las culturas que lo ofuscaban. En realidad, tal furor acabó en la sólida institucionalización del viejo orientalismo en alemán. De esta fuente académica todo el mundo abrevó: las traducciones de los orientalistas alemanes E. Littmann y G. Weil son las que discutía Borges, burlándose de las entradas de una enciclopedia catalana que identificaban a Weil como “bibliotecario aunque israelita”, y cuyas traducciones guardaban un sabor de viejo testamento: “No en vano”, se burlaba Borges, “era judío el Doctor Weil, aunque bibliotecario”. El idioma alemán fue, pues, si alguna vez la hubo, la posibilidad de diálogo con lenguas aparentemente ajenas a Europa. Y judíos asimilados y judaísmo fueron esenciales en esta institucionalización. De ahí la tragedia del orientalismo alemán de principios del siglo xx al servicio del imperialismo y luego del nacionalsocialismo, de ahí la catástrofe que significó la expulsión y asesinato de toda una generación de orientalistas alemanes y austriacos de origen judío. De ahí, dice Marchand, el orientalismo alemán nunca más levantó cabeza. Léalo usted en *German Orientalism*.

Me resta una nota de nostalgia: en otros tiempos, un libro así hubiera me-

recido la traducción de, un decir, Antonio Alatorre y Margit Frenk, empeñados en verter las citas a partir del original en alemán y anotando los equivalentes en el orientalismo en español y portugués. Así hubiera sido en aquella otra época en la que traducir estas erudiciones era entrar en diálogo con ellas. Me temo, empero, que estos ya no son esos días. No es negocio y sería un complicado ejercicio filológico embarcarse en la traducción de *German Orientalism*. Ha de ser leído en inglés, que ya es ayuda. Porque Suzanne Marchand ha escrito de esa suerte de escasa historia que estimula el instinto de agradecer.

Tomás Pérez Vejo, *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*. México: Tusquets Editores, 2010.

Rafael Rojas

Entre las varias obras serias producidas en el contexto del bicentenario de las independencias hispanoamericanas ocupa un lugar prominente el libro *Elegía criolla* de Tomás Pérez Vejo. Son muchas las virtudes que hacen de estos ensayos (buena prosa, tono polémico, actualización historiográfica, pluralidad referencial, flexibilidad metodológica...) un texto de obligada consulta en

el debate contemporáneo sobre aquel proceso político. Me concentraré, sin embargo, en una de esas virtudes: el sereno revisionismo que predomina en los cuatro capítulos que integran el libro.

Éstos llevan por títulos “Las palabras como armas: ¿revolución, guerra de independencia o guerra civil?”, “Unas guerras de liberación nacional sin naciones”, “Criollos contra peninsulares: la bella leyenda” y “De la revolución de independencia a las revoluciones de las independencias”. Sin embargo, estas cuatro secciones pueden resumirse en un par de ideas: 1) las guerras de independencia no fueron una epopeya de emancipación nacional, ya que las naciones hispanoamericanas no existían entonces y la propia condición colonial no determinaba todo el vínculo entre las regiones peninsulares y ultramarinas del imperio; 2) la guerra no fue un conflicto reducible al choque étnico o político entre criollos y peninsulares, por lo que la misma puede ser entendida como una guerra civil.

Desde el siglo XIX la historiografía hispánica aplicó el concepto de guerra civil al proceso de independencia. No es difícil encontrarlo, por ejemplo, en libros bien ubicados en el canon del colonialismo peninsular como la *Historia de la revolución hispanoamericana* (1830) de Mariano Torrente, quien insistía en que los hispanoamericanos no tenían

razones para levantarse en armas contra una metrópoli generosa que los reconocía como súbditos de su Majestad Católica, en igualdad de condiciones con los peninsulares.

Nada más lejos de este candor imperial que el revisionismo historiográfico de Pérez Vejo. Para empezar, el autor de *Elegía criolla* está consciente de que aún en los momentos en que más avanzó el reconocimiento de los derechos históricos de los súbditos y reinos americanos, como fueron las dos experiencias constitucionales gaditanas —la de 1810-1814 y la de 1820-1823— la representación americana fue inequitativa con respecto a la peninsular y no sólo por la negación de la ciudadanía a los nacidos en África, fueran esclavos o libertos.

Pérez Vejo tampoco desconoce la acumulación de agravios entre los diversos grupos sociales que conformaban los cuatro virreinos borbónicos en América, sobre todo durante las últimas décadas del siglo XVIII. El conflicto estalló por múltiples vías, haciendo tangibles las tensiones económicas, étnicas, jurídicas, religiosas, políticas e, incluso, estamentales, que atizaron las reformas borbónicas. Esa multiplicidad de tensiones, que Pérez Vejo asocia no con una sino con varias revoluciones, sólo puede ser captada por el concepto de guerra civil.

La teoría histórica de la guerra civil, que podríamos asociar con una gran tradición historiográfica que va de Julio César, Plutarco y Suetonio, para la antigua Roma, a James McPherson, para el caso de la Guerra de Secesión norteamericana, o a Hugh Thomas, para el caso de la española, pasando, naturalmente, por los estudios de Ernst Nolte sobre la Europa de la primera mitad del siglo xx, sostiene que una guerra civil es el enfrentamiento militar que se produce entre nacionales. Las guerras civiles de la República romana, según Julio César, por ejemplo, eran diferentes a las guerras de las Galias, ya que en éstas intervenían pueblos “bárbaros” mientras que las primeras se libraban entre dos bandos de la misma civilización.

Cuando la vieja historiografía colonialista peninsular utilizaba el concepto de “guerra civil” lo hacía para ocultar el elemento colonial de los vínculos entre Madrid e Hispanoamérica o para subrayar el falso rango de igualdad entre los súbditos a ambos lados del Atlántico. Pérez Vejo, en cambio, utiliza el mismo concepto, dotándolo de un contenido crítico en el que el argumento de la no preexistencia del principio nacional, esto es, que entre 1810 y 1820 no se enfrentaron nuevas naciones a un viejo imperio, permite la visibilidad de la mayor cantidad de actores involucrados en aquel conflicto. Las naciones no sólo no

existían entonces, sino que los sujetos enfrentados por la vía militar y política –pueblos, villas, ciudades, regiones, castas, estamentos, élites– eran mucho más heterogéneos de lo que el relato binario de peninsulares vs. criollos ha querido presentar.

Frente a una corriente historiográfica que descuida la guerra a favor del proceso constitucional gaditano, Pérez Vejo admite la transformación impulsada por este último –recuerda, por ejemplo, que en la Nueva España se sextuplicaron los cabildos constitucionales (de 200 a 1205)– sin dejar de dibujar, de forma constante, el mapa social del conflicto. El hecho de que aquella epopeya no haya sido una guerra de liberación nacional, por la sencilla razón de que las naciones hispanoamericanas modernas, políticamente entendidas, no estuvieran aún construidas, no significa que en la misma se manifestaran conflictos clasistas, regionales, étnicos o, incluso, religiosos.

De manera que la noción de guerra civil no funciona aquí como un elemento neutralizador de la lucha ideológica o política o como un pretexto para la subvaloración de la conquista de soberanías o identidades locales. La ausencia del principio nacional no implica, de hecho, que otras concepciones de la nación, propias del antiguo régimen hispánico, emergieran dentro de la acelerada desin-

tegración del imperio borbónico que se vivió en la segunda década del siglo XIX.

El título *Elegía criolla* podría leerse como una ironía, sobre todo si se repara en que la pregunta inicial del libro es por qué los hispanoamericanos de hoy, a diferencia de los griegos de Alejandría, como Constantino Kavafis, no pueden sentirse descendientes de Cortés o Pizarro. Pero habría, tal vez, que echar mano de la vieja distinción entre patriotismo y nacionalismo para aquilatar plenamente la propuesta de Pérez Vejo. El nacionalismo mexicano, en efecto, no existía en 1810, pero el patriotismo novohispano sí, aunque no sea recomendable entender este último como “protonacional”.

Son muchas las razones para agradecer la escritura de una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas como la realizada por Tomás Pérez Vejo. Sin embargo, a ratos se tiene la impresión de que este libro debió estar precedido de otro en el que se mostrara cómo se construyó, a lo largo de los dos últimos siglos, la idea de las independencias como guerras de liberación nacional. Que aquellos conflictos fueron guerras civiles queda ampliamente demostrado, pero la historia del relato oficial que aquí se cuestiona todavía no ha sido escrita.

Esa historia permitiría comprender que buena parte de las nociones básicas

sobre las guerras de independencia nos llegan, por un lado, de la época de edificación de los Estados liberales hispanoamericanos, en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el estatuto ideológico de la “historia nacional” quedó plenamente establecido, y, por el otro, de la reescritura oficial que produjeron los nacionalismos, los populismos y los socialismos del siglo XX. La manera de pensar y narrar la historia de aquellas élites liberales y nacionalistas comienza a resultar ajena a los ciudadanos del siglo XXI hispanoamericano.

Claude Bataillon (ed.), *Marcel Bataillon. Humanisme et engagement. Lettres, carnets, textes retrouvés, 1914-1967*. Toulouse: Editions du Mirail, 2009.

Jean Meyer

En su número 32 (primavera de 2008), *Istor* publicó el texto de una de las dos conferencias dadas por Marcel Bataillon, en 1948, en el Colegio de México. Su existencia nos la había comunicado su hijo Claude, geógrafo bien conocido por sus trabajos sobre México, quien ahora edita lo que califica “inéditos no profesionales”.

Marcel Bataillon (1895-1977) es una figura tutelar del hispanismo moderno desde su tesis *Erasmus y España* (1937),

espléndidamente traducida en México por Antonio Alatorre para el Fondo de Cultura Económica. Este libro era el preludio a una obra considerable. Profesor en la Sorbona en 1937 y en el Collège de France desde 1945, fue su administrador de 1955 a 1965 y presidió la Sociedad Internacional de Hispanistas.

El presente libro ofrece un aspecto desconocido de la vida de Don Marcel: su acción ciudadana. Pacifista “integral” después de la Gran Guerra de 1914-1918, pasó por una experiencia en las trincheras y la muerte de su hermano cadete, y militó en el Frente Popular francés en una Argelia que era entonces posesión gala. En la misma época fue miembro del Comité de Vigilancia de Intelectuales Antifascistas, a la vez que criticaba al comunismo soviético y a los “camaradas” franceses. Después de la Segunda Guerra Mundial, fundó Defensa de la Juventud Escolar y apoyó activamente a los republicanos españoles exiliados. Fue a través del contacto con éstos que descubrió América Latina. Finalmente, de manera incansable, se manifestó a favor de la descolonización.

Hombre comprometido en los combates de su época, no fue nunca hombre de partido. Esto es lo que demuestran los documentos: su correspondencia, sus libretas de apuntes, textos políticos y pedagógicos, fotos inéditas. El libro completa el volumen

de *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi, 1921-1952*, publicado en Torino en 2005. Sus apuntes permiten seguirlo en su descubrimiento de España en 1915-1916, de las cartas de Erasmo y los erasmistas españoles en el fondo Gayangos de Madrid o del Archivo de Indias en Sevilla, al cual volvería después de 1948. Al mismo tiempo, su diario refleja el ardor patriótico del joven francés, quien lucha contra la corriente germanófila en España.

A su regreso a Francia entra en la batalla como oficial de artillería y sale de ella convencido, como muchos, de que nunca jamás (*jamais plus çà*) debe haber guerra. Es tan radical en su pacifismo que renuncia a su grado de oficial de reserva para no “ser un esclavo obediente”. Por eso milita en la Liga Internacional de Combatientes de la Paz. Ese camino erasmista lo lleva hacia una izquierda humanista, socialista, jamás comunista, pero su pacifismo “integral” no le permite apoyar a sus amigos que desean una intervención francesa al lado de los republicanos españoles; y eso que la República tiene todas sus simpatías, así como el pueblo español cuyo “calvario” lo destroza. Desde un principio condena al fascismo italiano, luego al nazismo, al salazarismo y al franquismo. Al estalinismo también.

El mismo pacifismo explica que haya sido favorable, como tantos fran-

ceses e ingleses, a los acuerdos de Munich en 1938, esa retirada frente a Hitler en la cuestión checa. Al final de su vida lamentaría ese “error”, así como las consecuencias desastrosas del pacifismo frente al totalitarismo.

Considerado de manera equivocada como comunista, fue arrestado por la policía francesa del régimen colaboracionista de Vichy, en junio de 1941, pocos días después de la ofensiva nazi contra la URSS, en violación del pacto germano-soviético. Entregado a los alemanes, en compañía de comunistas franceses y refugiados políticos de toda Europa, no fue maltratado, sino liberado 45 días después. En aquel entonces tenía una interpretación interesante del “error” policiaco: los responsables habrían sido policías comunistas, obedeciendo a las consignas de Moscú, puesto que el pacifismo de Bataillon resultaba molesto a la hora de la Operación Barbarossa.

Después de la Segunda Guerra Mundial defendió activamente a los intelectuales españoles en exilio y tomó una posición valiente a favor de la descolonización, lo que, durante la guerra de Argelia, le valió recibir amenazas de muerte.

Los documentos seleccionados por su hijo justifican la fórmula de Don Marcel: “trabajamos según nuestro tiempo y por nuestro tiempo”. Huma-

nista, ciudadano comprometido y generoso, encarna de maravilla el *honnête homme* del siglo XVI y XVII, un hombre sensible que se preocupa por los suyos, su salud, los estudios de los niños; es sensible también al mundo que lo rodea, la belleza de la naturaleza, el placer de la lectura y del conocimiento.

El lector se entera de sus numerosos y permanentes contactos intelectuales y científicos en el marco de un hispanismo omnipresente desde 1916: Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Jorge Guillén, los Giner, Sánchez Albornoz, Antonio Machado, Gregorio Marañón, los Semprún, Jean Baruzi... Conoce a Unamuno y en 1923 traduce su *En torno al casticismo* como *L'essence de l'Espagne*. Su *Erasme et l'Espagne* le vale enseguida una cátedra en la Sorbona al otoño de 1937, tribuna que le da una audiencia considerable tanto en Francia como en el hispanismo mundial. En 1948 Alfonsos Reyes, Silvio Zavala y Paul Rivet lo llevan a las Américas: nace entonces su interés por la historia del Nuevo Mundo español, y de aquí en adelante sus dos clases semanales en el Collège de France tratan una de la Península Ibérica, otra sobre la América colonial.

El material editado manifiesta cómo don Marcel vivió intensamente la conquista de América y la gestación del imperio en correspondencia con los

problemas coloniales de Francia y sus guerras de la descolonización, la de Indochina hasta 1954, luego, enseguida, la de Argelia hasta 1962.

Así vemos dibujarse el retrato conmovedor (las fotos contribuyen con mucho a la emoción del lector) de un hombre para quién nada de lo humano era ajeno.

┌ Silvia Arrom, *Para contener al pueblo: El Hospicio de Pobres en la ciudad de México, 1774-1871*. Ciudad de México: CIESAS, 2010.

Kenya Herrera Bórquez

El Hospicio de Pobres nació de la premisa que doctrina y trabajo eran cura para pobres. *Para contener al pueblo: El Hospicio de Pobres en la Ciudad de México, 1774-1871*, de Silvia Arrom, nace para mostrar lo débil de esta premisa. En sus páginas se refleja el fracaso histórico de la asistencia social en México. Deja a la vista del lector, de manera obvia, cómo un proyecto de control social se vuelve insostenible casi a partir de sus orígenes, recorriendo los eventos que tergiversaron el espíritu original de la institución.

Si el Hospicio de Pobres fue un “ambicioso experimento”, reconstruir su historia supuso un reto de magnitud equiparable. La autora retrata la trayectoria de esta institución de beneficencia

desde sus inicios hasta su decadencia. En el proceso, no sólo narra el devenir de un asilo, sino parte de la historia de una nación. Para hablar del hospicio, Arrom utiliza como fuentes relatos internos, documentos de la Iglesia y gobierno, periódicos y textos similares. Con ellos va construyendo la relación del hospicio con el Estado a lo largo de poco más de un siglo que atraviesa algunas de las épocas más turbulentas de la historia nacional.

De acuerdo a Arrom, el Hospicio de Pobres se creó para erradicar la pobreza en la ciudad de México. El Estado penalizó y tipificó la mendicidad. Para los mendigos “verdaderos”, el destino era la reclusión obligada a la institución, donde se “les educaría para ser buenos cristianos, trabajadores productivos y ciudadanos responsables”.

El hospicio sintetizaba la aspiración de las élites en el poder por crear una sociedad modelada bajo preceptos europeos. El asilo evidencia el peso de clase y raza en la estructuración de la sociedad mexicana. A simple vista, esto no parece novedad, pero lo notable del texto es que documenta la consistencia de estas desigualdades sociales en un ejemplo concreto. Durante la Independencia, la naciente República, el primer y segundo Imperio y el México liberal de la Reforma, se mantuvo la penalización de los mendigos; la marginación de

los reclusos del hospicio. Si en su origen el Hospicio de Pobres pretendía erradicar la vulgaridad de la pobreza a través de la fe y la disciplina, terminó por ser un tambaleante intento por impedir que los blancos en desventaja descendieran más en el estrato social.

El ejercicio que realiza la autora es exhaustivo, quizá en demasía. En ocasiones la minuciosidad del dato puede agobiar al lector. Esto no resta mérito a la obra. Arrom sustenta con cuidado su reconstrucción del hospicio ayudada por nóminas, listas de alimentos y presupuestos. De forma artesanal, le da vida al asilo y expone los hechos que contradicen los planes originales de sus fundadores y los planes de reforma que en sus años de existencia se implantaron.

Aquí es donde se revelan los alcances y ambiciones de este libro. En el texto, Arrom rompe, en forma y fondo, con viejas premisas de la historiografía tradicional mexicana. La autora se aleja de la periodización histórica tradicional para proponer otra, contenida en su propia lógica narrativa. Las rupturas que marcan el calendario histórico mexicano (Virreinato e Independencia, Imperio y República) no aplican a la historia del hospicio. La autora muestra al lector, en los hechos de un caso particular, las continuidades entre la Colonia y la República; entre la época borbónica y la Reforma.

El libro también cuestiona algunos mitos básicos de la historia oficial. Así, Silvia Arrom apunta otra dimensión a la imagen de Antonio López de Santa Anna y señala los aciertos de su periodo en la activación del Hospicio de los Pobres. Asimismo, expone los logros del imperio borbónico en cuestiones de beneficencia pública. Muestra las deficiencias y descuidos de los liberales de la Reforma en sus compromisos con la asistencia social.

Uno de los logros de este texto es que contribuye al ejercicio de las ciencias históricas actuales. Si la historia oficial se cuenta en función de buenos y malos, el Hospicio de Pobres es testigo de que no todo es blanco y negro. Con paciencia, la autora va confesando a su testigo, a partir de las observaciones de los pequeños acontecimientos de la vida cotidiana. El hospicio le cuenta a la autora a quién albergaba, qué comían, dónde dormían, cuánto gastaban y en qué. Hábilmente, de estas revelaciones, Arrom teje estos trozos de historia y los conecta con los acontecimientos de la época.

Lo que la autora pone a consideración del lector es una historia incómodamente familiar. El hospicio se revela como una víctima de la contradicción entre lo dicho y lo hecho: lo que en lo dicho es civilización y modernidad, en el fondo es racismo y discriminación.

Lo que en papel es un presupuesto, en acciones forma parte de una flagrante corrupción. Lo que en número puede ser una simple nómina, habla de una burocracia insostenible. Todo esto propició la muerte del asilo. La corrupción de sus administradores y la incapacidad del Estado para darle seguimiento al proyecto terminó por hundirlo. Nunca se pudo erradicar la mendicidad dentro de la ciudad, ni siquiera para la comodidad estética de las clases privilegiadas.

¿Qué nos cuenta entonces el hospicio? En algunos pasajes del libro, con el detalle del dato, la autora toma de la mano al lector y lo pasea por las habitaciones grises: le muestra los rostros harapientos. Las páginas huelen a pan, atole y olvido. Arrom invita a escuchar el eco de pasos por los corredores des-

nudos del hospicio y a aspirar las historias de los refugiados de la miseria que ahí habitaban.

Éste es otro de los aciertos del texto. El sujeto está presente dentro del relato mayor. No sólo hay acontecimientos y personajes históricos. Hay personas sencillas, internos del asilo, que le inyectan sangre a la narración. Sólo así el hospicio cobra vida en la lectura y da cuenta de otra dimensión de un momento histórico. Quizás este acierto de Arrom constituya el defecto fundamental de gobernantes, pasados y presentes. Sea el siglo XVI o el siglo XXI, la pobreza sigue presente y tiene rostro. Mientras los pobres sean vistos como una masa inconveniente, el fracaso de cualquier proyecto social es inminente; el triunfo de la pobreza es seguro. ❧