

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN
DE HISTORIA

Rafael Rojas

DIRECTOR FUNDADOR

Jean Meyer

JEFE DE REDACCIÓN

David Miklos

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Barrón

Adolfo Castañón

Clara García Ayluardo

Luis Medina

Antonio Saborit

Mauricio Tenorio

DISEÑO Y FORMACIÓN

Natalia Rojas Nieto

CORRECCIÓN

César Albarrán Torres

Comité Editorial

Yuri Afanasiev

Universidad de Humanidades,

Moscú

Carlos Altamirano

Editor de la revista Prisma

(Argentina)

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

Daniel Roche

Collège de France

Stuart Schwartz

Universidad de Yale

Rafael Segovia

El Colegio de México

David Thelen

Universidad de Indiana

John Womack Jr.

Universidad de Harvard

- ISTAR es una publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE).
- El objetivo de ISTAR es ofrecer un acercamiento original a los acontecimientos y a los grandes debates de la historia y la actualidad internacional.
- Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. La reproducción de los trabajos necesita previa autorización.
- Los manuscritos deben enviarse a la División de Historia del CIDE. Su presentación debe seguir los atributos que pueden observarse en este número.
- Todos los artículos son dictaminados.
- Dirija su correspondencia electrónica a: david.miklos@cide.edu
- Puede consultar ISTAR en internet: www.istor.cide.edu
- Editor responsable: Jean Meyer.

• 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: 11541 y contenido: 8104.
• Reserva del título otorgada por el Indautor: 04-2000-071211550100-102

• ISSN: 1665-1715
• Impresión: IMDI Suiza 23 Bis, Colonia Portales, C.P. 03300, México, D.F.
• Suscripciones: Tel.: 57 27 98 00 ext. 6091
e-mail suscripciones: publicaciones@cide.edu
e-mail redacción: david.miklos@cide.edu



Detalle de *El origen del realismo socialista* (1982-1983), de Komar & Melamid.

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.

DOSSIER

- 3 **Mauricio Tenorio Trillo.** Poesía e historia
- 25 **Héctor Toledano.** Mi abuelo Bloom
- 37 **Christina Soto van der Plas.** La reliquia secularizada de la modernidad
- 52 **Massimo De Giuseppe.** *Fare l'indiano*: sacerdotes y misioneros italianos en México, entre el Porfiriato y la Revolución

TEXTOS RECOBRADOS

- 87 **Alexis de Tocqueville.** De algunas tendencias particulares a los historiadores en los siglos democráticos
- 91 **Mohammed Mahmoud Taha.** Es esto o el Diluvio

COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS

- 97 **Antonio Elorza.** Una difícil alternativa: el Islam progresista

RESEÑAS

- 124 Luis Barrón. Una historiografía útil
- 127 Clara García Ayluardo. Secularización en tres tiempos
- 137 Javier Buenrostro. La sharía a debate
- 143 José Antonio González Zarandona. Lo que la cueva nos dejó
- 147 Beatriz Martínez Saavedra. Procesos de hinduización
- 151 Pedro J. Cobo Pulido. Una memoria en clave de *thriller*
- 154 Carlos Illades. Ingeniería para una sociedad desviada
- 159 Joy Langston. Partido y sociedad
- 161 Rainer Matos. Una historia polifónica

IN MEMORIAM

- 165 **Luis Medina Peña.** Jorge Semprún se despide de nosotros

- 178 CAJÓN DE SASTRE

Poesía e historia

Mauricio Tenorio Trillo

¿Poesía e historia? Nada más alejado de la historia que la poesía, nada más ajeno al poeta que el tedioso contador de datos y fechas. O eso parece. Quiero mostrar que ni es cierto que poesía e historia modernas hayan sido ayer tan adversarias ni que hoy sea tan idiota compararlas. Traigo a cuento el paralelismo pero no como géneros literarios o estilos retóricos, sino como dos procedimientos para llegar a conocer lo humano. Alumbrar así a un contraste tan aparentemente inapropiado, descubre que la historia y la poesía dan la misma sombra: la imaginación cargada de memoria. Por ello, utilizo a la historia y a la poesía como las lentes que hacen visible la estructura ósea de la imaginación histórica.

Es añejo el concubinato entre poesía e historia; se remonta a los clásicos griegos y latinos. A través de los siglos, se ha disertado sobre la historia en la poesía (de Aristóteles a Peter Szondi) o, aunque menos, de la poesía en la historia (de Giambattista Vico a Heidegger). “La diferencia entre el historiador y el poeta –decía Aristóteles–, no es que uno escribe prosa en tanto el otro escribe verso [...]. La verdadera diferencia es ésta, que uno dice lo que pasó y el otro dice lo que puede pasar. Por esta razón, la poesía es algo más científico y serio que la historia, porque la poesía tiende a otorgar verdades generales en tanto que la historia proporciona hechos particulares” (*Poética*). Para Aristóteles, así de clara estaba la jerarquía. Por eso, en la historia intelectual de varias lenguas los entreveros entre los dos reinos, poesía e historia, a ratos otorgaron la victoria a la poesía, dadora de la verdad, y a veces fue la historia la garante de la verdad. Pero repito, lo que quiero resaltar no son las afinidades o diferencias entre la retórica de la poesía y la de la historia, sino los entrecruces entre dos maneras para llegar al conocimiento.

Los conceptos alemanes de historia (*Geschichte, Historie*), enseña Reinhart Koselleck, fueron mudando de posición dentro de la jerarquización aristotélica de las formas de conocimiento. La historia (*Geschichte*), dice Koselleck, escaló “hasta un rango que la colocaba muy cerca de la poesía. No sólo se requería la realidad, sino también, y primero, las condiciones de su posibilidad” (*historia, Historia*: original de 1974, de la traducción de 2004). Por su capacidad para intuir las posibilidades de lo real, el historiador se aparejaba al poeta. Pero en la Ilustración la poesía se acercó por el otro lado, el racional: “una vez puestas [historia y poesía] bajo una pretensión racional común, podría también definirse de modo común su utilidad” (historia fue, pues, “maestra de la vida” y la poesía la portadora de ejemplos de la heroicidad, la bondad, el amor).

Ya en tiempos modernos, los poetas van a su aire y los historiadores al suyo, pero así, como sin querer, los poetas abrazan a la historia, la hacen tema o excusa para sus versos. De hecho, no sólo tomaron los temas de la historia sino que, en algunos casos, también absorbieron la pasión decimonónica por el cómo se hace la historia; hicieron de ese “cómo” parte constituyente de la creación poética. En el siglo XIX, por ejemplo, Robert Browning hizo poesía no sólo de temas históricos sino de la fuerte conciencia historiográfica del siglo XIX. Y en el siglo XX, para Octavio Paz el poema era “un tejido de palabras perfectamente fechables y un acto anterior a todas las fechas: el acto original con el que principia toda historia social e individual; expresión de una sociedad y, simultáneamente, fundamento de esa sociedad, condición de su existencia” (*El arco y la lira*, 1958). Es larga la trayectoria de entrecruces modernos entre poesía e historia pero, para mí, “Homage to Clio”, de W. H. Auden, es el testimonio modernísimo del poeta pidiendo a la musa de la historia le diga cómo entenderla, una lección para historiadores más que para poetas: Clío susurra, no habla, “Madonna del Silencio”, “*Muse of the unique/ historical fact, defending with silence/ Some world of your beholding...*” (Musa de lo original/ el hecho histórico, defendiendo con el silencio/ Algún mundo de tu contemplar).

En fin, creo que historiografía y poesía modernas –que es lo que me atañe– vienen diciéndose quitate que ahí te voy. Como modernas maneras de conocer, yo las encuentro afines, al menos en lo que hace a la historia de lo cultural. Como oficios, ambos campos se rechazan. En los años

de entreguerras, Paul Valéry, moderno como pocos, hallaba infumable a la historia profesional (“Mirada al mundo actual”, 1931): “bajo el nombre de historia de Europa no hallé sino una colección de crónicas”. Por su parte, uno de los historiadores y filósofos de la historia más prominentes de principios del siglo XX, Benedetto Croce, declaró la guerra a lo que el llamaba “historia poética”. Este rechazo resulta curioso porque fue Croce quien más había trabajado para resucitar el pensamiento del filósofo napolitano de principios del siglo XVIII, Giambattista Vico.

Principios de ciencia nueva (1725) de Vico puede ser considerado el documento fundador de una historia cultural moderna. El libro intenta ser la historia de la sociedad desde sus inicios en el estado de naturaleza hasta el siglo XVIII. El frontispicio del libro lo dice todo: la imagen de una mujer (representación de la metafísica, dice Vico) parada sobre el mundo (la realidad empírica), iluminada por el ojo de Dios; un poco más abajo, la estatua de Homero, recibiendo la luz divina por vía de la mujer, la metafísica; es decir, los orígenes de las sociedades como “sabiduría poética”. Vico no creía que lo humano podía ser capturado sólo a través de verdades divinas o de hechos comprobables en la realidad material. Para él, y abuso del resumen, “la verdad está en el haciendo”. Algo es verdadero porque se hace conocimiento a través de dos vías, “lo verdadero” –cosa de la ciencia, ergo universal– y “lo cierto” –cosa de la conciencia humana; por tanto particular, personal–. Ciencia y conciencia, lo verdadero y lo cierto, corresponden a la filosofía y a la filología (es decir, la historia): “la filosofía contempla la razón, en la cual se vuelve conocimiento de lo verdadero; la filología [historia] observa eso de lo que la elección humana es la autora, de donde deviene la conciencia de lo cierto”. Sugiero que ésta era la unión entre conocer la realidad empírica (razón) y conocer otras realidades humanas que no son necesariamente empíricas. En Vico, pues, se encuentra la idea moderna de la “sabiduría poética” unida a la imaginación histórica. Esa sabiduría era para Vico el origen de toda nación; además, era el avío para imaginar el pasado. Claro, para Vico la poesía no era un poema u otro sino el ingenio humano por excelencia; poeta: creador en el sentido de hacedor, de demiurgo. En Vico, pues, la sabiduría poética no era sólo retórica sino también cognitiva.

El origen de las naciones, para Vico, residía en las fantasías, los mitos y las memorias inventadas, por tanto también llama “sabiduría poética” a la de

los hacedores de mitos. Los mitos cuentan para la historia de las sociedades porque, creía Vico, todas las instituciones sociales surgieron primero de la inmediatez de los sentidos, de los sentimientos, la curiosidad, el miedo, la duda, la superstición y de la capacidad de los humanos para, cual niños, darle forma humana al mundo. Decía Vico: cuando el mundo era un niño, “los hombres eran poetas sublimes”. Por tanto la historia ha de ser de alguna manera sensible a lo poético, porque toda nación fue poética en sus principios. Sin embargo, la “sabiduría poética” en *Principios de ciencia nueva* es más que un halago a la poesía de los mitos; es más que el uso de los recursos retóricos de la poesía en la ciencia de la historia; también puede leerse como un temprano avance de la imaginación histórica zurcida a la poesía como conocimiento.

Croce retomó el estandarte de Vico a principios del siglo xx, pero lo mezcló con su admiración a Hegel. El resultado: un Hegel humanizado a través de un Francesco Sanseverino, es decir, un Vico imaginario que Croce ideó en un diálogo ficticio entre Hegel y Giambattista. Sanseverino muestra lo inconcebible, a saber, el humor en Hegel. “Detrás del filósofo”, dice Sanseverino, “gusto de encontrar al hombre que pierde la paciencia de vez en cuando y que tiene sentido del humor... Por ejemplo... cuando usted dijo a su valioso colega Schleiermacher, el cual restringió la religión al ‘sentimiento de dependencia’, que en esos términos ‘el mejor cristiano sería un perro’” (“Una página desconocida de la vida de Hegel”, 1948). Pero Croce también hace de Vico un poco Hegel y rechaza la idea de “historia poética”, porque la poesía en la historia es el mito, la retórica, no la herramienta para conocer lo humano (*Teoría e historia de la historiografía*, 1916). A la historia poética, dice Croce, no se le puede acusar de ser poesía, “una forma necesaria del espíritu”, sino de llamar historia a lo que es poesía, “una contradicción en términos”: “Estoy tan lejos de rechazar la poesía tejida con información histórica, que quiero afirmar que una gran parte de poesía pura, especialmente en tiempos modernos, puede encontrarse in libros llamados de historia”. Ejemplos de ello, y son de Croce los trasuntos: las biografías cariñosas de amigos, o las sátiras apuñalando a los enemigos, las historias patrias que cantan las glorias de la nación del historiador en turno o las historias universales “iluminadas con los ideales del liberalismo o del humanismo, o esas compuestas por socialistas...”. Por ferviente

anticomunista, Croce fue fascista por un par de años, pero nunca fue nacionalista. Para él la historia del Risorgimiento italiano era pura y llana poesía, no historia.

Sin embargo, historia y poesía permanecen entrelazadas, inclusive en Croce, si por poesía entendemos la manera de alcanzar conocimientos incapturables de otra forma. Creo que Vico no hubiera objetado la conocida colección de máximas de Croce: “La historia es crónica viva, la crónica es historia muerta; la historia es historia contemporánea, la crónica es historia pasada; la historia es principalmente un acto de pensamiento, la crónica un acto de voluntad. Toda historia acaba en crónica cuando ya no es pensamiento...”. Para Vico o para Croce la imaginación es la mentora de la poesía o de la historia.

No hay, pues, gran exageración en utilizar el camino de la poesía para llegar a la imaginación histórica, aunque sí un cierto anacronismo. A lo largo del siglo XX, desde la trinchera de la moderna disciplina de la historia, fue ley asumir –sin necesidad de pararse a pensarlo– que desde su profesionalización la historia había dejado atrás su estado de naturaleza, despegándose de la poesía. La disciplina de la historia, al parecer, había ganado así más poder e importancia que la poesía, vía la pretensión de ciencia. Por tanto, pareciera ser que este mi hablar de lo poético al alimón con la historia fuera como tomar en serio el misticismo de Santa Teresa para entender al imperio español... o como creer que el estudiante de historia puede encontrar pistas para su faena en poetas modernos como Auden o Valéry. En efecto, aquí aprieto más de lo debido, pero quiero entretener esta reflexión, si en breve, para caer en la imaginación histórica, aunque sea impropio de un profesional de la historia cocinar en la misma olla el “cómo” moderno de la historia y el de la poesía. Para estar a tono con las modas académicas, lo que tocaría sería disertar no de poesía sino sobre discursos o sobre “metanarrativas” o sobre “epistemes”. Pero hablo de poesía, si sólo a manera de llegar al magín histórico.

Contra lo que se diga, poesía e historia nunca formalizaron el fin de su matrimonio aristotélico, ni en Vico ni después; esto es, la total objetividad de la historia, a través de la ciencia (contar el pasado tal y como pasó) fue una utopía de los historiadores de fines del siglo XIX y principios del XX, tan nunca alcanzada, que adquirió estatus de “Fuensanta” o de “Beatriz”.

La consabida cita de Leopold von Ranke –“la historia” “*wie es eigentlich gewesen*” (tal y como fue)–, no era empirismo inocente; “*eigentlich*”, explica G. Igger, también significa algo “característico esencial”. Nunca hubo realmente ese momento rankeano, ningún historiador de trascendencia creyó en la total científicidad de la historia, en su separación de la narrativa como retórica y de la poesía como forma de conocimiento. Después de todo, muchos de los prominentes historiadores que se decían científicos a fines del siglo XIX eran grandes lectores de poesía y con frecuencia poetas: Ranke fue filólogo y traductor de poetas clásicos antes que historiador, Alexandre Herculano escribió la moderna historia positivista del Portugal y fue un reconocido poeta, Justo Sierra y Bartolomé Mitre lo mismo: historiadores, poetas.

Desde el siglo XVIII, explica Carlo Ginzburg, el escéptico ilustrado, La Mothe le Vayer, volvía a la relación entre poesía e historia; creía que la poesía clásica era leíble como historia, aunque la poesía no podía prescindir de la “fable”. En cambio, la historia “es digna de mención sólo por la verdad” (*El hilo y la huella*, 2010). El tema permanece, inclusive a fines del siglo XIX, cuando la historia se profesionaliza como ciencia. Ranke creía, claro, que la historia era una ciencia, pero a punto y seguido afirmaba, aristotélicamente: “... [la historia] se distingue de otras ciencias por ser también un arte”. Y añadía (seguro nada más para fastidiar a los historiadores del futuro que, él ya intuía, nos creeríamos los muy post-científicos): “como ciencia, la historia está relacionada con la filosofía; como arte, con la poesía. La diferencia radica en que, por ser fieles a sus naturalezas, la filosofía y la poesía se mueven en el terreno de lo real de lo ideal, en tanto que la historia tiene que depender de la realidad” (*The Theory and Practice of History*, editado en 1983). Ranke fue uno de esos que escribía poco del cómo de la historia y muchos volúmenes de historia, pero es claro que nunca pensó en que el conocimiento esencial que produce la poesía había abandonado por completo a la historia: “La historia no es ni la poesía ni la filosofía, sino que demanda la unión de las fuerzas intelectuales activas en la filosofía y la poesía bajo la condición de que estas dos estén alejadas de su dedicación a lo ideal de lo real”. En efecto, Leopold von Ranke no fue tan rankeano; ese historiador, *bête noire* de nuestro posmodernismo historiográfico, simplemente hacía un llamado a controlar, vía los datos, el indispensable impulso poético

–estético, imaginativo, perspicaz, intuitivo– del historiador. Puede que fuera iluso y hasta muy mala persona, pero no era un inocente empirista.

La cosa no para ahí. A lo largo del siglo xx es casi imposible no hallar la idea de poesía en lo mejor de la historia profesional. Decía Marc Bloch (*Apologíe*): “Cuidémonos de no quitarle a nuestra ciencia su parte de poesía. Sobre todo, cuidémonos... de sonrojarnos por su causa. Sería una increíble tontería creer que, por ejercer semejante atractivo sobre la sensibilidad, es menos capaz de satisfacer nuestra inteligencia”. Otro historiador, profesional y excelso, Huizinga, sin necesidad de hablar de poesía en la historia, la ejercía como ojos para ver y como evidencia para analizar; léase si no *El otoño de la Edad Media* (original 1919): “Es necesario penetrar con la imaginación en toda esta susceptibilidad del espíritu, en toda esta sensibilidad para las lágrimas y para el arrepentimiento, en toda esta excitabilidad, si se quiere apreciar el colorido y la intensidad que tenía la vida”. Y, en español, Edmundo O’Gorman, en su “ars histórica”, re-ubicaba el ADN de la historia en la poesía (en *Egohistorias. El amor a Clío*, 1993):

Quiero una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras... una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad; una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria; una historia de atrevidos vuelos y siempre en vilo como nuestros amores; una historia espejo de las mudanzas, en la manera de ser del hombre, reflejo, pues, de las mudanzas, en albedrío para que en el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante metamorfosis del hombre en mero juguete de un destino inexorable.

Por seguro no apelo a la vieja discusión entre historia y ficción, a los conocidos debates sobre la historia como texto, retórica y estrategia narrativa. Cuando me refiero a conocer el pasado de lo cultural es de poesía y de historia que hablo. Las dos aspiran a capturar realidades de distinta carga empírica –para la historia mucha, para la poesía poca– pero que una vez bien pronunciadas, esas realidades se materializan como “segundas naturalezas”: evidencias de una realidad experimentada tan certeramente que crea conciencias de ser, estar, actuar, pertenecer. Uno encuentra y siente esta

convicción en el poeta, aunque no sea moderno (Shakespeare, *A Midsummer Night's Dream*):

*The poet's eye, in a fine frenzy rolling,
Doth glance from heaven to earth, from earth to heaven,
And, as imagination bodies forth
The form of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes, and gives to airy nothing
A local habitation and a name.
Such tricks hath strong imagination...¹*

El historiador también conjetura su oficio como un “turns them to shapes, and gives to airy nothing, a local habitation and a name”. En 1821, Wilhelm von Humboldt, el influyente historiador y filólogo, además de hermano de Alexander, decía con metáforas irreducibles a conceptos (“La tarea del historiador”): “... la verdad histórica es, puede decirse, más bien cual las nubes que adquieren forma ante nuestros ojos sólo a la distancia. Por esta razón, los hechos de la historia que están interconectados en sus muchas circunstancias son poco más que los resultados de la tradición y la producción académica que uno ha convenido en aceptar como verdaderos. “... Porque”, añade Humboldt, el historiador “se vuelve activo, inclusive creativo –no al traer a cuento lo que no tiene existencia, sino al dar forma por sus propios poderes a eso que, por mera intuición, él no hubiera podido percibir en el pasado como realmente fue–. De manera diferente que el poeta, pero de alguna manera como él, el historiador debe hacer un todo de los fragmentos recolectados”. Y puede hacer eso “como el poeta, sólo a través de la imaginación”. Así, pues, que a nadie sorprenda que el “ars histórica” sea afín al “ars poética”: Verlaine y el acto poético:

*Il faut aussi que tu n'aïlles point
choisir tes mots sans quelque méprise:*

¹ El ojo del poeta, girando en medio de su arrobamiento,/ pasea sus miradas del cielo a la Tierra y de la Tierra al cielo,/ y como la imaginación produce / formas de cosas desconocidas, la pluma del poeta/ las diseña y da nombre y habitación a cosas etéreas que no son nada./ Tal es el poder alucinador de la imaginación...

*Rien de plus cher que la chanson grise
Où l'Indécis au Précis se joint,²*

Lo cual es como Marc Bloch en la sugerencia: “ahí donde calcular es imposible, se impone sugerir”, porque para sus exploradores “el pasado es su tirano” (*Le passé est leur tyran*) y deben saber unir lo indeciso con lo preciso, porque “pueden no conocer nada de él [del pasado], a sabiendas o no... Siempre es desagradable decirlo: ‘no sé’, ‘no puedo saber’... Pero hay momentos en que la tarea más apremiante del sabio es, después de haber hecho todo lo posible, resignarse a la ignorancia y a ser honesto” (*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 1949).

O llamo a Wallace Stevens “a la reja” para atestiguar la realidad que el poeta ve y crea:

*This endlessly elaborating poem
Displays the theory of poetry,
As the life of poetry. A more severe,*

*More harassing master would extemporize
Subtler, more urgent proof that the theory
Of poetry's the theory of life,*

*As it is, in the intricate evasions of as,
In things seen and unseen, created from nothingness,
The heavens, the hells, the worlds, the longed-for lands.³*

Sea esto paralelo del sentido que Huizinga encontraba en la historia cultural: “la historia cultural es distinta de la política o económica, en tanto que se vuelve digna del nombre sólo en la medida en que se concentra en temas más profundos y generales... sólo cuando el estudioso se

² No es necesario que tus palabras/ con minuciosa propiedad luzcan:/ son aún más gratos los versos grises/ que a lo Indeciso lo Exacto juntan;

³ Aproximación burda: “Este eterno poema en elaboración/ expone la teoría de la poesía,/ como la vida de la poesía. Un amo más severo// más acosador, improvisaría/ una prueba más sutil, más urgente, de que la teoría/ de la poesía es la teoría de la vida// como ésta es, en los intrincados escapes del cómo/ en las cosas vistas y no vistas, creadas de la nada, /los cielos, los infiernos, los mundos, las anheladas tierras”.

aboca a determinar los parámetros de la vida, el arte y el pensamiento tomándolo todo en conjunto puede entonces existir un verdadero caso de historia cultural. La naturaleza de esos parámetros no está fijamente establecida. Obtiene su forma en nuestras manos” (“La tarea de la historia cultural”, 1922).

Repito: no hablo de modos retóricos e historia, hablo de maneras de capturar el pasado de lo cultural, por un lado y, por otro, de eso que captura la poesía: “La poesía sufre el martirio del conocimiento, padece por la lucidez, por la videncia. Padece, porque la poesía sigue siendo mediación y en ella la conciencia no es signo de poder, sino necesidad ineludible para que una palabra se cumpla. Claridad precisa para que lo que está diseñado no más en la niebla, se fije y precise; adquiera ‘número, peso y medida’” (María Zambrano, *Filosofía y poesía*, 1993).

Qué hay, pues, en la poesía, qué en la historia de lo cultural, para que sobreviva y sea reveladora esta afinidad. Reconciliemos las imaginaciones, las de la poesía y las de la historia de lo cultural. “*Poetry collects in ponds*”, decía Stevens; esto es, la poesía hace charcos. El conocimiento que deriva de la poesía reside en charcos cuya enigmática existencia produce un fluir lógico –nadie puede afirmarlo real como una piedra, pero ¿quién puede negarlo o secarlo?–. Varias corrientes de conocimiento van a caer a esos charcos. Se trata de sabidurías y prácticas tan difíciles de negar como arduo sería decir de dónde vienen, qué es esa lógica que nos permite intuir lo que de otra manera sólo serían sospechas, fantasías o irracionalidades. “Sabido es que los grandes (felices o terribles) acontecimientos de la vida”, dejó dicho José Ángel Valverde, “pasan... casi sin que nos demos cuenta”. Precisamente sobre ese inmenso campo de la realidad experimentada pero no conocida *a priori* reza la poesía. Por eso toda poesía es, ante todo, un ‘gran caer en la cuenta’” (*Las palabras de la tribu*, 1971).

La poesía, o al menos la moderna, son charcos de caer en la cuenta sobre una realidad no física (aunque también). Realidad que es conocible por la poesía, un conocimiento que es a un tiempo una técnica, un oficio adquirido y experimentado y algo que sólo podemos llamar cosas de la imaginación, sólo preguntas, flashes y lucidez de caer en la cuenta acerca de las demarcaciones del pensar y del dudar humano. El conocimiento que puede proporcionar la poesía, con todo, es riguroso, pero no es traducible a

fórmulas matemáticas o a reflejos exactos de la realidad, o a teorías totales del lenguaje o de la imaginación; no es ni un simple juego retórico, aunque lo sea, ni un accidente romántico. Croce, analizando el reencuentro de poesía e historia en Vico, decía que “la poesía no nace por capricho, sino por necesidad de la naturaleza. La poesía es tan poco redundante como eliminable, tanto que sin ella no surge el pensamiento: es el primer ejercicio de la mente humana” (*La filosofía di Giambattista Vico*, 1933). Poesía, pues, es un eterno “giro lingüístico” volteado a los extremos de lo decible para la memoria y para la imaginación humanas:

*Schreib dich nicht
Zwischen die Welten*

*Komm auf gegen
Der Bedeutungen Vielfalt*

*Vertrau der Tranenspur
Und lerne leben⁴*

No en los “intertísicos” principios del siglo XXI sino en la década de 1940, la filósofa Susanne Langer decía: “el oficio de la poesía es crear la apariencia de la ‘experiencia’, la semblanza de sucesos vividos y sentidos, y organizarlos de tal forma que constituyan una realidad pura y completamente experimentada, un trozo de realidad virtual”⁵ (*Philosophy in a New Key*, 1942). He aquí la profunda conexión de la poesía con la historia de lo cultural, con lo que Nietzsche decía de la historia: la capacidad de crear una segunda naturaleza. Esta capacidad (de la poesía o de la historia) de crear lo “virtual” no es juego de Internet, sino que es levantar simulacros de experiencias del pasado, los cuales son como esas cosas que, una vez nombradas por la poesía o bien contadas por la historia, son tan reales como, un decir, “la lucha de clases”. Por ello, para un historiador positivista como R.

⁴ Mero intento de aproximación: “No te escribas/ Entre los mundos/ Emerge en contra/ De los significados múltiples/ Confía en el sendero de lágrimas/ Y aprende a vivir”.

⁵ Siento que aquí se impone el inglés: “*the business of poetry is to create the appearance of ‘experience,’ the semblance of events lived and felt, and to organize them so they constitute a purely and completely experienced reality, a piece of virtual reality*”.

G. Collingwood el meollo de la historia estaba en “*to reenact*”; revivir, volver a hacer sentir. Collingwood criticó al historiador que tanto lo influyó, Benedetto Croce (en especial el ensayo de Croce “La defensa de la poesía. Variaciones sobre un tema de Shelley”, 1933), porque Croce recurría a grandes filósofos sin reparar en que el entendimiento histórico “no puede ser adquirido al leer sus libros [de los grandes filósofos] sino sólo al revivir su drama mental en uno mismo, bajo el estímulo de la vida real”.⁶ Collingwood nunca escribió historia que pusiera en acción este “*reenactment*”; Croce sí, y no creo que hubiera objetado la visión de Collingwood: el entendimiento histórico es un “*reenactment*” que incluye la memoria personal y la vida. “*Reenactment*”, re-activar, re-vivir... son conceptos vinculados a una actitud mental que necesariamente decanta en memoria y poesía. Es imaginación. Para filósofos de la historia más modernos, como Frank Ankersmit (*Sublime Historical Experience*, 2005), lo que la historia debe hacer es *erleben* (hacer experimentar, atestiguar, sentir), es decir, un simulacro tan verosímil y bien documentado del pasado que cambie la conciencia del presente y la visión del futuro. Algo más: la experiencia de la historia o de la poesía produce inevitablemente el “sufrimiento” (Croce) de una “humanidad común”.

Pero los buenos conocimientos producidos por la imaginación, si bien viran indispensables, no son inevitables, predecibles, repetibles. Por decir, si *Ambivalent Conquest* (1987) de Inga Clendinnen desapareciera, sería imposible volver a escribir el libro aunque contáramos con los documentos revisados por Clendinnen para contar la historia entre los mayas y los españoles durante la conquista. No habría manera de encontrar lo mismo, lo cual no quiere decir que no hay realidad fuera de la historiadora o de la poetisa. Ambas aspiran a crear una realidad verosímil; en el caso de la historiadora, jamás despegada de lo que se asume dato de lo real. Pero, en esencia, de la historia puede decirse lo que el poeta Fernando Guimarães dijo de la poesía: “La dificultad en la concepción de un poema es menor que la de escribirlo nuevamente en el caso de que un día quedara olvidado. Es más fácil encontrar lo que no sabemos”.

⁶ “*Cannot be acquired by reading their books but only by re-enacting their mental drama in one’s own person, under the stimulus of actual life*”.

Para volver al símil de Humboldt, si la verdad histórica es la metáfora de dar forma a las nubes a la distancia, nunca son las mismas nubes, nunca el ojo las ve igual, la imaginación ha de re-imaginar constantemente y mientras más símiles tenga en su haber, cuanto más experiencia tenga en imaginar las formas de las nubes, mejor. De ahí lo intrincado de la historia; de ahí también su peligrosidad y su utilidad. Porque la historia, como la poesía, levanta “segundas naturalezas” que pueden liberar, cambiar en el presente las expectativas de futuro, lo cual no es moco de pavo. Puede ser el veneno o el antídoto; veneno porque la historia es “más peligrosa a medida que es más ambiciosa y es ambiciosa ora cuando ambiciona identificar grandes mecanismos generales, ora cuando ambiciona constituirse en la herencia ideológica de una identidad étnica y social” (G. Sergi, *Antidoti all’abuso della storia*, 2010). Y la historia es antídoto cuando permite escapar de atávicos dados por hecho (raciales, culturales, políticos). Observar el pasado, imaginar los huidizos contornos de algo que ya no es y que no podemos cambiar, otorga una cierta ventaja: imaginar un futuro mejor que el pasado y que el presente...

Por afines que sean en su “caer en la cuenta” la historia y la poesía, esta última no tiene que hacer algo que a la historia le es indispensable: delimitar la frontera entre pasado y presente. Acaso la poesía llega a lo que da a conocer gracias a la posibilidad de ser un punto de vista indiferente al tiempo. La historia, especialmente de lo cultural, ha de levantar sólidos muros entre lo pasado y lo presente. Ayuda que el tiempo pasa y que pronto todo es memoria, evidencia u olvido. Ginzburg ha mostrado que la idea de “perspectiva histórica” debe mucho al sentido cristiano de superioridad sobre el judaísmo (*Ojazos de madera*, 2001). Pero hay que marcar la barrera y esto se hace con la imaginación a tirajalones con la camisa de fuerza del presente; es decir, imaginar la línea entre pasado y presente es, primero, un constante re-imaginar. La línea se mueve. Y, segundo, es una decisión política, es decir, no es una acción sólo existencial del historiador, sino una acción social si las ha habido. “La maleabilidad del presente también ofrece grandes ventajas”, dice el historiador C. Fasolt, “significa que nosotros, los que ahora estamos vivos, no estamos obligados a repetir el pasado... Libertad y progreso dependen de la distinción entre el pasado y el presente. El principio fundador de la historia es, por tanto, también el principio fundador de la

política” (*The Limits of History*, 2004). Porque, ante todo, no hay opciones: hay que imaginar para habitar el mundo moderno. Fasolt lo dice, aunque indiferente a la poesía que es la otra forma de “contra-disciplina”:

la historia es una no ciencia, no moralidad y no ley. Entre las formas modernas de conocimiento, constituye la contra-disciplina por excelencia. Opera detrás de la ciencia de la ciencia y de la ciencia de la filosofía y parece exenta de la crítica de la razón. Su funcionamiento es esencial para el bienestar del mundo moderno (cualquier mundo moderno). Sus ocupantes [de la historia] modernos no podrían imaginar la vida si su presente estuviera atascado de las leyes de la Roma clásica, la ciencia de Aristóteles y la moralidad de San Agustín.

En fin, dicen que Mallarmé le escribía a Degas que la poesía no se hacía con ideas sino con palabras, pero quien toca el lenguaje, según un poeta (Kunitz), toca “la evolución de la conciencia y la historia de la tribu”. Porque la imaginación de lo poético o del pasado de lo cultural ocurre sin querer cuando “una forma de vida se convierte en una forma de lenguaje y cuando una forma de lenguaje se transforma en una forma de vida, las dos inseparablemente” (Henri Meschonnic, *Célébration de la poésie*, 2001). Aventurarse a los límites de las palabras, pues, es tocar simultáneamente a las puertas de la conciencia, de la memoria y de la historia.

Los conceptos que el historiador crea o revela son pocos y son intraducibles a la poesía. Los contextos, las *stories* que el historiador concibe, son del todo habitadas por la poesía: de Robert Browning a T.S. Eliot, de Jorge Luis Borges (cuyo narrador perenne es un símil de historiador) a Octavio Paz (que se inspiraba en la historia prehispánica, de la Nueva España y de la India) o inclusive en la novísima poesía mexicana: Luis Felipe Fabre (*La sodomía en la Nueva España*, 2010) se informa de la historia de los casos de sodomía de 1657 y 1658 para escribir poesía que hace presente, estética y políticamente, el dilema humano de la homosexualidad de mulatos e indios del siglo XVII. Pero es eso en que el poeta es experto, la metáfora, lo que el historiador de la cultura utiliza para entender lo que resulta irreducible a concepto, a dato o a fecha. Usar metáforas para contar el pasado no es sólo un recurso retórico del historiador, sino es, como para el poeta, la manera de capturar “realidades” humanas incomprensibles de otra manera.

La historia es ver en bloque, la metáfora, decía Valéry, “es pensar en bloque, nada es pensado aisladamente”.

Es una obviedad, pero no está de más repetirlo: para el historiador de las culturas son indispensables las metáforas, de ahí la actualidad de Vico. Armar metáforas, creía Vico, es comprender las intrincadas relaciones entre cosas o fenómenos que en apariencia son por completo diferentes. Claro, Vico recurría a los clásicos (Aristóteles, Cicerón) para defender a la metáfora en pleno siglo XVIII, pero no como recurso retórico, sino como conocimiento. Y es que a fines del siglo XVII, la metáfora como conocimiento había sido atacada por pensadores más o menos racionalistas –como el jesuita Dominique Bouhours (*La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, 1687). La crítica a la metáfora era implacable y tenía sentido: las metáforas eran argumentos falsos que parecían verdaderos, o argumentos verdaderos vestidos de falsos. Porque el barroco de Baltasar Gracián o de Góngora, creían los críticos de la metáfora, había abusado del adorno a riesgo de la verdad y la lógica. Para entender los arabescos retóricos de Góngora o Gracián se requería de paciencia y de ser inmunes a la seducción de los trucos metafóricos, en tanto que la verdad, creían los críticos de la metáfora, debía ser directa y clara. Vico defendió la metáfora de estos ataques sosteniendo la importancia de los medios-sentidos de las metáforas, de sus ironías, capaces de llegar a similitudes inesperadas, fuentes indispensables para el historiador empeñado en entender el pasado de lo humano. Siglos después, María Zambrano seguía defendiendo el poder cognitivo de las metáforas en la poesía; poder que atañe, creo, también al historiador por lo que Zambrano llama “continuidad”: “La metáfora ha desempeñado en la cultura una función más honda, y anterior, que está en la raíz de la metáfora usada en la poesía. Es la función de definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada por otro modo... una forma de continuidad con tiempos y mentalidades ya idas” (*Hacia un saber sobre el alma*, 1987).

Por simple instinto, el historiador de lo cultural recurre a la metáfora. Bloch la utiliza en la forma de un ogro: el historiador es como el ogro de las leyendas, ahí adonde huele carne humana sabe que está su materia. Acaso esta metáfora sólo “adorna” la dedicación del historiador a todo lo humano, pero la metáfora cumple su trabajo: se entiende que el historiador vive de la evidencia humana dejada en el pasado, que la anda oliscando, que le

entra con ahínco. Esta metáfora puede ser menor, pero es una entre las miles a las que recurre cualquier historiador que se sienta a contar y a explicar culturas del pasado. Renan dejó metáforas más indispensables; por ejemplo: “la libertad es como la verdad; escasamente alguien la ama por sí misma, pero, debido a la imposibilidad de los extremos, uno siempre regresa a ella” (*Recuerdos de infancia y juventud*, original 1883). Y Huizinga, a través de la metáfora de una campana, logra hacernos sentir la experiencia diaria de orden y armonía que debió existir, a su buen ver, en las ciudades medievales: “Había un sonido que dominaba una y otra vez el rumor de la vida cotidiana y que, por múltiple que fuese, no era nunca confuso y lo elevaba todo pasajeramente a una esfera de orden y armonía: las campanas” (*El otoño*). Inga Clendinnen, dueña como pocos historiadores recientes de una delicada imaginación histórica, aprende y enseña por metáforas (*Ambivalent Conquest*, 1989): “Pero las situaciones coloniales también encubían múltiples realidades, y la dolorosa fisura del mundo español es quizá mejor capturada por otra imagen: un salón de espejos deformantes en el cual cada individuo se ve a sí mismo como él piensa que verdaderamente es, en tanto que los que lo rodean aparecen grotescamente deformados, pues los gestos y expresiones familiares están exagerados, ridiculizados, inclusive invertidos”.

En efecto, para el historiador de lo cultural, resistirse a la metáfora es contra natura, de ahí la familiaridad con la poesía: la historia es, dicen, maestra de la vida; maestra de la metáfora no hay otra que la poesía. Si el historiador cultural requiere de la metáfora, la poesía resulta punto de vista necesario. Sin embargo, la poesía construye y destruye metáforas, otorga reveladoras realidades a través de imágenes metafóricas o hace de una metáfora un blandengue lugar común ora como retórica, ora como conocimiento. Pero “la libertad íntima del poeta para arriesgar con nuevas formas”, escribió G. de Santayana en 1923, “no elimina la libertad de todos los hombres para adoptar las viejas”. La poesía siempre regresa a la bodega de metáforas pasadas, como la historia. Pero la historia de lo cultural no busca, cae en la metáfora. Para hacer experimentable el pasado en el presente, el historiador hace que el significado literal de una imagen (el ogro, la carne) sea el símbolo de un significado figurado, metafórico (el apego de los historiadores a la evidencia de lo humano); es decir, hace que ese significado literal

explique lo que el historiador no alcanza a nombrar directamente con un concepto o un sustantivo.

Pero cuidado: la metáfora también es un vicio del historiador cultural... o del antropólogo... o del crítico cultural. Las buenas metáforas historiográficas funcionan a manera de imágenes provisionales e inevitables que dotan de sentido a cosas del pasado a las cuales no podemos acceder sin la metáfora. Esas imágenes se acumulan en los volúmenes de historia y cada nueva revisión historiográfica recurre a ellas para habitar la metáfora o para finalmente escapar de ella. Por eso la metáfora en la historia siempre es un mensaje lanzado al historiador del futuro; uno que dice: “ahora sólo así puedo entender esto, ¿cómo lo ves tú desde allá (el futuro)? Te metes en mi metáfora o me la cambias por otra o te dejas de cosas y aterrizas el conocimiento del pasado en algo más concreto”.

El lector puede encontrar en George Lakoff, Hans Blumenberg o S. Langer ejemplos del uso y abuso de metáforas en la historia y en la filosofía. En W. Kayser se puede encontrar lo mismo para la literatura. En la escritura de la historia también se abusa de la metáfora. Doy sólo algunos ejemplos. La historia de España a partir de 1898 ganó innumerables metáforas; Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset ofrecieron aquello del “enigma español”, de la “España invertebrada” o del “cortocircuito de la modernidad” o de la tierra de “un vivir desviviéndose”. Lo que esas metáforas figuraban era una mezcla de realidades e intenciones: la decadencia imperial y económica de España, su endémica inestabilidad política, la secreta nostalgia por una mítica era dorada, el pensamiento regeneracionista, muy técnico, que proponía maneras de modernizar la industria, la educación y la agricultura españolas; también estaba detrás de esas metáforas la creencia en el peso de la tradición católica y su impacto en el “espíritu” de España. Eran muchas cosas para expresarlas en el formato de “la historia de España es ____”. De ahí el devenir de una metáfora y otra. Pero tanta metáfora trajo que el problema del atraso y la decadencia de España frente a Europa pareciera el problema de buscar de la mejor metáfora. Para la década de 1950, a la luz de la derrota de la República y de la rápida modernización autoritaria de España, tanta metáfora parecía mucha filigrana para explicar tragedias y problemas prácticos. Acaso por eso el historiador catalán Jaume Vicens Vives halló que los

debates entre Castro, Unamuno y Ortega y Gasset eran *una mica massa xerrameca*. Vicens Vives, pues, destruyó el exceso metafórico, como Sancho ante el Quijote, con detalles terrenales: “demasiada angustia unamuniana para una comunidad mediterránea con problemas muy concretos, reducidos y ‘epocales’: los de procurar un modesto pero digno pasar a sus treinta millones de habitantes” (*Aproximaciones a la historia de España*, 1952). No es que las metáforas no sirvan, es que enganchan.

Un último ejemplo, éste del abuso del desprecio de la metáfora en la historia. Fernand Braudel, como el jesuita Bouhours, se dio a destruir la consabida metáfora de la historia como pintura, porque para él no había metáfora posible; la realidad del pasado es la realidad del pasado, no hay mayor problema: “El problema de la historia no se encuentra en la relación entre el pintor y la pintura, ni siquiera, aunque algunos han hallado la sugerencia particularmente aceptable, en la relación entre la pintura y el paisaje. El problema está ahí en el mero paisaje, en el corazón de la vida misma” (“La situación de la historia”, en *Écrits sur l'histoire*, 1950). Braudel no ofrecía otra metáfora a cambio; el problema de la historia era y es la realidad del pasado y punto. Pero al criticar el abuso de los modelos de las ciencias sociales en la historia (por ejemplo, Schumpeter), Braudel recurría a la metáfora: “El historiador constantemente destruye las ventajas de modelar al romper el barco” (“Unidad y diversidad de las ciencias humanas”, en *Écrits sur l'histoire*, 1960). Y es que el gran historiador, Braudel, creía que la historiografía de *Les Annales* estaba lejos del pensamiento del siglo XIX, de razas, civilizaciones, espíritus de época o de la poesía o de Ranke, Jacob Burckhardt o Huizinga. A mí me parece que, por su inconsciencia sobre el poder de las metáforas, Braudel se revela más lejano de nosotros que de los de atrás. Decía Raymond Aron que *Les Annales* “tomaban prestado del marxismo” pero que no eran marxistas en sentido estricto, porque “lo más probable es que estarían dispuestos a revivir la fórmula de Michelet, resurrección integral del pasado, bajo la condición de reintegrarlo de manera novedosa” (“The Philosophy of History”, 1968). Para reintegrarlo, la obra de Braudel no tuvo otra opción que recurrir a innumerables metáforas. Roger Chartier (“Historias sin fronteras. Braudel y Cervantes”) sostiene que *El Mediterráneo* de Braudel abreva del Quijote como fuente para hablar de movilidad social y de circulación de mercancías, en España y más allá. Al leer a Chartier uno se

pregunta si lo de Braudel no se convirtió inconscientemente en una metáfora de Cervantes, y también en un trasunto de la amplísima circulación del Quijote entre el siglo XVII y Braudel.

No agobio al lector con la retahíla de ejemplos de esta herramienta, la metáfora, indispensable para el historiador.

A nadie se le ocurriría “comprobar” la validez empírica de la metáfora de un poema. Hay indicios, pero en esencia no hay realidad empírica detrás de la metáfora poética. En lo fundamental, tampoco en las metáforas del historiador de las culturas, cuya fuerza se mide por lo que revelan, no por su exactitud empírica. Las culturas del pasado explicadas por metáforas necesariamente llevan lo suyo de intuición, de hacer caer en la cuenta, de poner en claro, de hacer sentir. Son como las metáforas de la poesía: “una enigmática presencia que directamente da fe de sí misma” (Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, 1998). Pero la metáfora en la historia y las culturas contiene otro poder explicativo para el pasado: crea la posibilidad del “como si”. En dos sentidos: narrativo y político. Con sus metáforas el historiador no pide que el lector asuma que el pasado fue así o así, sino que metafóricamente ruega que el lector considere “como si”: el pasado pudo haber sido así, y ahí los símiles, las medias tintas, las intuiciones, las ironías, los datos y razonamientos lógicos para sustentar la fortaleza de sus metáforas encaminadas al “como si esto o lo otro”.

Por el lado más político y moral, el historiador de la cultura utiliza las metáforas como una herramienta para al mismo tiempo habitar con dignidad en, y tratar con cuidado de huir de, su presente. Porque el “como si” del buen historiador de las culturas es una especie de llamada a la posibilidad de, en un presente determinado, aceptar cierto simulacro, cierta falsedad si se quiere, para imaginar, en un aquí y ahora, paz, justicia y posibilidad de humano futuro. Esto es lo que un viejo filósofo alemán, Hans Vaihinger, llamó *Die Philosophie des als Ob* (La filosofía del como si) (1911). Porque todo pasado, bien visto, es irracional, si por irracional se asume la guerra, la injusticia, la desigualdad, la humillación, el azar. No es de extrañar que la imaginación histórica de un noble historiador estadounidense de la década de 1930, Carl Becker, se inspirara en Vaihinger y su “como si” secularizándolos y uniéndolos a las nociones de experiencia y utilidad social y moral del pragmatismo norteamericano (John Dewey).

Crear la posibilidad metafórica de pasados “como si”, más o menos empíricamente sustentados, lógicamente argumentados, es, como Renan, sustentar que por la libertad hay que luchar “como si” fuera por la verdad, sabiéndola inalcanzable y falsa, pero irrenunciable como posición, porque en la historia son peligrosos los extremos políticos y filosóficos.

Por sus metáforas, historia y culturas decantan, pues, en pragmatismo. El “como si” esencial para vivir el presente y para escapar de él hacia futuros posibles, requiere de una imaginación sujeta a la experiencia, a los riesgos, a los ensayos y errores. Además, las metáforas entre la historia y las culturas tienden al pragmatismo por mera mecánica de existencia: el historiador construye metáforas ora porque le es imposible reducir su intuición a un concepto o a un dato; ora por la brevedad a que obliga todo relato; ora porque sabe que un “como si” determinado es perfectamente entendible en su tiempo y espacio. Es decir, la metáfora historiográfica pone en el lector la responsabilidad de proporcionar los elementos, “epocales”, lingüísticos, culturales y morales, necesarios para que la metáfora sea descifrable. Leer historia, así, se convierte en un terreno común en que el lector es participe en la construcción del poder explicativo de las metáforas, añadiendo y transformando la intención original del historiador, cualquiera que ésta haya sido. Por tanto, no es arbitraria la selección de metáforas del historiador, ni el conocimiento que con ellas produce; es experimental, es pragmático de aquí y ahora y hasta que aguante. Decía Cynthia Ozick: “sostengo que la metáfora es uno de los principales ingredientes de nuestra naturaleza moral, y que mientras más en serio tomemos la vida menos podremos prescindir de ella” (*I want to argue that metaphor is one of the chief agents of our moral nature, and that the more serious we are in life the less we can do without it*) (*Metaphor and Memory*, 1991).

Además de la metáfora, el contraste entre poesía e historia ofrece otra clave que me es difícil describir y que no puedo más que comentar en primera persona pero que sospecho que ha funcionado en muchos historiadores de lo cultural. Me refiero a que la imaginación poética a ratos trabaja de *software* de la imaginación histórica –y heme aquí recurriendo a una metáfora muy *chic*–. Es decir, la memoria es la herramienta del historiador para observar el pasado, y ella se carga de imágenes, lógicas e intuiciones que, a veces, vienen de esa realidad e intuición que crea la poesía. Es inevitable, pero

también difícil de determinar y explicar. Algo hay en la naturaleza de la evidencia de lo cultural que vuelve útil el “caer en la cuenta” que se aprende de la poesía. Quise, por ejemplo, escribir un libro de historia cultural sobre la ciudad de México entre 1880 y 1940. Me apoyé, más faltaba, en la historiografía sobre el tema –sobre México y otras ciudades; agoté innumerables archivos–, pero al armar algunos trozos del libro veía que la lógica de mis argumentos, casi sin yo ordenarlo, se nutría de lógica de poesías. Si las ciudades han dejado evidencia de sus vidas culturales ha sido en poemas y novelas, y de ahí saqué –como Braudel de Cervantes– datos y anécdotas para probar mis ideas y para concebir nuevas ideas. De ahí también mi memoria abrevó algo más, no lo visto y registrado, sino la manera de ver de la poesía, que es histórica –corresponde a su tiempo– pero que va más allá porque aún hace “caer en la cuenta” al lector del presente. Sin yo intentarlo del todo, leía el pasado con el guión de la poesía en la cabeza; o de otra forma, sin saber cómo ni cuándo, por mostrar el pasado de la experiencia urbana, documentaba las sospechas de la poesía. No sé si aquellas líneas de Octavio Paz –“Hablo de la ciudad...” y “un yo cercenado de un nosotros”, “un yo a la deriva”, y los perros, los edificios, las prostitutas, las lluvias– fueron el punto de partida –la poesía como guión de investigación– o el punto de llegada –recordar la poesía *a posteriori* y comprobar que sólo había parafraseado un poema con cientos de datos y notas a pie de página–.

En otra ocasión, quería explicar mi asombro al ver el templete –lo que de niños en México llamábamos “la plantilla”– del curso del siglo XIX en varios países: México, Brasil, Argentina, Estados Unidos, España... Y es que me sorprendía que fueran tan parecidas las periodizaciones, como si –ya estoy recurriendo a la metáfora– se tratara de un trayecto de ferrocarril con las mismas estaciones en el tiempo. Pero el símil del ferrocarril me ayudaba a articular mi asombro aunque no a explicar el por qué de lo que observaba. Unas líneas de un viejo verso gallego, que leí en Álvaro Cunqueiro, me hicieron caer en la cuenta y me permitieron escribir, bien o mal, un libro sobre el siglo XIX entendido como un río: “Ay, madre mía, pasadme en el río/ que le leván as augas os lirios”. Y el libro entero fue la metáfora de un río cuyos lirios no son llevados por las aguas, sino las aguas por los lirios: la corriente no es el simple transcurrir del tiempo, los grandes temas de la historia del siglo XIX –la formación de Estados, naciones, pueblos y razas– mueven

la corriente del río. En fin, ahora que la “imaginación histórica” del siglo XIX ha sido considerada precisamente lo que es post- en post-moderno, ahora que es cosa común deconstruir esa fuerza historiográfica que regía en el siglo XIX, otro poema me otorgaría la lógica de lo que pasa cuando uno se para a historiar una fuerza tan poderosa que es la misma que nos obliga a pararnos a verla (Sandro Penna): “*io vado verso il fiume su un cavallo de quando lo penso un poco un poco egli si ferma*” (aproximación: “voy por el río en un caballo que, cuando lo pienso un poco, un poco se detiene”).

Me gustaría ilustrar con otros ejemplos el uso de la poesía como (otra vez la metáfora) *software* de la historia de lo cultural, pero no puedo: es de uso que los historiadores identifiquen “marcos teóricos” e inclusive posicionamientos ideológicos o políticos, pero ¿quién confiesa al poeta que por detrás dicta? No obstante, en Huizinga, entre líneas, yo leo poetas que no acierto a identificar; en Luis González (*Pueblo en vilo*) siento los versos de López Velarde.

En suma, seguro he exagerado los “queveres” de la parejita en cuestión (historia y poesía). Pero sea mi exageración resultado del riesgo de expresar una certeza complicada, y no un cargo en contra de esta certeza: la poesía es conocimiento y uno indispensable para la historia cultural. ❧

El texto anterior es un fragmento de Memorias de un ventríloco, de próxima aparición, y agradecemos a su autor el permiso para reproducirlo en nuestras páginas.

Mi abuelo Bloom

Héctor Toledano

Para Sandra y Adriana, herederas de la estirpe

Vaya de entrada una hipótesis: para la vida social, el rasgo definitorio de la modernidad ha sido el desarraigo. Vaya enseguida su corolario obligado: la literatura moderna es la crónica de dicho desarraigo. Intercalemos ahora una aclaración de propósito: me interesa menos demostrar la validez del argumento que usarlo como pretexto para hablar de mi propia experiencia sobre la relación entre literatura y desarraigo y aludir de ese modo a los lazos que me unen con la ciudad de Puebla, cuna tanto real como mítica de mi origen.

LA LEYENDA NEGRA

Marcar desde un principio la distinción entre lo real y lo mítico es importante, porque una y otra cosa caminan por carriles diferentes y suele llegar un punto en que dejan de tocarse. Consideremos primero lo rigurosamente histórico: mi padre nació en Puebla en 1917, el tercero de seis hermanos (vivos), hijo de Alfonso Domínguez Toledano y de Paz Calderón, ambos también poblanos, hijos a su vez de familias poblanas. Ya desde el bautizo y registro de mi padre se presenta en su vida cierta irrupción de lo mítico en lo real, pues atendiendo a los ruegos de alguna abuela, que no quería que se perdiera el nombre (acaso por considerarlo más alcornoso), su padre accede a registrarlo con su segundo apellido, Toledano, que no Domínguez, y es por eso que ahora lo llevamos nosotros. Con esto se abre además toda otra senda simbólica en mi identidad personal, pues Toledano



Bloom como Dedalus: el abuelo en su radiante juventud, a los veinte años, en 1902.

es originalmente un apellido judío sefardí y tenerlo como propio me asimila en alguna medida al destino de ese pueblo, cosa que no hubiera sucedido nunca de no haberse dado la sustitución caprichosa. De modo que formo parte de una familia con hermanos y primos hermanos que se apellidan distinto y eso me ha hecho presente, desde una edad muy temprana, que los nombres y la fama de los nombres, su leyenda, pesa sobre lo que somos y sobre la percepción que tenemos de lo que somos. Pero lo crucial en este travestismo de los nombres, me parece ahora, es que ya señalaba, desde aquellos lejanos albores del siglo xx, la angustia de algunos sectores de la familia frente al real o hipotético desdoro de su prestigio, mismo que siguió su curso, con ímpetu irrefrenable, por más barricadas de apellidos que le pusieran enfrente.

La familia venida a menos es una de las piedras angulares de nuestra psique nacional. No hay familia de clase media (es decir, con pretensiones criollas), que no guarde en los anales de su historia oral alguna saga de grandeza en ruinas, de preferencia con hacienda perdida y nombres com-

puestos. Si sacáramos las cuentas de todas las familias que aseguran haberlas tenido, el México de nuestros ancestros se nos presenta como una masa compacta de haciendas que se extiende desde los límites de Guatemala hasta el Círculo Polar Ártico. Para el tema que nos ocupa, el mito pertinaz de la hacienda sustraída puede verse justamente como una manera de asimilar nuestro desarraigo: el paso de un país a otro, de una identidad étnica a otra, de una vida rural a una urbana, de una época tradicionalista a la modernidad; aunque tales pasos no se hayan dado nunca en los hechos, o no del todo, o no en los términos que elegimos para interpretarlos. El lamento por la Edad de Oro malograda es una manera de caracterizar la inevitable negociación que implica todo cambio, el signo de la transacción que se establece entre lo que fue y lo que es ahora, entre lo que se adquiere y lo que se deja con cada transformación que vivimos. Es entonces un rasgo distintivo de nuestra cultura, que dice mucho, el que en México solamos percibir todo cambio como pérdida. Somos un pueblo proclive a la nostalgia. Entre nosotros la idea de cambio guarda siempre un aire sospechoso, tal vez porque está manchada de origen por la sangre de un crimen inabarcable, el crimen de la Conquista, cambio fundacional y arquetipo de todos nuestros demás cambios.

Es en este punto y para rematar estas ideas donde quiero introducir la primera referencia propiamente literaria, al proponer que consideremos a *Pedro Páramo*, cúspide indiscutible de nuestras letras, tanto como la historia de una familia decente que pierde su hacienda frente al arribismo sin escrúpulos de los nuevos tiempos, cuanto como un tratado sobre la imposibilidad del cambio, o cuando menos del cambio como algo que pueda correspondernos de forma legítima: nuestra sentencia irrevocable como nación *maldita*.

Volvamos a nuestra historia. En el caso particular de mi familia, los perfiles de nuestro *pied-à-terre* feudal eran más bien fantasmales, en atención a su absoluta y bien documentada inexistencia, aunque nunca se les descartaba por entero: tenues lazos familiares con los grandes terratenientes, vagas herencias perdidas, a la Doloritas Preciado, por no quererse rebajar a disputarlas. Lo que parece indudable es que en algún momento hubo algo de dinero en la familia, pues todavía la generación de mi abuelo vivió una juventud relativamente ociosa con sólo rascarle a los escombros de aquellos derrumbes. El hecho es que cuando nacieron mi padre y sus



Paterfamilias en expansión: con mi abuela Paz y mis tíos Alfonso y Carmela el día del bautizo de mi padre, Rubén (con ropón), hacia finales de 1917.

hermanos ya no había nada, o casi nada, y luego hubo menos aún, hasta que lo único que quedó para arrojarse frente al mundo fue la noción, tan intangible como irrenunciable, de ser una familia *decente*; es decir, hipercatólica y endogámica; es decir, devota de un ritual anquilosado y convencida de su superioridad racial (o cuando menos, como decía Monsiváis, de la inferioridad ajena).

Mi abuela Paz Calderón era una mujer bajita y muy guapa, que murió de fiebre puerperal al término de su onceavo embarazo, cosa más o menos común en aquella época. La imagino como una pequeña máquina de tener hijos, puesta a trabajar sin descanso hasta que reventó. Mi padre tenía entonces diez años. Un poco antes, a principios de la década de los veinte, mi abuelo se hizo de una amante, que por lo visto representaba todo lo opuesto a aquello que la familia se empeñaba en preservar: era fuereña, morena y empleada federal. Fea, pues, y corriente (no podía ser de otro

modo). Un engendro que salió de la nada sobre el lomo diabólico de la bo-ruca revolucionaria y sus gobiernos ateos con el único fin de acabar con lo que pudiera quedar de decoro en una familia decente. Me pregunto qué habrá visto mi abuelo en ella y lo único que se me ocurre es que debe haber visto su liberación. Así que cuando murió mi abuela decidió extender dicha liberación hasta sus límites: abandonó a sus hijos en manos de sus hermanas y se fue a vivir con su querida a la ciudad de México.

Hasta entonces, al parecer, la fortuna de la familia había sido fluctuante, pero no del todo precaria. Se dice que mi abuelo era una persona simpática, con gran don de gentes y muchos amigos, lo que le servía para hacer negocios de diversa índole, algunos de los cuales pegaban de pronto. Pero cuando se fue de Puebla no sólo dejó de ver a sus hijos (lo cual podría justificarse si creemos la historia de que sus propias hermanas se lo exigieron, mientras viviera en pecado, para que no siguiera contaminando la pureza de la familia), sino que también dejó de ocuparse de ellos (lo cual es más difícil de justificar bajo cualquier óptica). El hecho es que mi padre y sus hermanos quedaron bajo la custodia de las hermanas de mi abuelo, a las cuales se alude hasta la fecha con el colectivo de “tías” (así, sin artículo, como si se tratara de un solo individuo: mamá, papá, tías). Sobra decir que tías, Mercedes, Lupita y Angelita, siempre en diminutivo, eran el oscuro arquetipo de la solterona de aquel entonces (aunque Angelita estuvo casada algún tiempo y enviudó joven): mujeres asexuadas, agrias, tenebrosas, siempre vestidas de negro, abrumadas por lutos que no hubieran podido acabar de purgarse a lo largo de varias vidas. Figuras espectrales y mortuorias, que irradiaban una vibra funesta. Cuando tenía que verlas de niño lo que me producían era miedo y encontraba difícil conciliar el rechazo que me provocaba su aspecto con la devoción ilimitada que se les debía por haber asegurado la supervivencia de la familia en condiciones extremas.

Sigue sin quedarme claro cómo lo hicieron, porque la idea de trabajar, dada su condición de mujeres (aun suponiendo que hubieran sabido hacer algo) era para su lógica social algo por completo inconcebible. Había tal vez una pequeña renta; y acaso una pensión para la que era viuda; y la progresiva venta de muebles, joyas y cuadros; y en última instancia supongo que una forma *decente* de mendicidad: apelar a la misericordia de sus pares para



Tías: Merceditas, Lupita y Angelita a principios de los sesenta en la ciudad de Puebla.

evitar el desplome definitivo. Estaba también la Iglesia, bastión terminal y refugio, querida a su vez en aquellos tiempos difíciles de la lealtad incondicional de familias como la nuestra. Resulta evidente que toda esta estrategia de supervivencia debe haber demandado la preservación, al precio que fuera, de la famosa decencia de la familia, o cuando menos de su superficie, pues era lo único que los separaba de ser como los demás pobres, los pobres a secas, lo cual hubiera implicado un desbarranco ontológico imposible de superar. Combatir dicha posibilidad requería de una disciplina inflexible, sin salvedades ni contemplaciones. Tías decidían siempre lo que había que hacer, porque era lo correcto y lo correcto no se negocia, caiga quien caiga. Tal vez ésa haya sido de suyo la tendencia de la casa, por formación y talante, pero creo que la estrechez de las circunstancias extremó la inclinación natural a volcarse sobre sí mismos, a darle la espalda al mundo, a imaginar un pasado que no pudo haber existido y a empeñarse en traerlo de vuelta, como si la realidad que los rodeaba fuera tan sólo una deformación del tiempo, tan arbitraria como pasajera.

Predeciblemente, la realidad tuvo la última palabra. La familia acabó por dispersarse, la supuesta decencia terminó por diluirse y el empecina-

miento de tías sólo consiguió volver más doloroso todo aquel proceso. Lo cual no quiere decir que mi padre y sus hermanos hayan tenido una infancia infeliz. Resulta claro que sufrieron mucho, pero sus recuerdos de Puebla eran por lo general abrumadoramente positivos. De hecho, en las reuniones familiares rara vez se hablaba de otra cosa y el entusiasmo con el que lo hacían terminaba por contagiarnos a todos. Vengo de una familia de grandes conversadores. Escucharlos hablar en torno a la mesa era para mí desde niño un pasatiempo superior a cualquier otro juego y tal vez mi primera experiencia del lenguaje como algo que se modela y se refina con el fin de producir efectos específicos en nuestros interlocutores. En mi mente infantil aquellos relatos se asentaban recubiertos por el aura esplendorosa de los mitos, no porque hubiera sido una era de abundancia o de prestigio, sino porque todo parecía tener una autenticidad que nada de lo que vino después podía igualar. Crecí con una imagen de Puebla como el espacio primigenio donde existió en un tiempo irrepetible una correspondencia exacta entre lo que éramos y lo que habíamos sido, entre nuestra realidad y nuestro entorno. Un sentimiento de pertenencia que yo en lo personal nunca he tenido. Con todo, aún dentro del brillo de tales recuerdos, era imposible eludir por completo la sombra de amargura que se proyectaba desde el rigor sin fisuras que emanaba de tías y que dejaba tan poco espacio para los placeres banales que hacen tolerable la vida.

EL HOGAR RESTABLECIDO

Se me podrá reprochar que no haya hecho otra cosa hasta este punto que contar chismes. Ventilar la ropa sucia de la familia cuando lo propio hubiera sido exaltar su recuerdo. Sólo me cabe decir al respecto que para mí no existe mayor homenaje que la justicia: hablar de las cosas como fueron, por crudas que puedan haber sido, porque siempre he percibido también en esta saga una clara dimensión heroica. Por lo demás, el tema que nos ocupa es la literatura; y el chisme es sin duda una de los pilares de la literatura, parte esencial de su materia prima.

Volviendo al ejemplo de *Pedro Páramo*, no resulta difícil descomponer aspectos sustanciales de su trama hasta su esencia original de chismes: que si Don Pedro se casó con Doloritas por sus tierras, que si Miguelito sedujo

a la sobrina del cura después de matar a su padre (ya había hecho algo similar Ricardo III), que si era Dorotea la que le conseguía las muchachas, que si Eduviges Dyada se acostó con el patrón la noche de bodas porque a la novia le tocó la luna, que si Donis y su mujer son hermanos, que si Eduviges se quitó la vida, que si Susana San Juan no pega el ojo... Rulfo lo dice con toda claridad: "Este pueblo está lleno de ecos". A Juan Preciado lo matan, o él cree que lo matan, "los murmullos", esos mismos murmullos que daban su título original a la obra. El célebre intercambio de voces, las voces que se disparan con el caer de la lluvia, puede verse sin dificultad como una colosal sesión plenaria en los lavaderos del inframundo.

Claro está, por supuesto, que la literatura no es sólo chisme. En cierto sentido, es justamente lo que hace que una anécdota cualquiera deje de ser un chisme, es la antípoda del chisme en el continuo de lo narrable. La literatura quita al chisme su particularidad y lo convierte en un espejo donde un grupo más o menos amplio puede encontrar un referente íntimo. La literatura profundiza en la realidad hasta descubrirle, o inventarle si hace falta, su plena dimensión simbólica. Pero es este lazo de origen con lo anecdótico cotidiano, por darle un mejor nombre, lo que nos permite tomar los hechos más bien intrascendentes de nuestras propias vidas y encontrarles un sentido mayor a la luz de la literatura. De no ser por ese lazo, la literatura perdería en buena medida su dimensión entrañable, su utilidad como oráculo personal de la existencia.

Así que la literatura funciona como una especie de matriz contra la cual contrastamos y valoramos nuestra experiencia. Se trata sin duda de un proceso selectivo y hasta cierto punto tramposo, pues lo común es que elijamos ciertos hechos, descartemos otros y modifiquemos de formas sutiles (y no tanto) otros más en ese empeño por que nuestra realidad corresponda con nuestros modelos. En consecuencia, el ejercicio arroja no sólo una radiografía de nuestro devenir, sino también de nuestras aspiraciones. Durante mucho tiempo me pareció que la experiencia de mi familia de Puebla encajaba a la perfección con el modelo rulfiano. Todos los elementos centrales estaban ahí: el padre ausente, la desolación continua, la existencia de un ideal abstracto cuya aspiración lo justifica todo, el catolicismo como prescriptiva de renuncia, la amenaza siempre inminente de un agravio irreparable para el honor, la intransigencia, el abandono, la dispersión

definitiva. Y si me parecía que encajaba era también porque quería que encajara. Sentía que provenir de una familia con esa clase de leyenda le agregaba densidad a mi vida, requerida en ese momento de tenerla. La familia remota y legendaria me ayudaba a tolerar mejor a la actual y presente, que, como nos sucede a tantos en la juventud, aparecía ante mis ojos como algo a todas luces insuficiente: ordinaria, convencional, intrigosa, mezquina; una proyección amplificadora de mis propias inseguridades, de la cual me urgía distanciarme a cualquier precio.

El tiempo siguió su curso y mi vida fue pasando, sin darme cuenta, de la juventud a la madurez. Inicié una familia propia y en esa medida la relación con mis padres y con mis ancestros se fue modificando de maneras determinantes. En ese proceso, el esquema Pedro Páramo comenzó a resultarme demasiado estrecho, porque la novela de Rulfo es sobre todo una lápida, el epitafio de un mundo, sin solución de continuidad con lo que vino más tarde. Un mundo que al igual que su protagonista “se fue desmoronando como si fuera un montón de piedras”. La visión rulfiana de la vida habita en nuestro interior con una enorme intensidad simbólica. Es una especie de talismán que guarda la fuerza de una deidad primigenia, con la que nos liga una conexión profunda, pero que ya no nos atañe del todo. Una lápida perfecta, pero también inmóvil; y a mí lo que me interesaba ahora no era tanto encontrar una fórmula que fijara mi ascendencia en el tiempo como algo distante y cumplido, sino iluminar los mecanismos que la habían ido articulando hasta llegar a mí, pues comenzaba a percibirme, cada vez con mayor claridad, como un simple eslabón en la cadena de su continuidad futura.

Otras partes de la historia de mi familia fueron cobrando mayor relevancia. Partes que hasta entonces no me habían despertado tanto interés justamente porque no correspondían con ese talante *maldito* que yo venía procurando. Al contrario, señalaban nuestra pedestre reinserción en el ámbito de lo común y corriente. No conozco los detalles, pero el hecho es que mi abuelo terminó su relación con la mujer que había propiciado el distanciamiento de su familia y unos años después, a mediados de la década de los cuarenta, se casó de nuevo con la que sería su esposa hasta el final de sus días. No tuvieron hijos propios, pero formaron un hogar en donde se volvieron a reunir los hijos dispersos. De ese modo se restableció la casa paterna, ya no en Puebla, sino en la ciudad de México; ya no anclada en los fantas-

mas del pasado, sino dirigida a las aspiraciones del futuro; ya no bajo la égida inclemente de tías, sino movida por la energía de mi abuelo y su gusto por la vida. Gracias a eso se conocieron mis padres y gracias a eso conocí yo en mi infancia la certeza de saberme parte de una familia extensa, por mucho que después pudiera parecerme aborrecible. Entendí entonces que el hogar, en su dimensión arquetípica, no tenía por qué ser algo que se tuvo y se perdió, sino que podía encontrarse de nuevo, recrearse de manera continua, como yo mismo estaba tratando de hacer en esa etapa de mi vida. Ahora necesitaba justificar en términos simbólicos tales intuiciones positivas, encontrar la coartada literaria que me permitiera asumirlas como propias.

JOYCE AL RESCATE

El libro clásico sobre el retorno al hogar es la *Odisea* de Homero: 20 años después de haber dejado su casa para ir a pelear en la guerra de Troya, Odiseo regresa a la isla de Ítaca, vence a los pretendientes de su mujer, recupera a su reina y asegura la continuidad de su estirpe. El heroísmo de Odiseo consiste en haberse marchado: es violento, exterior y dinámico; el de Penélope consiste en haberse quedado: descansa sobre la pureza de su persona; es contenido, interior y estático. Uno y otro se complementan, refuerzan mutuamente su sentido. Resulta muy significativo para nuestra pequeña teoría sobre la relación entre desarraigo y modernidad en literatura, que el libro que a un tiempo establece y culmina la modernidad literaria en Occidente sea una reelaboración de ese relato, *Ulises*, escrito a principios del siglo xx por el irlandés James Joyce. *Ulises* es una obra monumental, complicada, que no pretendo conocer ni entender del todo y mucho menos ponerme a glosar aquí; pero es también un libro que cuenta una historia, o más bien varias (que pueden verse como chismes) y que tienen mucho que ver con el tema que nos ocupa. El periplo de su protagonista, Leopold Bloom, no dura 20 años sino las horas de un día; su mar Egeo es la ciudad de Dublín; los monstruos y dioses a los que debe enfrentarse son sus conciudadanos; las islas que recorre, un repertorio de reductos citadinos que cualquiera de nosotros puede reconocer sin problemas: la tienda, los muelles, el periódico, la taberna, el burdel. Sobre todo, su Penélope, Molly Bloom, no es un dechado de castidad y discretas virtudes, sino una mujer

egoísta, fodonga, frustrada, vanidosa y adúltera; una mujer eminentemente terrenal, que sin dejar de ser todas esas cosas es también una de las heroínas más formidables de la literatura y de la cual su marido está enamorado, *malgré tout*, con un amor que sólo podemos calificar de *moderno*.

Al recurrir a un motivo de la Antigüedad clásica para escribir un libro radicalmente novedoso, Joyce parece querer decirnos que la utilidad de tales mitos como referentes vitales está agotada para la vida moderna a menos que se emprenda la tarea de actualizarlos mediante una rotunda transformación formal. Y al mismo tiempo, que las meras formas inusitadas de la modernidad no serán más que gestos vacíos si no se les llena de una significación profunda que sólo puede provenir de un entendimiento cabal de la tradición. Así, su libro es a un tiempo epitafio y punto de partida, elogio de la realidad contemporánea y su crítica rigurosa.

En el centro de esa nueva realidad Joyce coloca justamente la noción de desarraigo. Bloom es el arquetipo del desarraigo: un converso de origen judío en un país furibundamente católico. Nunca podrá ser cabalmente irlandés y al quedar desconectado de su religión ancestral pierde los lazos que lo ligan con la única fuente de origen que podía reclamar como propia. Su padre fue un suicida, su hijo murió en la infancia: la vida de Bloom ha perdido los goznes que la engarzan tanto con el pasado como con el futuro de su linaje. Su mujer lo engaña, la casa en la que vive le resulta ajena, no tiene empleo fijo, recorre la ciudad de un lado a otro para vender anuncios en un periódico (ese otro símbolo perfecto de una realidad que nace y muere cada día). Ni siquiera es dueño de una educación formal, sus inquietudes intelectuales se resuelven en la superficialidad de los artículos leídos al azar en las revistas; su mente, por lo tanto, tampoco tiene asidero ni trasfondo. Lo único que le pertenece es el futuro, o acaso sólo el presente. Bloom anticipa y encarna el prototipo literario del “ser yecto ahí” heideggeriano: el hombre radicalmente a la deriva que definió el existencialismo del siglo XX.

He leído el *Ulises* un par de veces y es un libro que ocupa mis pensamientos de manera recurrente. Sin embargo, no ha sido sino hasta hace muy poco que se me ocurrió la posibilidad de considerar a mi abuelo como una figura joyceana, alguien cuyo momento histórico y visión de mundo pudieran ser similares a los que llevan a Leopold Bloom de un lado a otro por ese Dublín de principios del siglo XX, ciudad que sin su puerto y su río

acaso no fuera tan distinta de la Puebla en la que él fue joven: un bastión de conservadurismo, a la sombra de un catolicismo casi medieval, que mira lo moderno con una mezcla de fascinación y desconfianza, habitada por un pueblo sometido, dividido en castas, condenado a hablar la lengua de su conquistador. Ambos son casi estrictos contemporáneos. Nuestro apellido también fue judío (lo sigue siendo en otros). Más que en Comala, comencé a imaginar a mi abuelo caminando por las calles de Puebla o de la ciudad de México en algún recorrido eminentemente joyceano: tratando de ultimar algún pequeño negocio, deteniéndose en el billar a platicar con sus amigos, mirando a las mujeres desde lejos, con la mano en el bolsillo, fantaseando con las posibilidades de esa nueva sexualidad que habría de romper los moldes de lo antiguo como tantas otras cosas de ese mundo inédito que ya se adivinaba en el horizonte y del cual él se propuso ser parte aunque para ello tuviera que romper las ataduras del pasado de un modo violento.

Tal vez lo más interesante del modelo Ulises en relación con nuestro tema sea la imagen del hogar que nos propone. El hogar al que regresa Leopold Bloom al final de la noche ha dejado de tener un fundamento geográfico o incluso cultural. Ya no es una isla, ni un trono, ni una reina incorruptible y estática. Es un hogar desprendido, portátil, *ready-made*. Un hogar que se reduce a la figura de una mujer, desnuda de cualquier adorno físico o moral, sin leyenda ni escenografía. Una mujer-tierra: majestuosa, ávida, desfachatada y dispuesta. Una mujer además en un estado específico: una mujer que asiente, una mujer que accede. El último capítulo de *Ulises* es un larguísimo soliloquio, escrito sin puntos ni comas, que se propone transcribir de manera directa los pensamientos que cruzan por la mente de Molly Bloom y que acaso murmuran sus labios en el entresueño. Al final de esa deslumbrante catarata verbal, las tres palabras que rematan el libro son: “sí quiero Sí”. Bloom puede ser un guerrero sin honor y sin gloria, pero al término de sus trabajos cotidianos regresa a la posibilidad de ese “Sí”; y mientras esa posibilidad exista, sobre ella volverá a fincar su destino cuantas veces sea necesario. Como lo hizo mi abuelo. Mi abuelo Bloom. Mi abuelo Leopoldo Toledano Alfonso Bloom. Mi abuelo pedroalfonsoleopoldomínguezrulfopáramotoledanobloom. ❧

La reliquia secularizada de la modernidad

Christina Soto van der Plas

*¿Y para qué ejecutar proyectos,
si es ya el proyecto en sí goce suficiente?*
Charles Baudelaire

INTRODUCCIÓN Y PREHISTORIA(S)

En uno de esos días en los que el calor aplomaba sobre la ciudad de México, decidí refugiarme en la Biblioteca de la Universidad Iberoamericana. Vagando por los pasillos de la clasificación “PR”, decidí abrir un libro de cuyo autor poco sabía en ese momento: Walter Benjamin. El azar me colocó en una de esas frases que se quedan para siempre rondando las circunvoluciones de materia gris. Decía: “el *souvenir* es la reliquia secularizada”. Me pareció curioso, pero regresé el libro a su estante sin darle otra hojeada. En mis subsiguientes viajes, inevitablemente, cada vez que veía un objeto denominado “*souvenir*” o entraba en una “*souvenir shop*” recordaba la frase de Benjamin con una sonrisa en los labios, sabiéndome cómplice de una lógica supersticiosa. La sintomatología se agudizó durante mi estancia en Leiden en un intercambio académico. Ámsterdam es un paraíso de los *souvenirs*. Cada vez que me asomaba a una de las tiendas, encontraba plateras, tarros, saleros, entre otros artículos inútiles con, por ejemplo, la aurática figura del Ché Guevara y debajo un letrero que decía “Amsterdam”. El desfase es claro y resulta sintomático que los *souvenirs* de Ámsterdam estén cargando de sentidos diversos el significativo vacío que es la figura mercantilizada del Ché. Cuando volvía a casa, decidí escribir algo con este tema y encontré otros objetos dignos de enumerar: un Buda con sombrero

de mariachi mexicano, la típica imagen de la Virgen de Guadalupe estampada en unos calcetines o un *souvenir* de Guatemala, tejido a mano, en el que descubrí una etiqueta que decía “Hecho en México”.

Este ensayo recorre brevemente el origen y desarrollo del *souvenir* u objetos con propósitos similares, así como la función que cumplen para los *poseedores* y sus implicaciones tanto personales como generales. El viaje se traza a partir del barroco y el renacimiento del interés por las reliquias sagradas, pasa por los gabinetes de curiosidades burgueses, continúa con el surrealismo y sus asociaciones invisibles para llegar a distintas experiencias personales con los *souvenirs* contemporáneos, producto de la cultura de masas. Mi pregunta fundamental concierne al modo en que se construyen los sistemas o formaciones discursivas y qué tienen que ver con el poder y el control, así como con los procesos de subjetivación que generan ámbitos de representación. El *souvenir* es un modo de articular y desplegar subjetividades en diferentes contextos.

En este trabajo me interesa ver los intersticios, las fricciones que generan chispas de entendimiento y llegan a iluminar la propia vida y mundo del lector. Si bien, la metodología está basada en teoría, siempre hay un remitente puramente material. Y es que me parece que hay que reintegrar la materialidad para revisar o descartar lo que se dice en el mundo de la especulación pura: no hay que saltarse los pasos de la abstracción.

MIOPÍA ANACRÓNICA: MIRADAS CRÍTICAS

En el famoso *Libro de los pasajes*, Benjamin desarrolló un método particular en donde se sitúa en medio de ese remolino que propicia la dialéctica negativa. En ese sentido, me interesa la metodología de investigador de archivo (en tanto el archivo es un sistema que genera condiciones técnicas donde los documentos se generan y producen sentidos) que logra ofrecer una mirada crítica de los objetos de la vida cotidiana al desfamiliarizarlos. Martín Kohan, en su fenomenal ensayo *Zona urbana*, expone el procedimiento crítico de Benjamin, que desarrolla a partir de la necrológica que escribe Adorno tras la muerte de su amigo: “insistió en contemplar todos los objetos tan de cerca como le fuera posible, hasta que se volvieran ajenos y como ajenos le entregasen su secreto”. La miopía es el método crítico que usa el

arte de la microscopía que examina los detalles. Contra la vastedad de los panoramas una mirada tan cercana que vuelva extraños los objetos por medio de la famosa *ostranennie*¹ formalista como forma perceptiva. Ahí radica la diferencia, por ejemplo, entre Balzac y Flaubert. Mientras el primero se entrega a largas descripciones y juicios de tiendas de antigüedades y los objetos que la habitan para finalmente detenerse en una pieza encontrada por casualidad, el segundo juega al fetiche, partiendo de la descripción minuciosa y transparente de un objeto para develar la pasión que ahí se encierra, lo que no se puede aprehender de la cosa, lo Real. Porque “inclusive en el estar ahí perdura cierta lejanía: por mucho que se aproxime la mirada del miope, algo se escapa, algo ya no está ahí” (Kohan: 34). Al final de cuentas, no tengo nada que *decir*, sólo puedo exhibir, mostrar.

Por otro lado, está Georges Perec, quien tiene un método increíblemente rígido que, sin embargo, revela lo que no se piensa de las clasificaciones, acaso como Borges ideando su enciclopedia china. Dice Perec a propósito de su libro *Pensar/Clasificar*: “Lo que afloraba estaba totalmente del lado de lo borroso, lo flotante, lo fugaz, lo inconcluso, y al fin opté por conservar deliberadamente el carácter vacilante y perplejo de estos fragmentos amorfos, renunciando a fingir que los organizaba en algo que habría tenido, con pleno derecho, el aspecto (y la seducción) de un artículo, con principio, medio y fin” (109). La organización, clasificación de las cosas es, por donde se vea, arbitraria, y responde a un sistema de poder que genera sus límites y crea su exterioridad para poder tener un claro control sobre los cuerpos.

GÉNESIS DE UN CONCEPTO

Me remonto al *origen* de la afirmación de Benjamin, y me refiero a éste no como un inicio, ya que el origen “*although a thoroughly historical category, nonetheless has nothing to do with beginnings [...] The term origin does not mean the*

¹ No me refiero aquí al *verfremdungseffekt* de Brecht ni al *vnenakhodimost* Bajtiniano en su forma paródica, sino al uso que hacen los formalistas rusos del término bajo *ostranenie*, que se refiere a la desautomatización de un procedimiento. Sklovski habla de la *ostranenie* como un proceso exclusivo de la recepción de la obra: “la finalidad del arte es dar una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento; los procedimientos del arte son el de la singularización de los objetos, y el que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción” (Sklovski: 60). Más adelante, Mukarovsk complejizará el término.

process of becoming and disappearing. The origin stands in the flow of becoming as a whirlpool; its rhythm is apparent only to a double insight" (Benjamin, *The Arcades...*: 83). Parte del flujo en-proceso-de, siempre en movimiento. Si se toma un punto cualquiera se está en el origen, que va y viene como las olas conforme se le añaden o restan significados a un concepto (y el concepto es un dispositivo de enunciación que permite la visibilidad de ciertas áreas y deja fuera otras). El objeto histórico se constituye, en primer lugar, por arrancar del continuo lineal las cosas. Así, el *souvenir* se mueve en el intersitio de los enunciados dados, arrancado de su función para posibilitar la visión de ciertas subjetividades.

Examino, en primer lugar, la cita original de Benjamin acerca del *souvenir*, que aparece en la sección 32a de *Parque central* (mala traducción de *Zentralpark*):² "El *souvenir* (el recuerdo) es la reliquia secularizada. El recuerdo (el *souvenir*) es el complemento de la "vivencia". En el *souvenir* se sedimenta la creciente alienación del hombre al hacer el inventario de su pasado como pertenencias muertas. La alegoría abandona en el siglo XIX el mundo exterior para instalarse en el mundo interior. La reliquia proviene del cadáver, el *souvenir* de la experiencia difunta, que por un eufemismo se llama "vivencia" (26). Una precisión de la traducción: en alemán el término que aquí se traduce por recuerdo/*souvenir* es *Andenken*. La referencia implícita de Benjamin, aquí, es a Heidegger y su concepto de *Andenken*, memoria, pero no en un sentido de retomar el concepto, sino de ir en contra de la metafísica para regresar la referencia material absolutamente (ya no el significante vacío, sino el sentido). Explica Vattimo leyendo a Heidegger que

el *Andenken* "es algo distinto que la efímera presentificación del pasado" su relación con aquello a lo que piensa es más bien del tipo del *verabschieden*, en uno de los sentidos que el término tiene en alemán: decir adiós a lo que ha quedado anacrónico, que ha pasado según su medida, que se ha cumplido. El *Andenken* piensa al ser *como diferencia*, como aquello que difiere en muchos

²*Zentralpark* es el último texto que se conoce de Benjamin, escrito entre 1938 y 1939. El texto parece la pista del viaje que no haría, la huella que no habría de completarse. Central Park-Nueva York; Tiergarten-Berlín. Me parece que, además del gesto de su suicidio en un puesto de frontera en Port-Bou, este texto representa la imposibilidad del exilio (aunque Benjamin haya sido un exiliado crónico, dentro de Europa).

sentidos: primeramente, en el sentido de que, en el dar, no se da como tal, y por lo tanto difiere como lo que se escapa, que ha estado, y de lo cual la proveniencia, en su provenir, también siempre se despidе; pero también difiere siempre como aquello que es distinto, que en su no reducirse a la apertura abierta la difiere en cuanto que la disloca, la suspende (la hace depender, la cuelga) en su perentorio carácter de presencia [...] podríamos decir que el *Andenken* es el pensamiento que deja ser a lo posible como posible, quitándole la máscara de necesidad que la metafísica le ha impuesto, y que le impone principalmente en la identificación final del ser con la objetividad.

Ahora bien, el *Andenken* heideggeriano proviene de su lectura de un poema de Hölderlin así titulado. “*But the sea takes /and gives memory, /and love fixes the eye diligently, /and poets establish /that which endures*” (Hölderlin) [énfasis mío].

Hay que tomar en cuenta que Heidegger es la antítesis de Benjamin en cuanto a postura filosófica. Si saco a relucir el origen del concepto es con miras a ver cómo Benjamin retira el sustrato metafísico y de “máscaras” para explotar la pura materialidad del término *en* la cosa misma. El *Andenken* heideggeriano es útil en tanto habla de dislocaciones temporales que suspenden la presencia en el objeto indefinidamente. El *souvenir*, en muchos sentidos, es una suspensión indefinida que disloca la experiencia espacio-temporal al capturarla en una cosa. Éste es el sentido primero y más evidente de cualquier *souvenir* que se compra cuando se va de viaje: se quiere retener un instante extraordinario, fuera de lo cotidiano que fue significativo de algún modo, ligado con un espacio *otro* que despliega nuestra relación con el pasado (presente, latente). No se puede decir mejor que en palabras de Buck-Morss: “*In the traces left by the object’s after-history, the conditions of its decay and the manner of its cultural transmission, the utopian images of past objects can be read in the present as truth*” (*The Dialectics*: 219).

RELIQUIAS Y RELICARIOS A PESO

La efervescencia de las reliquias en Europa surgió primero con las Cruzadas y peregrinajes que se llevaron a cabo durante la Edad Media, hermanadas con ciertas prácticas rescatadas del paganismo (Bouza: 31) que se trasladaron

a la veneración de objetos o el cuerpo mismo de los mártires, santos, beatos, papas, etcétera. La segunda época de gran importancia fue después del Concilio de Trento, en donde una nueva piedad “característicamente barroca, fue la pasión por las reliquias de los santos [...] en la afición desmesurada a las mismas, y en el renacimiento del coleccionismo y del tráfico internacional en amplia escala desde finales del siglo XVI [...] se transmitió el uso personal de reliquias medieval, y todavía hacia 1680, la condesa Aulnoy testimonia que los españoles colgaban en su cuerpo reliquias que besaban con frecuencia y a las que enmendaban su fortuna, en tanto las españolas utilizaban cinturones con reliquias” (Bouza: 33).

En el uso de las reliquias es necesario plantear la condición cristiana primordial, es decir, el tratamiento del Otro como pura exterioridad. El cristianismo se funda sobre la traición a sí mismo de cara al poder al conjurarse en contra de su orientalismo (judío). El principio paulino forja la fantasía del otro, el judío negado para fundarse como Imperio. El otro es, así, el innumerable que *genera* un compromiso, un pacto de universalizar “la fe” que instituye la característica compulsión histórica por la alteridad, llámese evangelización o colonización. En esta universalización de la fe se inserta la reliquia, un acceso instantáneo y material a la trascendencia. Ciertamente, una traición al origen, casi siempre apócrifo de las mismas reliquias, en donde se depositan las esperanzas y las supersticiones, una mercancía en el sentido más moderno (pero con carga metafísica, aún más poderosa). Ya en la Ilustración, Voltaire hizo una crítica encarnizada de la superstición que se pone en juego en las reliquias, base de las creencias medievales que se extienden hasta su tiempo: “¿Esos pedazos de la verdadera cruz de Jesucristo, que si se juntaran, bastarían para construir un buque de cien cañones; tantas reliquias que indudablemente son falsas, tantos falsos milagros, constituyen acaso monumentos de una devoción ilustrada?” (Voltaire: 557).

El peregrino medieval tenía una pasión por las reliquias y los lugares de donde provenían. De igual manera, no hay duda de que hoy los turistas buscan una especie de cultivación intelectual y cultural cuando visitan las reliquias del pasado, sean templos, castillos, casas de estado u objetos expuestos en museos o galerías de arte. Ciertamente, el valor agregado reside en la *cercanía* al objeto real o el estar parado en la escena de un evento histórico, lo

que puede dar a estos objetos y lugares un poder luminoso no tan diferente de lo que atribuían los peregrinos a las reliquias de los mártires. Sin embargo, las expectativas personales del peregrino y del turista, aunque parecen enfrentarse a situaciones similares, son muy diferentes. Para el peregrino se trataba de la próxima vida, la trascendencia, el perdón de los pecados, evitar tiempo en el Purgatorio y acercarse a Dios. Para el turista de hoy se trata de hacer algo más de esta vida, una experiencia cultural importante, la adquisición de conocimiento y una sobremesa con discusiones informadas.

La siguiente transformación significativa del papel del *souvenir* se lleva a cabo en el siglo XIX. Pasada la “edad de la razón” (y su cima en Kant y Sade), surge la sistematización del método científico y las ciencias “humanas” que tienen por objeto de estudio al hombre, el hombre como sujeto del enunciado y sujeto de enunciación. La biología, la economía y la antropología retoman un sistema clasificatorio y de sistematización de saberes para compartimentar la descripción de sus objetos. En algunas obras de corte surrealista o en los cortos fílmicos de Jan Švankmajer como *Historia Naturae* (1967) es muy palpable esta forma de descripción que se sistematiza en un saber llamado “ciencia”, que es en realidad una zona borrosa. La historia natural es, en este sentido, una pretensión de dominar lo visible, clasificar todo lo que es posible ver y acomodarlo en cuadros de identidades y diferencias en acontecimientos sucesivos.

Me interesa la figura del “gabinete de curiosidades” (*Wunderkammern*) que preceden la disposición del museo al mostrar objetos maravillosos e inusuales obtenidos generalmente en viajes lejanos. La función principal de estas cámaras era provocar asombro en el visitante, más allá de clasificar u organizar objetos. El burgués prototípico es quien reunía estos objetos al ejercer la noción de “gusto” como gasto inútil que produce una cierta plusvalía simbólica (que dará origen al museo). La reserva simbólica en el siglo XIX se da en términos del sujeto y de la noción de gusto burgueses. No estamos ya lejos de la concepción del *souvenir* creada en el siglo XX, potenciada por la cultura de masas y la producción en serie.

El coleccionismo del que tanto habla Benjamin, que tiene que ver con el afecto hacia la cosa o los gabinetes de curiosidades burgueses, son modos de compartimentar eso que se desborda y descoloca al sujeto del enunciado. Esto lo detallaré más adelante en el ensayo. La experiencia atrofiada,

de la que habla Benjamin en sus consideraciones sobre la obra de Leskov, se puede despegar en un *souvenir* como el paso de la mercancía a un objeto de coleccionismo.

FRAGMENTOS Y SUSTITUTOS

Mi oma nació en Indonesia, en 1932. La segunda Guerra Mundial le tocó en plena infancia, en la que los soldados japoneses la recluyeron en un campo de concentración. Vivió ahí hasta los doce años, experimentando diariamente la férrea disciplina japonesa. Al terminar la guerra, mi bisabuelo nunca quiso volver y revivir esos trabajos forzados que le hicieron perder definitivamente la voz (caso paradigmático de neurosis de guerra). Al contrario, mi oma siempre deseaba volver a “su tierra natal”. Tiempo después, ella fue una viajera incansable y, dentro de sus múltiples travesías, uno de sus destinos fijos y repetitivos fue Indonesia. Durante sus excursiones siempre compraba objetos de dos tipos: típicos del lugar y referentes a la colonización holandesa. Me parece que se pueden observar dos actitudes básicas en esta práctica: la búsqueda de los orígenes (en cuanto a la relación con su tierra) y el intento de llenar un vacío en la escisión de la experiencia.

La intrincada pesquisa por lo real y su *marca* de autenticidad es uno de los rasgos clave de los viajeros/turistas, “en contraste con el siglo XIX de la utopía o los proyectos ideales ‘científicos’, de los planes para el futuro, el siglo XX apuntó a entregar la cosa misma, a realizar directamente el ansiado Nuevo Orden [...] La experiencia última y decisiva del siglo XX fue la experiencia directa de lo Real como opuesto a la realidad social cotidiana, lo Real en su violencia extrema como el precio que había que pagar por ir quitando una por una las engañosas capas de la realidad” (Žižek, *El títere y el enano*: 88).

Me vuelvo al psicoanálisis, aunque traicione otras referencias teóricas en este ensayo, porque me parece pertinente aquí. Lo Real lacaniano, esa esfera innombrable, irrepresentable, imposible de asir, es lo que se enfrenta a lo cotidiano. Esta experiencia de lo Real modifica al sujeto, provoca una escisión en él, sobre todo cuando lo real se muestra como un dispositivo del mal radical que objetiva al sujeto volviéndolo cuerpo con un nombre

común. Parece que no hay manera de llenar el vacío (cosa angustiante), producto de la escisión del ser y su primer objeto de placer por completo. Queda, sin embargo, la incipiente inserción de una cadena de sustituciones fragmentarias que recuerdan aquello que es irrecuperable. ¿Cuál cadena, cómo sustituir lo irrecuperable? El ser humano es carencia que necesita llenarse por medio de objetos pulsionales diversos cuyo verdadero objetivo es *das Ding*, la cosa. Y sin embargo, no se llega nunca a *aquello*. La pulsión es producto de la eterna imposibilidad de regresar o encontrar el gozo perfecto y surge con el *Vorstellungrepräsentanz* o representante ideacional, que es el objeto colocado en lugar de *das Ding*. El objeto de la pulsión es algo complejo en sí, al tener parte en un proceso en el cual se divide: es en sí mismo otro y no es idéntico a sí. Siempre es eso y otra cosa. Así pues, la pulsión produce fracturas en la cosa y entre las cosas. Existe “realidad” sólo cuando hay una brecha, una ruptura o exceso traumático, un *cuero* extraño que no puede ser asimilado en ella (Žižek, *Visión de paralaje*: 322). Ahora bien, el objeto *nunca* es la cosa, pero la cosa es parte del objeto. El *souvenir* es una cosa, material, concreta que toma el lugar de la pulsión e intenta llenar el vacío de experiencias. Para decirlo con Eliot, lo que mi oma, como compradora de *souvenirs* buscaba es un sentido: “*We had the experience but missed the meaning./ And approach to the meaning restores the experience*” (Eliot: 50). Una experiencia pierde su lugar en la realidad si no tiene sentido, mas al dotar de sentido a la experiencia se reconstruye la realidad. ¿Desde dónde tejer un sentido?, ¿desde dónde “reconstruir” la realidad?, ¿cómo expresar un acontecimiento, un sentimiento? Hay miles de formas y, una de ellas la representa la respuesta del *souvenir* como cosa que está en lugar de una experiencia escindida y la búsqueda de un ejemplar “original” y “originario” de la tierra natal.

FANTASÍAS

Poco conocí a mi opa, pero mis recuerdos son muy nítidos por la fuerza que encierran. En su casa tenía la colección más grande de suecos de madera que he visto en mi vida. Los había de todos tamaños y formas. Al acabar la comida, mi abuelo solía pararse de su silla y traer un par de suecos diferente cada vez. Con su español precario y mal pronunciado (a pesar de haber vivido

en México por 30 años), comenzaba a relatar la historia de cómo adquirió ese par de suecos en particular y de dónde provenían. Contaba historias francamente aburridas y detalladas del proceso, pero siempre me atrapaba el exotismo y las casualidades de sus diversos recuerdos. Inevitablemente duraba unas horas hablando de ello. Un día, al terminar una de esas letanías, a mi oma se le ocurrió revelarnos la verdad de todo. Dijo, sentada en la mesa con su café: “No es cierto, ése lo compraste en la tienda de la esquina en donde vivíamos”. Mi opa se enfureció y la verosimilitud de sus relatos, en las siguientes ocasiones, se fue por la borda. Sin embargo, él seguía contando sus azares, aunque todos supiéramos que los objetos tenían un origen normal y no fantástico como él clamaba. Aquí se revelan actitudes concretas en torno a los objetos-*souvenirs*: la fantasía injertada en el origen y el pretexto para relatar un viaje lejano que nunca sucedió.

Uno de los cometidos del *souvenir* es *rellenar* los huecos del espacio vacío, la casa, *habitar* de modo transitivo la vida misma. Fabricar una funda, en fin, para esas fantasías que alberga el deseo (Benjamin, *Libro de los pasajes*: 239). Si la fantasía es “quien le ofrece las correspondencias al recuerdo, es el pensamiento quien le dedica las alegorías. El recuerdo los viene a reunir” (Benjamin, *Parque central*). Un recuerdo *falso* es tan operativo como uno verdadero. Lo que importa es tener el mundo “en las manos”:

En el siglo XIX, el exotismo oriental significaba traer a casa los trofeos del imperio, disponiendo el mundo-en-miniatura como una instalación en los interiores burgueses: pieles de leopardo, plumas de avestruz, alfombras persas, vasijas chinas, sedas japonesas. En el nuevo siglo, el orientalismo significaba la apropiación de motivos de diseño exóticos (descubiertos en las nuevas revistas fotográficas de arqueología y antropología) y su integración como superficie abstracta, ornamento; una especie de barniz cosmopolita que recubría realidades de la dominación imperial con una forma onírica de internacionalismo cultural (Buck-Morss, *Walter Benjamin...*: 234).

El imperialismo está fuertemente cargado de fantasías fetichistas sobre los colonizados. Siempre me gusta pensar los obeliscos parisinos como un *souvenir* egipcio gigante o al museo del Louvre como el museo prototípico que da una visión por capas de la historia imperial. El fetiche, el *souvenir* en este caso, es la clave del bien (que carga el desliz de la plusvalía) como

fantasmagoría mítica, la forma que se escapa a la historia. Se escapa de la historia porque su carga simbólica permite articular sistemas de visibilidad específicos. Mi opa, desde esta lectura, construía un relato para poder disponer de los acontecimientos a su gusto y cargar simbólicamente un objeto quizás intrascendente en realidad. Lo fundamental es que “nada puede atestiguar que lo real es real, salvo el sistema de ficción en el cual representará el papel de real” (Badiou: 75). Mientras la ilusión esté en el relato o en el *souvenir*, el propio sistema ficticio de representación se sustenta a sí mismo.

RELIQUIA SECULARIZADA

Mi mamá, desde que yo tengo uso de razón, tiene una obsesión con coleccionar todo tipo de objetos en miniatura. La enorme colección se divide en tres: objetos de latón, objetos diversos y objetos para dioramas o su casita de muñecas. Cada uno de ellos tiene un origen diferente, vienen desde Estados Unidos, Holanda y Francia, hasta de mercados locales en diversos pueblitos a lo largo de todo México (aunque esos sean *Made in China*). Los objetos casi nunca guardan para ella alguna marca de su origen; son importantes sólo por tener el tamaño adecuado y por la dificultad y el trabajo en su obtención. Caso de coleccionitis aguda en donde lo único que importa es la relación afectiva con el objeto.

Condición primera: sacar al objeto de su contexto. El objeto, para ser parte de una colección, tiene que clausurar sus funciones originales, su uso práctico (Benjamin, *Libro de los pasajes*: 1016). Se inviste de un aura única (sin importar su procedencia) y se pone en relación con otros objetos con algo o nada en común.

Dos: los objetos irrumpen en *nuestra* vida y no nosotros en la suya. Dice Benjamin: “*Like involuntary memory, collecting is a ‘productive disorder’, ‘a form of a practical remembering’ wherein the things ‘step into our lives, not we into theirs’.* *Therefore, in a certain sense, even the smallest act of political reflection marks an epoch in the trade of antiques*” (Benjamin *The Arcades Project*: 271). Para el coleccionista, el mundo (por lo menos el de su *afecto*) está presente en cada uno de sus objetos y en sus relaciones, muchas veces incomprensibles para los demás (Benjamin, *The Arcades Project*: 274). La distinción que hace Benjamin entre el gabinete de curiosidades burgués y el coleccionista

es fundamental para comprender la noción del *souvenir*. El gabinete de curiosidades traza un sistema de relaciones puras y genera un sistema de clasificación basado en la dicotomía continuo/ diferente. Al contrario de éste, el coleccionista ostenta relaciones *afectivas*³ con el objeto, revelando así construcciones oníricas del sistema social.

El coleccionista es quien en su sentido más amplio revela el carácter de “reliquia secularizada” en el *souvenir*.

DESESTABILIZAR LA NOCIÓN DE LUGAR

Casi nunca compro *souvenirs*. Sin embargo, me interesan mucho aquellos objetos en los que es visible un desfase, irreverente e ilógico en su construcción o intento de representación. Busco siempre objetos que sean únicos pero que, paradójicamente, están marcados por su origen en su producción en serie, como todo *souvenir* contemporáneo. Lo que me interesa en cualquier objeto-souvenir no es la continuidad, sino los discontinuos, las anomalías, el modo en el que el interior *produce* el exterior, porque, como discípula de Foucault, creo que no hay exterioridad en el sentido de otro absoluto, sino desplazamientos de partes del Uno que se abyectan⁴ hacia el espejo externo. Esas zonas borrosas de la representación, en donde hay ciertas “fallas” (en el sentido geológico), son relevantes para comprender no sólo el lugar o emplazamiento de la enunciación, sino también quién enuncia. Si el lenguaje es un no-lugar, lo que produce el lugar (el lenguaje) es un no-lugar. Y este lugar emplaza los objetos y diversas subjetividades (discursivamente, pero, en Foucault, el discurso es *material*). En el fondo, lo que importa no es el lugar de la enunciación, sino el lugar del sujeto de la enunciación. En mi caso: no importa de dónde provienen los *souvenirs* ni qué significan para una determinada cultura, sino a partir de qué dispositivo posibilitan relaciones de inclusión/exclusión.

³ Me refiero al afecto tal como lo define Deleuze: “Siendo los afectos, las intensidades de las que un ser es capaz, las efectuaciones de la potencia, lo que experimento en acción o en pasión, es lo que efectúa mi potencia a cada instante”. Esto, en un sentido puramente corporal.

⁴ Uso el término “abyecto” con el sentido que le da Julia Kristeva en *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Nueva York: Columbia University Press, 1982. Lo abyecto es, pues, lo que hacemos a un lado para constituirnos en un Yo.

Los tres “sistemas” de los que Foucault siempre habla se pueden delimitar en tres: la utopía, la heterotopía y la atopía. La utopía, resumiendo, es un no-lugar que conlleva una fábula posible en donde se puede inscribir el acontecimiento. En general, la utopía tiene un sentido finalista y un emplazamiento: “Las utopías son los emplazamientos sin lugar real. Mantienen con el espacio real de la sociedad una relación general de analogía directa o inversa. Es la sociedad misma perfeccionada o es el reverso de la sociedad, pero, de todas formas, estas utopías son espacios fundamental y esencialmente irreales” (Foucault: 85). La atopía es la afasia, en donde hay una verdadera crisis en la noción del espacio. El lugar es múltiple por la propia condición de las singularidades que la van constituyendo y los nombres no generan sistemas de clasificación reconocibles. Es la ausencia de lugar (*vs.* un no-lugar). Lo interesante, para este ensayo, son las heterotopías, que secan cualquier propósito implícito e inquietan porque minan el lenguaje y arruinan cualquier posibilidad de sintaxis, producción de sentido. Están ancladas en el puro acontecimiento,⁵ y por ello liberan afectos sociales-políticos. Es un no-lugar. Al hablar de heterotopías, hablo de “contra-emplazamientos [...] que se pueden encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables. Estos lugares, porque son absolutamente otros que todos los emplazamientos que reflejan y de los que hablan, los llamaré... heterotopías” (Foucault: 85). La operación heterotópica como función es necesaria para crear objetos emplazados en una simultaneidad en relación con la experiencia. Creo que, como dice Badiou, en el *souvenir* “se trata de hacer ficción del poder de la ficción, tener por real la eficacia del semblante [...] la mostración de la distancia entre lo ficticio y lo real se convierte en el objetivo principal de la facticidad” (71). El *souvenir* como heterotopía revela esa brecha entre lo real y lo ficticio, la experiencia y su alienación

⁵ El acontecimiento en el sentido de Badiou, que es aquello que, perteneciendo a una situación, no se explica por la situación y reconfigura la situación (aunque suene a trabalenguas). Es el múltiple singular y siempre implica un *socius*. Tiene que ver, también, con el clandestino –en Derrida o Levinas el extranjero– (el que, estando, no pertenece); una condición de situación que reconfigura al múltiple. El acontecimiento es una presión sobre un sistema de enunciados que genera un nuevo sistema de representación y por ello es fundamental.

(de sentido) en las posesiones muertas. La confusión, ese momento de regocijo en algo que se sabe totalmente falso, un *souvenir*, un Buda con sombrero de mariachi, inverosímil, permite decir: “Lo sustituido puede también aparecer, en una escala 1:1, en el papel del sustituto; sólo debe haber un rasgo que asegure que no se lo tomará por él mismo. Lo que proporciona ese rasgo es el umbral que separa el lugar de lo que sustituye de lo que ha sido sustituido o simboliza la separación que hay entre ellos. Todo lo que aparece delante del umbral se presume como el sustituto, del mismo modo que todo lo que está detrás de él se toma por las cosas sustituidas” (Pfaller en Žižek, *El títere y el enano*: 194). El *souvenir* es la revelación de que todo lo que hay, incluso en la “realidad”, es ficticio porque nos devuelve una mirada desestabilizadora, en donde un objeto en el remolino, una reliquia secularizada, algo nos dice acerca del modo de construir nuestra sociedad.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

A pesar de la confusión que reina en este trabajo, espero haber alumbrado, brevemente y a través de un pretexto menor —el *souvenir*—, una serie de reflexiones acerca de diversos temas que me interesan. Analicé diferentes posturas: la fantasía, la búsqueda del origen, el desfase del objeto y el lugar-tiempo y la desestabilización del lugar por medio de la cosa. Todas ellas, acaso, un haz de dispositivos de visibilidad que despliegan relaciones y modos de enunciación. Y eso es lo que importa, por ahora. ❧

OBRAS CITADAS:

Alain Badiou, *El siglo* (traducción de Horacio Pons). Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2005.

Walter Benjamin, *Libro de los pasajes* (edición de Rolf Tiedeman; traducción de Luis Fernández Castañeda). Madrid: Akal, 2007.

———, *Parque central* (traducción de Ronald Kay). Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2005.

———, *The Arcades Project* (edición de Rolf Tiedemann, traducción de Howard Eiland y Kevin McLaughlin). Nueva York: Belknap Press, 2002.

- José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- , *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (traducción de Mariano López Seoane). Buenos Aires: Interzona, 2005.
- Thomas Stearns Eliot, *Cuatro cuartetos* (traducción de Gustavo Díaz Solís). Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.
- Michel Foucault, “De los espacios otros”, en *Astrágalo: revista cuatrimestral iberoamericana* N. 7, 1977, pp. 83-91.
- Friedrich Hölderlin, “Remembrance”, en *Poems of Friedrich Hölderlin* (traducción de James Mitchell), consultado el 1 de febrero del 2010 <<http://home.att.net/~holderlin/poem/remembrance.htm>>.
- Martín Kohan, *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Georges Perec, *Pensar/ Clasificar* (traducción de Carlos Gardini). Barcelona: Gedisa, 2001.
- Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (traducción de Juan Carlos Gentile). Barcelona: Península, 1998.
- Víctor Sklovski, “El arte como artificio” en Tzvetan Todorov, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Madrid: Siglo XXI, 2004.
- Voltaire. *Diccionario filosófico*. Tomo II (edición de Ana Martínez Arancón). Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2000.
- Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (traducción de Alcira Bixio). Buenos Aires: Paidós, 2005.
- , *Visión de paralaje* (traducción de Marcos Mayer). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Fare l'indiano: sacerdotes y misioneros italianos en México, entre el Porfiriato y la Revolución

Massimo De Giuseppe

Adiferencia de lo que sucede con la época colonial, la presencia de misioneros italianos en el México contemporáneo está por investigarse. Recientemente se han abierto los archivos que permiten trabajar sobre el tema de manera adecuada. El “largo XIX” –como se lo ha definido en la historiografía mexicana– resulta un siglo complejo de analizar, en el que destaca la presencia de religiosos extranjeros en un país convulsionado, primero por la agitación de la época independentista y después por el violento enfrentamiento entre conservadores y liberales que marcaron a fuego toda la fase de las guerras de reforma y del imperio ficticio de Maximiliano de Habsburgo. Fue un proceso que tomó diferentes tonos después de la victoria juarista, y que sentó las bases culturales de las nuevas instituciones republicanas orientadas hacia la modernización.

Más allá de enfrentamientos y cambios, un dato inequívoco sobre el destino de la Iglesia Católica decimonónica en México tiene mucho que ver con la prolongada crisis de las viejas órdenes religiosas tradicionales, en particular las históricamente menos presentes en las zonas indígenas. Los antecedentes del proceso de profundo estancamiento del clero secular y de los seminarios diocesanos fueron una constante durante la mayor parte del siglo, a lo que se sumó la desconfianza permanente que despertaba la formación de un clero indígena. Una excepción a la retirada de la Iglesia Católica del ámbito social (lo mismo que del político y económico) estuvo representada por el proceso gradual, pero constante, de discreto retorno de la Compañía de Jesús. En este sentido, si bien el cuadro de la presencia eclesialística extranjera en México durante la segunda mitad del XIX, no es fácil de reconstruir debido a la fragmentación de las fuentes y a “las rupturas

violentas” impuestas al análisis por los acontecimientos; algunas tendencias son suficientemente claras.

Un punto de partida obligatorio es el Porfiriato (1876-1910), etapa histórica *sui generis*, marcada por profundas contradicciones internas, durante el cual cobró forma definida y gradual un plan integral de reconstrucción de la Iglesia Católica mexicana (y de América Latina en general). Este fenómeno debe leerse en su complejidad a partir de visiones cruzadas entre la perspectiva romana (durante de los pontificados de León XIII y Pío X), el episcopado mexicano y las diferentes órdenes en un país que no había perdido el alma barroca que marcó buena parte del Virreinato. Dicho fenómeno experimentó una importante maduración durante la última década del siglo XIX, con la instauración del *Pío Colegio Latinoamericano* en Roma, un nuevo gran centro de formación cultural del clero “transoceánico”, concebido como herramienta ideal de “romanización” de las futuras jerarquías eclesiásticas.

Es necesario comprender otros aspectos del movimiento de renovación proyectado desde Roma: la redefinición del papel de los laicos (en particular de aquellos de provincia), a raíz de la creciente exportación de los principios sociales, culturales e, indirectamente, políticos de la *Rerum Novarum*; y una nueva forma de activismo misionero (urbano y rural), que en esta época de expansión de los principios de la segunda Revolución Industrial, la Santa Sede y las distintas órdenes y congregaciones religiosas, estaban promoviendo en territorios extraeuropeos, con una dinámica particular en aquellos países más comprometidos con la redefinición de los términos de su identidad nacional. Éste era el caso del México porfiriano dividido entre la ambición de alcanzar la modernidad liberal, manifiesta en el impulso a la formación de nuevas haciendas azucareras y cafetaleras, así como en el impulso a empresas socio-culturales como la investigación científica. Se trataba de impulsar una “renovación” que chocaba, inevitablemente, con los elementos de resistencia cultural y social de una irresuelta *cuestión indígena* que se mantenía como un “nudo” de crucial importancia.

En este contexto, a finales del siglo XIX e inicios del XX se desplegó en México cierta experiencia de misioneros italianos, durante una época de grandes migraciones de la península itálica hacia las Américas que coincide con los sueños de gloria y la cruzada civilizatoria emprendida por la izquierda

histórica en el Cuerno africano. Un buen número de sacerdotes italianos, de procedencia y extracciones sociales distintas, se interesó en México, retomando una tradición que había disminuido cada vez más en los últimos dos siglos:¹ aquella tierra lejana, exótica y misteriosa, marcada por una profunda religiosidad, un catolicismo que ofrecía posibles llaves de acceso, se convirtió, para algunos religiosos, en un destino original y, en algunos casos, hasta en la muerte. Raros pero significativos casos de sacerdotes que acompañaban a sus paisanos migrantes a descubrir el nuevo mundo, ofrecen vivencias humanas de gran interés. Así el padre Salvatore Gambino, párroco de un barrio popular de Palermo, que partió con un grupo de conciudadanos hacia las minas de Baja California y al que más tarde encontramos en la Chihuahua revolucionaria de Pancho Villa, donde fundó el primer Hospicio para Ancianos,² o la experiencia del sacerdote calabrese Saverio Vecchio, activo por mucho tiempo en el Valle de México, hasta su expulsión en 1926, durante la Cristiada. En los documentos relativos a religiosos italianos presentes en México, encontramos algunos misioneros, una serie de delegados apostólicos,³ e incluso un futuro encargado de la Provincia de

¹ Sobre la transformación de la imagen de México en Italia, véase: M. M. Benzoni, *La cultura italiana e il Messico. Storia di un'immagine da Temistitlan all'indipendenza (1519-1860)*. Milano: Unicopli, 2003. También: A. Albonico, *L'America latina e l'Italia*. Roma: Bulzoni, 1989.

² Nacido en Altofonte, Palermo, en 1849, después de estudiar en el seminario de Monreale, el padre Gambino siguió al Beato Santiago Cusick en la Congregación de las Siervas Misioneras de los pobres. En 1893 se dirigió a Baja California en la estela de un grupo de inmigrantes de Sicilia contratados por una empresa británica. En Nueva York, los inmigrantes fueron abandonados a su suerte tras el fracaso de la empresa y el padre Gambino se enfrascó en una serie de aventuras dignas de una novela. Decidido a no permanecer en Estados Unidos, un año y medio después el sacerdote cruzó la frontera con México y se instaló en el estado de Chihuahua, cuya diócesis se separó de la de Durango desde 1893. Allí, el obispo José de Jesús Rodríguez Ortiz, preocupado por la escasez de curas y diáconos, le ofreció la parroquia de Santa Cruz de Rosales. El Padre Gambino ha contribuido al fortalecimiento de la nueva diócesis, a partir de una serie de organizaciones benéficas (un orfanato, un hospital y un asilo de ancianos), incluso se abrió una colonia agrícola experimental que iba a funcionar desde 1896 hasta 1911. Con el inicio de la Revolución, la situación se hizo cada vez más difícil, y en 1913 el italiano fue expulsado del país. Sin embargo, volvió tres años después, con el consentimiento del jefe supremo de la División del Norte, permaneciendo incluso después de las leyes de Calles en 1926, hasta su muerte, el año siguiente.

³ Desde el restablecimiento de las relaciones entre el gobierno mexicano, y la S. Sede se sucedieron en el cargo de Delegado Apostólico: Domenico Serafini (1904-05), Giuseppe Ridolfi (desde 1905 hasta 1911) y Tommaso Boggiani (desde 1911 hasta 1914). Este último experimentó un dramático paréntesis huertista. Después de su salida de la escena, en plena revolución constitucional, la gestión de las relaciones cada vez más difíciles con el gobierno mexicano se confió al arzobispo Giovanni Bonzano (1915-1921), a través de la delegación apostólica en Estados

los jesuitas en México (el piamontes Camilo Crivelli, que se formó como director de la Conferencia Centroamericana de la Compañía en Managua) y el visitador apostólico Nicola Averardi. De este último existe un voluminoso y valioso reporte de la misión cumplida en México en 1896, actualmente en el Archivo Secreto Vaticano.

La experiencia en la que me centraré refiere el caso especial y casi olvidado de los misioneros de San Pedro y San Pablo en Baja California: una experiencia misionera completamente italiana desarrollada en una de las regiones más remotas y “periféricas” del México porfiriano. A casi cien años de su conclusión, nos permite analizar y revisar una serie de cuestiones abiertas. Aunque en otras investigaciones ya me había ocupado de experiencias misioneras en el Norte de México,⁴ aquí recurro a fuentes inéditas desde una perspectiva entrecruzada de puntos de vista italianos y mexicanos.

En primer lugar se trata de entender los términos en que se desarrolló el intento de una todavía joven congregación misionera italiana, nacida en respuesta a un requerimiento personal del Papa Pío IX, para trabajar en las Américas, en la época de los “imperios”.⁵ Por otro lado, representa un caso particularmente significativo para la reconstrucción misionaria iniciada unos años antes del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 y que maduró bajo el auspicio de la Congregación de *Propaganda Fide* (la Baja California era en ese momento un vicariato apostólico y por lo tanto no dependía directamente de ninguna diócesis mexicana).

Lo que surge de las fuentes es un cuadro dinámico, de límites inciertos, que muestra, por un lado, la redefinición del fenómeno misionero, tanto a nivel nacional mexicano, como en la perspectiva universalista romana. En segundo lugar, el análisis de este tipo de experiencia, con sus limitaciones, errores, y elementos utópicos, nos permite observar cómo algunos religiosos italianos pudieron confrontar su propio *background* teológico-pastoral –sus herramientas de trabajo pastoral y estereotipos culturales– con

Unidos. Luego tocó al nuevo delegado en México, Monseñor Ernesto Filippi (1921-1923), conocido por ser expulsado del presidente Obregón, después de celebrar misa en el Cerro del Cubilete, con la que se dedicó a la nación mexicana el Sagrado Corazón de Jesús. Sobre el tema: J. Meyer, *La Cristiada*, vol. III, México: Siglo XXI, 1973.

⁴ M. De Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa, popoli indigeni*. Brescia: Morcelliana, 2007.

⁵ Sobre el tema: M. De Giuseppe, *Orizzonti missionari, coloniali, terzomondisti* in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, Società, Stato 1861-2011*, 2 vols. Roma: Treccani, 2011.

la realidad de una zona fronteriza, compleja, contradictoria e incluso en parte desconocida. Se trata de entender cómo este grupo interpretó el contexto en el que se intentaba operar: la cuestión indígena, la pobreza generalizada, las diversas formas de sacralidad y religiosidad, con todo y sincretismo. La percepción del peso del poderoso vecino estadounidense (tema complejo para los religiosos italianos en la etapa formativa del “modernismo” y el “americanismo”),⁶ que se contrapunteaba en la convivencia de zonas étnico-culturales y dimensiones territoriales particulares al interior de un espacio sorprendentemente amplio.

Los encuentros y desencuentros culturales nos pueden auxiliar en la construcción de un análisis crítico de los acontecimientos y la comparación de imaginarios conformados en tiempos y espacios distantes. El tercer y último punto consiste en la creciente competencia entre el clero mexicano y los religiosos italianos por el control del territorio del Vicariato. Como se desprende de cartas localizadas en el Archivo Secreto Vaticano (en adelante ASV), y del gradual debilitamiento de la presencia de los misioneros de San Pedro y San Pablo, éste coincidió con un creciente deseo de “mexicanización” de la región por parte del episcopado nacional. Se observa el inicio de un complejo juego que lleva a la desaparición de la congregación italiana en territorio mexicano al final de la etapa revolucionaria. Los herederos de aquellos hombres, vinculados con el Pontificio Instituto para las Misiones Extranjeras, regresarían a México sólo después de muchos años y en otras regiones (en Guerrero),⁷ lejos de aquel territorio de sus primeras incursiones y que saben hoy en día más de los modernos centros turísticos y hoteles “todo incluido” que de su olvidada historia misional.

LAS MISIONES ITALIANAS DE LA BAJA CALIFORNIA

La idea de crear una misión en la remota Baja California maduró en Roma al interior de un proyecto de la Congregación de Propaganda Fide de regeneración del Vicariato apostólico en las Américas. El proyecto fue preparado tras la celebración del Concilio Vaticano I y el Concilio Plenario

⁶ Sobre el tema: D. Saresella, *Cattolicesimo italiano e sfida americana*. Brescia: Morcelliana, 2001.

⁷ P. Gheddo, *Missione America. I 50 anni del PIME negli Stati Uniti, Canada e Messico (1947-1997)*. Bologna: EMI, 1998.

Latinoamericano. Se trataba de un plan que, en una transición de responsabilidades y competencias entre la “madre iglesia” y las “iglesias hijas”, tenía el objetivo de mantener un equilibrio entre la formación de iglesias misioneras locales y el nuevo impulso “romanizante”. A partir de 1887 entró en funciones un comité de la congregación encargado de examinar la adopción de reglas en los nuevos institutos y congregaciones misioneras. A pesar de la apertura observada durante el porfiriato –favorable a la Iglesia y sus iniciativas civilizatorias–, México era considerado como difícil pero interesante para relanzar la actividad misionera “experimental”, como parecía demostrar la reciente experiencia de los Misioneros Josefinos: una congregación mexicana fundada por el padre español José María Vilaseca. En el caso del Vicariato la misión habría de ser dirigida por una organización “romana”. La elección de Baja California reforzó en cierto sentido la voluntad de la congregación por operar un laboratorio misional. En ese momento, este vasto territorio, ubicado en la parte sur de la antigua California, todavía no era un estado de la república, sino un territorio federal. Por este espacio habían pasado, entre los siglos XVII y XVIII, algunos pioneros de la evangelización nortea, como el jesuita trentino Francisco Eusebio Kino, el evangelizador de la *Pimería alta*, y el italiano Giovanni María Salvatierra, fundador de la misión de Loreto.⁸ Esta región fronteriza, periférica y lejana, era un Vicariato asignado a Propaganda Fide por el papa Pío IX en 1855. Menos de treinta años después, pasó a formar parte de la jurisdicción del Obispo de Sonora. En la etapa de relanzamiento misionero, el obispo López de la Mora pidió el envío de misioneros extranjeros para auxiliarle en la “re-civilización” de una región marcada por una fuerte migración de mineros de origen europeo, sobrepuesta a las comunidades mestizas existentes; seguía siendo significativa la presencia de tribus indígenas seminómadas.

La propuesta de Propaganda Fide apuntaba a involucrar a una joven orden misionera,⁹ cuyo Colegio Romano se fundó en 1867.¹⁰ Como se

⁸ Véase J. L. Aguilar, *Misiones en la península de Baja California*. México: INAH, 1991.

⁹ Un año después del seminario establecido por Daniele Comboni para formar misioneros que partieran hacia el África y que hasta entonces había abierto una única misión en China.

¹⁰ Instituido, por voluntad de Pío IX en 1867, el Seminario Romano iba a funcionar de forma independiente hasta 1928, cuando se uniría al Seminario Lombardo, fundado en 1850 por Monseñor Angelo Ramazzotti en el modelo de las Misiones Extranjeras de París. Resultado de la fusión habría sido el Pontificio Instituto de Misiones Extranjeras (PIME).

desprende de los documentos del archivo romano del PIME, la misión mexicana se estableció oficialmente por decreto de Propaganda Fide, el 8 de noviembre de 1895, casi coincidiendo con la salida de los primeros misioneros a La Paz: el superior, Luigi Pettinelli, junto con los padres Domenico Scarpetta y Paolo Rivelli, el primero originario de Puglia, y del Lazio y Piamonte los otros dos. Los escasos misioneros que llegaron a México iniciaron sus actividades con el objetivo de restaurar las antiguas misiones jesuitas y las viejas parroquias, dividiéndose entre La Paz, San José del Cabo y Ensenada de los Santos al norte de la Sierra, en el corazón de la zona minera de la península. No obstante una incipiente crisis, a fines del siglo XIX estaban todavía activas las minas de azufre de Pico de las Vírgenes; empresas anglo-estadounidenses y francesas que controlaban los depósitos de oro, plata y cobre, y la compañía El Boléo, fundada en 1885; en aquel tiempo se extraía todavía cobre cerca de Santa Rosalía y, en el sur de la península, mármol de la isla de San Marcos y sal de la isla del Carmen.

Lo primero que impactó a los misioneros italianos fue el estado de abandono de las parroquias y la extrema pobreza de la población. Así lo escribió el superior en una de sus primeras cartas:

Desde hace dos meses estoy en La Paz, capital de Baja California. Pero la hermosa y brillante ciudad ha quedado irreconocible. Al cerrar una mina de plata, muchos residentes han emigrado para encontrar trabajo en otras tierras, y ahora que La Paz no cuenta sino con alrededor de 4.500 personas, lamentablemente hay mucha miseria. Pero si en lo material el panorama es malo, debo agradecer a Dios el progreso espiritual que se va constatando día a día. Todo el mundo me dice que desde nuestra llegada va siempre en aumento el número de fieles que asiste a la Iglesia y que toma los sacramentos, y sobre todo, es reconfortante ver cómo muchos matrimonios, unidos apenas con el sólo vínculo civil, se presentan a celebrar el matrimonio religioso”.¹¹

El proceso de adaptación a la realidad cultural de esta frontera *sui generis* estuvo lejos de ser fácil. Afectados por el tipo de devoción popular de la población local, los misioneros, después de los primeros meses de operación,

¹¹ L. Pettinelli, “Dalla Bassa California”, en *Periodico delle Missioni Esteri*, a. I, 3, abril, 1997, pp. 25-26.

apenas comenzaron a tocar la profunda pluriculturalidad mexicana. En La Paz, los padres impulsaron rápidamente, con la ayuda de algunas señoritas locales, un plan de enseñanza de la doctrina cristiana a los niños y comenzaron a proyectar la construcción de una escuela, “porque –escribió el padre Pettinelli– la que tenemos es pequeña y poco saludable, por lo que el gobierno no nos permite tener más de 50 niños. Pero se necesitan recursos”.¹² Para reavivar la misión se requerían instrumentos y recursos humanos: “¿Advierte el señor Rector, la necesidad de más misioneros? Recomiendo que envíe padres robustos que puedan resistir cabalgar por días enteros”. Finalmente, como respuesta a lo solicitado, entre 1897 y 1901 llegaron otros misioneros italianos a Baja California: los padres Tito Alessandri Regoli, Fabiano Tedeschini Lalli e Ignacio Salvatori, cuya presencia resultaba todavía insuficiente para cubrir un territorio tan extenso. Las dificultades para organizar las acciones pastorales y evangelizadoras eran muchas, como se desprende de otra carta del padre Pettinelli, enviada dos años después de su llegada a La Paz, al Cardenal Miecislav Halk Ledochowski, prefecto de Propaganda Fide (entre 1892 y 1902): “Aprovecho la ocasión de la llegada del nuevo siglo, para darle algunas noticias de nuestra misión en la Baja California [...] no podemos decir que estamos haciendo grandes progresos... Por supuesto que quisiéramos lograr más, pero no vamos por mal camino, pues revisando bien nuestros esfuerzos, observamos que hay un mayor número de personas que acuden al templo y que aumenta la frecuencia con que se solicitan los santos sacramentos. La iglesia de Ensenada ya se ha concluido. Por supuesto, que la existencia de un templo es un medio eficaz para atraer a un mayor número de personas y alcanzar con más libertad y mejor las tareas de la misión apostólica. También se construyó la casa curial... y estamos tratando de hacer una casa parroquial en Todos Santos, porque ahí, sin duda, hay que tener un padre todo el año. Todos los misioneros gozan de buena salud, trabajando con celo y desinteresadamente por el bien de las almas. Los misioneros recién llegados serán de gran ayuda para mí, porque así este año me podré mover con mayor libertad para visitar, si Dios quiere, nuestra misión”.¹³

¹² *Cenni sulla missione*, cit.

¹³ Carta fechada 5 de diciembre de 1899, en ASCPF, México, Rúbrica 152/1899, vol. 168, p. 493-496, Baja California.

En la estrategia de penetración misionera la visita al territorio se consideró una herramienta fundamental, así como los informes a la “casa madre”. El caso resulta particularmente interesante porque ofrece una visión “externa” de la realidad mexicana. Respecto al sacramento de la Eucaristía, por ejemplo, el padre Scarpetta llamó la atención sobre la solemnidad con que los locales, en particular los pueblos indígenas, la enfrentaban. “La devoción con la que los mexicanos se acercan a la Santa Misa –escribió–, es algo realmente admirable. Después de la comunión, el primero en la fila pasa a cada uno un vaso de agua. Muchas veces son los viejos indios quienes sacan de la bolsa una botella de agua, se la posan en los labios, beben un sorbo y luego la pasan a los demás”.¹⁴

Ceremonias especiales relacionadas con el bautismo, el matrimonio y la extremaunción ofrecen una clave a la particular concepción de la muerte en las zonas rurales (tanto indígenas como mestizas). Este choque y encuentro cultural produjo interesantes reflexiones de carácter antropológico. Escribe el padre Revelli: “Es una costumbre generalizada que alrededor de la cama de los padres moribundos se reuniera a todos los hijos para recibir de éstos las últimas advertencias y la bendición; se consideraba seriamente estigmatizado aquel que no recibía la bendición del padre o madre moribundos”.¹⁵ El profundo respeto por los muertos encuentra su máxima expresión en las conmemoraciones del Día de los Muertos con procesiones, cenas, música y oraciones de los familiares que visitan las tumbas de “sus muertos”. Así, recordaba el padre Salvatori, acerca de la consagración de un cementerio semi-abandonado en la misión de Loreto “todo el rito deja una profunda impresión en los corazones de la gente, que, después no dejan de agradecerlos por lo que se haya hecho por sus seres queridos”.¹⁶

Las dificultades de un acercamiento intercultural también se relacionaban con la celebración de varias festividades locales y patronales:

¹⁴ “L’amministrazione dei sacramenti e le funzioni religiose nella Bassa California”, carta del p. Scarpetta, 11 de agosto de 1897, en *Periodico delle Missioni Estere*, I, 8 (1897), pp. 90-92.

¹⁵ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 5, junio de 1901, pp. 77-80.

¹⁶ “Dalla Bassa California”, carta del p. Salvatori, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 9, octubre de 1902, p. 146.

El día anterior a la fiesta de la Santa Cruz, todos se avocan a la preparación de una gran choza que adornan con ropa, trapos, mantas, ramas de árboles de cada especie y flores artificiales. Lo de ‘flores’ por así decirlo, porque no tienen ni forma ni color, a menos que fueran ‘prehistóricas’, o las flores de pura raza india, de las que sólo ésta conoce la especie. De estas flores adornan profusamente una improvisada cruz verde con dos gruesas ramas transversales y, cerca de las nueve de la noche, da inicio la fiesta con la solemne procesión de la cruz. Todo ello da la sensación de vivir con un pueblo primitivo del pasado prehistórico.¹⁷

El sacerdote se mostraba profundamente impresionado por el carácter sincrético de la ceremonia, con sus cantos y danzas rituales, lo mismo que por el carácter autónomo con que las comunidades indígenas gestionaban la práctica de la religión. Sus conclusiones van con una mezcla de tristeza y preocupación:

La mayoría de los habitantes son de raza española, gente buena que trabaja de la mañana a la noche para ganar una hogaza de pan... Sólo en un rincón de la península, en un tramo de playa en el Océano Pacífico, se ubican unos pocos cientos de indígenas descendientes directos de las antiguas tribus indias, que se llaman a sí mismos cristianos, aunque de cristianos tienen sólo el bautismo y apenas tienen contacto con el sacerdote hasta el momento de la muerte... Ellos viven completamente separados del resto de la población civilizada, que se llaman a sí mismos ‘gente de razón’ (*sic*) casi como si fueran animales completamente irracionales (aunque no tengamos todos los elementos para afirmar ésto), que viven junto al mar en pequeñas chozas de paja.¹⁸

En cuanto a la ciudad o los ranchos campesinos pobres que se ubicaban en las zonas habitadas por los pueblos indígenas “puros”, es interesante conocer la reflexión del padre Revelli, dos años después, al relatar las dificultades de la misión que atribuía a una serie de condiciones y prácticas culturales: las distancias (“que impiden que la gente del campo, los rancheros, escuchen frecuentemente la palabra de Dios”),¹⁹ la escasez de misioneros

¹⁷ “La festa della S. Croce presso gli indiani della Bassa California”, Carta del p. Luigi Pettinelli, La Paz, 3 de mayo de 1898, en *Periodico delle Missioni Estere*, año II, núm. 5, junio de 1898.

¹⁸ “La festa della S. Croce presso gli indiani della Bassa California”, cit.

¹⁹ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 5, junio de 1901, pp. 77-80.

(“pero que si fueran más, no podrían vivir con los recursos del país”) y lo que podría llamarse sincretismo vivo que se manifiesta en la religiosidad popular (“para los indígenas es una mezcla horrible de la religión con el ‘embrutecimiento’ en el que viven”). No es de sorprenderse que los misioneros italianos acusaran del retraso cultural indígena a los masones, a los liberales y a la influencia negativa del vecino país del Norte, en sintonía con un fuerte sentimiento anti-estadounidense; tema que, en los años de lucha entre la Iglesia y el Estado, en la década de 1930, marcaría las acciones de militantes católicos italianos *filocristeros*.²⁰ Escribe el padre Revelli:

Era el destino de los indios desaparecer con el avance de los blancos que los cazaban y destruían. Belicosos o no, nada los salvó. Era un indio que debía dejar el espacio a los anglosajones que lo sojuzgaban quitándole las tierras, casas, ganado, cultivos, la religión, la vida. Y cuando, más tarde, ante la indignación de todo el mundo, los blancos no pudieron destruirlos ni con el robo ni con la masacre, para aniquilarlos utilizaron el abominable sistema del licor, induciéndolos a la embriaguez y la perdición.

LA CONSTRUCCIÓN IMAGINARIA DEL INDÍGENA

Los misioneros pusieron a prueba y fortalecieron, entre el público italiano, una larga serie de estereotipos culturales que repercutieron en la creación de una imagen del Oeste norteamericano. Respecto a la predisposición al alcohol de muchos nativos, el padre Revelli escribió que aquellos estaban dispuestos a empeñar incluso el sarape a los cantineros, a cambio de aguardiente:

Qué triste ver a un hombre embrutecerse de esa manera, enfangarse, envilecerse... ellos que trabajan como bestias de la mañana hasta la noche, a quienes la fatiga no los abate, que el sol parece animarlos, son seres que se habituaron a la naturaleza como salvajes, que incluso soportan enfermedades y lesiones graves, que son valientes... Con todas estas buenas cualidades que

²⁰ Véase: L. Ziliani, *Tres meses en el México mártir*. Bergamo: S. Alessandro, 1929. Sobre el tema: M. De Giuseppe, *Del “Calles con occhi di fuoco” a “la Guadalupe di Marzabotto”*. “El conflicto religioso mexicano en Italia”, en J. Meyer (ed.), *Las naciones frente al conflicto religioso en México*. México: Tusquets, 2010, pp. 53-83.

podrían hacerlos felices, en cambio son infelices porque se emborrachan... la noche del sábado comienza su juerga que dura dos o tres días.²¹

La dependencia del alcohol era vista a menudo como la principal causa de la debilidad moral y del endeudamiento que los llevaba irremediablemente al robo y luego a la cárcel. “Por supuesto que –continuaba–, aunque el indio a menudo es atrapado y encarcelado, esto no parece deshonrarlos. Van para allá indiferentes, como pecadores; ni humillados, ni arrepentidos, que en cuanto salen, vuelven a su amado e inseparable mezcal”. El alcoholismo era un fenómeno masculino, que destacaba a los ojos de los misioneros el papel desempeñado por las mujeres, considerada una mejor gestora de los bienes y dotada de un fuerte espíritu de sacrificio. Escribe Revelli: “La mujer, fiel compañera, sabe compartir... vive para el servicio que da a la familia, trabajando telas o tinajas y objetos similares, e incluso se distingue por su higiene”. El cuidado de la higiene femenina, contrapuesta a la menos encomiable de los hombres, es resaltada por derecho propio entre las virtudes que se atribuían a los nativos. Prosigue Revelli: “La camisa, aunque desgastada, de todos los colores, del negro al terracota con sus matices, pero nunca blanca, de su limpieza no dejaré de hablar porque no deja de ser sorprendente... Parece increíble que la india sea bastante limpia, mientras que los indios son sucios y apenas se lavan cuando bucean en el mar para la pesca”.

En particular, llamaba la atención de los misioneros la ausencia de maldiciones en el vocabulario indígena. Escribe Scarpetta: “pero la mejor poesía (además de la confesión), es que nunca escuchamos a alguien cometiendo el pecado de blasfemia... que tanto marca e inunda nuestra hermosa y gentil Italia, así como la humildad con la que los hombres adultos aceptaban los consejos”.²² Otras cualidades dignas de elogio se refieren a la hospitalidad y el profundo respeto por la tradición y los ancianos. Revelli dice claramente: “El indio se mantiene, lo mismo que antiguamente, en la tribu en que nace, ahí vive y muere. Muestra gran respeto por los ancianos, no

²¹ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 5, junio de 1901.

²² “Dalla Bassa California”, carta del p. Scarpetta, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. II, 8, agosto de 1899.

recuerdo haber visto u oído hablar de un indio que haya ofendido o insultado a un anciano”.²³

Para superar el *impasse* en la catequesis, los misioneros trataron de intensificar sus visitas a rancherías y comunidades, la única manera de lograr el éxito misional. Organizar un sistema de visitas, sin embargo, no resultó nada sencillo, por las características semi-nómadas de algunas comunidades, por la aspereza del entorno natural y la inseguridad en algunas áreas y, por supuesto, por la inmensidad del territorio. Resaltaba el padre Scarpetta: “Todos los viajes se deben hacer a caballo o bien a lomo de mula y burro. Imagine que, para el caso de San José del Cabo, un importante centro, todo el movimiento que se denotaba era la visita de un barco comercial que llegaba a sus costas una vez al mes”.²⁴

Sin embargo, fue gracias a las visitas que se formaron redes de intercambio cultural y que la misión creció y reunió datos de naturaleza antropológica o proto-científica. Sus relatos incluían datos tanto mineralógicos como de medio ambiente, clima y fauna. Hay apuntes interesantes sobre la artesanía y la nutrición. El padre Revelli reconocía, con un tono paternalista, la tradicional destreza de los artesanos indígenas “en el desempeño de determinados trabajos: es paciente y constante como por ejemplo en la fabricación de objetos de madreperla, anillos, botones para los puños y las camisas, donde su capacidad coincide con la del europeo”.²⁵ Hay, también, notas interesantes sobre la comida:

La tortilla no es más que el pan de Baja California, una especie de cruza entre la polenta y el pan que consumimos. Para hacerla, se cocina el maíz en una olla, y recién cocido se muele en el metate, un dispositivo compuesto por dos grandes piedras que las mujeres hacen girar con una extraordinaria rapidez para reducir a masa los granos de maíz. Luego hacen una forma ‘redonda’ de aproximadamente doce pulgadas de diámetro por una profundidad de poco más de medio centímetro, que luego ponen a tostar sobre dos hojas de hierro superpuestas a un fuego vivo.

²³ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, julio de 1901, p. 91.

²⁴ “Dalla Bassa California”, carta del p. Scarpetta, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. III, 5, junio de 1899.

²⁵ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, julio de 1901, p. 92.

Menos entusiastas eran los comentarios del padre piemontés reservados al chile: “Esta gente es aficionada de los sabores fuertes, y sazonan la carne con una especie de pimiento llamado chile que usan en lugar de pimienta, que es aún más fuerte y más picante, y sazonan la comida con chile a manos llenas, creyendo que queda más buena cuanto está más la cargan con chile. Para honrarme me han servido abundantemente de esta carne, bonito regalo, no pude comer y me quedó la lengua adolorida durante una semana”. Tampoco la carne seca despertó demasiado entusiasmo: “Si alguien tiene la vaga curiosidad por saber qué gusto tiene esta carne, puede hacer la prueba, incluso en la misma Italia: tómese un pedazo de cuero, córtese en dados pequeños, cocínese con un poco de manteca de cerdo, y coma, a eso sabe la carne seca de la Baja California”.²⁶

En esta correspondencia se encuentran incluso datos sociológico-urbanísticos. “Los barrios en que el indio habita –señala el padre Revelli– están siempre separados del pueblo. Cuatro postes plantados en el suelo que soportan un techo de palmas [...], forman sus amadas cabañas. En ésta se encuentra por todo mobiliario familiar, aunque en raras ocasiones, una ‘cama’ de madera desigual, con una gran cantidad de trapos como almohadas y un sarape como cobija”.²⁷ De hecho, en general los indígenas (así como muchos mestizos) preferían las más frescas hamacas a las camas y en las zonas más calurosas se aprovechaba el adobe (descrito como una especie de mezcla de barro seco, paja y piedras) para construir los muros que protegían la casa de la humedad. Lo más sorprendente para ellos era el sistema de aislamiento y dispersión que caracterizaba a los asentamientos indígenas, especialmente en la sierra norte. Durante su excursión a las comunidades indígenas del Río Colorado, el padre Scarpetta, hace la siguiente descripción: “Estas rústicas chozas de algodón se encuentran dispersas aquí y allá a una media hora de distancia entre ellas. Las familias de indios y a menudo las mexicanas, se instalan bajo la sombra de un árbol llamado

²⁶ Sobre éste y otros estereotipos acerca de México en el imaginario italiano, véase: M. De Giuseppe, *Tra Lombardia e Messico: frammenti e incontri lungo il XX secolo*, en M. M. Benzoni-A. González Luna (a cura de), *Milano e il Messico. Dimensioni e figure di un incontro a distanza dal Rinascimento alla globalizzazione*. Milano: Jaca Book, 2010.

²⁷ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 7, agosto de 1901.

mezquite, que es abundante en la Baja California, especialmente en los lugares más incultos y desiertos”.²⁸ En estos viajes los misioneros recurrían a tácticas misionales improvisadas, como cuando el padre Revelli, al frente de un grupo de aterrorizados indígenas ante un eclipse entre la luna y la Estrella Polar, los invitó a rezar: “Un grito formidable cubrió mis palabras. La luna y la estrella estaban ya en contacto y la gente casi sentía que se moría. Tuve entonces una feliz idea. Todos en la capilla, griten recitando el Santo Rosario. Al tiempo todos oraron con el fervor de aquellos que se sienten cerca de presentarse ante el tribunal de Dios, y cuando habíamos terminado, el sol ya había aparecido en el horizonte”.²⁹

En otoño de 1901, el Padre Ignacio Salvatori, experto en teología dogmática, comenzó una visita a toda la misión con la intención de escribir un libro destinado al público italiano. Se dio cuenta de las enormes dificultades que enfrentaba la gestión pastoral de la misión. En una serie de cartas, lamentó el exiguo número de sacerdotes italianos y las consecuentes dificultades de organización y logística. Pidió expresamente que se invirtiera en la formación de los misioneros, que fueran enviados “ya ejercitados fuertemente en la predicación”.³⁰ También propuso el establecimiento de colonias agrícolas y una escuela granja, de conformidad con la efervescencia que en Europa provocó la *Rerum Novarum*.³¹ La música, a su juicio, habría podido ser una interesante herramienta para el diálogo, como se constató después de restaurar el viejo clavicordio de Mulegé y se comenzó a utilizarlo para rezar el Rosario. “Las melodías inusuales –escribió–, un arreglo de Nuestra Señora del Sagrado Corazón del maestro Capocci, gustaron desde la primera noche y eran tan hermosas, podríamos decir conmovedoras, que al día siguiente se repetían, aquí y allá con una voz argentina por alguna niña, que trabajaba en su pobre morada”.³²

²⁸ “Dalla Bassa California”, carta del p. Scarpetta, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. VII, 3, abril de 1903, pp. 38-40.

²⁹ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, julio de 1901, p. 93.

³⁰ “Dalla Bassa California”, carta del p. Salvatori, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 9, octubre de 1902, p. 146.

³¹ “Dalla Bassa California”, carta del p. Salvatori, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. VI, 7, agosto de 1902, p. 78.

³² *Ibidem*.

La propuesta para la reactivación de la obra misional fue retomada por los padres Revelli y Marsiliani en el bienio sucesivo. Este último a fines de 1903 propuso la creación en Loreto de un pequeño colegio de artesanos, para los jóvenes de entre 12 y 20 años. El modelo fue claramente el de la orden salesiana y fue expuesto por el misionero en estos términos:

1) atraer a los jóvenes a la religión y hacerlos hombres buenos y buenos cristianos, porque aquí la gente vive sin religión y viciosamente 2) erradicar o al menos reducir el flagelo del concubinato 3) reparar, bajo la dirección de artistas “prácticos” muchas iglesias de los primeros misioneros jesuitas y mejorar la casa de nuestras misiones 4) reunir artistas para esta área de Baja California, que carece de ellos 5) en tanto descuidados, atender de cerca el bienestar espiritual de las personas que habitan en diferentes pueblos cercanos a Loreto.³³

De hecho, los misioneros italianos, que en los años siguientes se agregaron a la misión, el padre Callerio (desde 1915 responsable de la gestión y coordinación de las labores pastorales), el padre Smith (futuro superior de la misión a partir de 1914), y los padres Cotta Ramusino, Alloero y Castaldi, no supieron o no pudieron aprovechar (a diferencia de los jesuitas en la nueva misión de la Sierra Tarahumara, fundada por el padre Arocena en 1900) las oportunidades que, en la última fase del Porfiriato, se abrieron para un renacimiento de las misiones en el México indígena. En la época de la mexicanización de la *Rerum Novarum* y los Congresos Sociales Cristianos (el de Puebla en 1904 y el de Oaxaca en 1909), los misioneros italianos fueron incapaces de alcanzar un papel destacado en el debate nacional acerca del *indio*, y de construir redes y vínculos dentro de la organización intereclesiástica.

Sin embargo, a pesar de la resistencia cultural, los estereotipos y las dificultades, el proceso de arraigo social de estos misioneros extranjeros, así como la experiencia humana y espiritual, les permitió mirar y comunicar sobre el mundo indígena de nuevas maneras, como se refleja en la carta de despedida escrita por el padre Revelli al dejar la dirección de la misión, y

³³ “Un collegio di Artigianelli nella Bassa California”, carta del padre Marsiliani de Mulegé al rector del Seminario, en *Periodico delle Missioni Estere*, VI, 11, diciembre de 1903, pp. 165-166.

que se lee muy diferente de las iniciales dirigidas a sus superiores: “son bellas las cabañas donde viven miles de indígenas pobres, los parias de México, quienes tienen una vida de sufrimiento y, por desgracia, muchos a veces viciosa”. A continuación expresa: “hermosa la misión de Mulegé en su soledad, donde viví años en la paz y tranquilidad campestre... Otros trabajarán en esta tierra árida y dura, donde también hay algunas hermosas gemas espirituales. Incluso en Baja California habitan almas puras, hechas por Dios, que viven con extrema delicadeza de conciencia, lo que podría cerrar los labios a quienes, al oír el nombre de América, se creen que se trata de un país dedicado exclusivamente a la especulación”.³⁴

EL PROYECTO DE “MEXICANIZACIÓN” DE LA BAJA CALIFORNIA

Por razones de espacio permítaseme un salto temporal, dejando de lado el periodo de crisis en el Vicariato de Baja California, que se dio gradualmente a partir de 1909 y en forma acelerada después del estallido de la Revolución. Aunque la región se había mantenido al margen del proceso revolucionario, la situación de los religiosos italianos pronto se complicó mucho. Los datos dan cuenta no tanto de los problemas obvios que surgieron durante el gobierno de Madero, de Huerta o durante la integración de la Convención Revolucionaria, sino que se centran en el punto de inflexión que marcó el periodo 1917-1920, cuando el ejército constitucionalista de Carranza se fortaleció cada vez más con componentes sonorenses. Me interesa destacar, más allá de los puntos obvios del conflicto entre católicos, anticlericales y revolucionarios (o post-revolucionarios, como algunos historiadores los llaman) después de la promulgación de la Constitución republicana de 1917, una sorprendente fractura inter-ecclesial que se produjo entre una parte del episcopado mexicano y los misioneros italianos. Un proceso aún no estudiado, que ahora se puede reconstruir a partir de las cartas del Nuncio Apostólico Monseñor Giovanni Bonzano que se conservan en el Archivo Secreto Vaticano³⁵ y que permiten integrar

³⁴ “Dalla Bassa California”, carta del p. Revelli, en *Periodico delle Missioni Estere*, a. V, n. 6, julio, p. 78.

³⁵ ASV, Nunziatura Apostolica del Messico, Mons. Giovanni Bonzano (1915-1921), fasc. 32, 115, *Vicariati Apostolici, Expulsión Misioneros de la Baja California*.

interpretaciones sobre el nacionalismo del catolicismo mexicano, y sobre la dificultad de desarrollar una actividad misionera tradicional en el México revolucionario.

En mayo de 1917, cuatro meses después de la promulgación de la Constitución,³⁶ el padre Severo Alloero, quien con su colega Cesare Castaldi estuvo a cargo de la parroquia de Santa Rosalía, escribió a Monseñor Bonzano. Describe de manera poco alentadora las consecuencias políticas de la victoria constitucionalista para la misión italiana. Al final de la carta viene un pedido especial de ayuda para los misioneros de San Pedro y San Pablo y, a continuación una denuncia de la creciente frialdad que el episcopado manifestaba contra ellos:

Quien le escribe es uno de los misioneros de la Baja California. Como ya es conocido, como extranjeros aún no se nos permite el ejercicio del ministerio aquí en México. Nuestro superior, el padre Giovanni Battista de Rossi, ya ha dado aviso a Roma en atención a las órdenes expresas. Su Eminencia podría ayudarnos con su benéfica influencia, con los obispos de los estados, de acuerdo con el padre Domenico Callerio, nuestro director, ésto sería una gran bendición para nosotros y un gran alivio para nuestro pobre superior.³⁷

Como se desprende de otra carta fechada en esos días por el prefecto de Propaganda Fide, el cardenal Domenico Serafini, y dirigida al mismo Bonzano, el temor a la deportación era muy real, por lo que se preparaba el terreno para hacer frente a una posible situación de emergencia:

En las circunstancias actuales de México se tienen razones para temer la deportación de misioneros italianos, asentados en el Vicariato Apostólico de Baja California. Si esta expulsión se produce, a fin de no dejar a los fieles sin asistencia espiritual, esta Santa Congregación considera que sería aconsejable encargarlos temporalmente al vecino Obispo de Sonora, de cuya diócesis se desprendió esta Misión. Por lo tanto, pediría a la S. V. interesarse por alcanzar este acuerdo, hacien-

³⁶ Los trabajos se llevaron a cabo en el Teatro Iturbide, del 20 de noviembre de 1916 al 31 de enero de 1917. La nueva Constitución fue proclamada cinco días después por el presidente Carranza.

³⁷ ASV, N.A. México, Mons. Bonzano, fasc. 32, 115, carta del 24 mayo de 1917.

do lo necesario para que el mencionado obispo actúe en esta dirección. Estaré muy agradecido si S.V me mantiene informado del resultado de esta gestión.³⁸

Un mes después Monseñor Bonzano contactó al vicario de Sonora, Monseñor Martín Portela, señalándole que “La Sagrada Congregación de Propaganda Fide, en vista del abandono en que se encuentran los fieles de la Baja California, a raíz de las disposiciones de la nueva Constitución mexicana, que prohíbe a los sacerdotes extranjeros ejercer el sagrado ministerio, me ha solicitado confiar temporalmente al ordinario de Sonora el cuidado del Vicariato Apostólico”;³⁹ y agregando: “le pido me indique si tiene sacerdotes disponibles, y de éstos cuáles son los que se interesan en atender la Misión”. Se trataba de una medida esperada en una diócesis que había sufrido profundamente los efectos de la Revolución y del embate anticlerical del grupo sonoreense. En este sentido resulta emblemática la respuesta:

Hasta ayer recibí la respetable comunicación de V.S. I y Reverendísima, que con fecha 28 del pasado junio me dirigió a Nogales. Luego de enterado que la sagrada congregación de Propaganda Fide, en vista de la nueva constitución mexicana que prohíbe ejercer en México a los sacerdotes extranjeros, se nos solicita que el Vicariato apostólico de la Baja California quede por ahora encargado al ordinario de Sonora. Hace más de un año que todo el clero fue expulsado de Sonora y hemos permanecido en estas poblaciones fronterizas; consecuentemente, actualmente no hay sacerdotes disponibles para administrar el mencionado vicariato. Pero regresando a Sonora tendré que indagar si algunos de los prelados mexicanos pueden enviar sacerdotes para mandar al vicariato. Ya escribo al Vicario de la Baja California para que me diga cuántas parroquias hay en el vicariato y me dé otros informes sobre el particular.⁴⁰

Vale la pena aquí destacar dos elementos: en primer lugar, la dificultad por parte de la Santa Sede para mantenerse al día y de manera eficiente, y el hecho de que, mientras Roma estaba de alguna manera dispuesta a renunciar a la presencia de misioneros italianos para evitar conflictos peligrosos

³⁸ *Ibidem*, carta del 25 de mayo de 1917.

³⁹ *Ibidem*, carta del 28 de junio de 1917.

⁴⁰ *Ibidem*, carta del 11 de julio de 1917.

con las nuevas autoridades políticas federales, los involucrados directos no habían terminado de percibir los términos de la situación. Por otro lado, con el cierre forzoso de las parroquias de la Misión, Propaganda Fide comenzó a preocuparse seriamente por la suerte de los misioneros italianos, como se desprende de otra carta enviada a Bonzano por el nuevo prefecto de la Congregación, el cardenal holandés William Van Rossum, nombrado el 12 de marzo de 1918:

Como S. V. Illma e Rvma ya lo sabe, el decreto del Gobierno de México, que prohíbe a los sacerdotes extranjeros el ejercicio eclesiástico, se ha aplicado también a Baja California, donde se encuentran asentados misioneros del Seminario italiano de SS. AA. Pedro y Pablo. Por lo mismo se han cerrado sus iglesias y escuelas, e incluso están por ser expulsados ellos mismos del territorio mexicano. Por lo tanto hago un llamamiento a Su Señoría para ver si se les puede apoyar de alguna manera a los misioneros.⁴¹

De hecho, la comunicación con los misioneros se hizo más y más difícil, de modo que en diciembre se perdió la huella del padre Superior Rossi, poco después de que las autoridades federales le obligaran a abandonar la vieja cabecera de La Paz.

En esta fase caótica surgieron una serie de quejas sobre el estado de la Misión, que muestran claros signos de creciente intolerancia y confrontación. Especialmente dura resulta una denuncia presentada por el sacerdote italiano, Padre Emilio Boccardo, activo en la misión mexicana, y luego transferido a Queensland, Australia, y que se lee en lo que escribió al Arzobispo de Brisbane:

Yo mismo, sacerdote de nacionalidad italiana, encargado de la diócesis de Tepic en México, tuve que salir por los acontecimientos políticos actuales y ahora me encuentro trabajando como cura, o como dicen aquí como diácono que asiste al padre en esta catedral en Brisbane. La razón que me obliga a hablar con Su Eminencia Reverendísima es que habiendo tenido la oportunidad de ejercer el ministerio sacerdotal en Baja California durante 14 meses, desde mediados de marzo de 1916 a finales de junio de 1917, en la parroquia de Ensenada, vi cómo

⁴¹ *Ibidem*, carta del 26 de julio de 1917.

los asuntos eclesiásticos son mal administrados en toda la Misión. Suponiendo que su Excelencia Reverendísima puede tener alguna influencia sobre ese lugar dada su cercanía con los Estados Unidos, pensé conveniente darle un informe breve sobre los trastornos de la moral de que fui testigo presencial.⁴²

Continúa luego en términos muy acusatorios: “Quién dirige esta misión, el Rv.mo Giovanni Rossi, un hombre piadoso y un santo si se quiere, pero que no puede, no sólo liderar una misión así de vasta, sino que es inepto para desempeñar las más simples obligaciones sacerdotales del Vicariato Apostólico”. Las acusaciones del sacerdote italiano señalaban en particular al Padre Giuseppe Cotta Ramusino, acusándolo de “intrigante”:

Hace ocho o nueve años, incapaz de soportar el yugo de la dura disciplina en que lo mantuvo el padre Scarpetta, entonces vicario, empezó a recolectar un gran número de firmas a favor del padre Rossi, su amigo cercano, de manera que éste fue nombrado Vicario Apostólico en lugar de Scarpetta. Entonces comenzó el desorden, pues al ser el padre Rossi incapaz de desempeñar sus atribuciones, el padre Cotta comenzó a ser importante, con gran descontento de todos los sacerdotes.

Entre líneas y posibles resentimientos personales se lee un general debilitamiento moral de la Misión; el cura denunciaba que “un sacerdote de la localidad, José Pedro, dejó la sotana y se casó civilmente” y que “el padre Celestino Grisciotti está actualmente acusado en dos parroquias, porque tiene valores y ganado, además que vive deshonestamente con jovencitas y, mientras tanto, sigue recibiendo sueldo de Propaganda Fide”.⁴³

No se sabe si eran meras acusaciones relacionadas con agravios personales o alegatos fundados; lo cierto es que la dificultad de gestionar el territorio del Vicariato, la falta de sacerdotes, la problemática logística, cultural y política, eran signos de crisis cada vez más evidentes, no sólo ante los ojos de la Santa Sede, sino también del episcopado mexicano. En la fase final de la Revolución, mientras se alcanzaba un cierto equilibrio de poder, la Iglesia

⁴² *Ibidem*, carta del 6 de abril de 1918.

⁴³ *Ibidem*, carta del 6 de abril de 1918.

Católica mexicana comenzó a ver la misión como una anomalía, una especie de anacronismo.⁴⁴

En este sentido resulta especialmente significativa una carta enviada por el Arzobispo de Morelia (Michoacán) y futuro delegado apostólico a partir de 1929, monseñor Leopoldo Ruiz y Flores. Desde su estancia temporal en Chicago, escribió a Monseñor Bonzano en la primavera de 1918:

Su Excelencia, hoy he recibido una carta adjunta que tengo que hacerle llegar a V. E. con la versión italiana. Me tomo la libertad de sugerir a Vuestra Eminencia que tal vez por el momento sería conveniente dar a los Ordinarios de la oficina de Guadalajara el encargo de atender la Baja California. Guadalajara es la diócesis más cercana desde la cual enviar algún buen sacerdote. Las diócesis vecinas como Sonora no tienen ni siquiera un sacerdote para satisfacer sus propias necesidades: el gobernador no deja entrar a ninguno, alegando que aún no se reglamenta el artículo de la Constitución en que se manda que el Congreso de cada estado determinará el número de sacerdotes a los que se permitirá ejercer ministerio, y la Diócesis de Sinaloa, también vecina, tiene sólo unos pocos sacerdotes.⁴⁵

La carta citada por Ruiz y Flores había sido enviada por un tal Epifanio Balarezo y decía:

Excelentísimo señor, El que subscribe, vecino de La Paz, B. California, en nombre de los católicos residentes en la gran zona que ha quedado en la carencia absoluta de los auxilios espirituales, con motivo de la expulsión de los sacerdotes extranjeros que la atendían, suplica humilde y respetuosamente a V. Exc. que se digne a proveer a esa necesidad, mandándonos algunos sacerdotes que nos atiendan; pues ya comprenderá V.E. que han sido muchos los niños muertos sin bautismo, adultos sin los últimos auxilios, y que la fé se va perdiendo sin las prácticas del culto, frecuencia de Sacramentos y predicación de la palabra de Dios. Escribo desde Guadalajara, muy distante de la B. California, porque vine a solicitar que nos hicieran la caridad de enviar algunos eclesiásticos, sin saber que no podían las autoridades de esta arquidiócesis dar jurisdicción a los sacerdotes en aquel vicariato. Aquí me sugirieron la idea de escribir al Il.mo

⁴⁴ Sobre el tema véase Jean Meyer, *La Revolución mexicana, 1910-1940*. México: Tusquets, 2004.

⁴⁵ *Ibidem*, carta del 23 de abril de 1918.

Arzobispo de México residente ahora en S. Antonio, Texas, como lo hice, para que se dignara arreglar este asunto con VE pero sé que ha salido últimamente de S. Antonio y por ésto es que, temeroso de que no haya llegado mi anterior, le remito ésta.⁴⁶

Detrás de este escrito, se puede ver cómo comenzó a tomar forma un proyecto bastante claro, a través de la intercesión de monseñor Ruiz y Flores, y la intervención directa del obispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez. La idea de hacerse cargo de los misioneros italianos, demostrando al gobierno y a la S. Sede la eficiencia del episcopado mexicano, fue vista como una carta que podía jugarse en la compleja partida de la reconstrucción de la Iglesia Católica en México en la delicada transición entre la etapa carrancista y obregonista. Los obispos mexicanos no perdieron tiempo y el 27 de abril recibieron un decreto firmado por la Delegación Apostólica, en que, temporalmente, se privaba a la congregación italiana de la jurisdicción de la Vicaría:

*Quum ob peculiarem religiosam conditionem, in qua Vicariatus Apostolicus Californiae Inferioris nunc versatur, Italis Missionariis illa in regione sacri ministerii exercitium prohibitum sit, praesentibus, Nos facultatibus specialis utentes, a Sacra Congregatione de Propaganda Fide, die 26 julii 1917, n. 1148/17, concessis, Reverendissimus Ordinarius de Guadalajara hortamur ut curae spirituali Christi fidelium illius Missionis, quo meliori fieri possit modo, provideat, eidemque ad hunc finem omnes necessarias facultates tribuimus et subdelegamus, usque dum praesentes conditiones perdurabant, et supra smemorati Itali Missionarii ab exercendo sacro ministerio erunt prohibiti. Datum Washingtonii, ex Aedibus Apostolicae Delegationis, die vigesima septima Mensis Aprilis Anno Millesimo Nongentesimo decimo octavo.*⁴⁷

Ese mismo día, el obispo de Morelia le escribió a Monseñor Bonzano para agradecerle la disponibilidad manifiesta, subrayando “espero que el obispo Orozco, movido por su celo y caridad, encuentre algunos sacerdotes buenos que se conviertan en los verdaderos misioneros de la región”.⁴⁸ Con el fin de justificar la necesidad de adoptar medidas urgentes, a continuación recordó que la batalla Iglesia-Estado seguía en el país:

⁴⁶ *Ibidem*, carta fechada el 21 de abril de 1918, alegada a la precedente.

⁴⁷ *Ibidem*, decreto del 27 de abril de 1918.

⁴⁸ *Ibidem*, carta fechada el 27 de abril de 1918.

El gobierno de Carranza no cede en su persecución a la Iglesia. Últimamente, confiscó el seminario en México y una hermosa iglesia en Xochimilco, Distrito Federal, convirtiendo al uno y la otra en escuelas oficiales. Los congresos extraordinarios de los diversos estados, de acuerdo a la nueva Constitución han comenzado a determinar el número de sacerdotes que han de tolerarse en cada estado. En Guadalajara, Jalisco, han establecido que se permite un sacerdote por cada cinco mil habitantes. En Saltillo, Coahuila, han permitido 12 en la capital, tres en las cabeceras de distrito en las ciudades, y uno para cada pueblo que tenga ayuntamiento. Los protestantes tienen absoluta libertad para abrir sus escuelas, incluso con nombres de la denominación evangélica y no son acosados en absoluto en sus reuniones de adoración. En Piedras Negras han dejado un solo sacerdote, pero en cambio habrá cinco ministros protestantes, cada uno con su propia sala para ofrecer sus servicios de culto.

La situación en Baja California no llegó a picos de anticlericalismo, con quema pública de los confesionarios y de las imágenes religiosas, como en otros estados y, no obstante la compleja situación jurisdiccional, los mismos misioneros italianos pudieron volver.

A finales de mayo, Monseñor Bonzano decidió informar a los misioneros italianos de la situación, escribiendo al padre Aloero, en Santa Rosalía:

Reverendo Señor, de la carta de 15 del corriente, firmada por Su Señoría y el Rev. Cesare Castaldi, comento con placer que por el momento no se verán obligados a salir de la Baja California, pero sí se moverán al Distrito Norte de este territorio, de conformidad con las órdenes de su reverendísimo Vicario Apostólico. Al no conocer la dirección del Rev.mo P. Giovanni Battista Rossi, suplico a Su Señoría comunicarle lo siguiente. La Sagrada Congregación de Propaganda Fide, en vista de la triste situación de los religiosos de esta República Mexicana, por cartas de mayo y julio del año pasado, me encarga proporcionar temporalmente auxilio a los Misioneros de la Baja California. Al no serme posible comunicarme con el Vicario Apostólico por las razones ya mencionadas, en enero pasado recibí la preciosa carta de la S.V. y el Rev. Castaldi y opté por recomendarlos con algunos obispos de los Estados Unidos, que están dispuestos a hacer lo necesario, no sólo por ustedes sino también por otros misioneros que se vieran obligados a abandonar el territorio mexicano [...] Como resultado de lo anterior le envié al revmo ordinario de Guadalajara un decreto que lo autoriza a facilitar la atención espiritual de la mejor manera

posible a su Vicariato, dándole las facultades necesarias, hasta que perduren las condiciones actuales y mientras a los misioneros italianos se les impida ejercer el sagrado ministerio. Pido a Sv hacer conocer estas disposiciones al Rev.mo P.G.B. Rossi, recomendando que él mismo, si es posible, se ponga en contacto con el Ordinario de Sonora y con el de Guadalajara para enterarse de lo que hicieron y darles las sugerencias que estime necesarias.⁴⁹

La dificultad de comunicarse con el superior fue también subrayada por mons. Bonzano en una carta al prefecto Von Rossum en la que dijo:

Tras la recepción de estas instrucciones, ya no podía hacer mucho más, porque no conocía la nueva dirección del Rv.mo Vicario Apostólico y de los misioneros del Seminario de San Pedro y San Pablo... Mientras tanto, el pasado mes de enero, los sacerdotes Aloero y Castaldi me escribieron de S. Rosalía, Baja California, diciendo que el Rev.mo Padre Giovanni Bautista Rossi, vicario apostólico, había sido obligado a salir de La Paz por la Revolución y no sabían su paradero. Agregaron que el ejercicio del culto en la misión fue suspendido y me preguntaron lo que debían hacer en las actuales circunstancias. Yo respondí que, si no había ninguna esperanza de ver levantada la prohibición de ejercer el sagrado ministerio, me asesoraría de la Arquidiócesis de San Francisco o de Monterrey Los Ángeles para que los recibiera en su diócesis ad tempus y hasta que duraran las presentes y dolorosas circunstancias [...] Esta mañana he recibido una carta del arzobispo de Guadalajara, quien acusaba recibo de mi solicitud y me informó que ha nombrado vicario general de Baja California al Rev. Agapito Ramírez, Vicario Foráneo y Párroco de Tepatitlán, a quien concedió de un poder muy amplio, agregando que él era un sacerdote de gran mérito, prudente, celoso y maduro.⁵⁰

El repliegue hacia el norte de los misioneros italianos no produjo grandes frutos, y el silencio del superior de la misión terminó por alentar el avance del proyecto de Monseñor Orozco que no estaba dispuesto a perder tiempo. Hasta septiembre del siguiente año, finalmente el padre Rossi le escribió a mons. Bonzano, desde Mexicali, comunicándole, casi inocentemente:

⁴⁹ *Ibidem*, carta fechada el 31 de mayo de 1918.

⁵⁰ *Ibidem*, carta fechada el 9 de julio de 1918.

Tengo la satisfacción de informar a EV III.ma e Rev.ma que ya han llegado tres sacerdotes de la diócesis de Guadalajara para atender a las necesidades espirituales de las misiones que nos vimos obligados a abandonar a causa de las condiciones políticas en el país. Esperamos que no tengan que enfrentar grandes dificultades en el ejercicio del ministerio sagrado, precisamente por la injerencia política en los asuntos de la religión. Aquí en el Distrito Norte, gracias al Señor, estamos tranquilos y disfrutamos de toda la libertad de los tiempos normales en espera de que podamos seguir ejerciendo nuestro ministerio de manera fructífera. Mientras hago saber a su EV. mi más sincero agradecimiento por la amabilidad que tuvo para nosotros y para nuestra misión, por favor, acepte la expresión de la más distinguida consideración y profundo respeto.⁵¹

El plan del Episcopado Mexicano aún tendría que superar algunos obstáculos. Propaganda Fide, de hecho, no estaba dispuesta a renunciar a sus prerrogativas en el Vicariato, como se desprende de una carta enviada por el prefecto al delegado apostólico fechada el 16 de octubre, por lo que Bonzano tomó una actitud más cautelosa sobre el proyecto de los obispos mexicanos, por temor a la aparición de un peligroso conflicto de jurisdicción. Respondió al superior Rossi: “Para arreglar las cosas, ahora mismo le estoy escribiendo ésto al arzobispo (Orozco), que se encuentra en Chicago, pidiéndole que comunique a los sacerdotes que deben ponerse en contacto con usted en el caso de situaciones de emergencia, suscitadas en el territorio de la vicaría ya que ejerce usted el pleno ejercicio de su jurisdicción”.⁵² En la mencionada carta a mons. Orozco se lee:

Como V.E. comprenderá parece ser la intención de la congregación que los sacerdotes enviados queden como dependientes de ésta y a otras facultades del rev.mo G.B. Rossi, Vicario Apostólico, quien actualmente reside en Mexicali. Al respecto me permito comentarle que este Vicario, así como los misioneros, se sorprendieron al saber que los tres sacerdotes enviados por VE llegaron allí con el título uno de vicario y otro de secretario. V.E. comprende la delicada situación y será mejor hacerles entender que el Vicario Apostólico es el Rev.mo Rossi y que de él tiene que depender. Cuando escribí a Vuestra Excelencia no sabía que él mismo todavía estaba en Baja California, en pleno ejercicio de su jurisdicción.⁵³

⁵¹ *Ibidem*, carta fechada el 17 de septiembre de 1918.

⁵² *Ibidem*, carta fechada el 19 de noviembre de 1918.

⁵³ Carta fechada el 19 de noviembre de 1918.

El Arzobispo de Guadalajara recibió con cierta sorpresa la noticia, y mostró obediencia, pero sin renunciar a su proyecto de “mexicanización” de la Vicaría. De hecho, respondió:

Por mi parte, estoy absolutamente dispuesto a obedecer las disposiciones superiores, tal y como las recibí sobre mis débiles hombros y en las circunstancias más difíciles, ése nuevo trabajo, lo llevé de inmediato a cabo con el corazón y de la mejor manera posible, nombrando mi vicario General al sacerdote Agapito Ramírez, que creo que es digno del episcopado y a otros dos sacerdotes meritorios, profesores del seminario y en otras obras de s. Ministerio, acompañado por nueve estudiantes de mi seminario, cuatro de ellos teólogos y otros filósofos, uniéndose a éstos otros de Baja California. Añadiendo un costo de 2500 pesos.⁵⁴

Un claro, aunque no demasiado explícito, reclamo nacionalista se lee en las posteriores cartas de Monseñor Orozco. De entrada, el Arzobispo recuerda a Monseñor Bonzano que en México se vivían severas restricciones acerca de los sacerdotes extranjeros, así que reitera:

Rezo para que Su Eminencia no esté convencido de que busco ventajas para mí o para mis sacerdotes, ya que sólo me guía el deseo de obedecer y buscar el bien de aquella pobre región... sobre el proyecto o deseo de que sea erigido un obispado, ésto es debido al malestar que sentimos los obispos al ver que no avanza espiritualmente esa región sobre todo debido a los obstáculos que ha puesto este gobierno que no consiente ninguna ventaja temporal o espiritual, y que queremos hacer un esfuerzo para ayudar. Por lo que, teniendo actualmente a mi cargo buenos elementos del clero, creí poder proporcionar los suficientes para llevar adelante este proyecto en que está de por medio el honor del país.⁵⁵

No sólo se expone aquí claramente la idea de solicitar formalmente a la Santa Sede la erección de una diócesis, sino la referencia explícita al “honor patrio” y la voluntad de los obispos mexicanos de aprovechar la oportunidad para pasar al clero secular mexicano en el campo misional.

El tono de Monseñor Orozco golpeó al diplomático del Vaticano que comentó a Von Rossum, cada vez más preocupado:

⁵⁴ Carta fechada el 21 de noviembre de 1918.

⁵⁵ *Ibidem*, carta fechada el 2 de diciembre de 1918.

Por supuesto le respondí que no creía que están totalmente justificadas sus conclusiones sobre el futuro de esta misión, ya que éstas se basaban en las condiciones actuales de México. Agregué que la eliminación de los Misioneros de La Paz sólo podía ser temporal, como se esperaba que fueran temporales las recientes leyes mexicanas de persecución, de lo contrario muchos de los obispos y sacerdotes mexicanos podrían encontrarse en las mismas condiciones, como lo mostraba la experiencia dolorosa de los últimos años. Concluí diciendo que, en todo caso, el diseño de la erección en diócesis de esa misión, no tenía por qué decidirse por nosotros, y que no dejaría de informar del asunto a la Santa. Congregación, e incluso le pedía que dejara en la vicaría de Baja California a los sacerdotes que había enviado. Su última carta, Monseñor Orozco me dio las gracias por mis comentarios, y después de hacer hincapié una vez más en la utilidad y casi necesidad de la erección de la diócesis en esa misión, se comprometió a dejar a sus sacerdotes en ese territorio, mientras permaneciera el triste estado actual de México y la S. Sede no pareciera proponer otra cosa.⁵⁶

En tanto que Bonzano parecía abogar por una solución provisional, Orozco continuaba su trabajo de cabildeo, obteniendo el apoyo de buena parte del episcopado mexicano. Al final del año, el arzobispo envió al Delegado Apostólico de Monseñor Ramírez una carta de pleno apoyo a la tesis de la mexicanización:

En relación a su llegada al distrito y su infeliz encuentro con los sacerdotes y seminaristas, dice que no ha sido perturbado ni ha recibido ninguna solicitud fuera del certificado de nacimiento para demostrar que es mexicano. La gente es buena y católica, pero muestra una gran necesidad de ser instruida, por ésto se enseña mucho catecismo. Se celebran pocos matrimonios. Un ciclón ha causado mucho daño en noviembre de 1918... Los hombres participan poco de los sacramentos, las mujeres un poco más. El padre Silverio con otros misioneros llegaron hasta la punta de la península a predicar en los pueblos. El seminario está bien.⁵⁷

El sacerdote jalisciense asumió *de facto* el control del seminario, excluyendo, sin mucha resistencia, a los misioneros italianos de su gestión. En

⁵⁶ *Ibidem*, carta fechada el 5 de diciembre de 1918.

⁵⁷ *Ibidem*, carta fechada el 21 de diciembre de 1918.

enero del año siguiente, el episcopado mexicano produjo un documento firmado por los obispos Orozco, Ruiz y Flores, Navarrete y Plancarte (titular de la Diócesis de Linares-Nuevo León) y el Arzobispo de la Ciudad de México, monseñor Mora y del Río, en que formalmente se solicitaba se abriera una reflexión sobre la hipótesis de la “transformación del Vicariato de la Baja California en Diócesis”. El documento es muy explícito y dice así:

En vista de la situación actual en México, cuyas leyes prohíben la estancia de los sacerdotes extranjeros en toda la República, y también para proporcionar una mejor atención a las necesidades espirituales de los fieles de Baja California, será necesario proponer a la Santa Sede la erección de esa vicaría en diócesis. He sabido que, poco antes de la última revolución, el episcopado mexicano ya había discutido y formulado tal proyecto. Si este es el caso, ruego a Vuestra Excelencia que me dé la información que tiene a resguardo y me exprese también su opinión sobre el proyecto indicado.⁵⁸

La iniciativa generó cierta alarma en Propaganda Fide, tanto es así que poco después, el prefecto Von Rossum le escribió a Bonzano, hablando explícitamente de un “error” y afirmando que la presencia de los sacerdotes mexicanos pertenecientes a la diócesis de Guadalajara no comprometía las prerrogativas de la Vicaría, en parte porque: “los misioneros italianos todavía están en la Misión y si se han retirado, como se ha informado, a la parte más cercana a los Estados Unidos, es para refugiarse allí lo más pronto posible en caso de necesidad”.⁵⁹ Y agregaba: “Es conveniente que haya sacerdotes... pero estos sacerdotes deben recibir las facultades necesarias del Superior de la Misión y depender de él”, pidiendo que no les concediera la facultad de la confirmación. Pocos meses después, Monseñor Bonzano escribió a Monseñor Ruiz y Flores, en el cual confiaba: “el Arzobispo de Guadalajara me ha hecho más de una vez la propuesta de que la Misión de Baja California se transforme en diócesis y sea confiada al clero mexicano, argumentando que éste era el deseo del clero en México. Antes de recomendar tal cosa a la S. Sede, me gustaría saber de V.E. ¿Cuáles son las razones que abogan a favor de este proyecto y cómo podría atender el clero

⁵⁸ *Ibidem*, carta sin fecha, asociada a un mensaje de enero de 1919.

⁵⁹ *Ibidem*, carta fechada el 30 de enero de 1919.

mexicano a esa región en el caso de que la S. Sede aprobara la propuesta?”.⁶⁰ El arzobispo de Morelia respondió al delegado apostólico con una larga carta en la que, utilizando un tono muy diplomático, subrayó la necesidad de “buscar la unidad y la homogeneidad entre el clero y el pueblo de la República”, un claro recordatorio de las demandas del clero nacional, señalando el “peligro concreto de la anexión de ese territorio a los Estados Unidos”, y concluyendo que “en este caso, convendría que el Vicario Apostólico fuera mexicano y mexicanos los sacerdotes de la vicaría misma”.⁶¹ Monseñor Orozco, mientras tanto, le escribió al Secretario de Gobernación una carta de tono muy patriótico, y reiteró a monseñor Bonzano las razones para la erección en estos términos:

1) Antes de la Revolución ya se había acordado entre los preladados mexicanos pedir la erección de ese obispado ayudado por todos para el sostenimiento de las necesidades; 2) Como la influencia de los Estados Unidos en esa región, principalmente de la propaganda protestante, es muy notoria, resulta que los fieles no adelantan y que poco se haga en favor de la religión católica. Por esa razón también parece oportuno que sea el clero mexicano el que se encargue de las necesidades de los fieles, dado que los compatriotas conocen mejor la manera de contrarrestar el mal. Por experiencia se ha visto que aquella región no progresa en el orden religioso dependiendo de elementos extranjeros.⁶²

A principios de mayo, Bonzano escribió a Von Rossum que el clero mexicano parecía cada vez más unido en la solicitud de la erección de la diócesis:

No tengo ninguna otra información dadas las dificultades de comunicación con otros obispos mexicanos, debido a la censura. A partir de esta información, sin embargo, parece que los obispos mexicanos han tomado ya medidas para erigir una diócesis en la misión de Baja California, o al menos para confiar su cuidado espiritual al clero mexicano, aunque se mantenga el Vicariato Apostólico. Los principales motivos aducidos eran políticos y religiosos. Sobre el primer punto los obispos argumentaban la ignorancia religiosa y la indiferencia de la población de Baja California, por lo que se puede sostener que el trabajo de los

⁶⁰ *Ibidem*, carta fechada el 8 de abril de 1919.

⁶¹ *Ibidem*, carta fechada el 11 de abril de 1919.

⁶² *Ibidem*, carta fechada el 13 de abril de 1919.

misioneros italianos no sólo no fue bastante fecundo ni eficaz, sino incluso perjudicial, a causa de unos escándalos. Tal vez esta situación puede atribuirse en parte a la falta de simpatía de la población por los misioneros extranjeros que no conocen las necesidades y hábitos de la gente, como pueden hacerlo los sacerdotes autóctonos. Incluso por razones políticas, especialmente en los últimos años, podría haber disminuido la influencia de los misioneros extranjeros. Los mexicanos, incluso los católicos, a pesar de la persecución que el gobierno emprendió contra ellos, son muy celosos de su autonomía y ven con sospecha lo que pueda amenazarla... Es de esperar que con el tiempo las leyes anti-católicas contenidas en la nueva Constitución mexicana, sean derogadas o de lo contrario, será imposible tener éxito en el ejercicio del sagrado ministerio en la República.⁶³

Bonzano reiteró su inclinación hacia una solución temporal, pero también se daba perfecta cuenta de que día a día disminuía el margen de acción de los misioneros de San Pedro y San Pablo. Es bastante curioso observar que en este caso el episcopado mexicano invocaba la Constitución revolucionaria para justificar sus acciones y cómo los misioneros italianos seguían estando al margen del debate. Considerando lo anterior, Bonzano afirmaba: “En vista de estas razones, no sé si la S. Sede considerará oportuno dar la bienvenida a la propuesta de los obispos mexicanos. Si es así, les ruego aplazar la decisión hasta que, una vez hecha la paz, ocurran algunos cambios, al menos para permitir que los obispos mexicanos regresen a sus diócesis. Entonces se podrá tener más información”.

HACIA LA EXPULSIÓN

El proyecto de “mexicanización” de la Vicaría de Baja California continuó, no con la rapidez deseada por sus promotores, si bien adquirió nueva importancia en la última fase de la turbulenta presidencia de Carranza. En la primavera de 1919 los obispos mexicanos decidieron jugarse el todo por el todo. A principios de mayo, se presentó a la delegación apostólica una petición de católicos de la Diócesis de La Paz dirigida al Papa en la que se leía:

⁶³ *Ibidem*, carta fechada el 5 de mayo de 1919.

Beatísimo Padre. Reforzando la petición que hace pocos días elevamos a su Santidad, le manifestamos que los sacerdotes mexicanos que han estado administrando en este territorio desde el mes de agosto próximo pasado, ya están de salida para Guadalajara dejando establecidos centros de estudio catequistas en todas las poblaciones y rancherías y un pequeño seminario en esta población. Habiendo administrado más de 2.500 bautismos, muchos de ellos a personas grandes, más de 600 matrimonios de amancebados, más de nueve mil primeras comuniones muchas de éstas de personas hasta de ochenta años, pues bien de todos estos beneficios nos vamos a privar otra vez; porque aunque si bien es cierto que el padre D. Giovanni Rossi está nombrado nuevamente vicario apostólico de este territorio, sin embargo para la mayor parte del territorio va a ser inútil este nombramiento, porque el sr. Rossi ha estado en la frontera (Mexicali) y no puede administrar en toda esta región. Porque por una parte él ha estado en un distrito regentado por un gobernador casi independiente del gobierno del centro, pues en lo que él no quiere no obedece al presidente de la República, y por éso ha permitido que estén en el lugar citado los sacerdotes extranjeros cosa que no pasará en este distrito..., además de ésto la parte poblada del distrito norte, que es donde están los sacerdotes extranjeros, está separada de este distrito sur por un desierto de 24-27 días de camino por tierra, y por agua cada dos o tres meses hay alguna embarcación. Por todo lo expuesto pedimos humildemente a Su Santidad se digne concedernos el quedar sujetos al Arzobispo de Guadalajara que tiene mucho clero para atender a las necesidades espirituales de este extensísimo territorio.⁶⁴

La petición, acompañada por 18 páginas de firmas, dejaba todo muy claro. En este caso, curiosamente, no sólo se daba a entender que los católicos mexicanos apoyaban indirectamente el artículo constitucional sobre la expulsión de sacerdotes extranjeros; se resaltaban los beneficios de la acción de un clero nativo en la región. Esta actitud también se encuentra ampliamente en las cartas de los sacerdotes jaliscienses Silverio Hernández y Agapito Ramírez a Monseñor Orozco. En más de una carta hay referencias a un “Fondo Piadoso”, diseñado para “ayudar a las misiones de las Californias”.

A finales de 1919, cuando ya estaban establecidos los términos de la primera campaña electoral posrevolucionaria, los márgenes de acción de los

⁶⁴ *Ibidem*, Petición fechada el 6 de mayo de 1919.

misioneros italianos se habían reducido. Sin el apoyo del episcopado local, el fantasma de la deportación definitiva se hizo cada vez más visible. La confusión y las dificultades que enfrentaron los últimos padres, se observa en una nota que Severo Alloero envió a la residencia temporal del Arzobispo Bonzano en Tijuana:

Después de más de un año en que estamos yendo de un lugar a otro, siempre a la espera de tiempos mejores para esta pobre Misión, parece que el Señor aún quiere que nos sometamos a este suplicio. El P. Calleri, me escribió hace poco desde Roma, diciéndome que comunique al padre Rossi, actualmente nuestro superior, que tal vez los Superiores Mayores estudien la forma de asignar el cuidado de esta misión a la administración eclesiástica de algún obispado mexicano vecino, y que nos dispongamos a resignarnos a una disposición como ésta, dado que así se determinaría conveniente por los superiores. Ya han pasado más de dos meses y seguimos esperando una resolución... Nos hemos enterado de que llegaron a La Paz tres sacerdotes mexicanos y que toda la misión ha sido confiada a la jurisdicción del arzobispo de Guadalajara. Mientras tanto, no tenemos noticias oficiales de Roma, ni el arzobispo, monseñor Orozco, ha escrito nada sobre ésto a su E. Rev.ma: le ruego pues, me indique algo, ya que ... desde la capital de México me escribieron algunos sacerdotes italianos que, aunque la ley que prohíbe el ejercicio de la religión a los sacerdotes extranjeros no ha sido derogada, sin embargo, en la realidad ésta no se aplica..., por lo que, como sucede en muchos otros estados de la República, me recomiendan intentar el regreso a nuestra antigua Misión de Santa Rosalía. Le escribí de inmediato al director de la minera, ya que a ésta pertenece la propiedad de la Iglesia, casa y todo lo necesario para el ejercicio del culto en ese lugar y me contestó que esperara hasta que recibiera una respuesta de la capital en este sentido. Por lo tanto, me gustaría saber a qué atenernos, si los superiores consideran dejarnos en esta misión, o incluso si han tomado alguna otra determinación...⁶⁵

Aunque la erección de la Diócesis de Baja California tendría que esperar varios años, el destino de los misioneros estaba sellado. El 16 de abril, von Rossum anunció al obispo Bonzano que Propaganda Fide estaba dispuesta a aceptar la salida de escena de los religiosos italianos y se invitaba a “los obispos mexicanos a tomar medidas para buscar acuerdos con esta S.

⁶⁵ *Ibidem*, carta del 11 de marzo de 1920.

Congregación de la BC (como vicariato apostólico o como diócesis, lo segundo mejor) y así se pueda confiar esta nueva institución al clero nacional”.⁶⁶

La decisión de la Santa Sede fue atendida por la Congregación de San Pedro y San Pablo, que inició el procedimiento para la retirada y entrega oficial. La aventura de los misioneros italianos terminó formalmente en abril de 1921, pocos meses después de que asumiera la presidencia de la República el sonorenses Obregón. Con una carta a monseñor Bonzano, Propaganda Fide puso fin a la experiencia misionera, acompañando a la decisión un comentario del cardenal von Rossum:

Esta S. congregación accediendo a los deseos del Episcopado Mexicano, ha decidido confiar la Vicaría de la Baja California al clero de esa nación. Entonces los buenos misioneros del Seminario de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, deberán retirarse a Mexicali, de lo que está satisfecho el superior de ese mismo seminario, el cual desde hace mucho tiempo deseaba ser relevado de su mandato de esa Misión. Sin embargo, dada la edad de los buenos misioneros, no es el caso de enviarlos a China con sus hermanos, así que será oportuno encontrar para ellos un buen campo de trabajo en los Estados Unidos, por ejemplo en la asistencia de las parroquias de “italianos”.

Monseñor Bonzano ofreció su disponibilidad, añadiendo: “Tengo el honor de comunicarles que, hace tres años, cuando los misioneros fueron amenazados de expulsión de México, a petición de algunos de ellos, los recomendé con el obispo americano de California, que se había mostrado dispuesto a hospedarlos temporalmente. Ahora voy a recomendarlos de nuevo, y con mucho gusto, a los mismos obispos y a otros preladados que estaban en necesidad de sacerdotes italianos”.⁶⁷ Sin embargo, aclara:

No se piense que estarán exentos de dificultades, sobre todo en relación con el lenguaje. En todas las colonias italianas de este país es esencial para los niños y jóvenes un conocimiento del idioma Inglés, por lo que muchas veces no hablan ni entienden el italiano. Como resultado, estos misioneros no pueden aspirar a obtener importantes gestiones, al menos en un principio. Es preciso

⁶⁶ *Ibidem*, carta del 16 de abril de 1921.

⁶⁷ *Ibidem*, carta del 18 de abril de 1921.

señalar que estos obispos llevan a cabo muy lentamente la incorporación de sacerdotes extranjeros y no lo hacen sino después de largas y buenas pruebas dadas por ellos.⁶⁸

Entre otras cosas, Bonzano señalaba la posibilidad de que estos hombres retornaran a Italia, o fueran trasladados en un futuro a otra diócesis mexicana, más “tranquila”, señalando que en una visita de mons. Ignacio Valdespino, obispo de Aguascalientes, éste se dijo dispuesto a recibirlos.

Así terminó el proyecto de construcción de una misión italiana en el Norte de México en la época del imperialismo “civilizador” y las grandes migraciones. Esta historia, tal vez marginal, nos ayuda a reflexionar tanto en la compleja (y por lo general misteriosa) dinámica intereclesial, así como en el peso de la acción misionera en la escena contemporánea. Dilucida las fronteras sutiles en que se mueven los diferentes actores, los procesos de construcción nacional y las afirmaciones de identidad: fronteras móviles en el tiempo, en el espacio, en la historia humana y religiosa, en la elaboración de los imaginarios. ❧

ARCHIVOS CONSULTADOS

AHAM: Archivo histórico del Arzobispado de México.

ASPF: Archivo histórico de Propaganda Fide.

ASPIME: Archivo histórico del Pontificio Istituto delle Missioni Estere, Roma.

ASV: Archivo Secreto Vaticano.

⁶⁸ *Ibidem*, carta del 18 de mayo de 1921.

De algunas tendencias particulares a los historiadores en los siglos democráticos

Alexis de Tocqueville*

Los historiadores que escriben en los siglos aristocráticos hacen depender por lo general todos los acontecimientos de la voluntad particular y del humor de algunos hombres, y relacionan con gusto las más importantes Revoluciones al menor accidente. Sagazmente hacen resaltar las cosas pequeñas y, muchas veces, no perciben las grandes.

Los historiadores que viven en los siglos democráticos manifiestan tendencias totalmente contrarias.

La mayoría no atribuye casi ninguna influencia al individuo sobre el destino de la especie y tampoco a los ciudadanos sobre la suerte del pueblo. En cambio, presentan grandes causas generales para cada pequeño hecho particular. Tales tendencias opuestas se explican.

Cuando los historiadores de los siglos aristocráticos contemplan el teatro del mundo, ven primero un muy diminuto número de actores principales que conducen toda la obra. Estos grandes personajes, que ocupan la primera fila del escenario, atraen su vista y la fijan: mientras se aplican a desvelar los motivos secretos que les hacen actuar y hablar olvidan todo lo demás.

La importancia de lo que ven hacer a unos pocos les da una idea exagerada de la influencia que un hombre puede ejercer y los dispone de manera natural a creer que uno debe siempre llegar a la particular acción de un individuo para explicar los movimientos de la multitud.

Cuando, por el contrario, todos los ciudadanos son independientes los unos de los otros y débiles individualmente, no se descubre quién ejerza

* Traducción del francés de Jean Meyer. *De la democracia en América* II, I. Capítulo XX. Tomado de *Oeuvres*, París: Gallimard/La Pleiade, 1992, tomo II, pp. 597-601.

un gran poder, mucho menos un poder duradero, sobre la masa. A primera vista, los individuos parecen absolutamente sin poder sobre ella, y uno diría que la sociedad camina por sí sola por el concurso libre y espontáneo de todos los hombres que la componen.

Lo cual lleva naturalmente el espíritu humano a buscar la causa general que pudo afectar así y a la vez tantas inteligencias, inclinándolas todas a la vez del mismo lado.

Tengo la fuerte convicción de que, incluso en las naciones democráticas, el genio, los vicios y las virtudes de algunos individuos retrasan o precipitan el curso natural del destino del pueblo; pero estas causas fortuitas y secundarias son infinitamente más variadas, escondidas, complicadas, menos poderosas y por lo tanto más difíciles de diagnosticar y seguir en tiempos de igualdad que en siglos de aristocracia, en los que se trata solamente de analizar, entre hechos generales, la particular acción de un solo hombre o de unos pocos.

El historiador no tarda en cansarse con semejante labor; su espíritu se pierde en un laberinto y, como no logra percibir claramente y sacar a la luz las influencias individuales, niega su existencia. Prefiere hablarnos de las razas, de la configuración física del país, o del espíritu de la civilización. Esto acorta su trabajo y, sin costo, satisface mejor al lector.

El Sr. De la Fayette dijo en alguna página de sus *Memorias* que el sistema exagerado de las causas generales ofrecía maravillosos consuelos a los políticos mediocres. Añado que son admirables los que da a los mediocres historiadores. Les proporciona siempre algunas razones mayúsculas que los sacan pronto de apuro en el lugar más difícil de su libro y favorecen la debilidad o la pereza de su espíritu a la vez que honran su profundidad.

Personalmente, pienso que no hay época en la cual no haya que atribuir una parte de los acontecimientos a hechos muy generales, y otra a influencias muy particulares. Las dos causas se encuentran siempre, sólo cambia su relación. Los hechos generales explican más cosas en los siglos democráticos que en los aristocráticos, y las influencias particulares menos. Al contrario, en tiempos de aristocracia, las influencias particulares pesan más y las causas generales no tanto, a menos que se considere como causa general el hecho mismo de la desigualdad de condiciones, que permite a unos pocos contrarrestar las tendencias naturales de todos los demás.

Los historiadores que intentan pintar lo que ocurre en las sociedades democráticas tienen, por lo tanto, razón cuando dan mucho espacio a las causas generales, aplicándose principalmente a descubrirlas, pero se equivocan al negar totalmente la particular acción de los individuos, porque no es fácil encontrarla y seguirla.

Los historiadores que viven en siglos democráticos no sólo son llevados a dar a cada hecho una gran causa, sino que tienen además tendencia a ligar los hechos entre sí para armar un sistema.

En los siglos de aristocracia, la atención de los historiadores, desviada a cada instante hacia los individuos, deja escapar la concatenación de los hechos; mejor dicho, no creen que exista. La trama de la historia les parece a cada momento rota por el paso de un hombre.

Al contrario, en los siglos democráticos, el historiador que ve mucho menos a los actores y más los actos, puede establecer fácilmente una filiación y un orden metódico entre estos.

La literatura antigua que nos ha dejado tan hermosas historias, no ofrece un solo gran sistema histórico, mientras que las más miserables literaturas modernas ofrecen sistemas a montón. Parece que los historiadores antiguos no tenían un uso suficiente de estas teorías generales mientras que los nuestros están siempre dispuestos a abusar de ellas.

Los que escriben en siglos democráticos sufren otra tendencia más peligrosa.

Cuando la traza de la acción de los individuos sobre las naciones se pierde, muchas veces uno ve el mundo moverse sin que se descubra el motor. Como se vuelve muy difícil percibir y analizar las razones que, al actuar en forma separada sobre la voluntad de cada ciudadano, acaban produciendo el movimiento del pueblo, uno tiene la tentación de creer que el movimiento aquel no es voluntario y que las sociedades obedecen sin saberlo a una fuerza superior que las domina.

Cuando se debe descubrir en la Tierra el hecho general que dirige la voluntad particular de todos los individuos, se pierde la libertad humana. Una causa tan vasta como para aplicarse a la vez a millones de hombres, y lo bastante fuerte para inclinarlos a todos juntos del mismo lado, parece fácilmente irresistible; después de ver cómo todo cede ante ella, uno no dista de creer que resistirle es imposible.

Los historiadores que viven en tiempos democráticos no sólo niegan que unos pocos ciudadanos influyan sobre el destino del pueblo, sino quitan a los pueblos mismos la facultad de modificar su suerte, y los someten sea a una inflexible providencia, sea a una manera de fatalidad ciega. Según ellos, cada nación queda invenciblemente amarrada por su posición, origen, antecedentes, naturaleza, a un destino que todos sus esfuerzos no pueden cambiar. Hacen a las generaciones solidarias y remontan de edad en edad, de acontecimientos necesarios en acontecimientos necesarios, hasta el origen del mundo, forjando una apretada e inmensa cadena que amarra a todo el género humano.

No se contentan con mostrar cómo ocurrieron los hechos; se complacen en demostrar que no podían ocurrir de otro modo. Consideran una nación llegada a cierto punto de su historia y afirman que fue forzada a seguir el camino que la condujo hasta aquí. Eso es más fácil que enseñar cómo hubiera podido tomar una mejor ruta.

Parece, al leer a los historiadores de las edades aristocráticas, especialmente a los de la Antigüedad, que, para volverse dueño de su destino y gobernar a sus semejantes, el hombre no tiene más que saber domarse a sí mismo. En cambio, al leer las historias escritas en nuestro tiempo, parece que el hombre no puede nada, ni sobre sí mismo, ni en su alrededor. Los historiadores de la Antigüedad enseñaban a dirigir; los de nuestros días enseñan solamente a obedecer. En sus escritos, el autor muchas veces se ve grande, pero la humanidad aparece siempre pequeña.

Si tal doctrina de la fatalidad, tan atractiva para los que escriben la historia en tiempos democráticos, pasase de los escritores a los lectores, penetrando así la masa toda de los ciudadanos y se apodera de del espíritu público, uno puede prever que paralizaría pronto el movimiento de las nuevas sociedades y haría de los cristianos unos turcos.

Además pienso que semejante doctrina es particularmente peligrosa en nuestra época; nuestros contemporáneos de sobra se inclinan a dudar del libre albedrío, porque cada uno de ellos se siente limitado por todos lados por su debilidad; en cambio otorgan todavía con gusto fuerza e independencia a los hombres reunidos en cuerpo social. No hay que ensombrecer esta idea, puesto que se trata de levantar las almas y no de acabar de tumbarlas. ❧

Es esto o el Diluvio

Mohammed Mahmoud Taha

Mohammed Mahmoud Taha nació en una fecha no precisa –entre 1909 y 1911– en Rufaa, un pequeño pueblo a dos horas de Jartum. Se educó como ingeniero civil en la Universidad de Jartum y trabajó en Sudan Railways antes de emprender negocios por cuenta propia. En 1945 fundó, junto a un grupo de intelectuales, un partido político anticolonialista e independista: el Partido Republicano. Debido a sus confrontaciones con las autoridades coloniales Taha fue encarcelado en dos ocasiones. La segunda ocasión se debió a que, después de que se había prohibido una severa circuncisión femenina conocida como Faraónica (que consistía en la extirpación de los órganos genitales externos) el Partido Republicano y Taha, quienes se oponían a estas prácticas, al mismo tiempo consideraban que no era imponiendo sanciones penales como la gente habría de cambiar sus costumbres sociales. Los republicanos afirmaban que de haber una preocupación genuina por parte de las autoridades coloniales, lo óptimo era un mejoramiento de los servicios médicos y de la educación que llevaría a las mujeres a abandonar voluntariamente costumbres poco higiénicas y dañinas, incluyendo la circuncisión. Al ser encarcelada una mujer que obligó a su hija a dicha práctica, Taha y los republicanos condenaron el hecho y a pesar de estar en contra de la circuncisión observaron que la criminalización de ésta y otras costumbres era no sólo ineficaz sino contraproducente. Taha lideró las movilizaciones en contra del encarcelamiento de la mujer y debido a eso fue condenado a dos años de prisión por el gobierno británico.

Después de esos dos años y un periodo de una reclusión religiosa autoimpuesta, Taha regresó a la vida pública predicando con conferencias,

artículos en los periódicos y libros. Se dedicó a promover lo que él denominó como el segundo mensaje del Islam. Este mensaje, de inequívoco carácter religioso pero con tintes social-demócratas terminó por enfrentarlo con las mayores figuras de su país: el líder de los Hermanos Musulmanes en Sudán, Hassan Al Turabi (posterior Ministro de Justicia y presidente) y el entonces presidente Jaafar Numeiri, ambos musulmanes más conservadores que Taha, quien era catalogado como un musulmán de corte liberal. Ante el reto que significaban algunas ideas de Taha, Numeiri prohibió sus intervenciones públicas a principio de los años setenta. Taha prosiguió de cualquier manera con muchas actividades de carácter privado, esencialmente como escritor y como principal figura del movimiento de los Hermanos Republicanos, nombrado así en oposición a los Hermanos Musulmanes. Por esto, a Taha se le reconoce como una antítesis intelectual de Sayyid Qutb en muchas de sus ideas.

Debido al veto que había sufrido por parte del gobierno de Numeiri, el movimiento republicano de Taha tenía negado el acceso a los principales medios de comunicación, teniendo que preparar y distribuir sus propias publicaciones, además de dirigirse a la gente sólo de manera personal. El movimiento fue hostigado de manera sistemática por el gobierno, hasta la detención en masa de muchos de sus miembros en 1983. Al parecer, la detención a causa de un panfleto tenía como verdadero objetivo que los republicanos no fueran capaces de protestar o movilizarse cuando se implementara la Sharia, cosa que ocurrió en agosto de ese año. Aunque eran musulmanes, Taha y los miembros de su movimiento (en el que participaban muchas mujeres) no querían vivir en una sociedad islamizada por decreto y a la fuerza. Después de 19 meses de prisión, los republicanos fueron liberados el 19 de diciembre de 1984.

Después de la liberación de los líderes republicanos, Mahmoud Taha asumió responsabilidad inmediata por la campaña en contra de las políticas de islamización –que incluían la aplicación de la Sharia– del presidente Numeiri. Taha creía que sólo con una democracia de carácter socialista –el comunismo le parecía tan perjudicial como el capitalismo– y que garantizara igualdad de derechos a todos sus ciudadanos en un ambiente de libertad de expresión y de creencias, Sudán se salvaría de una guerra civil prolongada entre el norte musulmán y el sur cristiano y animista. En diciembre 25

de 1984 se publicó el primer y último panfleto después de la liberación de la dirigencia republicana. El escrito demandaba rechazar las nuevas leyes, que incluían la implementación de la Sharia, garantizar libertades civiles y democráticas para todos los ciudadanos del país sin importar religión o sexo, y bajo el auspicio de esas libertades, iniciar un debate sobre la islamización del país. Los días subsecuentes significaron la detención de varios miembros republicanos y Mahmoud Taha fue apresado en su casa en Omdurman el 5 de enero de 1985. Taha y otros cuatro republicanos fueron mandados a un juicio especial bajo supervisión de Numeiri. Serían juzgados bajo las leyes islámicas recién impuestas a las que se habían opuesto desde un principio. Después de un juicio de dos horas se declaró a los acusados culpables de sedición, de socavar la constitución, de disturbio de la paz pública, de pertenecer a una organización fuera de la ley y de oposición ilegal al gobierno. Bajo las leyes de 1983, la sedición podía ser interpretada como apostasía, infracción castigada con la muerte. La sentencia le sería perdonada a Mahmoud Taha si declaraba su arrepentimiento por los hechos, a lo cual se negó de manera rotunda; además, le expresó al presidente Numeiri que quien debería estar arrepentido era él.

En un discurso a la nación, Numeiri confirmó los cargos y la sentencia de los acusados. Además de Numeiri, el otro responsable directo y al parecer autor intelectual fue Hassan Al Turabi, líder de los Hermanos Musulmanes y Ministro de Justicia en ese momento. El 18 de enero de 1985, Mohammed Mahmoud Taha fue ahorcado como castigo a su “apostasía” al rechazar la Sharia y demandar derechos iguales para todos los ciudadanos sudaneses. Lo que siguió fue el derrocamiento de Numeiri el 6 de abril –sólo 76 días después de la muerte de Taha– debido a un golpe de Estado que fue la culminación de protestas populares iniciadas con su ejecución; una prolongada guerra civil entre Norte y Sur, entre musulmanes y cristianos, tal como lo había previsto Taha, culminó en la división del país... Hassan Al Turabi llegó al poder en 1989. En el momento de su muerte, la gente que se había congregado para ver la ejecución gritaba “*Allahu Akbar! Allahu Akbar! Islam huwa al-hall!*” (Dios es grande, el Islam es la solución), que era el *slogan* de los Hermanos Musulmanes. Así terminaba la vida de un musulmán republicano, socialista y demócrata que abogó por las libertades civiles sin distinción de género o credo. Para con-

memorar su muerte, el 18 de enero fue declarado el Día Árabe de los Derechos Humanos por la Organización Árabe de los Derechos Humanos.

A continuación reproducimos el panfleto por el que Mahmoud Taha fue llevado a juicio y le costó la vida. La traducción ha sido hecha del árabe al inglés por el Profesor Abdullahi Ahmed An-Na'im, discípulo de Taha y quien a la muerte de su *Ustadh* (maestro) abandonó Sudán y se refugió en Estados Unidos, donde actualmente es catedrático de la Universidad de Emory. El Profesor An-Na'im ha cedido su versión en inglés para que *Istor* publique en español, por primera vez –hasta donde tenemos conocimiento– el panfleto de Mahmoud Taha del 25 de diciembre de 1984, el último antes de su ejecución. (*Javier Buenrostro*)

EN NOMBRE DE DIOS, EL COMPASIVO, EL MISERICORDIOSO

ES ESTO O EL DILUVIO

Nosotros, los republicanos, hemos dedicado nuestras vidas a la promoción y protección de dos honorables objetivos principalmente, Islam y Sudán. Para este propósito hemos difundido que el Islam, en su nivel científico, es capaz de resolver los problemas de la vida moderna. También hemos buscado salvaguardar los valores morales superiores y la ética original concedida por Allah, sobre esta gente [los sudaneses], haciéndolos los transmisores apropiados del Islam al resto de la humanidad moderna, quien no tiene salvación o dignidad excepto a través de esta religión [Islam].

Las Leyes de Septiembre de 1983 [la serie de decretos pretendiendo imponer la Sharia o Ley Islámica en Sudán] ha tergiversado el Islam a los ojos de miembros inteligentes de nuestro pueblo y ante los ojos del mundo, y ha degradado la reputación de nuestro país. Estas leyes permiten, por ejemplo, cortar la mano de quien roba propiedad pública, aunque, de acuerdo con la Sharia la pena adecuada es un castigo discrecional (*ta'zir*) y no uno específico (*hadd*) por robo, debido a la duda (*shubha*) generada por la participación del acusado en la propiedad de dicha propiedad [pública]. Estas leyes injustas han añadido cárcel y multas a las penas específicas (*hadd*), contraviniendo lo estipulado en la Sharia y sus fundamentos. También han humillado e insultado a los sudaneses que no han visto nada

de estas leyes excepto la espada y el látigo, a pesar de haber gente que merece todo el respeto y veneración. Por otra parte, la aplicación de penas específicas (*hudud* y *qassas*) presupone un grado de educación individual y de justicia social de las cuales carecemos en la actualidad.

Estas leyes han puesto en peligro la unidad del país y han dividido a la gente en el norte y en el Sur, irritando la sensibilidad religiosa, que es uno de los factores fundamentales que han agravado el problema en el sur [el conflicto y la guerra civil en la parte Sur de Sudán que era no-musulmana]. Es en vano que cualquiera afirme que los cristianos no son afectados de manera negativa por la implementación de la Sharia. Un musulmán bajo la Sharia es el custodio de un no-musulmán, de acuerdo con el “versículo de la espada” y el “versículo de la *jiziah*” [son los versículos donde se llama a los musulmanes al uso de las armas para extender el Islam y la imposición de un impuesto especial pagado por los judíos y cristianos sometidos en suelo musulmán. Versículos 5 y 29 del capítulo 9 del Corán]. Ellos no tienen derechos iguales. No es suficiente para un ciudadano en la actualidad gozar simplemente de la libertad de culto. Él debe gozar de plenos derechos de ciudadano, en completa igualdad con los derechos del resto de los ciudadanos. Los derechos de los ciudadanos del Sur del país no están previstos en la Sharia, sino en el Islam en cuanto revelación coránica fundamental; esto es, en el ámbito de la Sunna. Por lo tanto, llamamos a lo siguiente:

1. La revocación de las Leyes de Septiembre de 1983 debido a que deforman el Islam, humillan a la gente, y ponen en jaque la unidad nacional.
2. Detener el derramamiento de sangre en el Sur e implementar una solución política de manera pacífica en lugar de una solución militar. Éste es el deber nacional del gobierno, así como de la gente del Sur en armas. Hay que reconocer de manera valiente que el Sur tiene un genuino problema y debe haber un intento serio por solucionarlo.
3. Hacemos un llamado para una disposición de oportunidades iguales para la iluminación y educación de este pueblo al igual que para revivir el Islam en el ámbito de la Sunna. Nuestros tiempos son de

Sunna, no de Sharia.¹ El Profeta, la paz sea con él, dijo “Islam comenzó como un extraño y deberá regresar de la misma forma que comenzó... Dichosos los extraños... Ellos [sus compañeros] dijeron: Quiénes son los extraños, Oh, Mensajero de Allah. Él respondió: Aquellos que reviven mi Sunna después de que ha sido abandonada”.

El nivel de este renacimiento islámico logrará orgullo y dignidad para la gente. Aquí, yace también, la solución sistemática para el problema de la división del país. El fanatismo religioso y la ideología religiosa reaccionaria no conseguirán nada para esta gente, salvo agitación social y guerra civil.

Aquí está nuestro genuino y honesto consejo. Lo ofrecemos en ocasión de la Navidad y el Día de Independencia [Diciembre 25 y Enero 1, que era el día de la Independencia de Sudán], y quiera Dios agilizar su aceptación y salvaguardar al país de la agitación social y preservar su independencia, unidad y seguridad. ❦

25 de diciembre de 1984
2 Rabi Al-Thany 1405 A.H.

The Republicans
OMDURMAN

¹ Establecer esta diferencia es uno de los principales propósitos de su obra *The Second Message of the Islam*. Según Taha, la diferencia entre Sharia es de grado y no de clase. La Sunna contiene la Sharia pero la excede. La Sunna es una metodología (*tariqah*) de nivel superior a la Sharia. Mientras que la Sharia son los preceptos normativos prescritos por Dios para regular todos los aspectos de la vida pública y privada, *tariqah* es algo autoimpuesto más allá de los requerimientos de la Sharia. Ésta es la diferencia entre, dice Taha, los que son sólo creyentes (*Mu'minin*) y los que profesan una genuina sumisión a Dios (*Muslimin*), que sólo puede venir del interior. La Sharia, al ser externa (además que se puede adaptar a las necesidades históricas, dice Taha), es el primer mensaje del Islam y es para los creyentes. La Sunna sería una *tariqah* para poder acceder al segundo mensaje del Islam: vivir la vida con una auténtica sumisión a Dios, algo que sólo se puede lograr de manera interna. [N. del T.]

Una difícil alternativa: el Islam progresista

Antonio Elorza

EL REPLIEGUE COMO CONSTANTE

La ausencia de una fase ilustrada en la historia del pensamiento islámico se ha convertido al mismo tiempo en un lugar común y en un objeto de lamentación. También en una coartada para los defensores del multiculturalismo: habría que renunciar a la visión eurocéntrica que pretende someter a otras culturas a las pautas de desarrollo observables en Occidente. Pero, más allá de los enfoques valorativos, las dificultades para una modernización de la mentalidad musulmana son demasiado visibles al revisar la historia del último siglo como para que puedan ser objeto de discusión. Incluso los serios intentos de forjar una alternativa al patrón occidental mediante la conjugación de racionalismo y depuración vuelta hacia los orígenes acabó mayoritariamente en un repliegue en toda regla. Los “piadosos antepasados” no sirvieron de antecedente legitimador de una edad de razón conciliable con el Islam, sino de mito fundador del islamismo fundamentalista.

No se trata, por otra parte, de un fenómeno excepcional en la historia de la cultura contemporánea, incluyendo las manifestaciones artísticas. Los ensayos de impulsar la modernización de una sociedad en condiciones difíciles han tendido a buscar refuerzo en una plataforma tradicional que los avalase, para ser finalmente absorbidos por ella. Las corrientes de renovación política y estética en la Rusia de los siglos XIX y XX serían la ilustración más clara de tal secuencia: la vocación europeísta visible incluso en Lenin desemboca finalmente en la nueva autocracia soviética, empapada de “asiaticidad”; los inconformistas *itinerantes* pasan de la denuncia de la pintura

académica oficial a la reivindicación del arte popular vinculado a la ortodoxia en la estancia de Abramtsevo. La oposición al poder político arbitrario no tiene por antecedente la democracia de las ciudades-república italianas sino la protesta de los brutales cosacos zaporongos contra el sultán turco.

En el caso del Islam, las ataduras del pasado son extremadamente fuertes. Cuando tantas veces es puesto en cuestión el vínculo entre las corrientes fundamentalistas del presente y los postulados doctrinales de los orígenes, como la *yihad*, aduciendo que mal pueden ser asumidas hoy ideas del siglo VII, lo que sucede es todo lo contrario: la gran dificultad reside en escapar a tales planteamientos, fijados con vocación de eternidad desde que se consideran cerradas las enseñanzas del Profeta. Los *hádices* o sentencias ejemplares de Mahoma determinan que “toda innovación (*bidía*) es un extravío” y por consiguiente, la tarea de los ulemas y de los creyentes consiste en ahondar en ese *corpus* inmutable, sobre el cual no caben más para el Islam mayoritario que el desarrollo jurídico y la búsqueda de analogías. *La fijación de la doctrina, producto de forma inmediata (Corán) o mediada por el Mensajero (hádices) de Alá, excluye toda mutación, y en caso de sobrevenir ésta la condena en tanto que expresión de kufr (condición de nocreyente)*. Es en este sentido lo contrario de la propuesta evangélica en que Jesús concede a Pedro que lo que atare sobre la tierra, atado quedará en el cielo. La posibilidad de una elaboración humana no intracoránica en materia religiosa es la mayor de las herejías.

La piedra angular de la creencia es, pues, la *primacía absoluta del poder de Alá*, frente a cualquier pretensión de autonomía de la razón humana. En rigor, no cabe hablar de justicia humana, ya que frente a la tradición griega no puede existir un *nomos*, una legalidad que el intelecto humano puede descubrir y convertir en norma. La justicia entendida como *sharía*, vía previamente trazada por la divinidad, consiste en la integridad de sus mandatos y prescripciones, de los cuales resulta la máxima mil veces repetida de “ordenar lo prescrito y prohibir lo reprobable”. De ahí surge precisamente la superioridad de la comunidad de los creyentes sobre los demás colectivos humanos: “Sois la Comunidad (*umma*) mejor que se haya hecho surgir entre los hombres: ordenáis lo conveniente (*maíruf*) y prohibís lo reprobable (*munkar*)” (*Corán*, 3, 110). Al ser tales mandatos expresión de la voluntad divina, resultan necesariamente imprescriptibles.

Surge a partir de aquí una dificultad a la hora de organizar el poder político. La superioridad de la *umma* se proyecta sobre el interior del orden social, convirtiendo a cada creyente en guardián frente a las posibles infracciones a la *sharía*, tal y como pueden serlo los *basiyis* en el Irán actual. Ahora bien, esa vigilancia generalizada no puede entenderse como soporte de una soberanía. Y tampoco el estatus del gobernante es firme, puesto que no es dado imaginar que un mortal desempeñe el papel de mediador designado por Alá, según funcionó, por ejemplo, en el catolicismo, la teoría del origen divino de los reyes. Sólo hubo un Mediador, *rasul allah*, al tiempo mensajero y enviado de Alá, por lo mismo titular de un poder religioso-político indiscutible. Por eso el poder ha de ser contemplado desde abajo, en cuanto deber de obediencia fundado sobre la suposición de que toda autoridad (*‘amr*) existente tiene por finalidad ejercer la lealtad respecto de Alá. Es lo que define el llamado “versículo de los emires”, que tal vez sería mejor calificar de versículo o aleya *de la autoridad*: “ ¡Oh los que creéis! ¡Obedeced a Alá, obedeced al Enviado y a los que ostentan autoridad de entre vosotros!” (*Coran*, 4,59). Es una calificación al mismo tiempo insegura en el plano conceptual y firme por cuanto el deber de obediencia es absoluto siempre que el gobernante atienda a su condición de miembro de la comunidad de los creyentes. La deriva absolutista de los sucesores de Mahoma se orienta a cubrir ese vacío al introducir la fórmula de “el califa de Alá” o de forma más sutil, “la sombra de Alá”. La introducción del consejo o *shura* será objeto asimismo de múltiples lecturas, atendiendo al ejemplo de los compañeros del Profeta. Es la vía abierta a una perspectiva democrática, si bien admite el razonamiento opuesto. Lo que resulta infranqueable es la oposición radical a la fractura entre religión y política. La máxima evangélica de “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” será siempre aborrecida por la literatura islamista. Incluso fuera del corsé islamista, la hegemonía de la religión dificulta notablemente el desarrollo de una reflexión política autónoma de signo democrático.

El resultado ha sido históricamente la construcción de un esquema cerrado, donde el ordenamiento sociorreligioso se articula en torno a una serie de puntos nucleares cuyo eje es el cumplimiento de la ley divina, aplicada a todos los ámbitos de la existencia de los creyentes, prioritaria

respecto del poder del califa. Es lo que anuncia el título del principal escrito político de Ibn Taymiyya, *Siyâsa sharîya*, el gobierno de la sharía.

Desde finales del siglo XIII quedó así fijado un esquema de organización donde todas las piezas encajaban, desde el cumplimiento de los rezos hasta la regulación de los mercados, del sistema de castigos a la exigencia de la *yihad*.

De ahí la aparición de un concepto diferencial respecto de otros sistemas ajenos al Islam: *hisba*, la regulación ligada al imperio de la consigna de “ordenar lo prescrito y prohibir lo reprobable”. El mundo podrá cambiar, pero las prescripciones de Ibn Taymiyya configuran unas redes y unas exigencias aplicables a nuestras sociedades. Por eso sus seguidores le calificarán de “Jeque del Islam” y su obra es capital para el proyecto islamista, con su carácter de estricto totalismo, sin posibilidad de alteraciones sustanciales respecto de unas reglas de juego trazadas para siempre en los textos sagrados.

Alcanzamos así el centro de la cuestión, las diferencias entre las aleyas que en el periodo de La Meca definen un esquema teológico en la línea de los grandes monoteísmos, con niveles de influencia sorprendentemente altos –ejemplo, la deuda con el credo samaritano–, abierta a la convivencia no violenta, y las aleyas correspondientes al periodo del Profeta Armado, en Medina, con la *yihad* como esfuerzo bélico en la senda de Alá, antijudaísmo abierto y discriminación contra la mujer. Una deriva que se confirmará decisivamente en los hadices. Puede aducirse que la atribución de determinadas aleyas a una y a otra fase de la enseñanza del Profeta sigue estando sometida a una discusión científica. Lo importante es saber si existe una divisoria clara, significativa, con la atribución actual. Nos interesen el Corán y los hadices realmente existentes, y a partir de los cuales resulta posible diagnosticar sin miedo a error que una vía reformadora del Islam es practicable desde el Corán de La Meca y en cambio, si la doctrina se presenta enteriza, con el Corán como unidad indivisible en cuanto obra de Alá y análoga fijeza toca a los hadices, la mencionada perspectiva no existe, pues el componente belicista y expansivo impide la coexistencia pacífica con otras sociedades y otras religiones. El llamado “choque de civilizaciones está ahí, con mayor o menor acritud, en la médula de la doctrina, sin que tenga que llegar Huntington para señalarlo.

Por eso las corrientes de reforma profunda en el Islam parten de esa necesidad de revisar el carácter monolítico de la creencia. El reformismo al estilo de Tariq Ramadan, aferrado a la lealtad estricta a los mandatos coránicos pueden lograr avances sensibles; por ejemplo, al declarar la plena compatibilidad entre la doctrina islámica y la democracia occidental, cuya legislación no debe suponer contradicción alguna con la *sharía*. El problema surge cuando en el plano concreto aparece ese conflicto: la opción de Tariq Ramadan no ofrece dudas, ya que toca acudir al faquí para que el creyente obre de acuerdo con lo que constituye para él indefectiblemente la norma superior. Por eso en los puntos negros de la relación entre *sharía* y derechos humanos, nuestro autor busca toda clase de equilibrios, así proponiendo la moratoria para las lapidaciones o garantizando que la aplicación del 4.34 –el castigo físico obligado a la mujer desobediente– será un último recurso sin daño para la afectada. Pero en ningún caso la norma coránica puede ser anulada por el hombre. De ahí que su proyecto de inserción de los musulmanes en Europa consista explícitamente en la formación de una *umma*, preservando “la personalidad musulmana en el paisaje (*sic*) occidental”. “Ser musulmán significa poseer y desarrollar ese sentimiento de pertenecer a la *umma* como si se tratara de un inmenso cuerpo”. Esa pertenencia, añade, “no conoce restricción alguna y es el único parámetro de nuestro juicio”. Una eventual conciencia democrática resulta por ello subordinada de modo inevitable.

De un modo u otro, el pensamiento reformador musulmán, el difícil reformismo musulmán, se encuentra abocado a profundizar en los textos sagrados con el fin de encontrar una vía de escape a ese dictado global que se ejerce desde la totalidad de sus preceptos. El análisis crítico desde la ortodoxia es el instrumento mediante el cual resulta posible quebrar el monolitismo y evitar el anatema de los hadices contra toda innovación. Resulta en consecuencia del todo lógico que los planteamientos reformistas de signo democrático adopten una de las dos opciones siguientes: *a*) explorar los vacíos en la construcción coránica, tal y como hizo en la década de 1920 el ulema egipcio Alí Abderraziq para legitimar la apertura a la democracia sobre la base de que en el Corán no era definida forma alguna de gobierno, o *b*) ahondar en la distinción entre el Corán de La Meca, cuyas aleyas ofrecen una construcción teológica pero no pautas de conducta militares, políticas o

de género, y el Corán de Medina, ajustado a la circunstancia histórica del conflicto armado con los adversarios mequíes y de claro contenido normativo.

Orígenes diversos y punto de llegada cercano. Coincidencia en la profesión de fe democrática. El teólogo y político sudanés Mehmed Taha, ejecutado por el gobierno integrista hace un cuarto de siglo, y el también teólogo y profesor iraní Abdelkarim Soroush, activo desde el exilio en la oposición a la teocracia, convergen en el propósito de desautorizar la pretensión islamista. El Islam progresista aborda de un modo u otro una lectura abierta de los textos sagrados, percibiendo el carácter histórico de la *sharía*, somete a crítica el eslabón más débil de la cadena, los hadices, pone sobre la mesa el origen humano de la redacción del Corán, esto es, que Mahoma no pudo limitarse a ser “el papagayo de Alá”, y sobre todo que resulta preciso trazar una divisoria entre la construcción teológica y los componentes históricos del mensaje, ligados a una circunstancia de guerra a muerte con los “paganos” de La Meca.

Fue Taha quien de modo más claro puso el acento sobre la existencia de estos dos mensajes del Corán, a partir de los cuales se abren las vías hacia un tradicionalismo fundamentalista, de no ser reconocido el *bivio*, o la conciliación fundada sobre el reconocimiento de los límites del mensaje religioso, que abre la puerta al pluralismo y a la crítica rigurosa de las formas sociales y políticas realmente existentes del islamismo. Los teóricos del Islam reformista no tratan de excluir la ortodoxia, sino de situar el tema en el marco de un análisis crítico, lo cual implica reconocer que en la historia del pensamiento islámico, desde el punto de partida de la predicación en La Meca hasta los grandes pensadores medievales, cabe distinguir unos antecedentes legitimadores del Islam progresivo. Vale la pena echar una mirada sobre ellos.

RELIGIÓN Y RAZÓN

La supervivencia sólo residual de los escritos de los mutazilíes hace de ellos un antecedente sobre todo simbólico. Desde trayectorias muy distantes entre sí, Averroes y Jalal alDin Rumi son los dos principales autores del Islam medieval que constituyen un punto de partida para los esfuerzos desarrollados en las últimas décadas con el propósito de revitalizar el

pensamiento islámico. Propuesta de revitalización que surge como alternativa necesaria a la concepción de una ortodoxia cerrada, vuelta al pasado, propia del fundamentalismo en cualquiera de sus versiones. No se trata de buscar una proyección sobre las sociedades musulmanas de hoy del mito de una edad de oro de los “piadosos antepasados”, erizado frente a la modernidad, sino de consolidar lo que se ha llamado un pensamiento musulmán progresivo, fundado sobre la *iytihad* antes que sobre la literalidad de los textos sagrados. Sin renunciar a una concepción ortodoxa asentada en los mismos, consiste su propósito en ofrecer una visión al mismo tiempo pluralista y crítica, rigurosa y tolerante, sobre los problemas actuales, tanto en las sociedades musulmanas como en el mundo occidental. Y en una palabra, en hacer compatibles Islam y democracia.

En principio, la convergencia entre Rumi y Averroes puede sorprender, ya que si bien es de sobra conocida la reflexión del segundo sobre la compatibilidad entre religión y filosofía, la estima hacia Rumí se deriva ante todo de la excelsitud de su concepción mística de la experiencia religiosa y del amor a Dios. La elevación del alma del creyente hacia el Ser divino supera y anula cualquier forma de conocimiento humano: “Cuando un hombre se convierte en vehículo para el Espíritu, sus atributos humanos desaparecen”, leemos en el *Masnevi*. Ahora bien, esa elevación es descrita en diversas ocasiones como un proceso, en el curso del cual la razón es llevada a reconocer la propia radical insuficiencia, y esto no implica su negación. La formación de Rumí, hace notar su biógrafo Franklin D. Lewis, tiene como uno de sus componentes la escuela hanafí, uno de cuyos teólogos, alMâtoridi, defiende el papel de la razón opuesta al tradicionalismo asharí, en tanto que instrumento para aproximarse al conocimiento de Dios aun sin recurso a la revelación divina. En un pasaje de su *Fihi mafih*, sobre la relación entre las palabras y las imágenes mentales, explica ese enlace entre la razón insuficiente, cuyo reconocimiento de insuficiencia es el paso necesario para buscar desde el amor el acceso a la divinidad, a lo auténticamente real. “¡El intelecto –resume– carece de explicación para el éxtasis del amor!”:

Las palabras son útiles porque te estimulan y hacen indagar, pero lo que buscas no puede ser alcanzado mediante las palabras. Si así fuera no harían falta el

esfuerzo [en el sentido de yihad personal hacia Dios] y la aniquilación de sí mismo. Las palabras son como si se viera algo en movimiento en la distancia; corremos hacia ello para ver qué es lo que se mueve, pero sólo podemos percibir la cosa a través de su movimiento. El discurso humano te estimula para la búsqueda del significado, aun cuando no llegues a verlo en realidad (John Baldock en *The Essence of Rumi*. Londres: 2006, 49).

Estamos ante un tipo de ejemplo similar a la platónica alegoría de la caverna: las sombras no son los seres reales, pero la visión de esas sombras es lo que hace surgir la exigencia de acceder al verdadero conocimiento, que en el poema 5 traducido por Lewis se designa como “la lengua del significado”. (Por otra parte, el término que designa al verdadero significado es *maínavi*, de donde procede el título de la obra magna de Rumí, el *Masnavi*).

Para nuestro sufí, en consecuencia, la razón es necesariamente superada, no eliminada ni condenada, salvo cuando se intenta oponer a ese verdadero significado. La luz, el sol, son imágenes siempre positivas en el vocabulario de Rumí, así como animales que se elevan como el águila. El odio a la luz, el murciélago como emblema de la oscuridad, del mismo modo que el asno lo es de la ignorancia, son símbolos de la negatividad. “Él ha creado este mundo que proviene de las tinieblas a fin de que aparezca Su luz”, resume.

Todo ello tiene que ver con la defensa de la tolerancia y la libertad de pensamiento dentro de la sociedad musulmana. El de Rumí es un Islam ortodoxo y abierto, cuyo eje es el amor del creyente hacia Dios, desde un mundo racionalmente ordenado. Esto es lo que le ha convertido en punto de referencia esencial para reformadores contemporáneos, desde Muhammad Iqbal a Abdelkorim Soroush, quien se apoya en una cita suya para defender la necesidad de la libertad: “No hay peor maldición que la falta de conocimiento”. Por su parte, Iqbal ve en la creatividad de Rumí el aliciente para acabar con quinientos años de estancamiento doctrinal en el Islam. “El maestro de Rum –escribe– transformó mi tierra en oro e incendió mis brasas”, escribe, pero no sólo para alentar la pasión por la divinidad, sino también para abrir paso al conocimiento científico del orden natural creado por Dios.

Y precisamente porque el amor exaltado a Dios supone la culminación de la vida del creyente, la experiencia religiosa resulta personalizada.

Su grandeza se encuentra por encima de los rituales, e incluso de las confesiones. “Ven, seas infiel, idólatra o adorador del fuego”, proclama, lo cual no debe ser entendido como manifestación de indiferencia ante la verdad religiosa, sino como énfasis puesto en lo primordial que es la búsqueda de Dios. La inteligencia es un recurso siempre positivo que Dios pone a disposición de los humanos, de modo que “nuestras ideas son flechas disparadas por Dios”, y su importancia es tal que de acuerdo con un más que dudoso hadiz, “una gota de vuestra inteligencia es mejor que vuestros ayunos y rezo”. Gracias a su inteligencia, y a la asunción de sus límites, el creyente está en condiciones de emprender el camino del amor absoluto hacia Dios, desde una centralidad de su persona que está por encima de todo aspecto formal de la práctica religiosa. De ahí la crítica de la peregrinación apuntada en el verso 39 traducido por Lewis: “vuestros tesoros yacen enterrados en vosotros mismos”, propone a modo de alternativa.

La extensa referencia a la obra de Rumí nos permite comprobar que desde una concepción del Islam centrada en el amor a Dios y sin dependencia de la filosofía griega, resultó del todo posible la forja de una posición doctrinal en la que la presencia del racionalismo y de la tolerancia son componentes básicos, cuya lectura desde el presente sirve a la constitución una sociedad musulmana abierta y democrática.

La actualización del pensamiento de Averroes puede llevar a los mismos resultados, aun sin la presencia de la dimensión mística, rechazada por el andalusí, y por supuesto con una articulación diferente entre religión y pensamiento racional. Averroes no cree que la inteligencia deba reconocer los propios límites de cara al conocimiento de Dios y tomar luego una vía de exaltación del amor que conduce a la anulación de sí mismo en el intento para fundirse con el Ser divino. Esos límites existen, pero al mismo tiempo la grandeza de la razón, cuando actúa en el marco de la creencia religiosa, reside en hacer posible un mejor conocimiento de Dios. Su mentalidad de jurisconsulto le ayuda a resolver la posible confrontación: la filosofía (*alḥikma*) no puede llegar a aprehender la verdad última, sin total independencia, puesto que se encuentra bajo la ley que encarna la verdad religiosa. Debe sin embargo emprender la explicación de la existencia de Dios por la vía demostrativa. Es lo que intentará probar en su *Tratado decisivo* (*Faṣl alMaqâṭ*) y en la réplica al *Tahâfut altahâfut* de Muhammad alGhazâlî:

Si la Revelación recomienda a los hombres que reflexionen sobre los seres y les anima a ello, entonces es evidente que la actividad designada bajo este nombre [de filosofía] es, en virtud de la Ley revelada, bien obligatoria, bien recomendada.

Lo esencial es el equilibrio alcanzado. La actividad racional no sólo queda fuera de todo enfrentamiento con la religiosa, sino que se convierte en un complemento indispensable de la misma. Más allá de las cuestiones puntuales sobre el grado de influencia de Aristóteles y de Platón sobre éste o aquél de los escritos de Averroes, cuenta la creatividad que esas lecturas le suscitan. La filosofía deviene un factor decisivo de sustitución del pensamiento mágico por un modo de especulación al mismo tiempo racional y religioso, donde incluso la revelación se encuentra sometida al análisis que descubre en ella una parte susceptible de ser interpretadas y otra evidente, obligatoria para todos. Va más allá del punto de origen de su reflexión, el califa almohade Ibn Tumart, cuya exigencia de la fe en Alá encuentra el complemento de la necesidad de conocer la *sharía*, siendo la actividad racional (*'aql*) el camino para ir hacia la plena comprensión del principio básico de la unicidad de Dios (*tawhíd*). A partir de esa premisa resultaba posible pensar que “el mensaje coránico era un método para poner al alcance de todos las exigencias de la razón” (D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, París, 2006, 461).

Desde una adhesión sin reservas al libro sagrado, asumido con el rigor propio del jurisperito, Averroes traza esa divisoria capital entre lo que ha de ser asumido en sí y por sí, y lo que no menos obligatoriamente ha de ser sometido al examen de la razón:

Hay en la Ley divina pasajes con un sentido exterior que no es lícito interpretar; se trata de principios fundamentales, cuya interpretación es infidelidad, y si se trata de aquello que está subordinado a tales principios, herejía; pero hay también pasajes que tienen un sentido exterior cuya interpretación es obligatoria para los hombres de demostración (*sic*) y que no pueden asumir literalmente sin ser infieles...

La distinción resulta capital. De un lado, Averroes desautoriza de antemano la deriva que hasta hoy se convierte en el principal obstáculo para la revitalización del pensamiento musulmán: una supuesta orto-

doxia, ejemplo el wahhabismo, encerrada en la interpretación literal de la totalidad de los textos sagrados. Al mismo tiempo, surge una esfera propia para la aplicación del pensamiento racional, eso sí, por la vía demostrativa que trazara Aristóteles, “el más alto punto que la inteligencia humana puede alcanzar”.

A partir de este punto, la reflexión de Averroes despliega un movimiento en tijera. Ante todo, la posible idea de un nomos tropieza con el obstáculo de la superioridad radical de la *sharía*, de acuerdo con un enfoque de una ortodoxia sin fisuras, que se sustenta además sobre el mito de la edad de oro de los cuatro primeros califas, cuando el Profeta sentó las bases de un régimen perfecto que en la jerarquía política ocupa el lugar del Estado ideal descrito en la *Politeia* (la *República*) de Platón. Ahora bien, esa colocación de la *sharía* en el nivel supremo, utópico, abre la perspectiva del recurso a las categorías elaboradas por Platón para los gobiernos imperfectos, con la consecuencia de servir como instrumento para la crítica de otros gobiernos imperfectos, ya no teóricos, sino bien reales. Es lo que Gouguenheim en su polémico libro sobre el papel del Islam en la llegada a Europa del pensamiento griego clásico margina: los límites asumidos para el alcance de la filosofía no impiden que ésta cubra el vacío habitual en el pensamiento islámico al contemplar las formas de poder de los creyentes. Los gobiernos imperfectos del Maghreb que Averroes tiene ante sí son evaluados en comparación con la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía descritas por Platón. Es tal vez la novedad más radical del pensamiento de Averroes y la más fértil en consecuencias para el desarrollo de un neoaverroísmo: la absoluta fidelidad a la *sharía* se convierte en marco de un razonamiento político en el cual se conjugan análisis y crítica. Con más cautela respecto de los almohades, abiertamente ante los almorávides, Averroes los presenta como casos de degeneración de los gobiernos. “Ello muestra –resume E.I.J. Rosenthal en su *Political Thought in Medieval Islam*, (1962: 191)– que audazmente aplicó a la civilización y a la vida islámicas las nociones platónicas derivadas de un enfoque y de una organización social del todo diferentes”.

Tal vez sea su crítica radical del estatus de las mujeres en las sociedades que conoce donde ese vuelo propio de la razón se manifiesta con mayor fuerza. Según el conocido pasaje de su *Comentario a la República de Platón*,

al verse reducidas a lo privado, a la procreación “en estos estados”, advierte, las mujeres quedan al margen de “las virtudes humanas y con frecuencia ocurre que parecen ser plantas”. No ayudan a los hombres en las actividades necesarias y de ello proviene la pobreza de tales sociedades. Averroes no busca sustento alguno en un juicio de autoridad. “Todo esto es evidente por sí mismo”, se limita a decir.

La audacia de Averroes, sobre la lectura de Platón, llega hasta el punto de defender la igualdad de fondo entre hombres y mujeres: “siendo la naturaleza de mujeres y hombres de una sola clase, es obvio que las mujeres practicarán en este Estado las mismas actividades como los hombres, con la excepción de que son más débiles...”. La incidencia del pensamiento griego en Averroes iba más allá de la adopción del método deductivo.

ISLAM DE LA RAZÓN...

En *The Search for Arab Democracy* (Londres, 2004), el profesor Larbi Sadiki extrae una consecuencia de la apertura de espíritu y de la capacidad de Averroes para aprender del “otro”: debiera convertirse en un ejemplo para los pensadores musulmanes que intentan superar el cerco del integrista y abrirse desde su propia creencia a una perspectiva pluralista y democrática (Sadiki, p.390). Se trata de una actitud intelectual y del rechazo de toda concepción totalitaria del hecho religioso. Las opciones que se abren ante el Islam de hoy tienen profundas raíces en la historia, siendo posible por ello poner en tela de juicio las propuestas de modernización que no son tales. Es así como el “reformismo” propugnado por Tariq Ramadan, herebero confeso de Ibn Taymiyya, de Ibn Wahhab y de Hassan al-Bannā, lógicamente sólo exhibe a Averroes como prueba del peso decisivo del pensamiento musulmán en Occidente y desecha toda mención suya occidental por carecer de competencia para entenderle.

La omisión es lógica. Del mismo modo que arrancando del *tawhid* la vía del amor en Rumí, incluye una valoración positiva de la razón y de la tolerancia, y adopta una posición crítica frente al formalismo imperante en la práctica religiosa, la filosofía encuadrada por la religión en Averroes determina una oposición inexorable al tradicionalismo intransigente que tantas veces ha sofocado al pensamiento musulmán, conduciéndole a la defensa

de una sociedad cerrada. No es casual que los eslabones perdidos del neoaverroísmo actual asocien inevitablemente la lealtad a la creencia religiosa, lo cual no equivale a dominio absoluto de la sociedad por la religión, con la propuesta de la democracia. “Tenemos necesidad de Ibn Rushd –afirmaba recientemente el filósofo egipcio Hassan Hanafi, autor de *Religious Dialogue and Revolution*– para cambiar la cultura de nuestra gente. Nosotros seguimos siendo prisioneros del pensamiento religioso. Occidente ha avanzado mucho en el progreso técnico porque se liberó de las coartadas religiosas y por eso pudo avanzar”. Advirtamos que para Hanafi no se trata de emprender la vía del laicismo, sino de que una concepción intransigente de la religión no obstaculice el progreso.

Tal es la seña de identidad de quienes de un modo u otro tratan de reemprender la senda de Averroes, cuya fórmula es siempre la conciliación de religión y razón, reconociendo la primacía de la primera. Ese planteamiento lleva de inmediato a una confrontación con los tradicionalismos de ayer y de hoy, cualquiera que fuese su calidad, desde alGhazâlî hasta las variantes islamistas. Y, cierre del tríptico, la reflexión islámica adquiere una insólita dimensión crítica, inseparable del enfoque averroísta y hoy más pertinente que nunca, tanto respecto de Occidente como de las formas anquilosadas de la propia mentalidad obsesionada por la preservación de la ortodoxia.

Por un azar, tres producciones cinematográficas sobre los personajes que aquí nos ocupan, dan fe de esa diversidad de discursos del Islam sobre su propio pasado. Las formas difieren, pero tanto la biografía novelada de Youssef Chahine sobre Averroes en *El destino*, o el elogio coral de Vanessa Redgrave y Fehmi Gerceker en *Tolerancia: dedicado a Maulana Jalal alDin*, subrayan el mensaje abierto de ambos pensadores, por contraste con la hagiografía de alGhazâlî (*El alquimista de la felicidad*) por lo demás realizada con corrección por Abdul Latif Salazar.

Tres pensadores musulmanes de muy distinta procedencia y trayectoria intelectual nos permitirán detectar esos rasgos comunes del legado averroísta. El primero es el maghrebí Mohammed abd al-Jabrî, autor de una copiosa obra en la que destaca *La razón política en el Islam, ayer y hoy*, publicado en árabe en 1990 y objeto de versión francesa en 2007. Los editores del libro *Penseurs maghrébins contemporains* (Casablanca, 1997) resu-

men su postura de fondo: “La reconstrucción del pensamiento árabe pasa en al-Jabri por la victoria, en el interior del pensamiento musulmán, de la ‘escuela occidental’ (Averroes) que representa lo racional de modo acorde con la cosmovisión originaria del Islam, sobre la ‘escuela oriental’ (Avicena) que representa lo irracional y hermético como desviación y como desafío frente a la trama históricorreligiosa del Islam árabe de Muhammad”.

No se trata para al-Jabri de reproducir los planteamientos del pensamiento conocido como occidental, sino de elaborar un sistema de conceptos conjugando el pensamiento político social moderno –autores como Gramsci o Régis Debray incluidos– con el patrimonio cultural árabe. Esto requiere, por una parte, proceder a una reconstrucción puntual de ese periodo de los orígenes del Islam donde se gestan sus concepciones políticas y, por otra, ser capaz de utilizar los instrumentos y los conceptos de la ciencia política moderna. al-Jabri no es un salafí, ya que el conocimiento y la valoración de ese momento originario sirve de premisa para elaborar racionalmente las soluciones que han de permitir la superación del atraso observable en el mundo árabe.

La razón hace del conocimiento de la naturaleza una condición para el conocimiento de Dios, en cuanto intermediario entre el hombre y Dios, cuya centralidad desde la perspectiva árabe es indiscutible. Sólo que en el plano político esta consideración no debe servir de apoyo a una concepción teocrática, puesto que el Profeta no propuso ninguna fórmula política en concreto, “cuestión que debe ser resuelta según los datos de cada época”, y en todo caso, la shura puede ser considerada como un antecedente de la democracia que al-Jabri propone para las sociedades musulmanas, como “patrimonio de la humanidad entera” frente a quienes desde una falsa tradición defienden un poder absoluto, “carente de fundamento en la fe y en la razón”.

La crítica del inmovilismo y la declaración de lealtad hacia el Islam son también los supuestos de base para el filósofo egipcio Hassan Hanafi, que se inscribe a sí mismo en línea doctrinal que arranca de los mutazilíes y culmina en Averroes. La apuesta es la conocida: un Islam abierto a la modernización, frente a una hegemonía absoluta de lo religioso que bloquea la adecuación del Islam a las exigencias del mundo actual. Su distancia res-

pecto del pensamiento occidental es clara en el plano político, y en consecuencia respecto de los orígenes del yihadismo no se sitúa en el terreno de la “justificación”. Frente al “orientalismo” eurocéntrico al que juzga con la mirada de Edward Said, Hanafi esgrime el “occidentalismo”, la respuesta del sometido a relaciones de dominación coloniales o neocoloniales. No lejos de al-Jabri, la fórmula de Hanafi es “herencia y renovación”, entendiendo otra vez la herencia de modo radicalmente distinto a los fundamentalistas, a modo de recuperación del “Islam auténtico”. Esa tradición debe invertir la función hasta ahora desempeñada de soporte a los intereses establecidos, convirtiéndose en agente de legitimación del cambio e instrumento “contra la élite del poder en defensa de los intereses de las masas”.

Esa dimensión teleológica que hace a Hanafi asociar Islam y revolución condiciona también su modo de aceptación de la ecuación básica de Averroes. No duda del carácter racional de la doctrina islámica, conforme subraya en el volumen II de su *Islam en el mundo moderno*: “El Islam es una religión de razón y no contiene misterios; la fe es racional y la razón puede probar todas las doctrinas islámicas”. A continuación, el enlace entre religión y razón se proyecta sobre la exigencia de actuar en el sentido del cambio: “La bipolaridad tradicional entre Razón y Revelación deja fuera el tercer elemento de la relación tripartita: Razón, Revelación y Realidad”. El exegeta ha de servirse de la razón para someter a contraste lo ideal, marcado por la religión, y el mundo real sobre el cual dicho ideal ha de proyectarse. La jerarquía afecta a su defensa de la democracia, vista como una extrapolación de la *shura*, caracterizada por el pluralismo y la multiculturalidad, pero en todo caso “una democracia islámica”.

Sin referencia explícita a Averroes, su enlace entre religión y conocimiento preside la intensa labor de la socióloga malaya Zainah Anwar, fundadora del colectivo “*Sisters in Islam*” y autodeclarada “musulmana y feminista”. No acepta la consideración occidental de que en el Islam la mujer es un ser oprimido y tampoco la posición de muchos creyentes “cuyo pensamiento progresista se detiene a la puerta de los derechos de la mujer”, ni la acción de Estados musulmanes que niegan la tolerancia y restringen los derechos de la mujer. A fines de los 80, su estudio *Islamic Revivalism in Malaysia* señalaba ya la presión islamista en el país, en favor de una canalización del descontento producido por la insuficiencia de los siste-

mas occidentales. La dimensión de análisis de la situación de la mujer en las sociedades musulmanas tiene por objeto perseguir la igualdad y la justicia, achacando la responsabilidad de toda opresión al patriarcalismo y a una utilización deformada de la religión. Zainah Anwar cree que el recurso permanente a la razón crítica por parte de la mujer creyente nada tiene que ver con los planteamientos occidentales. La liberación, piensa, ha de buscarse en los principios del Corán. Esta vez desde una perspectiva de género, la apelación al racionalismo y a la democracia va unida a una confianza absoluta en los valores positivos de la religión.

Pero es el filósofo iraní Abdelkarim Soroush quien desde un enfoque más complejo y al mismo tiempo más comprometido políticamente construye el vínculo entre Islam y democracia. Participante en la construcción del régimen jomeinista, incluso en la depuración de las universidades, Soroush ha llegado a convertirse en el principal dirigente de la oposición intelectual a la dictadura de los ayatolás, hasta hace poco en Teherán, hoy en el exilio. Encabezó el pasado año la convocatoria de una huelga de hambre contra la represión tras el fraude electoral, recientemente un manifiesto proponiendo reformas susceptibles de dar contenido a “la revolución verde” y sobre todo remitió una carta de desafío al Guía de la Revolución, Alí Jamenei. Soroush celebra que por fin haya sido rasgado el velo de la dictadura clerical. La sociedad iraní clama por la libertad de expresión, mientras Jamenei se embarca en el crimen. “Somos una generación afortunada –concluye–. Veremos desplomarse a la tiranía religiosa y nos alegraremos de ello. Una sociedad moral y un Estado posreligioso, que trasciende la religión, es el destino que aguarda al pueblo y a su movimiento verde”. Soroush seguía así el diagnóstico expresado por el ayatolá Montazeri, sucesor frustrado de Jomeini: lo esencial es “sembrar la cultura de la democracia”.

Crítico del secularismo militante, por ejemplo en la cuestión del velo, autor de *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (Oxford, 2000), Soroush rechaza el desafío a Occidente y el Islam identitario. Toma como inspiración fundamental a Rumí, al considerar el racionalismo trascendido por “la experiencia profética”, y también cuando estima que asumir la revelación no supone ver en Mahoma “el papagayo de Alá”. “El Corán es el espejo de los estados de ánimo del Profeta”, había escrito Rumí. “El Corán no sólo es

el producto de las circunstancias históricas de que emergió, sino también de la mente del Profeta Mahoma, con todas sus limitaciones”, añade Soroush, seguidor de Spinoza e influido por Darwin. Como consecuencia, frente al dogma tradicional que define al Corán como palabra eterna e in-creada de Alá, se hace posible situarlo en la historia en cuanto elaboración humana y, en consecuencia, “distinguir entre los aspectos esenciales y los accesorios de la religión”. La religión es una cosa; la comprensión de la religión, otra. La razón tiene sus reglas de funcionamiento, independiente de la revelación: mirando hacia atrás, se trata de encender de nuevo la llama de los antiguos mutazilíes dentro de la lámpara forjada por el Profeta.

Reencontramos así la actitud del pionero del racionalismo islámico en la década de 1920, el teólogo egipcio Alí Abderraziq: “Ningún principio religioso prohíbe a los musulmanes entrar en competencia con las otras naciones en todas las ciencias sociales y políticas. Nada les impide construir su Estado y su sistema de gobierno sobre la base de las últimas creaciones de la razón humana y sobre la base de sistemas cuya solidez ha sido probada, aquellas que la experiencia de las naciones ha designado como las mejores”. La adopción del pluralismo resulta básica. Esa búsqueda de la solución óptima, advierte Soroush, exige la libertad de interpretación. Frente al despotismo comprobado del gobierno del Guía en Irán, se trata de establecer un sistema político fundado sobre el pluralismo y la primacía de los derechos individuales.

Hay, en conclusión, formas diversas de expresar la ortodoxia dentro del Islam y el planteamiento de fondo de Averroes, la convergencia de religión y razón, constituye un fértil vivero para una revitalización necesaria que de paso arranque todas las raíces posibles del yihadismo. Ningún principio básico de la teología fundada sobre la revelación en el periodo mequí implica un obstáculo para un posible desarrollo de las ciencias y de una reflexión filosófica conciliada con la religión en el Islam. Tal y como proponía Alí Abderraziq, “nada hay en la teología coránica que impida el desarrollo de la razón, provocando un anquilosamiento secular del cual las propias sociedades musulmanas han sido las primeras víctimas”. “Es preciso que sepas, escribía Averroes en el *Tratado decisivo*, que el propósito de la Ley divina no es otro que enseñar el verdadero saber y la verdadera práctica”.

ISLAM DE LA TRADICIÓN

Piensa Soroush que el resurgimiento de la tradición no es una solución para los problemas actuales del Islam. Desde el punto de vista del intelectualismo religioso esa apreciación es del todo válida. No lo es tanto si atendemos al criterio de la expansión de la creencia religiosa en cuanto ideología. Lo que conocemos en sus distintas variantes como islamismo, la aspiración a configurar un orden social plenamente islámico, ajustado a la *sharía*, se sustenta sobre la edificación del mito de los piosos antepasados, la edad de oro del Profeta con sus compañeros, y en el regreso a lo que considera la forma inmutable de la doctrina y de los usos sociales. En vez de Rumí y de Averroes, la referencia remite a los hadices y a Ibn Taymiyya.

Tenemos un buen ejemplo en la obra, ampliamente difundida en Marruecos y en Francia, presente incluso en España, de Abdessalam Yassine, a la cual cabría sumar en el mismo sentido la de su hija Nadia. La clave de ambos discursos es la satanización de Occidente, alejado de Dios, marco de perversidades y degeneraciones de todo tipo, cuyo individualismo lleva a la democracia y al egoísmo, a la disolución de la familia y a “la Cruzada laica contra el Islam”. Es la vieja historia de Dios y el diablo enfrentados sobre la Tierra, con el reino de los puros, los creyentes, luchando por defender y afirmar su fe contra la degeneración inducida por el racionalismo. Nos encontramos en los antípodas de Rumí y de Averroes.

Para Abdessalam, en su libro *Islamiser la modernité* (1998), el culpable es Darwin, con su “postulado bestial” que ve en los hombres “monos evolucionados”, desde los cuales surgen cientos de homosexuales invadiendo las calles de Occidente. Nadia Yassin, con frecuencia invitada a centros culturales europeos, apunta en cambio a Descartes, en su *Toutes voies dehors* (2003), por haber puesto en marcha la rebelión del hombre contra Alá al ensalzar la razón: “abrió la caja de Pandora de donde salieron todos los secarrales del espíritu que la humanidad paga caro y pagará cada vez más caro”. Nadia Yassin ha debido leer algunos títulos de libros, ya que entre los innumerables desastres causados por el racionalismo de Descartes, por su filosofía que es “un vértigo, una náusea”, “un pensamiento único”

que lleva a “un hombre unidimensional”. La chica tiene además su sentido del humor: *cogito* suena como *cocorico*, el canto del gallo. Y exhibe su conocimiento de la cultura del siglo XX, al ver en los Beatles “la nada que invade los corazones” y en Picasso, una simple *bêtise*. Abdessalam se contenta con emitir un veredicto de total fracaso para la ciencia occidental; hace falta una luz que acabe con la oscuridad, y la misma sólo puede proceder de la Revelación islámica.

La democracia no sale mejor parada en la requisitoria general contra ese Occidente degenerado. Nadia es la más dura. Los derechos humanos, puro engaño. “La democracia, tal como la quieren y la aceptan los gestores de la mundialización, es una coartada engañosa para asesinar a las demás culturas con buena conciencia”. Abdessalam habla por su parte de la distancia insalvable entre la *shura* islámica y la democracia, “práctica laica, atea e inmoral”. Frente a ese museo de horrores, la solución es el Islam, fuente de armonía y virtud por sí mismo. Una vez establecido el orden islámico, éste se concibe como un marco cerrado sobre sí mismo, en el cual no caben las libertades individuales de tipo occidental. “Libre es cada uno –sentencia Abdessalam Yassine–, de replegarse a su *ghetto* individual de descreimiento [...] Reclamar el derecho, que la Santa Laicidad garantiza, de proclamar sus convicciones de renegado desde los techos, equivale a zapar los fundamentos mismos de la sociedad. Libre es cada uno de beber hasta las heces el veneno de su descreimiento entre los cuatro muros de su casa, siempre que el espacio social, sagrado en el Islam, esté preservado” (*op. cit.*, p. 218).

La causa de la razón tiene importantes defensores, pero también tropieza con descalificaciones primarias, susceptibles de alcanzar una mayor incidencia entre los creyentes. El ejemplo de la propaganda islamista de los Yassine es claro en este sentido. Su propuesta de enroque radical, dirigida a los creyentes frente a los males que siembra en todos los órdenes la cultura de Occidente, refuerza con extraordinaria sencillez la propensión al repliegue de quien experimenta el malestar propio de una modernidad que le rodea y que no entiende. Las frecuentes referencias de ambos a autores y a circunstancias propias de Occidente sirven de aval de cara al destinatario a un conocimiento de hecho inexistente y para apuntalar condenas sin otro argumento en favor que las falsas evidencias. “La vida del hombre moder-

no es dispersa y miserable”, resume (p. 31). La figura emblemática del progreso moderno es Hitler.

En palabras de Abdessalam Yassine, la clemencia de Alá espera poner fin al museo de horrores imperante fuera de *dar al islam*, que además se encuentra amenazado por el desastre si sigue encontrándose sometido al dominio occidental:

La locura furiosa de la violencia moderna está acompañada por la violencia que ciega los espíritus y transforma al hombre en lobo para el hombre. Las ciencias modernas, madres de la tecnología eficiente, creadora de instrumentos de muerte, se encuentran al servicio de la ignorancia *yahili*. La antigua yahiliyya de los tiempos del Profeta no tenía a su disposición el monstruoso arsenal de la sabia violencia moderna.

Perdición inexorable de un lado, redención garantizada de otro:

Nada salvará a Occidente, demasiado rico y demasiado apegado al bienestar material, de la desaparición pura y simple si siguen decayendo la familia y el matrimonio [...] La homosexualidad, unida a las enfermedades antes vergonzosas, hoy confesadas a la luz del día, acabarán derribando a una civilización orgullosa y agresiva. El advenimiento de una nueva civilización islámica, mediante la unificación islámica, pertenece al orden de la lógica cíclica, y es ante todo un desenlace anunciado por nuestro profeta Muhammad (bendito sea su nombre) que nos habla de un segundo califato (*op. cit.*, p. 52).

Clemencia de Alá y orden armónico regido por la *sharía*, con la restauración del califato al fondo de la escena. Son los caminos para salvar esa *umma* sitiada. Todo se resuelve con la mayor sencillez. Ciertamente que ello requiere poner en vigor el régimen de castigos que la ley coránica dispone, pero no hay que asustarse, ya que por disposición divina resulta muy difícil llegar a su aplicación, según nos explica Nadia Yassin en el libro mencionado, *Toutes voiles dehors*:

Estas condiciones draconianas destinadas a proteger al infractor prueban que el castigo es sobre todo un indicio que permite valorar la fealdad del acto reprehensible a los ojos de Dios. Con todos estos datos, podemos comprender que el castigo es disuasorio y que *no llega a la lapidación más que aquél que infringe el orden moral de manera provocativa, violando a ultranza el código social*. Este último,

en toda sociedad que tenga sentido, se encuentra en los antípodas de la deprecación y de la permisividad enfermiza (p. 286). [El énfasis es mío.]

Los dos paladines del integrista marroquí no son en modo alguno yihadistas, pero su visión del mundo no tiene otra consecuencia posible que la definición de un esquema maniqueo donde con la mayor sencillez el paraíso inherente a la forma de vida islámica se contraponen a la suma de perversidades en que consiste el mundo occidental. Es una variante de la constelación de proyectos islamistas que desde la formulación inicial de Hassan al-Bannā, fundador de los Hermanos Musulmanes, giran en torno a esa oposición fundamental que lleva a la exigencia de implantar un orden islámico.

No faltan, sin embargo, planteamientos singulares, siempre sobre la base del referido maniqueísmo. La secta de *al Morabitun*, fundada por un personaje fascinante, el converso escocés Ian Dallas, también Abdal qadir alSufí (usa ambos nombres), reviste particular interés por su presencia en Granada al frente de la llamada Mezquita Mayor. Su aspiración universalista y la conciencia de representar a *dar alislam* se refleja incluso en las leyendas de los mapas de la ciudad que entregan a los visitantes. “*Welcome to the Islamic capital of Europe*”, se afirma de entrada, como si Granada fuera hoy una ciudad musulmana. Una Fundación que disfruta de todas las ventajas, fiscales en primer término, no duda en declarar: “Cinco siglos después de la derrota militar del pueblo musulmán de alAndalus, *seguida de un genocidio sistemático*, la Alhambra es como un mensaje codificado que se dirige a las generaciones venideras” (el énfasis es mío).

Por lo demás, si leemos los escritos del líder de *al Morabitun*, podemos comprobar que su singularidad no se limita a tales expresiones, sino que se extiende a la defensa de la esclavitud, al apoyo a la independencia vasca (por algo su líder espiritual, el converso Ian Dallas, es escocés) y a la exaltación como modelo a imitar del sultán turco Abdulhamid II que habría sido el último en mantener la dignidad del título de califa. Nuestro Dallas/as Sufi ingresó en la cofradía o *tariqa* a que perteneció el asesor espiritual del sultán sanguinario.

En relación con el islamismo de los Yassine, los del morabito ofrecen una versión arcaizante, si bien coinciden con ellos en el dualismo fun-

dador que opone el Bien absoluto del Islam al Mal de Occidente y de todas sus instituciones, con la democracia como blanco permanente. Entre varias definiciones de descalificación tomemos una particularmente expresiva del libro de Dallas/as Sufi *El califato*: “La democracia no es más que un cínico engaño que da lugar a un Estado policial totalitario gobernado por un dictador irresponsable”. Un auténtico museo de los horrores, avalado por autores próximos y lejanos, como Hilaire Belloc, cuyo texto demoledor sobre la Cámara de los Comunes acaba de reeditar. Belloc era católico, pero nuestro imam no perdona la ocasión para denunciar la perversidad de la Iglesia. Al modo de tantos escritores islamistas, la destrucción de Occidente se hace necesaria por razones morales: reina “un nihilismo abismal, con la violación como delito más común y con prostitutas importadas del Este en decenas de miles”. Es a partir de 1945 un mundo dominado por “la licencia sexual”: “Así surgió la conducta sexual desenfrenada; la fornicación, el adulterio, la sodomía, que antes no eran sino excepcionales, se convirtieron en práctica habitual (as-Sufí, *Sultâniyya*, p. 43).

En el mencionado recurso tópico a testimonios sumamente críticos de escritores occidentales, Dallas/al Sufi tiene la originalidad de remitirse en cuanto “enemigos de la Secta” –la “elite despiadada y destructora del planeta”: la Banca– a Heidegger, Carl Schmitt, y sobre todo a Ernst Jünger, con quien mantuvo una estrecha relación. Sólo que esta vez la figura a quien corresponde protagonizar el futuro no es “el trabajador”, sino “el beduino”, el combatiente árabe, apegado a la yihad, y que construirá una nueva civilización sobre los valores del Islam. En Europa, los encargados de asumir la tarea del “beduino” serán los millones de inmigrantes musulmanes, que ya desde el presente han de reproducir esa clave de la conducta musulmana frente a la usura que fue el azaque o *zakat*, la limosna legal pagadera en oro. La oposición a los Bancos evoca los antecedentes del nacionalsocialismo detrás de la superficie, donde el tema remite a la condena coránica de la usura.

Toda conciliación resulta imposible. Por una parte, “ya ha llegado el momento de enterrar la democracia”; por otra, hay que actuar, sin que olvidemos la yihad, y sólo ofensiva, para que sea restaurado el orden islámico bajo la guía de un califa. Cabe dudar de que tales morabitos contribuyan a

una convivencia armónica y enriquecedora entre los grupos musulmanes que sigan tales doctrinas con los componentes, laicos o cristianos, de nuestras sociedades. No parece que resulte compatible con la integración en un orden democrático la propuesta de as-Sufí en su libro *Sultâniyya* de ir en pos del Gran Momento en el cual sea elegido el Gran Califa con jurisdicción universal, como “Señor de los Destinos y Ordenador de los acontecimientos”.

CAUCES DE RENOVACIÓN

Las dificultades que acompañan a la perspectiva renovadora resultan ilustradas por el precio pagado por aquellos que intentaron ponerla en práctica. El ulema cairota Alí Aberraziq, autor de *Los fundamentos del Islam político*, pagó con el silencio haber demostrado la falsedad de proponer la teoría del califato como elemento inseparable de la concepción originaria del Islam. El teólogo y político republicano sudanés Mahmud Mohamed Taha fue ahorcado en enero de 1985, siendo considerado apóstata al oponerse a la implantación de la *sharía*. Los reformadores iraníes, con Abdelkarim Soroush a la cabeza, y el movimiento de la “revolución verde como expresión de masas, sufren el exilio y una durísima represión por parte de la dictadura teocrática de los ayatolás. Las fronteras entre sunnismo y shiísmo quedan a este respecto borradas.

Desde la fundación del Partido Republicano Sudanés en 1945 hasta su ejecución, cuarenta años más tarde, Taha fue quien trazó con mayor precisión las líneas maestras de un Islam al mismo tiempo ortodoxo y abierto al cambio. *La clave era el reconocimiento de la historicidad de los textos sagrados*, tema al cual consagró su principal obra, *El segundo mensaje del Islam*. El manifiesto que le costó la vida. “O esto o el diluvio”, publicado el 25 de diciembre de 1984, partía de una crítica radical frente a la imposición de la *sharía* como núcleo del sistema legal de Sudán desde el año anterior. No es que Taha rechazara la *sharía*. Simplemente ponía de relieve la barbaridad que implicaba la instauración de normas concretas del siglo VII para una sociedad del siglo XX.

La pretensión islamista de aceptar en bloque los preceptos originarios, así como los castigos anexos a ellos, “asumiendo que los problemas en-

contrados en el siglo XX pueden ser abordados y resueltos con la misma legislación del siglo VII, eso es pura ignorancia”. Al asumir dicho planteamiento retrógrado, entran en vigor las lapidaciones y otros castigos inhumanos, y también los artículos más agresivos del Corán, el 9.5 –“versículo de las espadas”– donde se expresa en Medina la obligación de “matar a los asociados allí donde les encontréis”, una vez transcurridos los meses sagrados, y el “versículo de la *yizía*”, el 9.29, por el cual se obligaba a luchar contra las gentes del Libro hasta humillarles y hacerles pagar la capitación. En las circunstancias específicas de Sudán, ello implicaba la sumisión forzosa de los cristianos y su exclusión de la ciudadanía. Un cuarto de siglo de guerra civil ha venido a confirmar las previsiones pesimistas de nuestro teólogo.

La crítica desde la historia se aplica al propio Corán, distinguiendo entre los dos grandes periodos de La Meca y Medina. La construcción teológica de la primera fase de predicación de Mahoma se habría basado en la persuasión, y en sus contenidos concretos faltan aquellos que se vinculan a las nuevas condiciones surgidas con el establecimiento del poder en Medina. De acuerdo con Taha, no habrían sido preceptos originarios ni la yihad como guerra, ni la desigualdad de hombres y mujeres, ni la segregación entre los sexos, ni la poligamia, ni el velo (*hiyab*) al contrario que el pudor (*alsufur*). La *sharía* es perfecta, en opinión de Taha, si bien gracias a su capacidad para evolucionar y responder a los cambios sociales, del mismo modo que la sumisión del hombre a Alá es el punto de partida, no de una creencia pasiva, sino del ascenso del hombre hacia la divinidad. Los supuestos del integrista experimentan un vuelco decisivo. El supuesto de la igualdad de los hombres, más allá de los creyentes, conduce en el plano económico al socialismo y en el político a la democracia.

En *Islam y libertad* (Granada, 2001), el jurista tunecino Mohamed Charfi resume la aportación esencial del sudanés: “Taha considera que la esencia del mensaje islámico está contenida en las azoras mequíes, que transmiten un mensaje religioso y moral dirigido a toda la humanidad sin consideración de tiempo y lugar. Es el mensaje eterno. Las azoras medinenses, relacionadas con la lucha del Profeta y de sus Compañeros, y con las peripecias de la vida en Medina, contienen unos pasajes irreconciliables con el espíritu y a veces la letras del mensaje de La Meca”.

La distinción resulta fundamental, ya que por encima de las dudas que puede suscitar la adscripción de determinadas aleyas o versículos a uno o a otro periodo, el examen de las diferencias permite constatar que la formulación monoteísta de La Meca resulta compatible con la existencia de una sociedad abierta, a diferencia de las aleyas medinenses ligadas a una nueva perspectiva del Profeta armado como jefe político y militar de un Islam en expansión. En suma, la pretensión de basar la renovación en la totalidad del Corán se encuentra condenada al fracaso o al engaño. Desde la formulación teológica de La Meca no ofrece en cambio mayores obstáculos. La obra de Tariq Ramadan sería un buen ejemplo de ese callejón sin salida inevitable, por contraste con la de otros musulmanes realmente progresistas.

El resultado de esa revisión es ya en Taha, como antes en Alí Abderraziq, la necesidad de una actitud crítica hacia el interior del islam y de las sociedades musulmanas realmente existentes. Algo que de nuevo se limita a generalizaciones en pensadores como el tan aludido Tariq Ramadan y que el Islam progresista cobra perfiles concretos. El tema de la mujer ocupa un lugar estrictamente opuesto al tratamiento desarrollado por el islamismo. No son reflexiones abstractas, sino consideraciones sobre una situación concreta de dependencia. El ejemplo de Averroes sigue vivo. Tal y como propone Omar Safi en su introducción al libro-manifiesto *Progressive Muslims* (Oxford, 2003), “la comunidad musulmana como conjunto no puede alcanzar la justicia a menos que la justicia se vea garantizada para las mujeres musulmanas; en suma, no puede existir una interpretación progresista del Islam sin justicia de género” (p. 10). El primer capítulo de la obra, escrito por Khaled Abu El Fadl, deja bien claro lo que eso significa, al abrirse con la denuncia del trágico episodio ocurrido en La Meca, en marzo de 2002, cuando las niñas de un colegio murieron en un incendio, ya que la policía religiosa saudí no podía entrar a salvarlas, porque eran mujeres, y tampoco las dejaba salir porque no llevaban velo. Al frente de la operación, cómo no, estuvo el Comité para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio, encargado de garantizar el cumplimiento ciego de la máxima coránica por encima de cualquier circunstancia humana. “El incidente –resume el autor– simboliza no sólo la condición abismal de la mujer dentro de determinadas concepciones teológicas en el Islam, sino también el enorme

uso equivocado de las doctrinas y tradiciones de la ley islámica en nuestros tiempos”. Los musulmanes deberían, pues, reflexionar sobre “los actos repulsivos de injusticia que se cometen en nombre del Islam”.

La ruptura con el fideísmo islamista es total. El paso decisivo se ha dado en el orden político con la desgraciada secuencia que en Irán tuvo lugar a partir del fracaso de la experiencia reformista emprendida por Jatami. El sistema de poder construido por el ayatolá Jomeini implicaba una hegemonía decisiva de lo religioso, bajo la fórmula del gobierno del jurisconsulto islámico (*vilayet efaqih*), pero incluía un elemento de participación popular, tomado inicialmente del patrón de la Constitución francesa de 1958, con una presidencia de la República Islámica elegida por sufragio universal. Eso sí, con competencias subordinadas al Guía de la Revolución y rodeado de un círculo de frenos a cargo de la élite religiosa. En todo caso, fue una espita que permitió el acceso a la presidencia en 1997 de Jatami, excelente banco de prueba para constatar la falacia democrática y la capacidad del sistema para recurrir al crimen y a la represión por encima de toda ley para bloquear la reforma. Para aquellos que no querían ver la realidad fue también ocasión para reforzar su cortina de encubrimiento: recordemos el memorable diálogo en la SER, con ocasión de las elecciones celebradas en 2005, entre los profesores Gema Martín Muñoz y Carlos Taibo, poniendo la elección iraní al nivel de las norteamericanas (conservo la grabación). Sea como fuere, la elección presidencial ofrecía la posibilidad de sacar a la luz las tensiones del sistema y las aspiraciones de aquellos que querían orientarlo hacia una verdadera democracia sin quebrar el orden islámico. La *revolución verde* fue la expresión de ese deseo de masas, que ya había podido detectarse anteriormente en los testimonios excepcionales ofrecidos por la Nobel Shirin Ebadi en su autobiografía, por la escritora Azar Nafisi en su *Leer Lolita en Teherán*, o incluso por Marjane Satrapi en *Persépolis*.

Convertido en líder espiritual del movimiento verde en el exilio, incluso para la convocatoria de huelgas de hambre, Abdelkarim Soroush precisa los puntos de la alternativa democrática que emerge de la protesta de masas y de la oposición intelectual. El grito que preside su carta al Guía de la Revolución, ayatolá Jamenei –“la tiranía religiosa se cuarteas: ¡alegraos!”– demuestra que, si bien el procedimiento preferido para el cambio acepta los compromisos, su objetivo es inequívoco. La teocracia ha mostrado su

rostro más duro como dictadura criminal contra el pueblo y hay que proponer una “democracia religiosa” (o mejor sin adjetivos, pero con el respeto de la moral religiosa al fondo), donde sean respetados los componentes pluralistas de la sociedad y los derechos del hombre. “Creo que nuestra sociedad, tanto para los religiosos modernizadores como para los intelectuales, y entre la gente más educada, es ya una noción aceptada que el secularismo es el más saludable modo de Estado y para la relación entre religión y poder”. Lo anterior es clara consecuencia del criterio de base: no se trata de poner en tela de juicio la religión, sino de abordar su comprensión desde la razón.

El 3 de enero de 2010 cinco reformadores en el exilio firmaron un manifiesto reivindicativo en diez puntos. Eran Soroush, el clérigo Mohsen Kadiivar, el ex ministro Moharejani, el periodista Akbar Ganji, víctima hasta hace poco de un prolongado encarcelamiento, y Abdolali Bazargan, hijo del que fuera primer jefe de gobierno con Jomeini. Las dos claves del documento eran la exigencia de dimisión del presidente Ahmadineyad y el establecimiento de una serie de garantías democráticas: liberación de los presos políticos e investigación de las torturas sufridas por los militantes del Movimiento Verde, libertad para los medios de comunicación, legalización de partidos políticos y organizaciones de mujeres y estudiantes, independencia de las Universidades, juicios contra los torturadores, autonomía del poder judicial, prohibición a los militares de intervenir en política, así como a los clérigos de hacerlo sirviéndose del rezo de los viernes, elección de funcionarios responsables. “Somos una generación afortunada –resume Soroush–. Veremos derrumbarse a la tiranía religiosa y nos congratularemos de ello. Una sociedad moral y un Estado postreligioso, esto es, que trascienda la religión, tal es el brillante destino del pueblo y de su movimiento verde”. Para el admirador de Spinoza, el pesimismo de la razón se ve dominado por el optimismo de la voluntad. ❧

Reseñas

Una historiografía útil

Luis Barrón

En alguna ocasión escuché a un historiador decir que el conocimiento que se desarrolla dentro de un cubículo académico tarda, más o menos, 15 años en llegar al ciudadano de a pie. Eso, por supuesto, no ha sido siempre así: en el pasado más lejano, el conocimiento simplemente no llegaba a todos porque una gran proporción de la sociedad no sabía leer ni escribir; y, en un pasado más reciente, el conocimiento tardaba mucho menos en difundirse porque no existían las revistas especializadas en el número en que existen hoy, ni los académicos debían publicar en ese tipo de revistas para ganarse un sueldo o conservar una plaza. En esto, el péndulo también se mece de un lado al otro.

Antes de que se formalizara la historia académica, los historiadores dirigían sus hallazgos y reflexiones, generalmente, a los grandes líderes que, supuestamente, debían aprender de la Historia. Me imagino que los lectores de hoy han escuchado muchas veces la frase: “La Historia es maestra de vida”; o quizás esta otra: “Hay que aprender del pasado para no repetir los mismos errores, para no tropezar dos veces con la misma piedra”. Pero después –y éste fue el caso de México en el siglo XIX, por ejemplo–, los historiadores comenzaron a buscar públicos más amplios queriendo, a la vez, educar y divertir; transmitir valores –sobre todo para formar ciudadanía–, al mismo tiempo que entretener. En el siglo XX, sin embargo, y con la especialización avanzando a grandes pasos en una academia también en franco crecimiento, algunas instituciones formaron facultades de historia para reunir a un grupo de historiadores que pudiera difundir las hallazgos de la investigación sistemática entre alumnos aspirantes y un público amplio, fuera de la academia.

Una de esas instituciones, que además ha mantenido siempre su compromiso con la educación, es el Colegio de México, que con sus ya clásicas *Historia General de México* e *Historia mínima de México* ayudó a hacer accesible la historia académica a incontables generaciones de estudiantes, tanto a nivel medio superior como superior. Recientemente, incluso, este par de obras fundamentales para la educación se reeditaron, con una actualización tanto de sus hipótesis como de su visión del pasado mexicano. Y ahora, por encargo de la Secretaría de Economía –aunque con completa libertad académica– el Colegio de México publica, por primera vez, una *Historia económica general de México*,¹ coordinada por Sandra Kuntz, que abarca desde los tiempos coloniales hasta nuestros días, con el propósito de “ofrecer una visión histórica integral de la evolución de la economía mexicana” (p. 13).

La *Historia económica general de México* es un claro producto del debate académico y de la diversidad de hipótesis, que afortunadamente no cuadra con el modelo acartonado de lo que se podría llamar “historia oficial”. En primer lugar, su cronología es muy original, tanto como hipótesis para organizar la obra como para impulsar al lector a imaginar y proponer hipótesis distintas. En segundo, es un libro útil por su organización: capítulos “panorámicos” seguidos de capítulos temáticos –que se consideraron relevantes para caracterizar cada periodo de la cronología– y que termina en un glosario que hace accesible a todos la jerigonza de los economistas. Y, en tercer lugar, evita el camino fácil de utilizar como hitos la Independencia y la Revolución mexicana, aunque el libro haya sido parte del esfuerzo por conmemorar los Centenarios. “No habría nada de erróneo en ello –admite la coordinadora– pero tampoco nada de original” (p. 18), con lo que, cuando menos este lector, coincide completamente.

Una mirada al índice y una lectura cuidadosa de la parte final del capítulo inicial escrito por Sandra Kuntz son la mejor reseña que se podría hacer del contenido del libro. Por eso, me concentro aquí en otras cuestiones. La primera tiene que ver con “las renunciaciones” que se volvieron necesarias para que el proyecto pudiera realizarse. Son tres cosas muy distintas: el libro que los autores sueñan con hacer; el libro que los autores pueden hacer; y el libro que a cada lector le gustaría leer. “La primera renuncia que impuso la fuerza de los hechos [dice Kuntz] fue la uniformidad interpretativa del conjunto” (p. 15), pues si había de ser un libro escrito en completa libertad académica, también había que dejar a cada autor la responsabilidad de fundamentar su propia interpretación. “La segunda renuncia [...] fue al

¹ Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México. De la Colonia a nuestros días*. México: El Colegio de México-Secretaría de Economía, 2010.

deseo de abarcar todos y cada uno de los aspectos relacionados con el desenvolvimiento económico de México” (p. 16), lo que, desde el punto de vista de este lector, sí dejó costos más importantes (de los que hablaremos dentro de unos cuantos renglones). Y las demás “renuncias dependieron estrictamente de los balances particulares que los autores hicieron acerca de la importancia de determinados eventos o procesos, y en este terreno se vislumbra el límite natural de las directivas que los coordinadores [de cada parte] podían imprimir sobre cada uno de los capítulos. Vienen a la mente temas como la expropiación petrolera y la reforma agraria del periodo revolucionario, fenómenos que quizá podrían haberse tratado en forma más amplia” (p. 16).

Los costos derivados de no abarcar todos los temas están muy relacionados con otras “lagunas” reconocidas por la coordinadora del libro: la educación, los medios y tecnologías de comunicación, y la desigualdad. Sobre esta última, aunque se aclara que cuando fue “oportuno” se abordaron “cuestiones relativas a las relaciones de trabajo, los salarios, la desigualdad y la pobreza, así como al impacto social de los patrones de crecimiento o de las políticas públicas” (p. 22); así, uno se tiene que preguntar ¿cuándo es oportuno? O, más bien, ¿cuándo no es oportuno hablar de la desigualdad en México en una obra de historia económica? ¿No tiene la desigualdad un impacto importante en las instituciones? Como dirían los economistas en su propia jerga: la desigualdad es una variable endógena (es decir, que se determina *dentro* del sistema, no independiente de él), y que además, quizás, es la característica más sobresaliente de nuestro país cuando hablamos de economía y sociedad.

En términos metodológicos, el grupo de académicos que colaboraron para escribir la *Historia económica general de México* eligieron el llamado “neoinstitucionalismo”. El análisis del marco institucional, argumenta Kuntz, resultó “especialmente apropiado para un estudio de largo plazo [...] debido a que ofrece un enfoque teórico útil para [el] objeto de estudio” (p. 22). En pocas palabras, el método partió de la lectura de autores como Douglas North –y otros de su escuela– para ir analizando, periodo por periodo, cómo las diferentes instituciones (es decir, las reglas del juego), formales e informales, fueron dando los incentivos correctos o incorrectos para fomentar el crecimiento económico. Eso, claro está, implica un supuesto muy importante: la eficiencia es el motor de la historia y, por eso, este tipo de análisis –como cualquier otro, hay que decirlo– implica una visión parcial de la realidad. De hecho, a veces nos lleva a caer en contradicciones. Un ejemplo: “La dependencia de la trayectoria (*path dependence*) –dice la coordinadora– fue más poderosa que cualquier cambio en las instituciones formales, y sólo la ruptura

violenta provocada por la revolución de 1910 permitió transformar la estructura de la propiedad y las condiciones laborales en el campo” (p. 25). En otras palabras: fue necesaria una auténtica revolución social para cambiar la “trayectoria” en la historia de México. Sin embargo, unas páginas antes ya había establecido que “el hecho de que la materialización de los preceptos del nuevo orden constitucional se haya postergado –a veces por varios lustros–, marcó una continuidad [con el siglo XIX] que se vio reforzada por el fenómeno, aún más significativo, de que los rasgos estructurales de la economía y el modelo de crecimiento no se transformaron como resultado de ese acontecimiento social” (p. 20). Es decir, ni siquiera la revolución fue capaz de transformar las instituciones –ni las formales ni las informales– para incentivar a los actores sociales para perseguir la eficiencia y el crecimiento económico. O, en otras palabras, la “trayectoria” no se modificó, aunque se hubiese transformado el marco institucional formal con la promulgación de la Constitución de 1917.

En defensa de quien coordinó el proyecto –al parecer con mucho tino y sin desperdiciar una sola gota de lo que pudieron aportar cada uno de sus colaboradores– se admite que “cualquier agenda de investigación para el futuro debería incluir [...] campos de investigación aparentemente tan distantes como la historia económica y la historia cultural” (pp. 26-27), lo que permitiría explicar por qué en México las instituciones no evolucionan como en los países occidentales que consideramos desarrollados. “Como enseña la experiencia de muchos países que en algún momento fueron similares a México”, concluye la reflexión de Kuntz, “lo más probable es que la ‘fórmula’ para el desarrollo económico radique en una combinación específica de ingredientes que tome rasgos de las varias opciones disponibles, y a la que sólo se puede llegar mediante el debate sereno e informado, abierto y participativo, en el marco de una sociedad plenamente democrática” (p. 36). Pues este libro es una muestra de ello y, sin duda, también se convertirá, en un futuro no muy lejano, en una obra indispensable para la educación de generaciones de mexicanos jóvenes por venir.

Secularización en tres tiempos

Clara García Ayuardo

La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias es un concierto en tres tiempos, con variaciones, sobre el mismo tema: la secularización de las doctrinas de indios en el siglo XVI; es decir, las primeras décadas

de implantación de la Iglesia cristiana romana y de la fe cristiana en la Nueva España.² La obra es muy útil, especialmente porque los tres autores toman una temática desde diversas ópticas: la de los frailes, en particular los franciscanos y dominicos; la de los naturales, y la de la Iglesia diocesana o clero secular. Contrario a lo que se podría pensar, esta manera de arreglar la obra desde plumas separadas, aunque con planteamientos parciales, logra pintar un lienzo rico y colorido que alcanza una unidad, en donde, dependiendo del ángulo con que se mire, los diferentes actores e instituciones hacen y deshacen alianzas entre sí a veces como socios o en otras ocasiones como enemigos enconados, según las necesidades del caso. La Corona hace alianza, por ejemplo, con los frailes inicialmente para frenar los designios de los encomenderos para luego en otro momento empujar el proyecto del clero secular con el fin de frenar a los frailes e institucionalizar a los diocesanos en tierras incógnitas. En este sentido, el libro es un éxito porque ofrece una miniatura más orgánica y compleja de lo que fue la difícil realidad de la implantación de un sistema político extravagante sobre otros modelos ya establecidos en América.

La obra seminal *La conquista espiritual*, de Robert Ricard, narró esta complejidad por medio de un copioso trabajo de archivo que relata cómo llegaron las órdenes religiosas a la Nueva España, en dónde se asentaron y los problemas que se suscitaron entre ellas en cuanto a territorios y almas. Sin embargo, esta obra no sólo ofrece un análisis detallado basado en fuentes secundarias y en una cantidad de fuentes primarias como 80 años después, sino que lo ofrece en forma de tres ensayos digeribles sobre la problemática de la secularización específicamente, que se concatenan entre sí y que repiten acontecimientos y argumentos para crear un círculo virtuoso que nos recuerda y vuelve una y otra vez a poner en contexto un único tópico que es el tema central del libro; además, la simultaneidad es una característica acertada porque invita a la comparación y no a lo simplemente monográfico. Queda claro que varios proyectos de Iglesia y de fe convivieron incómodamente a la vez. Así, es una obra que profundiza en el tema y que invita a la reflexión y a una investigación continuada, por lo que debe de emplearse tanto en el aula como en la esfera académica, pero que además puede ser leído por un público más amplio.

² Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2010.

LOS FRAILES EN TIERRAS DE INDIOS

Francisco Morales discute el proyecto de los primeros frailes desde el punto de vista de los mendicantes, en particular, los franciscanos, un puñado de los cuales se enfrentaron con el complicado y monumental reto de evangelizar a miles de naturales y, además, de colonizar las nuevas tierras según su muy particular visión. Morales habla de la evolución del proyecto a lo largo de ese siglo XVI, el siglo pionero, hasta principios del siglo XVII, y de cómo se enfrentó a la *Bula del Patronato* que tuvo la intención decidida de convertir a los doctrineros en párrocos, directriz a la que se oponían por considerarse evangelizadores-predicadores, actividad a la que se dedicaban por caridad y no por beneficio. En otras palabras, no comulgaron con la idea de cobrar directamente por sus servicios espirituales-sacramentales en tierras de indios neófitos.

El libro trata esencialmente de una pugna entre jurisdicciones y privilegios característica de la llamada Edad Media europea en donde la sociedad se organizó en cuerpos con más o menos privilegios que pugnaban por defender y agrandar jurisdicciones. Hay que ver que la Corona aún no gozaba de las características absolutistas que más tarde reuniría o que, al menos, intentaría reunir. La evangelización de, como dice Brading, esta *primer América* se dio en el contexto del desmoronamiento de la universalidad cristiana milenaria que se fracturó en muchas confesiones cristianas después de la publicación de las *95 tesis sobre el poder y la eficacia de las indulgencias* (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*) del monje agustino Martín Lutero en 1517. Esta crítica a la Iglesia universal desató un rechazo latente y patente a la autoridad papal especialmente en el norte y centro de Europa y se utilizó para fortalecer el poder de los príncipes sobre sus regiones. Aparte de todo lo que este cataclismo cultural y religioso conllevó, quedó en entredicho la cuestión de la verdad que ya no parecía ser del dominio exclusivo del cristianismo romano puesto que ahora la reclamaban las distintas confesiones protestantes como el luteranismo y el calvinismo, entre otras. Se dejó al desnudo que, quizás no había una sola verdad dogmática dictada desde Roma, sino que emanaba desde las mismas Santas Escrituras. Sin embargo, la pugna en torno a quién tenía el derecho de poseer esa verdad o verdades, por desgracia, desembocó en las vergonzosas y sangrientas guerras de religión entre 1525-1648, así como en la devastadora guerra entre cristianos que duró 30 años (1618-1648).

Frente a tal desorden y embestida, la Iglesia romana convocó El Concilio de Trento (1545-1563), que intentó reformar desde arriba, aunque sin la intención de cambiar sustancialmente, como respuesta a la amenaza protestante. En realidad

la Iglesia se atrincheró y aunque uno de los puntos más combatidos por parte de los protestantes giró en torno a las pretensiones autoritarias del Papa, Trento afirmó el papel central de la Iglesia como representante terrenal del Cuerpo de Cristo para lograr la salvación, reafirmando el papel central de la jerarquía eclesiástica y al Papa como su máxima autoridad. Al mismo tiempo, se enfatizó la centralidad de la gracia divina como único medio para alcanzar la salvación. El fondo del problema fue de mucha mayor envergadura ya que estuvo en pugna la salvación misma. Más aún, el Concilio fortaleció el papel central y rector del obispo como pastor con el consecuente fortalecimiento de la Iglesia diocesana de la cual el papa era el obispo primado. Desde el punto de vista de la curia y el Concilio, el clero secular debía ser fortalecido frente a las pretensiones ilegales de los frailes que debían replegarse a sus conventos y dejar la administración de las parroquias a los curas de almas verdaderos. En el siglo XVI y en la Nueva España, estas directrices, como bien aclara este primer ensayo, significaron que los frailes debían convertir se en curas por falta de clero secular y por su escasa educación y ponerse a las órdenes del obispo, algo totalmente inaceptable. Éste fue el primer intento de secularización. Ya después, en el siglo XVIII, se radicalizaría y los frailes se verían despojados de sus doctrinas por políticas tanto episcopales como reales. El sistema diocesano funcionó con base en parroquias territoriales con curas de almas beneficiados que, paradójicamente, fortaleció la tendencia al localismo por parte de las parroquias y obispados regionales frente a una monarquía y una Iglesia universales. Tendría sus consecuencias dieciochescas. Entonces, en un momento de fortalecimiento del Papado y de la monarquía, el sistema episcopal, afianzado desde arriba, promovió los localismos diversos en la Nueva España al tiempo que las varias religiones protestantes se organizaron bajo el principio de la descentralización del universalismo tanto del Sacro Imperio Romano como de Roma. El emperador Carlos V, quien se encontraba ocupado defendiendo la unidad del Sacro Imperio Romano amenazado en su parte oriental por los turcos, se vio obligado a suscribir la Paz de Augsburgo en 1555 que otorgó a los príncipes alemanes la posibilidad de elegir la confesión en sus principados (*cuius regio, eius religio*) a la cual debían subscribirse sus súbditos o, de lo contrario, emigrar; un primer paso, aunque parcial y a regañadientes hacia la tolerancia entre cristianos. Luego seguirían las guerras.

Al mismo tiempo en Inglaterra ocurrió un caso de regalismo excesivo bajo Enrique VIII, otrora defensor de la Fe, que terminó con las órdenes religiosas. Entre 1536-1540 se efectuó la supresión de los monasterios por la cual el rey confiscó la propiedad de estos cuerpos religiosos como nueva cabeza de la Iglesia de Inglaterra conocida como anglicana. Un visitador del rey, Thomas Cromwell, recorrió los monasterios

para asegurar el cumplimiento de las nuevas reglas que en adelante estarían bajo la autoridad de la Corona y no del papa. Sin embargo, a la vez, fue una forma de inventariar los bienes eclesiásticos para expropiarlos y absorberlos para las necesidades fiscales de la Corona. Como en el caso de la Nueva España, se desató una campaña de desprestigio de los monjes, frailes y monjas para justificar el secuestro de sus bienes. Para tal fin, el Parlamento le otorgó al rey el derecho de propiedad sobre los monasterios y sus diezmos se convirtieron en tributo real. El rey se impuso definitivamente a la autoridad romana, una de las cuestiones más álgidas de ese siglo.

En este marco y tiempo ocurría la evangelización de América (y digo en este marco porque estamos hablando de una monarquía católica que en esta época abarcaba Europa y América y que luego incluiría partes de Asia), que buscó, con un último suspiro medieval, establecer el sistema cristiano *antebellum*, bajo el ideal de la salvación de tantas nuevas almas con el fin de contrarrestar su pérdida a los protestantismos en Europa y para construir, en una primera instancia, una espiritualidad franciscana; algunos dirían, una utopía.

A lo largo del siglo XVI se quiso limitar el ámbito de acción de los frailes sometiendo a la autoridad episcopal. Para el siglo XVII, la orden transitó de una defensa de su observancia a un argumento jurídico, afirmando que no era posible someterse a la autoridad de un obispo porque ya contaban con un prior y, así, la obediencia a dos cabezas desquebrajaría a los franciscanos. Para evitar el sometimiento episcopal, fray Juan de Torquemada, aquel de la *Monarquía indiana*, opinó, entre tantas otras sugerencias que se propusieron, que sólo el patrono, o sea, el monarca, tuviera la jurisdicción y no el obispo. Tal fue la animadversión de caer bajo una jurisdicción episcopal. Así progresó la rivalidad entre los clérigos y los frailes doctrineros quienes evangelizaron a los naturales desde el primer momento, primordialmente dentro de los límites del altepetl-doctrina. Las doctrinas en pueblos de indios no estaban sujetas a la administración parroquial o diocesana pero los frailes administraban los sacramentos como si fueran parroquias por medio de una dispensa papal, la *Bula Omnimoda* (1522) que, *de facto*, excluyó a los curas párrocos quienes por derecho canónico poseían la facultad de administrar las parroquias como subsidiarios del sistema diocesano institucionalizado. Como dice el título del libro, “la pugna entre las dos iglesias” tomó forma en la Nueva España pero también fue parte de los encontronazos en Europa entre los príncipes y el papa; entre los nuevos cristianismos y el catolicismo; entre los distintos fieles al interior del catolicismo y entre estos últimos y el papa.

Los naturales en estas primeras décadas jugaron un papel central ya que se estrecharon los lazos políticos, por razones evidentes, entre los frailes, los señores naturales y las poblaciones de indios. Como bien se indica, los frailes interpretaron

la Bula con el concepto medieval de la *plenitudo potestatis* en la que el poder civil y religioso era indivisible y, así, la fundación de la Iglesia contempló al mismo tiempo establecer una nueva sociedad cristiana lejos de los embates de los cristianos europeos utilizando a sus conventos como ejes territoriales, administrativos, espirituales, sociales, culturales, económicos y políticos. De hecho, el franciscano, fue un proyecto político excluyente.

Evidentemente, los frailes defendieron sus poderes, o mejor dicho, privilegios papales originales, a capa y espada frente a las intenciones limitadoras de la Corona y de Roma. Argumentaron que sólo ellos conocían bien a los naturales, que los protegían de los excesos de los encomenderos y demás españoles y que conocían las lenguas autóctonas, habilidad clave para poder evangelizar adecuadamente y para mantener el cristianismo vivo entre los indios. Sin su ayuda, las nuevas sociedades cristianas se desmoronarían. También desprestigiaron a los seculares acusándolos de relajados e ignorantes especialmente en las lenguas indígenas. El clero secular, afirmaron, no podría con la evangelización. Los privilegios les otorgaron a los franciscanos una preeminencia que justificó el control sobre las poblaciones de indios y su prerrogativa de dirigir la salvación de los naturales. En muchos casos, los naturales aceptaron la presencia de los frailes y rechazaron con ahínco la tutela del clero secular impuesto desde España y Roma en defensa de sus propios privilegios. Se debe recordar que, para evangelizar más efectivamente, los frailes se mantuvieron al interior de los límites territoriales antiguos y trabajaron en conjunto con muchos de los sistemas culturales y costumbres de los naturales para implantar, dentro de ese contexto, con mayor facilidad, el cristianismo; es decir, se forjó al cristianismo a imagen y semejanza del natural bajo la tutela de la espiritualidad particular de los mendicantes. El resultado fue una simbiosis entre los usos y costumbres de los indios y las prácticas milenarias cristianas, en sí productos de un largo y complejo proceso de mestizaje global. Para dar un solo ejemplo, en la iglesia de Santa María Tonanzintla en Puebla, se puede ver palpablemente la mano artesanal y plástica de los indios locales revestida superficialmente con los símbolos y las devociones cristianas. Años más tarde, en los siglos XVI y XVII, los jesuitas, encabezados por el italiano genial, Matteo Ricci, intentarían un proyecto evangélico de adaptación y convivencia en China, a nivel de los gobernantes y mandarines, con gran éxito y aceptación. El catolicismo se comenzó a implantar. Ricci terminó vistiendo ropaje de mandarín, celebrando misa en ese mismo idioma y adoptando las costumbres autóctonas únicamente para ver su proyecto terminado, tristemente, por denuncias de franciscanos y dominicos, con una condena del papa y con la persecución del catolicismo en los entornos del imperio chino. Recordemos que la Corona española

también frenó el proyecto de formar un sacerdocio autóctono en la Nueva España. El “*going native*” (hacerse a la usanza local) nunca se vio con buenos ojos por la Iglesia universal por su misma definición. La Iglesia no fue, ni es para nada hoy, una institución monolítica.

LOS INDIOS EN TIERRAS DE FRAILES

Pero las resistencias a la llamada secularización no sólo se dieron a nivel de los frailes sino también de los señores naturales como nos deja ver Margarita Menegus en su ensayo “La iglesia de los indios”. Resalta la excepcionalidad de la iglesia mendicante por considerarse una iglesia de misión. El emperador reconoció la necesidad de preservar las estructuras de gobierno autóctonas para facilitar la colonización por medio de la evangelización, especialmente entre los años 1520-1540. Así se dieron las sinergias entre los señores naturales y los frailes. Sin embargo, al eclipsarse los tiempos de Carlos V, Felipe II quiso invertir las excepciones jurisdiccionales y administrativas de los frailes por medio del proyecto secular. Por su parte, los frailes se convirtieron en defensores de los indios siguiendo las ideas de religiosos destacados como fray Bartolomé de las Casas y fray Alonso de la Veracruz, convencidos de su misión apostólica así como de la conveniencia de que la Iglesia (de los regulares) y no la Corona detentara la autoridad del gobierno político para evangelizar más efectivamente. Éstas fueron propuestas bastante atrevidas, dados los enfrentamientos entre príncipes y la autoridad papal y frente a los privilegios otorgados a la Corona de Castilla por medio del Patronato. Las autoridades reales llegaron a considerar este proyecto, con razón, como sedicioso por atentar en contra del la autoridad del monarca y además por que a partir de 1550 debatían Las Casas y Sepúlveda sobre los justos títulos de la Corona para ocupar América.

Pero el punto que destaca el segundo ensayo de este libro es el debate largo y complicado en torno al diezmo que se entrelazó con las controversias continuas entre los sacerdotes regulares y seculares, la Corona y sus oficiales. La nueva política de Felipe II se plasmó en la Junta Magna de 1568; para 1574 se dejaron venir los reclamos de los señores naturales que para entonces prefirieron que su salud espiritual quedara al cuidado de los franciscanos.

En este contexto de afianzamiento de los poderes reales, no fue buen indicador tanta devoción por parte de los naturales a los religiosos. La ordenanza del Patronato precisamente sometía a los regulares al obispo, además de imponerles un examen para poder ocupar una doctrina de indios. Nunca se logró a cabalidad pero las políticas reales con los obispos, sus aliados, prefiguraron acciones más determinantes

en los siguientes siglos. En vista de las resistencias por parte de los frailes, los señores naturales y hasta de los virreyes en contra de los obispos, la Corona, nos dice Menegus, apostó por una política de equilibrio que repartiera el poder entre los dos cleros. Sin embargo, los intentos de sometimiento siguieron.

En 1580 se dio un nuevo intento para sustituir a los religiosos y surgieron renovadas resistencias frente a los proyectos de secularizar y diezmar a las poblaciones indias. Para defender sus privilegios y mantener sus tradiciones, los señores naturales siguieron elogiando el desinterés material de los frailes mientras desprestigiaron a los seculares aunque ahora con un argumento económico amenazante que auguraba que si los seculares mundanos suplantaban a los frailes, los macehuales huirían de sus pueblos, en detrimento del tributo real.

Es posible que, a pesar de todo, la política titubeante de Felipe II se debiera al temor de que se difuminara el sistema colonizador y que menguaran los ingresos de la Corona. Para poder sostener el proyecto diocesano se necesitaban ingresos nutridos y por esto la insistencia de diezmar a los indios que estaban exentos de ese pago. Un acotamiento. En tiempos de Carlos V la conversión de los naturales al cristianismo se realizó con fondos de la hacienda real, pero Felipe II quiso trasladar su costo a los novohispanos ampliando el pago del diezmo a toda la población a partir de 1550. De nuevo, los frailes se opusieron mientras que el clero secular defendió la medida. La oposición insistió en que el rey tenía la obligación de cuidar a los naturales por razón de la donación papal, puesto que por esto tenía el derecho legítimo al tributo indígena. Los indios, decía el argumento, ya pagaban el diezmo por medio del tributo real. El diezmo, al dicho de los frailes, agregaría un gravamen y causaría un caos generalizado al provocar la huída de los indios de sus pueblos lo que pondría en entredicho su apego a la *polis* cristiana. La pugna entre las dos iglesias fue una cuestión de almas pero también una lucha por recursos para institucionalizarse en las nuevas poblaciones.

A partir de 1554 el flamante arzobispo Montúfar reiteró el reclamo de la Corona por cobrarle a los indios el diezmo con el fin de financiar la Iglesia secular. Se necesitaban, decía, más ministros para mantener la salud espiritual de los indios, puesto que había muchos indios, a diferencia de los frailes que envejecían y morían. Frente a la insistencia del obispo, la audiencia y el virrey se unieron en contra de diezmar a los naturales. Los señores naturales también sostuvieron el argumento, evidentemente, que ya subvencionaban a la Iglesia con su tributo, limosnas y trabajos de construcción.

Frente a tal renuencia, en 1568, llegó el visitador general Jerónimo de Valderrama para imponer la autoridad real e introducir una reforma tributaria con la colaboración

de Montúfar. El visitador intentó limitar el paso de nuevos frailes a América y perseguir a los frailes que no se subordinaran a la Corona. Para Valderrama los frailes usurpaban la jurisdicción real y llegó a acusarlos de ser “los señores de lo espiritual y temporal” que se servían de los fondos de las cajas de comunidad y escondían a los indios tributarios para disminuir los ingresos reales.

El proyecto secularizador se vio limitado por resistencias varias pero también por ausencias y limitantes. Uno de los problemas irresolubles fue la falta de conocimiento de las lenguas indígenas por parte del clero secular, junto con su falta de preparación. La Real Universidad fue un eje central en el proyecto, puesto que debía ser la institución que educara a los curas que ministrarían a la sociedad. Por otra parte, se inició una campaña de castellanización de los indios, pero con resultados magros por que los frailes continuaron educando a los indios en sus propias lenguas. La iglesia de los indios había resistido los embates secularizadores; sin embargo, la castellanización, junto con la secularización, resurgirían como políticas más efectivas con las reformas borbónicas.

LA IGLESIA SECULAR EN TIERRAS DE FRAILES E INDIOS

En el tercer ensayo, Oscar Mazín detalla los temas de la secularización y del diezmo al reconstruir las controversias desde la óptica de la otra iglesia, la secular. La pugna se libro, nos asegura, entre dos iglesias que también fueron dos sistemas de autoridad.

El sistema diocesano se fundamentó en las catedrales, sedes de los obispos y sus cabildos, que se desarrollaron principalmente en las ciudades fuera de las esferas territoriales de los pueblos de indios. Además, a partir de 1550 se incrementó la población no india, por lo que se requirió de un sistema parroquial con más curas, situación que se empató con la política real de secularización.

Para la erección y mantenimiento de las parroquias, como ya se vio, se requería de los diezmos razón por la cual las catedrales, aún en construcción, no estuvieron dispuestas a compartir los ingresos con los curas. Otra piedrita en el camino. Entonces, ¿porqué no apretarle las tuercas al sistema diezmal? Después de todo, la seguridad del reino y el arraigo de los españoles junto con sus descendientes así como el fortalecimiento de la Corona por medio del Patronato dependían de la consolidación de las sedes diocesanas. La iglesia diocesana por medio de los seminarios ayudaría a educar a los hijos de los europeos. De nuevo, en el fondo las luchas se libraron por el derecho de dirigir la salvación, por temas fiscales y por jurisdicciones territoriales. Sencillamente, los frailes operaron fuera de la jurisdicción del rey y de la administración eclesiástica universal.

Además, cualquier intento por reformar la iglesia indiana pasó por el patronato cuya defensa rechazaba cualquier inherencia del Papa que, según Mazín, fue el límite y a la vez el eje de la secularización. El enfrentamiento entre las dos iglesias se dio en el marco de la batalla entre las dos potestades del rey y del papa. Con la ordenanza del patronazgo de 1574 el rey reafirmó su control sobre la jerarquía eclesiástica y como patrono de la Iglesia ordenó la aplicación de las disposiciones tridentinas en cuanto a acatamiento de los frailes a la autoridad episcopal. En adelante, todo beneficio eclesiástico pasaría por el nombramiento del rey y no del papa. A pesar de los avances de la potestad real, los frailes fueron lo suficientemente fuertes como para lograr la restitución de sus privilegios pontificios preconciarios en cuanto a la administración de los sacramentos y para detener la implementación definitiva de la secularización de las doctrinas que amenazaba con acabar con su proyecto y su autonomía.

Por otra parte, el proyecto secularizador fue un plan para desnaturalizar o, dicho de otro modo, homogeneizar a la sociedad y acabar con los regímenes de excepción, asimilando a las poblaciones de indios. Por eso tanta insistencia en generalizar el diezmo y en las campañas de castellanización. Estos impulsos hacia la unicidad en una sociedad pluricultural serían una constante a lo largo de la historia de nuestro país. En este sentido, las polémicas sí fueron entre dos proyectos colonizadores y entre sociedades distintas.

La secularización no estuvo sin sus paradojas. En la Junta Magna se trató la cuestión del carácter canónico de las parroquias con la erección de beneficios, así como el inconveniente de contar con demasiados religiosos en los principales conventos, lo que contradecía lo dicho por Montúfar. Como los frailes no podían poseer bienes, las ciudades debían mantenerlos con limosnas, lo que incrementaba su carga fiscal. Mazín afirma que para evitar este derrame se sentaron las bases para la nueva práctica del clero regular de adquirir propiedades rurales y dedicarse a las actividades agropecuarias.

Pero a pesar de las tantas controversias entre las dos iglesias y los muchos intentos reales por imponer su autoridad sobre las autonomías locales gobernadas por los mendicantes, lo que verdaderamente catapultó la institucionalización del sistema diocesano sobre aquel proyecto primitivo de la iglesia de los frailes y de los indios fue la catástrofe demográfica que terminó con prácticamente la totalidad de las poblaciones autóctonas, por lo menos en las costas y el centro de la Nueva España. De esta tragedia mortal y desde las políticas reales que habían tenido un éxito limitado se forjaría realmente un Nuevo Mundo.

El ensayo final de esta trilogía lo delinea muy bien. Frente a la gran pérdida de vida se movilizó a los sobrevivientes en congregaciones, lo que aceleró la homoge-

nización. Además, se utilizó el repartimiento de mano de obra en sustitución del servicio personal que había sostenido al sistema de encomiendas y de doctrinas. Los frailes incrementaron su presencia y sus fundaciones en las ciudades lo que fortaleció su presencia y prestigio gracias a las limosnas que recibían ya no en tierras de indios, sino en villas de españoles. Junto con su presencia urbana, la adquisición de bienes raíces rurales para su sostén les proporcionó a los frailes una actividad agropecuaria y mayores ganancias, especialmente por que sus tierras estuvieron exentas del pago del diezmo, lo que exacerbó la lucha por el control del diezmo.

Los frailes persistieron. En los 80 del siglo XVI se les permitió quedar encargados de sus doctrinas a título de caridad y de justicia aunque a la vez se les ordenó a los obispos visitar a los religiosos en tanto curas, pero no mediante vicarios, sino a título personal. Así se trató de conciliar las dos prerrogativas pero en el siglo XVI las políticas siempre vacilantes no lograron su cometido. No sería sino hasta 1640 con el obispo poblano Palafox que se darían los primeros pasos secularizadores exitosos que revivirían con gran ahínco en el siglo siguiente.

Los dos proyectos detallados en este libro hacen alusión a un pasado legítimo fundacional: uno apostólico, el otro episcopal. Dentro de todo, las dos iglesias novohispanas pugnaron por la herencia de estos dos pasados cristianos, ambos fundacionales, con el telón de fondo de las guerras fratricidas en Europa. La secularización en el siglo fundacional en la Nueva España prefiguró lo que los Borbones más tarde intentarían con más furia. Finalmente, el proyecto secularizador se impuso pero debemos recordar que de este sistema surgiría un episcopalismo que, aunque aliado a la Corona, terminó por enfrentarse, en varios niveles, al regalismo dieciochesco. Gracias a este libro de historia política contamos con más eslabones para reconstruir la historia de la Nueva España temprana.

La sharía a debate

Javier Buenrostro

La *sharía* (ley islámica) ha sido objeto de debates en torno a su compatibilidad con las formas de gobierno modernas. Para muchos es símbolo de retroceso en materia de los derechos humanos, o simplemente discordante con nociones políticas como la democracia. Para los musulmanes, los preceptos normativos que se encuentran en ella son derivados de la revelación coránica y por tanto, no sólo sagrados, sino indispensables para la salvación eterna. Wael Hallaq nos ofrece un trabajo que aborda la *sharía*, su marco teórico e interpretaciones, el contexto

histórico de donde emanó y la diferencia que existe con los sistemas políticos y legales modernos.³

La obra nos conduce por un periplo que abarca una amplia cronología y geografías. Del origen con Mahoma en el siglo VII a la problemática del siglo XXI. De la cultura legal de la Babilonia antigua a la Arabia del Profeta, de Marruecos a Indonesia y de Egipto al Cáucaso, pasando por Irán y la India. Pocas cosas escapan al autor en esta extensa obra de historia del derecho islámico. Es pues, no la definición de diccionario sobre la *sharía* sino un trabajo monumental sobre su interpretación y contextualización y de la cultura legal musulmana.

La primera parte del libro aborda todo el proceso que se desarrolló desde los tiempos de la revelación hasta que quedó plenamente constituida la teoría legal de la *sharía* en el siglo X. Lo primero que hace Hallaq es situarnos históricamente en la península arábiga en los tiempos Mahoma, para mostrarnos que nada –ni la revelación misma– se ha producido por generación espontánea. Nos pone por ejemplo que el *zakāt*⁴ (especie de impuesto destinado a la caridad) fue aplicado en el sur de Arabia (Yemen) al menos dos centurias antes del nacimiento del islam. Otros principios o reglas de la península que ya se acostumbraban desde antes también fueron incorporados al Corán como el *salāt*, distintas transacciones comerciales, contratos, formas de venta, entre otras. La recién creada comunidad musulmana se nutrió de la cultura legal de cientos de años de la zona de la península.

El Corán, que le fue revelado a Mahoma entre los años de 610 a 632, se transmitía en un principio de manera oral, hasta que quedó fijo de manera escrita con Otman (tercer califa), un par de decenios después de la muerte del Profeta. No hay que olvidar que los musulmanes muy pronto dejaron de ser simples comerciantes para convertirse en conquistadores de imperios como el Bizantino o la Persia sasánida. La ley había que dejarla por escrito para que se pudiera transmitir en todas las regiones del imperio y hacer más fácil su administración.⁵ Sin embargo, al Corán se

³ Wael B. Hallaq, *Sharī'a. Theory, Practice and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁴ Es uno de los cinco pilares del Islam, es decir las obligaciones que todo musulmán debe cubrir. Los cinco pilares son la *shahāda* (profesión de fe), el *zakāt* (impuesto para la caridad), el *salāt* (la oración), el *hajj* (la peregrinación) y el *sawm* (ayuno).

⁵ La matriz económica que dio origen al Corán ha sido dejada de lado en tiempos recientes y se han privilegiado las perspectivas jurídicas y políticas; sin embargo, no hay que olvidar que Mahoma, antes de ser un profeta, fue un comerciante de caravanas; y sus sucesores conquistadores y administradores de un imperio. La parte económica no sólo no puede dejarse de lado y menos porque corresponde al tiempo en el que la doctrina legal se fue desarrollando hasta alcanzar una forma acabada en el siglo X. Un buen análisis desde la perspectiva económica es el de Maxime Rodinson, *Mahomet*. París: Seuil, 1996 [1961].

le habría de sumar la *sunna* de Mahoma como elementos para regular la vida de los musulmanes.⁶ En un comienzo, ésta era sólo una entre otras *sunnas* que podían imitarse (como la de los califas) y la de Mahoma sólo era una *primus inter pares*. Sin embargo, de a poco se fue generando como única fuente legal la del Profeta y para el 680 ya se había convertido en la Sunna.

Pero el *fiqh* (doctrina legal o jurisprudencia) todavía no estaba desarrollado en su totalidad. Se crearon escuelas legales para su estudio y estandarización⁷ y, como era de esperarse, no existía una homogeneidad en las interpretaciones. La disputa principal era entre los hanbalistas, un movimiento tradicionalista que defendía los hádices o dichos del Profeta, frente a las escuela de Shafi'i, llamados los racionalistas, quienes criticaban los hádices por ser de orígenes dudosos y defendían el razonamiento y la interpretación del Corán a través de métodos como las *qiyās*, la *ra'y* (ambas deducciones por analogía) o el *istihsān* (la preferencia jurídica). Como suele pasar, se tuvo que llegar a un punto medio y aunque la *ra'y* se dejó de utilizar también muchos hádices fueron dejados fuera de la norma. A este acuerdo se le denominó la Gran Síntesis y permitió el desarrollo del *usūl fiqh* (teoría legal o principios de jurisprudencia) de carácter moderado que marca el surgimiento del Sunnismo, la corriente legal y religiosa de la mayoría de los musulmanes en la actualidad. Así la *sharī'a* se fue trasformando de una ley normativa y descriptiva en los dos primeros siglos de su formación a una de carácter prescriptivo en el siglo X. Las premisas teológico-epistémicas de la teoría legal sentaron el camino para un proyecto legal que es completamente religioso en principio. (p. 83).

La segunda parte de *Sharī'a. Theory, Practice and Transformations* es una descripción detallada –aunque de ningún modo exhaustiva como él mismo autor señala– de algunos de los principales preceptos dentro de la teoría legal: los cinco pilares del Islam, contratos mercantiles, lo relativo a las familias y las cuestiones hereditarias, cortes de justicia, cuestiones sobre la propiedad privada y, por supuesto, uno de los temas de actualidad: la *jihād*. Sin entrar en detalles, hay que destacar que los conceptos son analizados no sólo dentro del marco teórico, sino de la aplicación que de ellos se hizo, mediante sus interpretaciones en distintos contextos históricos. Pongamos por ejemplo la *jihād*, que no es sólo un concepto polisémico, sino que su aplicación no ha sido algo tallado en piedra. Así, sin ser exhaustiva pero mucho más amplia que una definición de diccionario, Hallaq nos ofrece una visión de la *jihād*

⁶ La *sunna* era un concepto que había existido antes del Corán y se refiere a las vidas de individuo rectos que eran dignas de imitarse.

⁷ Las principales eran la de Ibn Hanbal (hanbalí), la de Abu Hanifa (hanafí), la de Malik (malikí) y la de Shafi'i (shafi'í).

mucho más rica en sus atenuantes pero también en sus contradicciones, gracias a los usos aceptados por el *usūl fiqh* vigente en determinada geografía o tiempo.⁸ La teoría legal está en una dialéctica permanente con la esfera social en la que se aplica y se modifican la una a la otra. (p. 79).

La tercera parte del libro representa, en mi opinión, la más interesante del conjunto. Partiendo de una método de análisis basado en algunas categorías de Foucault, Hallaq considera que lo que vemos en la actualidad en la relación entre el Islam y Occidente es un choque, pero no entre civilizaciones (a lo Huntington) o contra el capitalismo, sino que sería un choque entre dos sistemas legales.

El Estado-nación moderno altamente burocratizado y centralizado, que se encarga de disciplinar y castigar más que de promover valores de orden moral se enfrentó en su aventura colonialista a un sistema que no conoce división entre lo legal y lo moral –ni siquiera hay palabras en árabe para contrastar estas dos nociones (p. 84)– y cuya función no es la de no hacer lo malo para evitar ir a la cárcel, sino la de hacer lo correcto para poder tener una recompensa después de esta vida. La división entre lo ético y lo legal es una división moderna y por lo tanto inexistente en la *sharia*, en el *fiqh* o en el *usūl fiqh*. Debido a esto se da un enfrentamiento entre el concepto de Estado-nación moderno –de origen occidental– y el islam por controlar la legalidad y así los sistemas burocráticos y administrativos. Ambos son dadores de leyes y por lo tanto mutuamente excluyentes al tratar de controlar el monopolio de la legalidad. (p. 359-362).

Hallaq, construye su argumento teórico de la mano de lo histórico. Nos muestra no sólo el choque sino la transformación del mismo a través de los mecanismos de control judicial impuestos durante la etapa colonial. No sólo ejemplifica el modelo, haciéndolo a la vez más comprensible, sino que propone que este enfrentamiento y sus resultados, también dependen de la naturaleza del Islam y los diferentes tipos de sistemas jurídicos en los Estado-nación europeos, por ejemplo entre el *common law* británico que es muy diferente de los códigos jurídicos franceses.⁹

⁸ Algunas cosas interesantes: la *jihād* sería un deber de carácter opcional (*kifaya*) y no obligatorio como los cinco pilares (*ʿayn*); la tortura y la mutilación están prohibidas y si se hace más daño del necesario se castiga al *jihadista* con la muerte. Por otra parte salta a la vista que en estos conceptos no se tiene en cuenta al otro, por lo que no podría ser una ley internacional y nunca se contempla la derrota o que el musulmán pudiera ser sojuzgado. Más que por arrogancia, esto se debe a que la teoría de la *jihād*, desde el siglo VII y hasta el sitio de Viena en 1683, implicaba una *jihād* triunfante de características imperiales. Eso ha cambiado con el encuentro con la Europa moderna y la transformación de un discurso, en principio de carácter legal e imperial, en uno político e ideológico de insubordinación y desacato del orden establecido.

⁹ El trabajo de Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam* es muy claro y conciso respecto a las diferencias entre los Estados anglosajones y el francés en sus formas jurídicas y sociales, lo que da

Para la época colonial se ponen varios ejemplos de los cuales vale la pena rescatar los de la India y Argelia. En la India, la East Indian Company –al igual que en Java y en Indonesia la VOC, su versión holandesa– había implementado simples leyes mercantiles sin tocar las leyes penales pero esto cambió a raíz de que el imperio británico asumiera el control de la India en 1848–.¹⁰ Posterior a la rebelión de 1857, se empezaron a orquestar los grandes cambios legales que abolieron las leyes criminales islámicas y la mayoría de las de transacciones mercantiles y de procedimientos, sustituyéndolas por estatutos británicos. Sin embargo, posiblemente debido a la herencia del *common law*, las leyes que regulaban el ámbito familiar no se abrogaron.

Argelia, por su parte, siempre ha sido una experiencia *sui generis* en la experiencia colonial debido a su condición de haber sido declarada como parte de Francia, dándosele un estatuto de departamento (unidad administrativa) que la convertía en todo un territorio enajenado por decreto. Lo primero que hizo el gobierno francés fue suprimir las leyes islámicas en torno a la propiedad de la tierra, eliminando de esta manera las *waqf*¹¹ (conocidas como *habous* en el Magreb), las cuales constituían la mitad de las tierras cultivables en Argelia y permitían que sus ciudadanos (europeos) adquirieran de manera legal aunque nada legítima estas tierras que habían sido declaradas como baldías. De un plumazo, se llevó a cabo lo que el geógrafo David Harvey ha acuñado como *accumulation by dispossession*,¹² aprovechando que al ser tierras inalienables para los musulmanes de acuerdo con la *sharía*, éstos no usufructuaron con ellas ya que no compraron ni vendieron, siendo los nuevos colonos los beneficiarios de la enajenación de una riqueza en origen comunitaria.

Ya en el siglo xx los casos de Pakistán e Irán son los que más llaman la atención. Creado con el objetivo *ex profeso* de ser un Estado-nacional para una fe religiosa y de la mano de su *Baba-e-Qaum* (padre de la nación), Ali Jinnah, Pakistán buscó una

origen a concepciones del Estado modernas pero muy diferentes. Véase Roy, *La laïcité face à l'islam*. París: Hachette, 2005. Sin hacer hincapié en lo jurídico, Aziz Al Azmeh también plantea las diferencias entre distintos tipos de Islam y su pugna con distintas modernidades. Véase Aziz Al Azmeh, *Islams and Modernities*. Nueva York: Verso, 2009.

¹⁰ Un buen trabajo y bastante ameno de cómo se construyó este proceso es el de Nicholas Dirks, *The Scandal of the Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2006. Warren Hastings, gobernador general de Bengala y personaje protagónico de esta historia, decía que la ley islámica estaba fundada sobre los más indulgentes principios y una aversión al derramamiento de sangre. Dirks, *The Scandal...* p. 221. Una perspectiva inversa a la que predomina actualmente.

¹¹ Los *waqfs* en el islam son tierras inalienables, donadas como forma de *zakāt*, especialmente para obras de carácter religioso o educativo.

¹² Véase David Harvey, *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

modernización de sus estructuras burocráticas, administrativas y políticas a la manera de las naciones europeas. A pesar de estos conceptos de gobernanza occidentales, se estipulaba que todos los musulmanes serían capaces de vivir sus vidas de acuerdo con los preceptos islámicos. ¿Cómo se resolvió el conflicto de la soberanía? Muy fácilmente. Se declaró a Alá soberano del universo y cuya autoridad le fue delegada en Pakistán al Estado. Una solución un poco monárquica para un Estado nacional moderno y confesional, pero solución al fin que contaba con una clara influencia británica.

Por su parte, el caso de Irán representa un cúmulo de contradicciones. La primera y más importante entre ellas es que tratando de imponer la *sharía*, el líder supremo puede abrogar incluso pilares del Islam (como la peregrinación), si la seguridad del país es amenazada. Así, el Estado que es la más importante de las ordenanzas de Alá, ejerce una hegemonía sobre los modos islámicos de gobernar.¹³ “*If the powers of the State were [only] operational within the framework of God’s ordinances, the extent of God’s sovereignty and the absolute trusteeship given to the Prophet would be a meaningless phenomenon devoid of content*”.¹⁴ No existen ni contrapesos ni supervisores, por lo que la supuesta racionalidad burocrática del Estado abdica ante la autoridad del líder supremo. Jomeini se montó en las estructuras de vigilancia y disciplina que la dinastía Pahlavi había desarrollado a lo largo del siglo XX y la influencia francesa en los códigos penales y de centralización del Estado para hacer de Irán un Estado poco moral y muy represivo.¹⁵

Lo de Irán no parece un gobierno islámico que se rija bajo la *sharía*, sino más bien un clásico Estado autoritario y burocratizado con un cuerpo clerical perfectamente estructurado y jerarquizado (algo de lo que se distingue de los otros países musulmanes) que usa la religión como ideología política –como los Estados seculares han usado al nacionalismo– para legitimar el ejercicio de un poder totalista¹⁶

¹³ Véanse los trabajos de Said Arjomand, principalmente *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*. Oxford: Oxford University Press, 1988; y su artículo “Islamic Constitutionalism”, en *Annual Review of Law and Social Science*, 3 (2007), pp. 115-40. También el capítulo IV de Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

¹⁴ Discurso de Jomeini de 1988, citado en Asghar Schirazi, *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. Londres: I.B. Tauris, 1997, p. 230.

¹⁵ Es tan claro que la naturaleza del Estado iraní es vigilar y castigar que han impuesto multas pecuniarias que pueden ser conmutadas por algunos latigazos en caso de que la mujer ande en bicicleta, use botas o maquillaje. Obviamente el Profeta no recibió en su revelación nada sobre unas botas pero el Estado iraní sí ha acusado recibo.

¹⁶ Tomo el concepto prestado de Antonio Elorza quien lo ha utilizado en su libro *Los dos mensajes del Islam* siguiendo el concepto R. Lifton. Véase Antonio Elorza, *Los dos mensajes del Islam*. Barcelona: Ediciones B, 2008; Robert Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989 [1961].

sobre la sociedad. Parece tratarse de un vino viejo –bastante avinagrado por cierto– que lo pretenden vender en botellas nuevas tanto Irán como sus detractores.

Si bien es cierto que es injusto que se les exija a los países musulmanes asimilar formas jurídicas y resolver contradicciones que a Europa le han llevado cientos de años dentro de los de desarrollos de sus propias *weltanschauungs*, también lo es que el islam tiene que resolver varias contradicciones o carencias internas. La más evidente es que es una doctrina legal de un imperio triunfante y que iba dirigida a una sociedad mercantil y agrícola. La lógica moral-filosófica del Corán no va, dice Hallaq, en contra de la lógica del capitalismo actual –por más injusto que éste sea–, sino contra la economía aristocrática de sus enemigos comerciales, los coraxíes (p. 526). La *sharía* y el *fiqh* representaron en un principio la moralidad de un imperio en expansión pero en un mundo profundamente religioso. Ese mundo ha cambiado por uno donde la industrialización y el secularismo sin ser norma tienen un lugar privilegiado y en el que las empresas colonialistas pusieron en contacto al mundo musulmán con la más significativa de las instituciones de los últimos trescientos años: el Estado-nacional. La *sharía* se ha convertido en una ley de derecho positivo que emana de una voluntad de poder del Estado mientras se dirime una relación asimétrica de fuerzas entre Occidente y el Islam.

Aunque asimétrica, la relación tendría que empezar por establecer que no se trata de escoger entre civilización y barbarie o entre el materialismo y las formas espirituales. Ni Occidente ni el Islam son ángeles o demonios por completo, como diría el Corán: “De Dios son el Oriente y el Occidente” (Corán 2:115). Ninguno va ni tiene por qué desaparecer. Pero hay retos que se imponen para el mundo islámico, como el de construir una nueva *usūl al fiqh* que se construya para responder a las necesidades y retos de una comunidad musulmana del siglo XXI. La arrogancia y el universalismo de dos poderes imperiales y mercantilistas –uno del siglo VII y el otro de la actualidad– deben ceder y dar espacio a nuevas formas de convivencia.

Lo que la cueva nos dejó

José Antonio González Zarandona

El 18 de diciembre de 1994 será recordado como el día en que muchas de las asunciones que el ser humano tenía sobre su capacidad como *homo aestheticus* cambiaron para siempre. El hecho se produjo después de que tres exploradores franceses –Jean-Marie Chauvet, Éliette Brunel y Christian Hillaire (a quienes está dedicado

el documental más reciente de Werner Herzog, *Cave of Forgotten Dreams*,¹⁷ que aquí nos ocupa)– descubrieran la cueva Chauvet (nombrada así por Jean-Marie), la cual contiene las imágenes bidimensionales más antiguas hechas por el hombre. Datan de hace más de 32,000 años.

En suma, las representaciones de animales en Chauvet, localizada en el sur de Francia, confirman lo que ya se venía sospechando: que el arte prehistórico no se puede estudiar desde una perspectiva lineal y cronológica. Esto erradica de manera definitiva la creencia de que las pinturas menos estilizadas (proto-imágenes), serían, según esta línea de pensamiento, las más antiguas, mientras que las mejor logradas (de trazos más definidos) resultarían por deducción las más recientes, evidenciando así una evolución en estilo y forma y reflejando la maestría y habilidades que el ser humano adquirió a lo largo de miles de años. Las representaciones en otros sitios arqueológicos como Lascaux en Francia (17 mil años), Altamira en España (15 mil años) o Niaux en Francia (14 mil años) confirmaban la teoría. Pero el descubrimiento de Chauvet supuso un cambio, ya que hace 30 mil-32 mil años el ser humano ya podía representar animales y genitales femeninos en perspectiva, de manera realista. De igual forma, esto evidencia la capacidad y entendimiento simbólico que nos diferencian de los Neandertales.

Quien haya tenido la fortuna de haber entrado a una cueva prehistórica sentirá, al ver *Cave of Forgotten Dreams* (documental filmado y proyectado en 3D) lo que uno experimenta cuando admira las representaciones de los animales prehistóricos: una mezcla de miedo, ansiedad y felicidad. El filme de Werner Herzog (Munich, 1942) representa, por lo tanto, para el espectador neófito, una oportunidad única para poder apreciar en detalle las imágenes más antiguas del mundo.

Pero toda película (ficción o documental) que trata la vida y obra de un artista, o en general el arte, tiene la ventaja de mostrar una cara humana, a la cual le corresponde un legado. Es así que *Lust for Life* (1956) de Vincente Minnelli indaga en la neurosis de Vincent Van Gogh o que en *Basquiat* (1996) de Julian Schnabel nos enteramos de la obra y vida del artista callejero y el mundillo de las artes plásticas en Nueva York durante la década de 1980. En suma, las películas que tratan de arte reflexionan sobre el mismo proceso creativo que lo produce. No obstante, en *Cave of Forgotten Dreams* no tenemos una cara a la cual le podamos atribuir tan gran valor estético, y chocamos contra una pared (literalmente), porque observamos el resultado, pero no atestiguamos el proceso. Pero hacerlo tampoco es el objetivo de

¹⁷ Werner Herzog, *Cave of Forgotten Dreams*. Canadá-Estados Unidos-Francia-Alemania-Reino Unido: IFC Films-Sundance Selects, 2010, 90 min.

Herzog. En dado caso, el director alemán quiere desentrañar el sentimiento, la actitud, o la sensibilidad de los hombres y mujeres que vivieron en la zona hace 30 mil años y utilizaron las paredes de la caverna para crear las primeras imágenes que el hombre produjo, más que la identidad de sus autores. Herzog le atribuye a la creación de estas pinturas la génesis del hombre moderno, por lo que el experto en arte rupestre, Jean Clottes, declara que prefiere el término *homo espiritual* en vez del *homo sapiens* (porque no sabemos nada). Empero, el documental falla porque la belleza de las imágenes atrapa a Herzog (y por consiguiente a nosotros, la audiencia) y no lo deja (literalmente) alejarse para poder reflexionar sobre ellas.

No obstante, en materia audiovisual es admirable lo que Herzog logra gracias a los *close-ups* y *tracking shots*. El público podrá admirar con gran detalle lo que las paredes de Chauvet albergan: tal vez el origen del arte. Nos encontramos ante un documental, no una *biopic*, pero no por ello deja de asombrarnos y hacernos sentir que estamos, más bien, ante un *whodunit*? Herzog utiliza bien la edición para mostrar la cueva. Las primeras tomas nos develan la totalidad del recinto y poco a poco, entre entrevistas y performances (de cómo se lanza una lanza prehistórica o de cómo se toca una flauta del periodo), a medida que la película avanza, los cortes nos proporcionan *close-ups*, que por momentos se detienen frente al famoso Panel de los Caballos o el Salón de los Leones. Y es entonces cuando nos rendimos ante la majestuosidad de las imágenes. Pero el realizador alemán no deja mucho espacio para la reflexión: las imágenes son tan increíbles y poderosas que incluso cuando Herzog las interpreta las considera una especie de protocinema, y se entiende entonces que su personaje principal, la cueva, no sea explorado en mayor medida sino sólo a través de estos magníficos acercamientos.

La música, sin embargo, resulta poco afortunada. No porque no cumpla su objetivo —al contrario, la banda sonora es lo que cualquier editor y director buscan—, sino porque admirar pinturas prehistóricas es una experiencia diferente a la de ver una película, mirar una escultura, escuchar una sinfónica o leer un libro. La música no le añade nada a la imagen en términos de un valor estético. En los créditos se nos informa que el *soundtrack* fue complementado por una mezcla del sonido que se recogió dentro de la cueva: un silencio a veces quebrado por el ¡plas! de las gotas de agua y las corrientes de aire que se mezclan. Pero aún así, el acompañamiento musical deja mucho que desear y se siente forzado; demasiado en algunas tomas.

La película es un reflejo de la obra de Herzog, donde, como en otros documentales de su autoría (*El hombre oso*, digamos), existe un personaje único que capta nuestra atención. En este caso es la cueva, y alrededor de ella un grupo de arqueólogos, científicos y expertos quienes dedican su vida a desentrañar el misterio del

sitio y las personas que pintaron en él, así como de los animales que la visitaron y los que están plasmados en sus paredes. Estos personajes secundarios buscan interpretar el significado de aquellas representaciones, pero para el experto en arte rupestre, el documental no añade nada nuevo, por desgracia. La cinta no indaga lo suficiente en las teorías que han sido ofrecidas por los diversos expertos que han estudiado a Chauvet, y en su lugar se nos ofrece una pequeña muestra de lo que el equipo, por separado, ha encontrado y lo que cree que las imágenes significan. El genio de Herzog sabe que él tampoco podrá encontrar el significado de las pinturas y por lo tanto, no conviene buscarlo. Y sin embargo, ¿no conlleva ya de por sí la mirada de un documentalista parte de la respuesta? El título del filme remite a aquellos sueños que los autores de las pinturas de Chauvet tuvieron y que tal vez pudieron haber influenciado la manera en que las pinturas fueran hechas. En cualquier caso, las teorías disponibles tampoco han sido confirmadas en su totalidad, y como mencioné arriba, es la cueva lo que importa, no las interpretaciones que pueda asignarle una lógica.

Tal vez lo que hay que destacar de esta película es la manera en la que muestra lo que la cueva significa en sí. Es decir, es una oportunidad para entender lo que significa (lo que representa) dentro del gran contexto de la Historia del Arte, porque aunque los expertos entrevistados sean arqueólogos, paleontólogos o antropólogos —y no expertos en estética—, las imágenes de Chauvet pertenecen ya a la Historia del Arte. No es el significado de las representaciones lo que cuenta, sino el significado de lo que representan. Hay un juego de espejos entre la representación de la cueva y las representaciones que alberga, un problema que se aborda de la siguiente manera: ¿cómo representar estas representaciones? ¿Cómo representar a la prehistoria? La respuesta, para Herzog, es que sólo a través de la tridimensionalidad podremos apreciar las imágenes bidimensionales. Gracias a la filmación y proyección en 3D el documental busca situar al espectador en el lugar donde se trazaron las pinturas. La cueva no existe sólo en una dimensión física, sino que se convierte en un espacio simbólico, dotado de múltiples significados. Las preguntas salen sobrando: ¿de la misma manera en la que admiramos las pinturas actualmente es como sus autores las apreciaban? Lo que nosotros estamos viendo y percibiendo, ¿es lo que ellos veían y percibían? No obstante, las limitaciones a las que Herzog y su equipo se vieron sometidos son evidentes y cualquiera que haya visto u hojeado un libro de fotografías de Chauvet podrá atestiguar la pobre calidad que las imágenes de Herzog tienen en comparación con otras.

Herzog, en su papel como quijotesco director, escritor y narrador del documental, insiste en que la cueva es una cápsula de tiempo, ya que estuvo aislada durante

varias eras y al ser descubierta aquel 18 de diciembre se nos ofreció tal y como fue admirada por sus autores. Tal vez tenga razón; sin embargo, es necesario recordar que la gran problemática del arte rupestre es precisamente el tiempo, su gran y terrible enemigo. Ha pasado tanto que lo poco que sabemos sobre las pinturas y sus autores sigue sin ser suficiente para poder escribir una historia convincente del origen del arte. ¿Cuáles fueron los motivos por los que fueron creadas esas imágenes? ¿Qué significados tienen? ¿Cómo se construye una historia del origen del arte? Y un sinfín más.

¿Qué nos deja este documental? Uno de los personajes secundarios más emblemáticos es un arqueólogo francés cuyo pasado se desvela como el de un acróbata de circo. Al preguntarle a Herzog sobre la mejor manera de entender las pinturas, el arqueólogo responde que una buena metodología es tratar de entender culturas diferentes; otras culturas. Dicho en otras palabras, debemos desprendernos de ciertas asunciones, como aquella que fue erradicada un 18 de diciembre, cuando tres exploradores franceses descubrieron este recinto: la cueva con las imágenes más antiguas del mundo.

Procesos de hinduización

Beatriz Martínez Saavedra

Una de las problemáticas más relevantes en el contexto de la India contemporánea es el lugar que los intocables o *dalits* y los grupos tribales o *adivasis* ocupan en la sociedad. El común denominador de estos sectores es una marginación añeja que los mantiene sumidos en una profunda miseria. Pero la cultura política de las últimas décadas ha logrado que la atención se desplace hacia esos grupos en un afán por parte de los partidos políticos de afianzar su apoyo electoral para posicionarse en un primer plano de la esfera pública.

Todo tipo de agrupaciones han procurado allegarse a *dalits* y *adivasis*. Desde el siglo XIX, las diversas organizaciones religiosas tuvieron un acercamiento más sólido cuando en 1813 la Corona británica declaró disuelto el monopolio comercial de la Compañía de las Indias Orientales, lo que permitió una mayor movilidad de las órdenes cristianas para llevar a cabo su proselitismo.¹⁸ Hacia finales del siglo XIX y la segunda década del siglo XX también hubo un mayor acercamiento no sólo por parte

¹⁸ Sekhar Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition: A History of Modern India*. Hyderabad: Orient Longman, 2004, p. 139.

de misioneros católicos, sino también de organizaciones reformistas hindúes e islámicas como el Arya Samaj y el Tablighi Jamaat, que se aproximaron a intocables y grupos tribales en la carrera por incrementar la demografía de sus respectivas comunidades religiosas, incorporando mediante la conversión a miembros de esos sectores.

Si bien las agrupaciones religiosas han llevado a cabo un proselitismo abierto entre *dalits* y *adivasis*, los partidos políticos también han creado su propia agenda en este sentido, aunque en un plano aparentemente secular. Es aparente porque siempre que el acercamiento se considera necesario no dudan en fomentar el desbordamiento de los ánimos religiosos como estrategia electoral. Así, partidos como el Bharatiya Janata Party (BJP) –con tendencia de derecha hindú– y el Bahujan Samaj Party (BSP) –de origen *adivasi*–, son algunos de los actores políticos dispuestos a cooptar a estos grupos con prebendas y privilegios, pero también mediante procesos de resignificación y apropiación de aspectos culturales de estos sectores. Esto es lo que Badri Narayan explora en *Fascinating Hindutva*: la batalla de los partidos para fortalecerse políticamente ejerciendo una mayor influencia hacia los segmentos de base.¹⁹ En este contexto, uno de los elementos que más atrae la atención es el acercamiento cada vez más estrecho de *dalits* y *adivasis* hacia un nacionalismo hindú recalcitrante, que entre otras cosas es encabezado por élites que al paso del tiempo han preservado un estatus social de privilegio sustentado en la marginación de estos grupos. Es un fenómeno particularmente interesante toda vez que la actitud pasada de los grupos de *hindutva* –tendencia hacia una identidad hindú ortodoxa– era más bien de exclusión e incluso de agresión hacia esos grupos.²⁰

La explicación de Narayan radica justamente en la necesidad de ascenso en la pirámide social de *dalits* y *adivasis* a través no sólo de mejoras en las condiciones materiales, sino en la articulación de narrativas de un pasado más glorioso o menos “vergonzante” del que en diversas ocasiones se articula sobre sus historias de origen. Como el autor muestra, el éxito de la derecha hindú reside principalmente en la captación de esta necesidad y en su aprovechamiento para movilizar a estos grupos en su favor. Las narrativas de origen de los diversos grupos oscilan entre una tendencia a su dignificación y la tentativa de explicar el porqué de su condición degradada y de pobreza, explicación esta última que al mismo tiempo valida, por un lado, la situación de los grupos privilegiados y, por el otro, identifica los sectores que han perpetuado su opresión, siendo fundamentalmente los de casta alta.

¹⁹ Badri Narayan, *Fascinating Hindutva. Saffron Politics and Dalit Mobilisation*. Nueva Delhi: Sage, 2009.

²⁰ Véase Lancy Lobo y Biswaroop Das (eds.), *Communal Violence and Minorities: Gujarat Society in Ferment*. Jaipur: Rawat Publications, 2006.

De este modo, algunos *dalits* como los *nishads* –cuyo asentamiento está en el estado de Uttar Pradesh al norte de India– buscan ennoblecer sus orígenes a través de los relatos históricos de su pasado. De tal forma, incorporan alusiones al *Rigveda*, uno de los textos canónicos hindúes, y remiten al hecho hipotético de que había castas desarrolladas en el subcontinente indio aún antes de la llegada de los arios,²¹ de quienes se relata que habrían dado origen a los grupos de casta alta, en tanto que los *dalits* serían descendientes de esos habitantes originales antes de los arios.²² Asimismo, los relatos originarios de los *nishads* también buscan mostrar la contribución que su casta ha hecho a la lucha nacional (p. 125). Es decir, el intento es mostrarse como agentes activos participando en el proceso de construcción nacional.

La necesidad de narrar un pasado glorioso no es exclusiva de este periodo. Con el conteo de la población en los censos de finales del siglo XIX ya se registraba la demanda de los grupos menos privilegiados por contar con historias pasadas más prestigiosas, lo que dio origen a una demanda de inclusión en las listas demográficas como grupos de no intocables o con una mayor jerarquía (p. 126). A la par, sin embargo, esta demanda se homologó con procesos de sanscritización o brahminización de las costumbres de los *dalits*, es decir, se procuró la purificación de las costumbres y hábitos originales que ciertos grupos de *dalits* seguían, como el consumo de carne o alcohol en aras de dejar de ser intocables y de ascender socialmente en un intento por salir de su marginación. En esto asociaciones reformistas como el Arya Samaj jugaron un papel importante, pues pretendían incluir a grupos descastados dentro del espectro de castas como una medida de fortalecer al hinduismo y su comunidad, que se supone estaba siendo menoscabada con las conversiones al Islam y al cristianismo.

En otra vertiente está la de las narrativas que dan cuenta de la condición degradada de los intocables a causa de actividades poco dignas de estos grupos que además se supone amenazan con contaminar a otros; por ejemplo, la cría de cerdos por parte de comunidades como los *mehtars* (casta muy baja de intocables), lo que les habría merecido tener ese estatus social bajo y su subordinación a grupos de casta alta (p. 44). Sin embargo, en otras narrativas vigorosamente fomentadas por actores políticos como el BJP, que como se ha mencionado sigue una línea de hinduismo

²¹ Badri Narayan, *Fascinating Hindutva. Saffron Politics and Dalit Mobilisation*. Nueva Delhi: Sage, 2009, p. 122.

²² Al respecto es importante mencionar que hay una polémica en torno al tema de los arios, en tanto a su proveniencia como a si son o no originarios de la India, pero de quien aparentemente se derivarían las castas altas al haber sometido a los habitantes originales del subcontinente, los *dasius* o drávidas. Véase Thomas R. Trauttmann (ed.), *The Aryan Debate*. Dehli-Oxford: Oxford University Press, 2005.

ortodoxo y dependiente de la casta, lo que se aprecia es la formulación de los musulmanes como los verdaderos culpables de la degradación de los intocables. En este sentido, está el relato que cuenta cómo los mogoles sometieron a la casta intocable conocida como *balmiki*, que era originalmente *rajput* o casta guerrera. Los mogoles los habrían vencido y una vez subyugados les habrían obligado a limpiar excremento, hecho que les ocasionó ser degradados dentro del sistema de castas por parte de las castas altas (p. 50).

El espectro en las narrativas *dalit* y *adivasi* es amplio. Como se ha visto pasa por relatos de dignificación, de explicación de su condición y también de condenación o imputación hacia quienes serían los causantes de su degradación y cuyos relatos originales apuntan muchas veces a grupos de casta alta. Pero es en este último rubro donde el BJP se aprovecha para cambiar la idea de marginación de los *dalits* y enfocar su resentimiento no hacia las castas privilegiadas que de muchas formas han sido responsables de su condición pauperizada, sino hacia los musulmanes señalados como responsables. Entonces, el proceso para refundar la historia de los orígenes *dalit* al que remite el BJP y sus organizaciones hermanas como el RSS (organización paramilitar de voluntarios) busca desplazar las narrativas que dotan a la comunidad de respeto y dignidad por sí misma por relatos que fomentan el odio por la comunidad supuestamente antagónica y causante de la degradación de los *dalits*, es decir, los musulmanes. Esto no sólo por una visión de un hinduismo como la base de una identidad cultural nacional, sino como una llana estrategia política que afianzaría sus espacios de poder.

Por otro lado, Narayan deja claro que hay diferencias entre los partidos que buscan cooptar el apoyo de los *dalits*. En el caso del BJP su aproximación a *dalits* y *adivasis* se funda en la capitalización electoral que además fortalece una identidad hindú que esta vez no deja fuera a los intocables: les incorpora pero en una condición subordinada y para sus propios fines políticos. En contraste, otras organizaciones políticas como el Bahujan Samaj Party fundamentan su aproximación en la dignificación de estos grupos y con el objetivo de traerles mejoras en las condiciones materiales de su vida cotidiana. Así, aunque ambos partidos se valen de las historias y los mitos locales para apelar al apoyo de los *dalits* y los *adivasis*, éstos son interpretados y apropiados de formas disímboles. El BJP los proyecta con un claro sesgo hacia los musulmanes como los enemigos de los *dalits* y como sus opresores históricos. El BSP, por su parte, retoma los relatos para dar prueba de la contribución que los *dalits* han aportado al proceso de construcción nacional y como la narrativa que da cuenta de la experiencia de exclusión y opresión por parte de los brahmanes como los verdaderos tiranos de *dalits* y *adivasis*.

La premisa básica en la diferenciación BJP-BSP sería un mayor sometimiento de los *dalits* por parte del primero y un intento por empoderarlos por parte del segundo (p. 8). Si bien esta diferenciación tajante suena un poco simplificada, lo cierto es que la conformación del BSP por miembros de castas intocables abre especialmente las puertas a *dalits* y *adivasis* a una mayor participación política al ser miembros de entre sus filas, donde se dan a la tarea de abrir los espacios.

En suma, la obra de Badri Narayan abona en la explicación de los procesos de hinduización que partidos como el BJP han llevado exitosamente a cabo a lo largo de las últimas décadas. Da cuenta de cómo las estrategias de los grupos de hindutva han dado un giro total en su relación con los *dalits* y *adivasis*, quienes de sector más bien alienado ahora se han convertido en un grupo que rinde sin lugar a duda frutos políticos. Esto, si las pasiones comunales se explotan oportunamente y si el pasado, como terreno negociable, se modifica con las narrativas convenientes que dan origen a nuevos héroes y villanos. Abrevando de diferentes vertientes disciplinarias –la historia, la etnografía, la ciencia política–, el libro de Narayan hace aportaciones de interés a un tema cada vez más vigente y que debe atraer la atención de académicos y políticos en el ánimo de comprender un proceso complejo y de graves repercusiones sociales, toda vez que la hinduización de estos grupos promueve la dislocación de las relaciones de *dalits*, *adivasis* y musulmanes que en lo general se habían caracterizado por una sana convivencia.

Una memoria en clave de *thriller*

Pedro J. Cobo Pulido

Irónicamente la llamaron “La última cena”. Era el 9 de febrero de 2003. El Baradei y otros miembros de la OIEA (Organización Internacional de Energía Atómica, por sus siglas en inglés) cenaban en el mejor restaurante de Bagdad. El resto de los comensales eran consejeros científicos de Saddam Hussein. El Baradei insistía en que les proporcionarían más información acerca de los planes para construir bombas atómicas. Husam Amin, jefe del grupo científico iraquí, le respondió con una mirada triste: “Seamos sinceros. En primer lugar, no les podemos dar nada más, porque no tenemos nada más qué darles. Pero, en segundo lugar, no les podemos ayudar porque esta guerra está a punto de estallar, y nada de lo que ustedes o nosotros hagamos va a detenerla”. El 20 de marzo inició la invasión de Irak que dejó cientos de miles de muertos y otros tantos de heridos y mutilados.

Así inicia El Baradei sus memorias y reflexiones acerca de su paso por el OIEA.²³ El diplomático egipcio, premio Nobel de la paz de 2005, se enfrentó durante esa etapa a la constante crítica de las potencias occidentales, que lo consideraban poco efectivo para frenar la proliferación de armas atómicas en Irak, Irán y Corea del Norte. A la vez recibía los reproches de los países a los que tenían que investigar por ser considerado como un agente de los gobiernos occidentales, o por su negligencia en investigar a Israel. El Baradei es muy claro al respecto: la OIEA tiene una *potestas* limitada que únicamente le permite investigar a los países que han firmado el Tratado de No Proliferación Nuclear y, en este caso, sólo lo puede hacer contando con las buenas intenciones de los investigados. Por lo tanto, su función es la de ser una instancia persuasiva que anima a todos los países a cumplir con lo pactado. Así queda claro que no puede investigar las instalaciones israelíes ya que ese país, al igual que India y Pakistán, no firmaron el tratado (Corea del Norte se retiró recientemente del mismo). La única excepción a esta forma de actuar se pudo dar en Irak; y como bien dice El Baradei, sólo porque era un país ocupado militarmente.

Pero la actividad de la OIEA no sólo ha estado limitada por sus propios estatutos emanados de las Naciones Unidas, sino también por la poca colaboración de los servicios de inteligencia de los mismos países que firmaron el Tratado de No Proliferación –especialmente Francia, Inglaterra y Estados Unidos–. Estas naciones se comprometieron a dar toda la información pertinente a la OIEA respecto de cualquier tipo de actividad nuclear que no hubiese sido declarada ante la misma (cualquier país puede tener reactores nucleares para fines pacíficos: simplemente está obligado a declarar qué cantidades, y qué porcentaje de enriquecimiento tienen de uranio). La desconfianza de los servicios de inteligencia, por ejemplo, impidió que la OIEA pudiera actuar con rapidez en Irak –antes de 1991–, así como en Irán y Corea del Norte.

Para El Baradei queda claro que Irak antes de 1991 deseaba poseer armas nucleares; lo mismo sucedió con Corea del Norte. E infiere que quizá –sobre esto no se decanta totalmente– Irán lo desee en este momento. Criticando duramente a estos países por lo que considera una actitud insensata que puede llevar a una tercera guerra mundial, en este caso nuclear, las críticas más duras van hacia los países que poseían armas nucleares en el momento en que se firmó el Tratado de No Proliferación. En ese acuerdo no sólo se preveía que ningún otro país pudiera tener armas nucleares, sino que los que ya las poseían se comprometerían a

²³ Mohamed El Baradei, *Años de impostura y engaño: la diplomacia en tiempos difíciles*. Barcelona: RBA, 2011.

deshacerse de ellas de forma paulatina. Sin embargo, esta segunda parte no se cumplió: Estados Unidos, China, Francia, Inglaterra y Rusia no sólo no disminuyeron sus arsenales, sino que los aumentaron. Asimismo, con cierta aquiescencia por parte de esos mismos países, se permitió que India, Pakistán e Israel construyeran su armamento nuclear.

Sin tapujos, El Baradei critica una doble moral: los buenos somos nosotros y sí podemos tener armas nucleares, y los malos son ellos y no las pueden tener. La situación se agrava si los “malos” son musulmanes, ya que acrecienta el sentimiento en el mundo islámico de sufrir una clara discriminación por el hecho de no ser cristianos y occidentales. El autor critica duramente a Estados Unidos por su falseamiento de las pruebas respecto a la invasión de Irak en 2003, e incluso llega a plantear si el Tribunal Penal Internacional no debería de juzgar a Estados Unidos por haber causado una guerra sin causa de defensa justificada. Y también lo acusa, junto a todos sus aliados de 2003, por haber desacreditado a la ONU y al Consejo de Seguridad –y por lo tanto a la política de la diplomacia– al haber decidido, sin su apoyo, invadir Irak. La idea es clara y contundente –y estamos totalmente de acuerdo–: sólo los fuertes pueden hacer que la diplomacia se respete, los débiles están obligados a ello; pero si éstos ven que los poderosos únicamente utilizan la diplomacia cuando les interesa, es difícil pensar que en el futuro las nuevas potencias emergentes cambien de actitud. Así entraremos en un ciclo de violencia sin fin.

La solución sólo puede ser el desarme nuclear total: “Mientras las armas nucleares continúen siendo una estrategia de seguridad para unos pocos países que poseen este tipo de armamentos, mientras haya organizaciones con capacidad de protección que extiendan este tipo de seguridad a un círculo secundario de países ‘aliados’ y en tanto otros países queden a la intemperie, el riesgo de proliferación no nos abandonará”. Pero además ese riesgo se acrecienta, ya que cada vez resulta más sencillo fabricar bombas atómicas. Por lo tanto, es más fácil que el armamento sea presa de grupos extremistas, por lo que “la disuasión nuclear se ha convertido en una estrategia provisional, cuando no engañosa. La seguridad es indivisible”. Y esa debe pasar, según El Baradei, por la desaparición de la doble moral en el seno del Consejo de Seguridad, por el desarme nuclear total y por dar una mayor *potestas* al OIEA –así como un mayor financiamiento–, para salir del peligroso filo del acantilado donde nos encontramos, que no es otro que “en el crepúsculo de la Tercera Era Nuclear”. Y la nueva era no augura buenos presagios: “si no hacemos nada, empeñados en mantener el *statu quo* basado en países que tienen armas nucleares y otros que no las tienen, el cambio probablemente adoptará la forma de una verdadera proliferación en cascada, o lo que es aún peor, de una serie de conflictos nucleares”.

El Baradei tiene un doctorado en Derecho Internacional por la Universidad de Nueva York, pero el libro no es un tratado de teórico, sino la experiencia de un hombre que durante largos años ha tenido que vivir día a día, y en muchos casos noche a noche, la diplomacia real y no la de las cuestiones realmente de fondo. Sí, ha vivido la diplomacia que depende muchas veces más de la prudencia en una entrevista, la que se trata de poner buena cara ante un diplomático fuera de sí, la de saber salir al paso de una frase tergiversada en la prensa. La diplomacia de los países se hace por hombres concretos con virtudes y defectos, con intereses particulares y con pasiones que a veces no son capaces de controlar. Como escribió Nicholson en su libro clásico sobre la diplomacia, a veces los historiadores olvidan que un buen acuerdo internacional para un país se ha logrado gracias al cansancio del diplomático de la otra parte. El Baradei trata las cuestiones de fondo, pero también nos descubre la parte humana de la labor diplomática: allí donde los intereses nacionales o mundiales pasan por el alma de un hombre. Difícilmente alguien que no fuera El Baradei podría escribir con tanto conocimiento de causa los entresijos de una de las partes más difíciles de la diplomacia de los últimos 15 años.

Libro de lectura difícil por las cuestiones técnicas –nociones de física y jurídicas– pero que, por momentos, se convierte en un apasionante, y triste, *thriller* digno de Tom Clancy o de Frederick Forsyth.

Ingeniería para una sociedad desviada

Carlos Illades

La idea de que la condición étnica debería corresponderse con la ubicación espacial de los habitantes orientó la política urbana colonial que encuadró a los barrios indígenas dentro de parcialidades, en una suerte de guetos premodernos con gobierno propio. Transcurrirían 100 años del periodo nacional para que esta “extraña anomalía” fuera finalmente subsanada. De todos modos, desde el siglo XVIII las autoridades de la ciudad de México habían transitado otras vías para evitar que las clases populares, en parte indígenas, desbordaran el espacio público.²⁴

²⁴ Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. Zamora: El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1983, p. 191; Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: FCE, 1985, p. 269.

El Estado liberal igualó ante la ley a quienes no lo eran en los demás renglones de la vida social, aunque no pudo y tal vez ni siquiera quiso desterrar el prejuicio hacia un pueblo considerado de suyo irredento. Temporalmente el romanticismo literario encontró en él la reserva moral que el país necesitaba para salir del atolladero en que lo colocaron las guerras de intervención y cinco décadas de estancamiento económico, pero más pronto que tarde la tentativa positivista de reencauzar la nación bajo los principios del orden y el progreso miró al mexicano de a pie con creciente sospecha. ¿Tendría sentido refrendar los derechos políticos de quienes ni siquiera sabían escribir su nombre? Como desandar lo avanzado con la constitución de 1857 parecía complicado, y el estado de guerra había movilizadado a muchos, la embrionaria ciencia de lo social aportó los candados necesarios para fijar a cada uno en su sitio después del desastre ocasionado por el “estado metafísico”, donde las expectativas políticas y sociales estaban de plano reñidas con el dato duro de la evidencia factual.

Entrado el Porfiriato, la ciudad de México incrementó apreciablemente su población. Servicios modernos (luz eléctrica, transporte, teléfono, drenaje, etcétera) y una economía en expansión fueron el imán para los migrantes de los estados circunvecinos. Pero, para los observadores de la época, su pesada atmósfera (Julio Guerrero) o la modernidad urbana, que desbocó las apetencias consuntivas de las buenas almas rurales (José Tomás de Cuéllar), careció del poderoso antídoto de una moral católica menguada por el cientificismo positivista. Descreída e impía, la razón instrumental provocó el vacío espiritual que desató los instintos bárbaros de los antiguos mexicanos (tópico que va desde Julio Guerrero hasta Octavio Paz).

Guerrero miraba azorado las conductas sexuales, las cuales ordenó y clasificó tratando de dar una salida a la catástrofe moral que su obra intentó atajar, no sin antes regodearse en la descripción morbosa de los detalles que escandalizaban a las buenas conciencias porfirianas. Las novelas de Federico Gamboa fueron prolifas en mostrar el demonio que asechaba detrás de los primeros besos, en la penumbra de las alcobas, y en el farol rojo de los prostíbulos, para después ofrecer una salvación cristiana a las víctimas del pecado carnal que, a juzgar por su autobiografía juvenil, lo incluyeron a él desde temprano. Entre el lujo y el vicio, cualquier expectativa de ascenso social de los subalternos era condenada preventivamente en la narrativa naturalista: la prostitución, para las mujeres (*Santa*); el crimen, para los hombres (*La llaga*).

Convertido en ideología oficial, el positivismo declaró la guerra a sus propios mitos; postulado como filosofía científica, el primer pensamiento único de la modernidad secularizada desarrolló una ingeniería para enderezar a una sociedad desviada. Su despliegue en el tiempo y en el espacio constituye la trama de *Ciudad de*

sospechosos: crimen en la ciudad de México 1900-1931, el libro de Pablo Piccato que hoy comentamos.²⁵

Alejado de las perspectivas historiográficas acerca de la delincuencia que privilegian los aspectos normativos o las políticas de aislamiento, esto es, que se concentran en la tecnología del poder, Piccato enfoca su objeto como un espacio de conflicto, de fuerzas contrapuestas que, en su tensión dinámica, redefinen constantemente el terreno en disputa y lo significan. Esta dialéctica no sólo hace que la historia ocurra, o permite al lector asomarse a la complejidad del objeto de estudio, sino es la fuente de su explicación. Y lo es, en la medida en que, por más que se pretenda acotar el universo criminal, sea como patología (por los científicos porfirianos) o como “los malos” que atentan contra el orden institucional (según los menos científicos gobernantes actuales), el problema involucra a la sociedad entera. Amputar la parte dañada sin tocar el resto, negando por tanto que la delincuencia forme parte de la reproducción social, ha sido la gran utopía estatal.

En sus tres partes (el contexto, las prácticas y las consecuencias), *Ciudad de sospechosos* argumenta convincentemente contra la certeza gubernamental de que las fronteras entre lo lícito y lo punible fueran lo suficientemente claras, incluso dejando de lado la delincuencia de cuello blanco donde la línea de demarcación es todavía más tenue, así como el rotundo fracaso de las políticas públicas en términos de alcanzar sus objetivos explícitos, es decir, abatir los índices delictivos, mismos que decrecieron a partir de 1916 y hasta la década de los noventa del siglo pasado. Sin embargo, y esto lo muestra con suma claridad el libro a través de una exhaustiva revisión de las fuentes documentales, el éxito de aquéllas residió en producir un orden social a modo, una geografía urbana en la que los catrines podían borrar a las rotas y a los pelados, el sueño dorado de las élites mexicanas.

El contexto lo conforman tanto la ciudad –a la vez el espacio donde actúan las clases, un producto de las disputas cotidianas y el símbolo de la modernidad finisecular– como el saber encargado de normar lo social, la criminología, para entonces la síntesis un tanto arbitraria entre la sociología, la psicología, la estadística, la medicina e incluso el derecho. En rigor, una ciencia de la exclusión cuyo objeto eran los subalternos, refractarios a las costumbres “modernas” (p. 21) que, no obstante su publicitada actualidad, reciclaban en la capital los tradicionales valores agrarios y católicos. De hecho, el progreso material porfiriano mostraba extrañeza ante algunas de sus consecuencias (la migración, el desorden urbano y la mugre), planteando

²⁵ Pablo Piccato, *Ciudad de sospechosos: crimen en la ciudad de México 1900-1931* (traducción de Lucía Rayas). México: CIESAS, 2010.

que se trataba de residuos ancestrales enquistados en las clases populares, producto más de la biología de la raza que de la historia. Descartada provisionalmente la tesis decimonónica de que educar a las mayorías era hacer patria, la alternativa científica fue la segregación espacial bajo el implícito “que pobres y ricos no deberían mezclarse” (p. 39): el primer cuadro y el poniente de la ciudad para los ricos; los barrios marginales y la periferia para los pobres. La infracción de esta directriz pública —en *La Rumba*, por ejemplo—, fue castigada con la estigmatización.

Contra la pretensión oficial de inmovilizar a la sociedad, como si su imagen fuera la de una fotografía, lo que presentará Piccato en la segunda parte, dedicada a las prácticas, es precisamente lo ilusorio de esta tentativa; un despliegue escenográfico donde los actores se mueven, como en el cinematógrafo. Descansa un rato la fantasía de las clases acomodadas, de hacer la ciudad a su medida, y la de los criminólogos improvisados, de detectar a simple vista las almas perdidas, y entran a cuadro los ciudadanos de a pie, inmortalizados en la Época de Oro del cine nacional y en la carpa; éstos son, el policía y el ratero. Aquél tiene la ingrata misión de instrumentar la reforma social (p. 78), quedando en la primera línea de la guerra de clases. Desprovisto del instrumental básico para cumplir su misión (profesionalización, recursos, tecnología, inteligencia), regateados frecuentemente por sus superiores, el policía enfrenta a los muchos, sobre todo si tomamos en consideración que las élites no suelen ser abultadas; ya sea reprimiendo o negociando, la elección racional ante la desmesura de su cometido, consecuencia en buena medida del desencuentro fatal entre planes y medios que acompaña la historia del Estado mexicano.

Para prevenir el robo a las clases altas, la criminología elaboró una tipología de los delincuentes comunes que convertía en sospechosos (actualmente los llamarían “presuntos”) a los miembros de las clases desfavorecidas. Miguel Macedo, experto en el tema, encontró la especificidad de este delito en el hecho de que “construía un puente” entre las clases sociales (p. 210), mismo que le preocupaba, puesto que la estrategia porfiriana consistía justamente en separarlas. En cambio, infracciones tales como las lesiones, el homicidio y la violencia sexual, tenían la virtud de constreñirse a las clases populares. Cuando el robo ocurría dentro de éstas, las víctimas negociaban, pero no con la autoridad, sino con los delincuentes. A simple vista absurda, esta práctica era la única que permitía recuperar por lo menos una parte de los bienes hurtados. “De lo perdido lo que aparezca”, era la frase lapidaria de un pragmatismo resignado. Acostumbrada a lidiar con el delito, terca-mente negándose a aceptar la cuadrícula impuesta desde arriba, la “comunidad urbana” (p. 35) —la categoría que Piccato emplea para dar cuenta de las solidaridades básicas— renovaba su vigencia en estos pactos, pues las manzanas podridas

también pertenecían a ella, mientras sus códigos mostraban cotidianamente el anacronismo del aparato judicial.

Las confrontaciones donde estaba en juego el honor eran tratadas con cierta benevolencia por parte de quienes impartían justicia, tanto porque su defensa se consideraba un derecho imprescriptible, antes bien, una obligación, como porque los vecinos procuraban que los desafíos fueran parejos, convirtiendo el cuchillo en el arma democrática por excelencia (p. 152). De existir una “causa justa” para infringir la ley, sin duda el honor la era, más que nada porque el andamiaje comunitario expresaba un orden patriarcal sustentado en la reputación de sus miembros. Perder el respeto de los demás hacía vulnerables a las familias en la medida en que socavaba su posición dentro del barrio, por lo que las ofensas deberían ser reparadas y, en caso extremo, lavadas con sangre. Aquí, como en el resto del libro, Piccato adopta una perspectiva de género aportando evidencia acerca del trato diferencial dado a la violencia entre mujeres, que exponía no su fuerza e integridad, sino su contrario: la debilidad. Víctimas de las pasiones y del vicio, sus peleas no pasaban de alimentar el morbo y la nota roja, pues los únicos que podían resarcir el honor perdido eran sus racionales maridos, padres o hermanos. No obstante su escasa eficacia simbólica, una cuarta parte de los arrestos por lesiones en el Distrito Federal durante el Porfiriato tardío correspondían al sexo femenino (pp. 156-157), sugiriendo que la resignación no era ya la única actitud posible ante la violencia doméstica. No sorprende, sin embargo, que los jueces y la ley protegieran el *statu quo* patriarcal (p. 178).

La tercera parte de *Ciudad de sospechosos* trata de las consecuencias, presentadas a manera de síntesis del contexto socioeconómico con el día a día del delito y la acción policiaca y judicial. Es la racionalización del fenómeno ya no como disciplina científica, sino en los campos de la normatividad y las políticas públicas, como una estrategia desarrollada en el terreno que iba desde la geografía criminal de la ciudad de México hasta la ley de 1908, que habilitó las Islas Marías para albergar a los delincuentes y a sus familias. Nacían de esta manera las colonias penales bajo la premisa de que era preferible relegar a los delincuentes habituales que continuar ocupando a la policía en una población criminal incorregible (p. 263). Rateros, falsificadores y vagos fueron sus primeros moradores, para después incluso acoger a criminales peligrosos y presos políticos. Mientras se hacían estas sutiles clasificaciones de los infractores del orden, policías y autoridades judiciales aplicaban un doble rasero para medir a los delincuentes: “penalidades excesivas contra los ladronzuelos y colaboración corrupta con los grandes ladrones” (p. 292). Está de más decir cuán arraigadas están estas normas no escritas en nuestro sistema penal.

Llegado a este punto aparece el último personaje del drama judicial: el abogado. Más que del cine, parece extraído de la literatura. Desde el legendario “Lamparilla” de *Los bandidos de Río Frío*, el tinterillo semeja una sanguijuela que vive a expensas de los organismos vivos. Sin embargo, al igual que los parásitos cumple una función; en su caso, la de servir del puente entre la sociedad tradicional y el Estado moderno, traduciendo el lenguaje de la ley a un mundo con el cual no se corresponde, mediación retribuida con una renta en dinero o en especie. *Ciudad de sospechosos* nos presenta la evolución de esta “especie” profesional que ha mutado en abogado de barandilla. También tras las rejas la calidad del servicio la define el poder adquisitivo del cliente: los abogados privados, para quienes tenían recursos; los defensores de oficio, para los demás. Estos últimos ni siquiera tenían acceso a los prisioneros. Cabe decir que con un dispositivo estatal que *a priori* los etiquetaba como sospechosos, y una administración de justicia que les daba una mínima posibilidad de evadir el castigo, la alternativa realista para los reclusos de escasos ingresos era organizarse para no estar tan mal durante el internamiento. Así, no sin sorpresa, nos enteramos hacia el final del libro de que tanto en las Islas Marías como en la ciudad de México los prisioneros se asociaron y sindicaron respectivamente para defender sus intereses (pp. 318-319).

El orden y la claridad argumental, la riqueza y variedad de las fuentes consultadas y la perspectiva comparativa de su aparato crítico que permite situar en un plano más general el objeto de estudio, hacen de *Ciudad de sospechosos* el modelo de un libro de historia, donde todo lo que está es pertinente y las ausencias no se notan, pero tampoco se disfrazan. Su muy oportuna publicación en español, con una traducción cuidadosa y bien escrita, ratifica la importancia del tema y la vigencia del análisis realizado por Piccato en 2001, a pesar de que en estos diez años han ocurrido muchas cosas. Lamentablemente, el callejón a que nos han conducido los problemas sociales no resueltos, una pésima distribución del ingreso, la impunidad para 98% de los delitos y los juicios sumarios para el 2% restante, y la corrupción y la incompetencia oficiales, nos hacen mirar con nostalgia al Chalequero y La Chiquita, e incluso la temible Banda del Automóvil Gris.

Partido y sociedad

Joy Langston

En *El régimen priísta frente a las clases medias*, importante libro, Tiziana Bertaccini establece que los objetivos de su obra sirven para entender mejor a) la estructura,

b) el funcionamiento y c) el rol del sector popular del otrora partido hegemónico, el Partido de la Revolución Institucional (PRI), entre 1943 y 1964.²⁶

El trabajo cubre unos de los temas de mayor importancia para la historia política mexicana del siglo XX: la organización interna del PRI y sus relaciones con la sociedad mexicana durante dos décadas olvidadas para la ciencia política y hasta para la historia (en menor grado), que son las de los 1940 y los 1950. Simplemente por sus temas y el periodo que cubre, el libro merece una atención muy especial. Escribo esta reseña como politóloga, no como historiadora, y puedo atestiguar que lo que sabemos de la vida interna del PRI durante los 20 años tratados por la autora es tan poco que hasta ahora era difícil hacer comparaciones entre el PRI de los años de mitad de siglo y el PRI de las décadas de 1970 y 1980. El enorme esfuerzo de la autora por cubrir esta falta de conocimiento básico es de especial mención.

Gracias al trabajo empírico/historiográfico –el cual consiste mayoritariamente en archivos del Departamento de Investigaciones Políticas y Sociales (DIPS) del Archivo General de la Nación, así como los documentos estatutarios del mismo PRI– la autora ha podido llenar los enormes huecos de información en cuanto a la forma de escoger candidatos del PRI y la identidad de los políticos escogidos.

La primera sección del libro consiste de una descripción de cómo se seleccionaba a los candidatos a varios puestos de elección popular. La segunda abarca un estudio más a fondo de la formación de las clases medias mexicanas durante estas décadas y la creciente importancia de la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP) dentro del PRI. Esta parte incluye una discusión fascinante y empíricamente sostenida de las redes clientelares entre la CNOP local y nacional con los gobiernos estatales y federales de la época.

El trabajo del libro es impresionante, es de los pocos sobre el PRI que en años recientes ha trabajado fuentes primarias. La autora no descansa sobre el “*common wisdom*” de cómo funcionaba el PRI; deshace varios mitos sobre la estructura interna del partido hegemónico, incluyendo la selección de candidatos, la importancia de la transmisión de información del nivel local/estatal a nivel nacional y la importancia política de los gobernadores para la estabilidad política de la nación. El argumento más novedoso para mí fue que la CNOP era una base de poder para los gobernadores en sus luchas contra las centrales de los campesinos y trabajadores. Me gustó mucho la interpretación del poder de los centrales dentro del PRM como algo que atentaba contra el pacto federalista hegemónico. El libro es una aportación a la

²⁶ Tiziana Bertaccini, *El régimen priista frente a las clases medias, 1943-1964*. México: CONACULTA, 2009.

larga discusión sobre el peso político de los gobernadores dentro de la hegemonía priísta, y como tal, va a tener un lugar central en el debate a futuro.

Sin embargo, a pesar de mi enorme gusto por el libro y su base empírica, tengo varias críticas que bien podrían ser consideradas como parte de mis fallas de origen por ser politóloga. Primero, es muy necesaria una labor de síntesis. Por ejemplo, hay tantos detalles en la discusión de la selección de candidatos que uno se olvida por qué debe de interesarle. ¿Hay diferencias importantes entre los distintos tipos de cargos? ¿Qué nos dicen estas diferencias en términos del argumento más general? Se ahoga uno en un mar de detalles que son importantes, pero difíciles de colocar como lector en una estructura de mayor utilidad.

Segundo, y más importante, el libro no tiene un argumento de forma sustentada a lo largo del trabajo. Empieza hablando específicamente de la CNOP y las clases medias, pero la primera mitad del libro nada tiene que ver con estos temas. Su argumento más interesante tiene que ver con la relación entre los sectores corporativistas y los gobernadores, el cual es desarrollado un poco cuando está explicando el papel de los gobernadores en la CNOP. Sin embargo, esta pregunta no está presente ni en la introducción ni en la revisión de la literatura. Como parte del mismo problema, la revisión de la literatura sobre el PRI, la selección de candidatos y el federalismo mexicano es bastante pobre. Hay numerosas fuentes de donde podía haber sacado información, como explicaciones alternativas o interpretaciones diferentes, entre otras.

Finalmente, en cada trabajo existen puntos fuertes y débiles. Sin embargo, para el estudioso del PRI este libro es una pieza fundamental, pero puede resultar un texto difícil de comprender por completo.

Una historia polifónica

Rainer Matos

Hace tiempo conocí a un hombre que gustaba de recopilar *motu proprio* (y lo hace aún) todas las versiones grabadas –o al menos las accesibles en el mercado discográfico– de la *Novena sinfonía* de Ludwig van Beethoven. Dicho personaje no sólo ostenta una colección privada única en México de la obra cumbre del compositor alemán,²⁷ sino que ha descubierto que, entre la versión más corta y la más larga del abanico de

²⁷ Tomás Zurián, restaurador mexicano de renombre, no sale de su casa, por cierto, sin un papel de múltiples dobleces, donde anota la versión (orquesta, director, coro) y tiempo de duración de cada Novena, para estar prevenido y añadir a la lista cualquier nueva interpretación con la que pueda toparse en el camino.

interpretaciones que posee de la misma pieza, hay una diferencia de tiempo que abarca poco más de 20 minutos.²⁸ Al leer el libro en cuestión, quizás Tomás Zurián no encontrará la respuesta a este interrogante –que seguramente recae más en la interpretación de cada director de orquesta–, pero aprenderá, si no lo ha descubierto ya, que “ninguna sinfonía de Beethoven es inmune a la perversión, porque no son algo en sí, se transforman históricamente, se despliegan y extinguen en el tiempo; [...] están expuestas a lo que presuntamente se les hace desde afuera”.²⁹

El libro escrito por Raúl Zambrano,³⁰ distinguido guitarrista mexicano, es un pertinente epítome de la historia de lo que comúnmente se llama “música clásica”, que va desde una modesta concepción de la música para los antiguos griegos, hasta el “final de los tiempos”, donde hace referencia a compositores contemporáneos como Kaija Saariaho, Wolfgang Rihm o, más recientemente, Thomas Adès, con un catálogo que engalana ya el siglo XXI.

Zambrano recupera una tradición musical que se define en la polifonía: “[...] una simultaneidad de sonidos que no pierden su distancia...”,³¹ y que tendrá su apogeo en los esplendores renacentista –con obras como el *Spem in alium* (c. 1570) del inglés Thomas Tallis, motete a 40 voces que recuerda “la expresividad que en la música representan el espacio y la distancia”³² –y barroco– donde Bach aventaja a sus coetáneos al crear el máximo contrapunto tonal en sus fugas.

Será el periodo clásico, explica Zambrano más adelante, el que busque perfeccionar tanto la música como la instrumentación (representada por la transformación del clave en piano), al ir de la mano con la “racionalidad” del *Zeitgeist* dieciochesco, convirtiendo la polifonía en un recurso más cuando antes era la base del edificio musical y sacrificándola por la melodía y el acompañamiento, representado por un bajo continuo que afirmará la tonalidad de las piezas (herencia barroca). En el romanticismo, la libertad fundada por la Revolución Francesa devendrá en un mayor *desarrollo* musical, reflejado en la cada vez más larga duración de las sinfonías; al

²⁸ Royal Liverpool Philharmonic Orchestra, dir. Sir Charles Mackerras, EMI (1991) y Wiener Philharmoniker, dir. Karl Böhm, *Deutsche Grammophon* (1981), respectivamente. La versión de Mackerras tiene una duración de 58:15 minutos sin intervalos, mientras que la de Böhm se reproduce en 78:23; las 90 versiones restantes varían en duración dentro de este rango.

²⁹ Theodor Adorno, *Beethoven. Filosofía de la música*. Madrid: Akal, 2003, p. 113, cit. en el capítulo 6: “Romanticismo: II. El nacimiento de lo terrible: Beethoven”, p. 193.

³⁰ Raúl Zambrano, *Historia mínima de la música en Occidente*, México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011.

³¹ Capítulo 2: “Breve historia de la polifonía y relato mínimo de la estructura musical hasta antes del Renacimiento”, p. 20.

³² Capítulo 3: “Renacimiento: III. El bosque de Arden”, p. 68.

mismo tiempo, habrá una pugna contra esa racionalidad característica del periodo anterior, manifestada en la recuperación que hace Mendelssohn de la tradición al rescatar a Bach, la cual mezclará con las ambiciones románticas.

Por su parte, Beethoven abrirá, precisamente en la dualidad de la Novena, dos caminos contradictorios para el romanticismo: el respeto a la forma musical, por un lado –con expositores como Schubert, Mendelssohn o Brahms–, y el que considera al artista más importante que la estructura, por otro; será éste el que alimente al siglo XIX (y especialmente al piano) con nuevos signos de expresión mediante *impromptus* o nocturnos, de donde surgirán Chopin y Liszt o, fuera del ámbito pianístico, Berlioz y Wagner, como narra el autor a lo largo del capítulo sexto.

Zambrano no se limita a escudriñar estructuras musicales o catálogos; sus diversas analogías dan mayor vida a un libro rico en información y contextos históricos. El autor asocia, por ejemplo, la ojiva arquitectónica medieval con el *organum* musical, trazo de voces que avanzan a través de un intervalo tan prístino como la quinta; asimismo, relaciona la fuga barroca musical con el *punto de fuga* plástico: “la trayectoria en la técnica que va de un cuadro como *El políptico de la adoración del Cordero místico* (1432) de Van Eyck, hasta *Las hilanderas* (1658) de Diego Velázquez, es la que hace el esplendor de la polifonía vocal –*modal*– de [Josquin] Desprez hacia la *fuga tonal* barroca de Bach”.³³

Asimismo, el guitarrista enriquece el libro mediante alegorías que descubre entre la literatura y la música, como el uso de las distintas metamorfosis del *Fausto* de Goethe para describir a compositores como Bruckner, Mahler y Richard Strauss; de la conferencia “Juego y teoría del duende” de García Lorca para referirse a Albéniz, De Falla y Granados o en la construcción de un triángulo enigmático y apasionante entre la novela *El maestro y Margarita* de Mijaíl Bulgakov, el régimen estalinista y la música de Prokofiev y Shostakovich.

El siglo XX (penúltimo capítulo) traerá cambios tajantes en la concepción musical, como la abolición de la tonalidad, definitoria del periodo barroco e impuesta verticalmente por el clásico, o de la armonía, representada en nuevas escalas multicolores presentes en los trabajos de Satie, Debussy, Ravel, Bartók o Stravinsky y cuyo bautista, afirma Zambrano, sería Modesto Mussorgsky, pionero en esta “grosera suciedad –melódica y armónica–, que con toda su fealdad habla de un lenguaje fresco y nuevo”.³⁴ Otro de sus máximos exponentes, resalta el autor, será György Ligeti, quien escribirá una pieza como *Lux Aeterna* en 1966, u Oliver Messiaen, con

³³ Capítulo 4: “Barroco: VI. El arte de la fuga”, p. 129, n. 73.

³⁴ Capítulo 7: “Hacia el siglo XX. III. El *borshech* frío”, p. 259.

su *Cuarteto para el fin de los tiempos* (1941), obras en las que se disolverá el *tempo* y que serán verdaderos preludios a tan ansiado final.

Hay poco que criticar. Destaca la muy descuidada edición: faltas ortográficas, de notación, de puntuación y de redacción que se atribuyen menos a la prosa evidentemente cultivada de Zambrano que al trabajo de los partícipes del proceso editorial como revisores o cajistas. Otra crítica, de contenido y de carácter más íntimo, es la generalización de los temas y diversos compositores, resultado natural de la escritura de una historia mínima, pero que quizá sacrifican, como cada periodo musical, algunos elementos por otros. Un ejemplo de ello es el apartado sobre Liszt, quien es caracterizado menos por su profundo romanticismo y trazos melódicos sublimes que por su virtuosismo como pianista; si bien es innegable su aportación al perfeccionamiento de la técnica pianística, la dimensión de sensibilidad que crean obras como los *Años de peregrinación* o las *Consolaciones* –piezas accesibles al pianista amateur que se encuentran lejos de las “escalas desmedidas, trinos imposibles y arpeggios espectaculares”³⁵ refleja también el descontento de Liszt al ver en concierto a Paganini en 1832: “...pour surnaturel que fût le violoniste, quelque chose d’essentiel lui manquait: la faculté de mourir à soi-même pour se donner aux autres”.³⁶

Historia mínima de la música en Occidente es, en suma, un libro indispensable, como pocos hay en español, para quien ejerce la música clásica o para el melómano aferrado; claramente el libro se dirige a estos dos tipos de lector, puesto que tanto la jerga empleada por el autor como las distintas contextualizaciones históricas y comparaciones artísticas dificultan su acceso a un público más amplio, aunque ni siquiera el eterno conocedor de este tipo de música se aburrirá con su lectura, y mucho menos dejará de aprender, como el propio Tomás Zurián. ❧

³⁵ Capítulo 6: “Romanticismo. IV: Los caminos del Romanticismo II. Mendelssohn, Schumann, Chopin y Liszt”, p. 217.

³⁶ Guy de Pourtalès, *La vie de Franz Liszt*. París: NRF, 1925.

Jorge Semprún se despide de nosotros

Luis Medina Peña

Se había anunciado para el 20 de abril, año de 1999, el penúltimo de un siglo fatal: conferencia de Jorge Semprún en el Centro Nacional de las Artes a las 19:00 horas en punto. Y tú que no eres lo que se dice un adicto a las conferencias, lo anotaste puntualmente en la agenda con el propósito de asistir a como diera lugar. Nunca habías atendido a una plática de escritor; de otra índole sí, todas académicas; generalmente por trabajo, no por gusto. Tú, a quien las conferencias aburren y no ves la hora en que terminen y te vas sin hacer preguntas, decidiste no perderte ésta. Siempre hay una razón para las excepciones.

Escuchaste, o más bien viste, el nombre de Semprún por primera vez en la portada de un libro en una Librería de Cristal de la ciudad de México cuando eras estudiante, allá a fines de los años sesenta. *La segunda muerte de Ramón Mercader*. Lo hiciste a un lado. No lo compraste. Años atrás habías leído el relato del inspector de policía encargado de investigar el homicidio de León Trotsky (Populibros La Prensa) y no creías que se pudiera agregar algo más a lo que ahí se decía. Además, no te gustaban los personajes que matan por la espalda y menos siendo estalinistas.

En 1978 te encontrabas en el Madrid en plena Transición a la Democracia. Los escaparates de las librerías estallaban con libros del yo estuve ahí. Memorias por aquí, apresurados esbozos históricos por allá, sobre todo de la Guerra Civil. Testimonios largamente confinados a una gaveta durante el régimen de Franco, ahora salían a la luz. Todos luciendo portadas profusamente ilustradas con fotografías; el minimalismo en el diseño de las chaquetas de libros todavía no llegaba a la industria editorial española. A primera vista abundaba de dónde escoger para leer un poco en las horas

muertas de hotel. Quien iba contigo te recomendó un libro, señalándolo: *Autobiografía de Federico Sánchez* por Jorge Semprún. *Premio Planeta '77, sexta edición, 189 mil ejemplares vendidos*, decía el cintillo inferior. Lo compraste y lo leíste en dos desveladas y mucho te ayudó a ilustrarte sobre lo que estaba pasando en la izquierda española en aquellos años. Semprún había entrado a tu lista de autores vivos favoritos.

Resultaba que la *Autobiografía* eran las memorias del autor cuando había actuado como agente clandestino del Partido Comunista Español, entre 1953 y 1964, para el reclutamiento y la organización de cuadros en la España de Franco, primero entre universitarios y académicos, luego en los sindicatos verticales del régimen fascista. Debes admitir que tuvo buena mano el agente Sánchez. Los integrantes de esos comités comunistas enclavados en los sindicatos verticales del franquismo, que él entrenó políticamente, organizaron lo que llegaría a conocerse como Comisiones Obreras, hoy por hoy toda una central de trabajadores por propio derecho. Y la gran mayoría de los académicos e intelectuales que reclutó en una acción incesante, y que alentaron grandes demostraciones públicas en momentos clave de la transición, llegarían a destacar en la investigación, las artes, la prensa y la literatura de la España democrática.

Pero la *Autobiografía* era también la historia de la evolución del pensamiento del autor desde un convencido marxista estalinista hasta un crítico severo de las líneas seguidas por el Partido Comunista Español. Con Fernando Claudín al lado, terminó por oponerse a las concepciones y estrategias de la mayoría del Comité Central del PCE en el exilio. La disidencia era fundada, pues Santiago Carrillo y amigos que le acompañaban en el CC se engañaban, y engañaban a los demás, al seguir acriticamente y a pie juntillas los dictados del Partido Comunista de la Unión Soviética. Dictados que, como todo mundo sabe ahora, atendían más a los intereses de la URSS que a las necesidades y situaciones políticas que enfrentaban los partidos comunistas del resto del mundo. Pero lo que más le afectaba era el uso y abuso de la dialéctica, esa necesidad de rehacer constantemente la Historia para ajustarla a las necesidades políticas de los hombres del aparato, y que en el caso español llevaba a desconocer las necesidades del movimiento comunista concreto, el que él organizaba en España. Semprún, al oponerse, conocía los cuernos del dilema, las opciones del desenlace: hacían la au-

toocrítica y se sometían o eran expulsados del partido. Junto con Claudín escogió la expulsión y la sentencia le tocó leerla a la Pasionaria, mascarón de proa del PCE, que todo lo que decía en el Comité Central lo garrapateaba en una hoja de papel. Su dictamen final: eran un par de intelectuales burgueses con cabeza de chorlito. No dio para más la santa laica del partido. Ni razones ni argumentos. La expulsión se llevó a cabo en abril de 1964; pocas semanas después recibía su primer premio como escritor tras la publicación de *El largo viaje*, la primera obra autobiográfica novelada que escribió en los últimos meses como agente clandestino en Madrid. Sánchez, o Semprún, ahora podía hablar y escribir abiertamente y lo hizo fuerte y claro.

En aquella lectura de la *Autobiografía* te llamó la atención la estructura del libro, ese constante ir adelante y atrás en los tiempos de las narrativas del relato. Ahora puedes constatar que ésa sería la técnica constante de sus libros autobiográficos, que corren paralelos a sus novelas. Si el modelo estilístico para los primeros fue la técnica de André Malraux –técnica inspirada en el *flashback* y el *flashforward* del cine–, las segundas se inspiraron tanto en forma como en fondo en *La Conspiración* de Paul Nizan. Pero si sigues así, sin aclarar, se te va a entender mal. No, Semprún no fue un imitador. Tenía una sólida cultura este egresado del Philo 2 del Liceo Henri IV de París. Fuera de la formación ordinaria del Liceo, tenía lecturas pesadas, fuertes: Kant, Hegel, Schiller, que leía en alemán –lengua aprendida de niño a insistencia del padre–, además de multitud de autores franceses que abordaban los ribetes y pespuntos con que empezaba a confeccionarse el gran desastre de la segunda guerra mundial. Semprún solamente se inspiró en Malraux y Nizan, tan en boga en su generación estudiantil y que lo marcaron para toda la vida. Pero, a diferencia de Malraux o Nizan, Semprún tuvo una vida más complicada, más dolorosa, que cualquiera de ellos dos. Y a diferencia de muchos escritores antes y después que él, Semprún sí tuvo una biografía llena de experiencias más que para contar para explicarlas, para explicárselas. Sus autobiografías noveladas y sus novelas no versan sobre experiencias banales. No pretenden contar las intimidades de un escritor en relación con la ciudad que habita o la historia de una familia que vivió en un pueblo perdido en la selva sudamericana. Saca su material de los grandes eventos y cataclismos que vivieron los europeos de su generación y que él atravesó haciendo lo suyo y padeció de manera personal. Hijo

de diplomático republicano, conoció la angustia y la soledad del exilio siendo apenas un adolescente. Conoció, como Malraux, la aventura de las armas contra el fascismo cuando se hizo miembro de la Resistencia francesa en 1942, pero además tuvo su cuota de campo de concentración, con todo lo que ello significa, en Buchenwald, que no fue poca cosa, tras ser arrestado y torturado por la Gestapo. Con Nizan, que murió joven durante la ocupación alemana de Francia, compartió la idea del compromiso por llevar la Historia a un desenlace más prometedor para el ser humano. La idea del compromiso de Semprún no es marxista ni existencialista, en contra de todo lo que pudiera pensarse; decantada de la historicidad del hombre, la debe al movimiento intelectual que giraba en torno a la revista *Esprit*, del cual sus padres formaban parte. En particular la debe a Paul Louis Landsberg.

Pero regresemos a abril de 1999. Estabas contándole en voz baja a tu mujer quién era Semprún. Detallabas las etapas de su vida y cómo ésta se reflejaba en su obra, cuando de repente se encienden un par de reflectores sobre el escenario. Dos sillas. Dos luces. Expectación. El lunetario no está lleno, pero hay una asistencia suficiente que dejaría satisfecho a cualquier conferenciante. Es obvio que se trata de un auditorio que lo ha leído, que no asiste para ver quién es Semprún y enterarse de lo que ha escrito. Se trata de una audiencia que quiere oír explicaciones más profundas de lo que ha producido este autor y lo que nos tiene guardado para próxima publicación. Lo cual te lleva, aficionado como eres a las taxonomías gracias a una deformación profesional, a preguntarte cómo se podría clasificar a Semprún.

Luego de aquella desvelada lectura madrileña de la *Autobiografía* te habías enterado, preguntando aquí y allá, de que Semprún no sólo era autor de libros sino también de guiones cinematográficos. *La guerre est finie* es de él, te dijeron. Había trabajado para Alain Resnais y Constantin Corta Gavras. No lo sabías porque siempre te ha tenido sin cuidado quién produce el film y menos aún el que escribe el guión, te basta con los actores y el director. Y sí, entonces recordaste entre brumas haber visto el film de Resnais en algún festival cinematográfico en la ciudad de México, aquellos que organizaba la Secretaría de Gobernación para conservar una severa censura cinematográfica para las masas pero manteniendo contenta a la élite cultural y cinéfila. Y lo has vuelto a ver muchas veces, gracias al genial invento del

devedé. Y a lo largo del tiempo fuiste leyendo sus libros como caían en las librerías y te ibas formando una idea de su autor. Fuera de sus dos primeras obras, *El largo viaje*, en la cual narra las penalidades y los horrores de su arresto, torturas y posterior traslado a Buchenwald en un vagón atestado que sale de Auxerre en Francia para llegar a Weimar en Alemania en cuatro días y cinco noches, y la *Autobiografía*, que fueron sonados éxitos, el resto de su obra pasó poco menos que inadvertida para el gran público.

No, definitivamente Semprún no fue autor de *booms* literarios, aunque fue contemporáneo y amigo de los protagonistas del *boom* latinoamericano. Tampoco fue autor de masas cuyas obras se disputara Hollywood para llevar a la pantalla. Ni *Códigos Da Vinci* ni *Clubs Dumas*. Tanto en literatura como en cine fue un autor para élites, aunque haya pretendido otra cosa. La producción de las películas en que intervino como guionista fueron cosas de amigos, incluido el actor Yves Montand, miembro de la familia Livi que en épocas de necesidad moral y material le brindó a Semprún amistad y abrigo. En ellas dominan los exteriores y los escenarios naturales porque fueron películas de bajo costo. *La Guerre est finie* es una adaptación de su *Autobiografía*; *Z* y *La confesión*, que hizo con Costa Gavras, se refieren al golpe de Estado en Grecia, la primera, y a las purgas estalinistas de posguerra de los veteranos comunistas en la Europa del Este, muchos de ellos excombatientes de las brigadas internacionales en la Guerra Civil española, la segunda. Los tres filmes tienen un común denominador: la evolución de un militante y líder comunista o de un verdadero creyente hasta llegar a la decepción, el desencanto e incluso la muerte. Pero eso sí, siempre son personajes firmes ante la adversidad que pueda venir tanto del militar fascista o de los Grandes Timoneles del movimiento comunista. Y su producción literaria es lo mismo; sus novelas autobiográficas ilustran el mismo proceso personal del autor, aunque en su caso el desenlace no fue fatal.

Hay quienes afirman que Semprún quería imitar a Malraux. Lo dicen como si fuera malo seguir a un maestro o como si hubiera tantos estilos disponibles como potenciales escritores. Como si el genio del escritor consistiera en encontrar ese estilo reservado para él desde la creación misma del universo, y no en los temas que trata y cómo los trata. Tú piensas que Malraux fue inspiración y punto de partida: siempre se construye sobre los hombros de los demás. Y piensas que Semprún desarrolló en francés

—lengua a la que declaró su segunda patria y en la que escribió casi toda su producción— un estilo que combinó magistralmente la frase corta, la digresión en frase larga y los cambios frecuentes de los tiempos de la narrativa que se traducen muy bien al español, amén que desplegó una temática muy propia, acorde a su experiencia, a sus extraordinarias vivencias. Pero lo que quieres destacar aquí es que el autor está más cerca de lo que estuvo dispuesto a aceptar de otros autores no franceses, de George Orwell y de Arthur Koestler, por ejemplo. Ninguno de estos dos escritores sufrió la experiencia del campo de concentración, es cierto, pero sus producciones literarias comparten con la de Semprún la desilusión en una ideología que debiendo ser libertaria terminó en el Gulag y en la eliminación de sus propias élites activas y gobernantes, que martirizó y sacrificó de paso a millones de personas en nombre del Espíritu-de-Partido como llamaba Semprún a la dialéctica, que terminó en el arte de caer siempre de pie y de ser sobreviviente a todos los cambios de opinión. Fue la dialéctica de Mijail Suslov y también la de Santiago Carrillo. Es casi seguro que a Federico Sánchez le hubiera encantado escribir *La rebelión en la granja* de Orwell u *Oscuridad al mediodía* de Koestler.

Pero estás en el auditorio de Conaculta y se han encendido dos luces del escenario. Entra Rafael Tovar y de Teresa, presidente del organismo patrocinador del evento, seguido de un hombre en los primeros años de la tercera edad, cabello blanco, un poco encorvado y mirada triste. Te impresionó esa mirada y esa actitud corporal. Sus ojos reflejaban una tristeza milenaria y mineral, incorporada a los huesos. No una tristeza temporal, de ocasión, sino verdaderamente existencial. Una mirada que testimoniaba toda una época, la peor del mundo contemporáneo. Pensaste: es la tristeza por la locura y la sinrazón, por la muerte sistemática e industrialmente organizada en función de la Razón de Estado, del siglo xx. Tovar y de Teresa lo presenta breve, elegantemente. Todos saben quién es. Queda con ustedes Jorge Semprún. Queda con nosotros. Toma la palabra. Dice que ha estado pensando de qué va a hablar. Es obvio, no ha preparado algo. Mejor. Uno no espera que un escritor de este calibre venga a leernos un papel. Dice que ha decidido para esta ocasión narrarnos el libro que tiene en mente, el que ya está escribiendo. Se trata, dice, de un adolescente español que, transido por la caída de Madrid en 1939, tiene que asumir el exilio en todas sus

consecuencias en París. Un adolescente que ante la derrota de la República española toma dos decisiones fundamentales: dominar el francés como nativo, pues le ha afectado mucho que se burlen del meteco cuando pide un brioche o quiere comprar un periódico; y a su tiempo, hacer algo por su patria perdida y sometida. Un adolescente que va a llegar a la conclusión de que la mejor manera de empezar a luchar por su patria es combatir a los nazis en suelo francés y se incorpora a la red de resistencia organizada por los ingleses acompañado por buena parte de sus compañeros del Liceo. Un adolescente que recibe un curso completo en armas ligeras y explosivos para entrenar luego a los jóvenes del maquis en la Francia rural. Un adolescente que luego de varios meses de actividad clandestina cae preso de la Gestapo. Alguien ha hablado, alguien cedió a la tortura. Ni modo, es un riesgo militar, y hay que afrontarlo y preparar una estrategia para salir lo mejor librado del entuerto. Y lo logra, en parte porque no es personaje importante en la red Buckmaster, es apenas el equivalente a un sargento, como dijo alguna vez, y también porque habla perfectamente alemán, mejor que algunos de sus captores y torturadores. Cuando los alemanes deciden que no tiene más información que dar pues siempre ofreció pedazos y minucias sin trascendencia, cuidándose de denunciar a alguien, lo consiguen como prisionero político a Buchenwald. Fue afortunado, no era de los campos de exterminio situados en Polonia, sino de los de trabajos forzados localizados en Alemania, cerca de fábricas de producción bélica.

En ese momento tu mujer te toca el hombro y te dice al oído que el conferenciante está repitiendo, casi punto por punto, lo que ya le contaste a ella. Y sí, así es, y ya sabes a dónde va Semprún en esta ocasión. Va a proponernos otro libro sobre la vida en el campo de concentración. Pero ¿qué puede agregar a lo que ya ha contado en *Aquel domingo* y en *La escritura o la vida*? Sus lectores ya sabemos de los horrores del campo y del sistema de explotación al máximo de la fuerza de trabajo con el mínimo en el consumo de calorías. (Esto lo consultaron puntualmente con expertos de la Universidad de Jena.) Ya sabemos de los estragos que hacía la disentería entre los prisioneros, padecimiento que se llevó a muchos compañeros de Semprún, pero sobre todo al que más le dolió, al sociólogo Maurice Halbachs, su profesor en la Sorbona. Nos ha contado ya, a propósito de Weimar y el monte Ettersberg, cómo en los bosques que rodeaban al pueblo preferido de

Goethe reinaba el silencio porque los pájaros habían huido ante el olor a carne quemada del crematorio del campo, que trabajaba las 24 horas del día, lo cual da idea del número de fallecimientos por extenuación, desnutrición o enfermedad. Ya leímos lo que tenía que contar sobre los efectos físicos y psicológicos del hambre permanente y la falta de sueño, y sobre las condiciones terribles de vida en un campo de concentración que albergaba más de 30 mil prisioneros con facilidades sólo para 12 mil. Sabemos ya todo sobre la pestilencia de las letrinas, único lugar a salvo de los ss, donde se puede confraternizar y conversar, sobre todo los domingos, sin temor alguno a un porrazo impartido por un ss o algún *kapo*. Ya sabemos de la organización clandestina interna, la red creada por las directivas de los partidos comunistas, que cuida de a quién salvar, lo cual implica a quién van a sacrificar en su lugar para formar parte de las extenuantes y normalmente letales unidades de trabajo que salían al exterior. Ya sabemos de la labor esencial, fundamental, que en la puesta en marcha de esas decisiones desempeñaba Semprún por su puesto en el Departamento de Estadísticas.

¿Va regresar atrás cuando en *La escritura o la vida* nos contó ya todo sobre la liberación del campo y su regreso a París en un convoy de repatriados para presenciar el primer desfile del Primero de Mayo tras la Liberación? Y sí, parece que va a regresar pues ahora nos relata la idea central del libro que tiene en mente. Alguna vez dijo en algún lugar de sus obras que la narración cronológica no era lo suyo, ya que era la peor de todas las narraciones; que la inventó Dios y está en el Génesis y que, definitivamente, al él no le gustaba abordar las narraciones de esa manera. Menos aún, piensas tú, le habría gustado seriar su producción de manera cronológica. Ha querido regresar al tema del campo de concentración que parecía haber dejado atrás en *Aquel domingo*. Dejémosle hacer, pues. El adolescente prisionero, continúa exponiendo Semprún, al que encuadraron en el Departamento de Estadísticas del campo por hablar el alemán, departamento encargado de integrar los comandos que salían a trabajar en la fábrica de armas Gustloff o a las excavaciones de Dora para hacer el socavón que albergó las líneas de producción de las bombas cohete V-1 y V-2, se entera por la red clandestina interna de que ha llegado un cable de Berlín a la delegación de la Gestapo en el campo, preguntando por él. El informante, un prisionero Testigo de Jehová, no pudo leer el cable completo, pero avisa por las dudas. La red

clandestina se pone de inmediato en movimiento y decide cambiar la identidad de este muchacho que les es tan útil por la de otro prisionero que muera ese fin de semana. Y así se hace. El desenlace ya no lo cuenta pero resulta evidente que lo tiene muy claro.

Poco más o menos de un año después de esta conferencia encontraste un nuevo libro de Semprún: *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Dudaste. ¿Será el que anunció aquella ocasión? ¿Con ese título tan cursi? Sí era, ahí estaba el desenlace. Los encargados de la red clandestina le anuncian que el domingo por la tarde debe estar en la enfermería, donde ya tenían al moribundo que seguramente esa noche pasará a mejor vida. Que era conveniente pasar ahí la noche junto al moribundo para facilitar el cambio de identidades. Le dicen que ha tenido suerte, pues tiene su misma edad y hasta es estudiante. Salvo en *La escritura o la vida*, cuando Semprún describe la infinita tristeza del adolescente bajo la lluvia en París, llorando a lágrima viva, frente al anuncio de la película de Arlety, porque ha leído en los titulares de los diarios de la tarde que Madrid ha caído, en ninguna otra obra como en esta última alcanza otra vez las altas notas de la tensión dramática. Llega a la enfermería y le señalan al moribundo. Conoce al chico. François L. es un estudiante de Letras Clásicas que también ingresó a la Resistencia y fue capturado, y cuyo padre, profesor universitario y alto oficial de las milicias fascistas francesas, que de todo hubo en aquella sociedad, se negó a salvar. Consultado por la Gestapo lo condenó a sufrir la misma suerte que los demás. Semprún lo conoció deambulando por el campo, ya quebrado físicamente y evidentemente cercano a la muerte, y estableció un diálogo con él, compartiendo sus escasos cigarrillos y comentarios sobre lecturas comunes. Lo vio varios domingos hasta que desapareció de vista. Ahora ya sabía dónde estuvo estos últimos días, y con él tuvo que compartir camastro. Lo vio morir. A Semprún lo perseguirían durante mucho tiempo las últimas palabras que pronunció, una frase en latín que contenía dos veces la palabra *nihil*, una doble negación.

Finalmente no fue necesario hacer la sustitución. El informante se enteró de que el interés de Berlín se debía a gestiones de la familia Semprún, que se habían acercado al embajador de Franco en París para saber si aún vivía o había muerto. El embajador franquista había concedido la petición porque estimaba conveniente hacer un favor a alguien del lado

contrario cuando Alemania estaba a punto de perder la guerra. Pero ello no le evitó a Semprún un pequeño juicio estalinista en el campo en el que se puso en duda su lealtad, del cual salió airoso gracias al apoyo de los franceses.

Pero más importante te resulta el que Semprún retome en este libro sus reflexiones sobre el Mal absoluto, que había empezado tras su lectura de *L'Espoir* de Malraux. (Llegó a confesar a su biógrafa, Franziska Augustein, que le gustaba el libro de Malraux porque muestra la lucha del Mal absoluto contra la Fraternidad.) Luego de mucho ir y venir con las teodiceas de Leibniz, Kant y Schiller, se quedó finalmente con Kant. El Mal no es lo contrario del Bien, ni su antítesis ni la negación de Dios ni nada parecido. El Bien y el Mal son opciones que se le presentan al Hombre, concreciones en este mundo del ejercicio de la libertad humana. Por eso nunca condenó a los alemanes en general por las atrocidades cometidas, pero sí a algunos alemanes como agentes concretos en el ejercicio del Mal. Sin duda, a todos los SS.

Un día tuviste la curiosidad de conseguir el original y encontraste que el título en francés del libro es *Le Mort qu'il Faut* (*El muerto que falta*). No te explicas por qué escogieron el título aquel en español que no refleja la intención del autor, lo que sí lo hace el título en francés que, además, conecta con una de sus obsesiones como deportado: la Muerte, así con mayúscula. Su interés en ella nunca fue morboso ni nada por el estilo. No se mete, como otros autores de la literatura concentracionaria, a la descripción detallista del horror y de las muertes. François L. y el profesor Halbachs son excepciones, personajes reales cuya muerte es necesario describir para acercar la verdad a lo verosímil en el abordaje de tema tan clásico como difícil, para lograr la verosimilitud en sus esfuerzos de recordación y representación del pasado vivido. Semprún salió de Buchenwald creyendo firmemente que los sobrevivientes de los campos habían sufrido la Muerte al pasar por ella y quedar vivos. Como nadar de ida y vuelta la laguna de Estigia, dijo en alguna de sus obras, laguna que le venía a la memoria tal y como la representó el pintor flamenco Joachim Patinir (1480-1524) en un cuadro colgado en El Prado, frente al cual pasó tanto tiempo en la época en que su padre lo llevaba al museo. Fue tan fuerte esta impresión residual que en un principio, en los primeros años de la posguerra, se creyó invulnerable.

Pero ya maduro, ya mayor, la Muerte le preocupó en otro sentido; le angustiaba no el sufrirla él, sino porque acabaría con los testigos del Holocausto y de todo lo que lo acompañó, afectando al testimonio y, por lo tanto, vulnerando la Memoria. La Memoria Colectiva, esto es. Después sólo quedarían los historiadores y lo que ellos pudieran salvar del permanente naufragio que es el pasado.

Quiso escribir en la inmediata posguerra su experiencia en el campo, pero no pasó del borrador. Le fue preciso interponer distancia con sus vivencias, con lo sufrido en Buchenwald, para convertirlo en olvido y poder rescatarlo después. Tuvo que escoger la vida antes que la escritura. No cometer el error de Primo Levi que escribió demasiado pronto y terminó suicidándose. Por ello Semprún tomó la actividad política como terapia, y se dedicó a fondo a escalar con rapidez desde el grado de simple militante hasta miembro del Comité Central del PCE para lograr así ser agente clandestino en España. Fue el intelectual activista que en aquel momento necesitaba Santiago Carrillo para llevar adelante la política provocadora de acciones de masas que se había decidido seguir para debilitar al régimen de Franco. Vivencia, olvido, acción política y finalmente rescate del recuerdo: asumirse testigo y dar testimonio. Ése fue el proceso de Semprún para llegar a la escritura. Es muy revelador que su primera novela autobiográfica, *El largo viaje*, la empezara en el domicilio clandestino de la calle Concepción Bahamonde cuando estaba a punto de romper con el partido, luego de nueve años de amargarle la vida al gobierno y a la policía de Franco.

Pero estás aún en la conferencia de Semprún en Conaculta. El escritor ha terminado de hablar y Tovar y de Teresa abre el periodo de preguntas al público. Dos o tres cuestiones sin trascendencia. En la fila delante a la tuya, casi frente a ti, una mujer pide la palabra. Se identifica. Fulana de Tal. Psicóloga y argentina. Aclara, como si hiciera falta, que su país ha sufrido dictaduras militares y conocido campos de concentración en donde se torturaba y asesinaba sistemáticamente. Algunos liberados fueron sus pacientes. Y añade que siempre se ha preguntado, y ahora le plantea la misma pregunta al escritor, ¿qué lleva al ser humano a resistir el dolor, el miedo, las privaciones y el hambre, las consecuencias de la tortura y todo lo que implica la arbitrariedad e impunidad de los carceleros? Ella no cree que sea el simple instinto de supervivencia, ella cree que hay algo más pero no ha

logrado asirlo, definirlo ¿Qué hace, insiste, que unos sobrevivan y otros perezcan? Por la reacción de Semprún es claro que la señora ha tocado un punto sensible. Y tú adivinas por qué: siendo obvia, Semprún nunca se ha planteado la pregunta, al menos por lo que recuerdas de sus obras. Y lo dice. Le dice a la señora psicóloga que su pregunta es muy interesante y le pide un par de minutos para pensar la respuesta. Y se los toma. Completos.

Tras el golpe de efecto de dos minutos de silencio Semprún retomó la palabra y empezó por decir que iniciaría su respuesta con un caso concreto. En 1943 llegó al campo un grupo de ex policías holandeses porque se habían negado a buscar y atrapar judíos para ser deportados. Jóvenes, fuertes y bien alimentados, empezaron a morir como moscas, en tanto otros, como los comunistas alemanes, que llevaban más de diez años en el campo, estaban vivos en su mayoría. Al igual que los demás comunistas, él incluido, y los cristianos y aquellos que se habían hecho el firme propósito de sobrevivir para regresar a sus familias. Los jóvenes holandeses murieron rápidamente, según Semprún, porque si bien sabían por qué estaban ahí, carecían en cambio de firmes principios o creencias a los cuales asirse. En pocas palabras, sobrevivían los que tenían fe en algo. Ya está, dijiste. Y abandonaste el auditorio antes de que terminara el acto. No era necesario esperar el final de la ronda de preguntas. La Pregunta se había hecho y se había respondido.

Cuando Semprún concibió el libro materia de la conferencia fue poco antes de que Felipe González lo nombrara ministro de Cultura en su segundo gobierno. Para cuando lo anunció en la conferencia en Conaculta, el autor llevaba largos años de haber cesado en aquel gabinete. Siete años atrás, en 1993, había dejado constancia de ello, de sus experiencias como ministro, con la publicación del libro *Federico Sánchez se despide de ustedes*. Un libro no previsto, pero necesario. Para ti es su obra cumbre en los dos sentidos del adjetivo. Formalmente, porque está excelentemente estructurada, los personajes son sólidos, de carne y hueso sin lugar a seudónimos, y porque analiza de frente los problemas y obstáculos que ya empezaban a minar la solidez del gobierno socialista. Y realmente, porque representa la culminación del largo andar de Semprún por los senderos entrecruzados de la política y la literatura. Incluso el título mismo del libro enuncia una realidad ya internalizada por el autor. Pero no vas a hacer aquí la recensión del

libro, que merecería un artículo aparte. Vas a buscar el hecho, la reflexión de Sempérn, que te ayude a cerrar esta ya larga disquisición.

El destino había llevado al autor a ocupar un apartamento en la calle Juan de Mena asignado por gobierno, justo enfrente y al mismo nivel de piso del que había habitado en su infancia hasta que salió de vacaciones con padre y hermanos a Lekeitio en el verano de 1936, donde les sorprendió la rebelión de Francisco Franco. El destino le había llevado a habitar, ya como ministro en la España democrática, el barrio de su infancia que tanta recordación merece en su libro *Adiós luz de veranos*. El 14 de marzo de 1991, la víspera de su regreso definitivo a París, pidió permiso para recorrer el edificio de Alfonso XI esquina con Juan de Mena, entonces en obras y destinado a oficinas. Fue momento para hacer un balance de su vida mientras recorría el piso de sus añoranzas acompañado por los fantasmas del pasado, todos más jóvenes que él. Y con el corte de caja de la Memoria, al salir del edificio esbozó una sonrisa y, madrileño al fin y al cabo, murmuró “¡Que me quiten lo bailado!” ❧

Cajón de sastre

Del Polo Sur al Sahara, un largo camino para unos extraños animales de hace 500 millones de años, cuyos fósiles aclaran la evolución primitiva. Los yacimientos de Fezuwata, cerca de la ciudad marroquí de Zagora, son un ensueño para los científicos. Stephen Jay Gould hubiera estado feliz. El belga Meter Van roy es uno de los estudiosos de este fabuloso material que ha sido objeto de un estudio publicado en *Nature* (*El País*, 18 de mayo de 2011, p. 30).

“Neandertal, ¿criatura ártica?”, pregunta Hervé Morin en la página de ciencias de *Le Monde* del 14 de mayo de 2011. El descubrimiento, cerca del círculo polar, en el Ural ruso, de 313 artefactos líticos que recuerdan de manera asombrosa a los instrumentos musterianos, atribuidos al hombre de Neandertal, lleva a plantearse tal pregunta. En *Science* del 13 de mayo, el equipo franco-ruso-noruego subraya que el hallazgo, de 33 mil años de antigüedad, sorprende tanto por la fecha reciente como por su tan nórdica locación.

La revista *Science* del 24 de febrero de 2011 informa del descubrimiento de un niño incinerado, hace 11,500 años, por paleo-indios de Alaska. Uno de los primeros sitios de ocupación humana en América del Norte ha sido encontrado cerca de la antigua Beringhia, en el centro de Alaska, en el valle del río Tanana. El sitio se llama Upper Sun River (traducción del nombre Xaasaa Na, en lengua athabaska).

En las excavaciones de Champagne-sur-Oise, Francia, se han encontrado

dos “menhirs”. Estos obeliscos prehistóricos estaban quebrados y enterrados. Se especula que pueden ser el resultado de “un iconoclasmo neolítico” en el cuarto milenario antes de Cristo. En 2006, los arqueólogos habían develado unos 60 de estos megalitos enterrados en Belz, Bretaña, y habían presentado la hipótesis de un iconoclasmo no menos misterioso que el levantamiento, en el milenio anterior, de aquellos megalitos (*Le Monde*, 21 de mayo de 2011, p. 21).

Cuestión de geofísica: ¿desde cuándo el hombre modifica el clima? Los científicos se dividen sobre el origen de lo que llaman ahora “antropoceno”, la era en la cual los hombres se convirtieron en la principal fuerza de mutación del planeta. CO₂ no lo es todo: desde 4,000 años antes de Cristo, desde la propagación de la “revolución verde”, agricultura + ganadería, el metano entra en la cuenta del cambio climático. El historiador de la ciencia Jacques Grinevald, miembro del grupo de trabajo sobre el antropoceno, precisa que nuestra era geológica, la que empezó hace 2,600,000 de años, es el Cuaternario. Oficialmente nos encontramos ahora en una época interglaciar muy reciente, justamente llamada holoceno; empezó hace 11,500 años, después del frío holoceno.

La entrada oficial del holoceno en la escala de los periodos estratigráficos definidos por los geólogos podría darse en agosto de 2012, en el Congreso Geológico Internacional en Brisbane, Australia (*Le Monde*, 5 de febrero de 2011).

En 1900, a 60 metros de profundidad, cerca de la isla griega de Anticitera, el pescador de esponjas Elías Stadiatos encontró los restos de una nave romana que se hundió en el año 90 antes de Cristo, más o menos. Entre muchas cosas, había un espléndido éfebo de bronce y un cuadrante de bronce de 20 centímetros de diámetro, grabado con pequeños caracteres griegos; al lado de dicho objeto se encontraban unas 30 ruedas de bronce, finamente dentadas, de diversos tamaños, así como agujas, ejes, tambores... Era lo que después de más de medio siglo de trabajo por parte de matemáticos, astrónomos y epigrafistas, se considera como el instrumento antiguo más complejo descubierto hasta ahora: la primera calculadora ca-

paz de figurar la ronda complicada de la Tierra y de los astros, el primer mecanismo relojero de alta precisión. Muy posiblemente el “mecanismo de Anticitera” fue concebido por el famoso Poseidonios de Apamea (135-51 antes de Cristo).

Ahora el arqueólogo Jean-Louis Brunaux publica *Voyage en Gaule* (París: Seuil, 2011), sobre el viaje realizado por el genial griego alrededor del año 100. ¡Cuidado! No es el texto de Poseidonios, que se perdió como toda su obra. Brunaux, a partir de lo que dijeron Diódoro de Sicilia, Strabo, César y muchos otros, y de los descubrimientos arqueológicos, “inventa” el viaje desde Marsella hasta el Atlántico.

¿Sabía usted que la ciudad palestina de Nablus se llama así porque es la antigua Flavio Neapolis?

The Economist, del 23 de abril de 2011, dedica su página 90 a “Un enigma de arqueología religiosa. ¿Qué pasó con los judíos cristianos?”. Se trata de los de la Iglesia de Jerusalén, la de Santiago, que cumplían con todos los ritos del Templo, pero afirmaban la mesianidad y la divinidad de Jesús. Su historia había sido opacada por muchos siglos de resentimiento judío y de antijudaísmo cristiano. Después de la destrucción del Templo, más aún después del fracaso del levantamiento de Bar-Korba, surgió el rabinismo que ostracizó duramente a los judíos cristianos.

“Todo esto ayuda a explicar la fiebre suscitada en las últimas semanas por el descubrimiento de una serie de códices de plomo, que podrían, de ser auténticos, alumbrar los eslabones faltantes en la historia cristiana y judía”.

Naashtun, ciudad maya redescubierta en Guatemala (*Le Monde*, 26 de marzo de 2011, p. 20, por Stéphane Foucart). Perdida en la selva, saqueada de manera sistemática en el siglo xx, la ciudad tuvo su apogeo entre los siglos vi y viii. Una misión arqueológica francesa trabaja ahora con sus colegas guatemaltecos, pero el “desastre cultural” del pillaje no tiene fin. Tan pronto como los arqueólogos se ausentan, trabajan los saqueadores. Dominique Michelet y Charlotte Arnaud dicen que un vaso hermoso del periodo clásico se vende en 200 mil dólares, o incluso más.

Agosto de 1651: “*Cromwell me disait un jour que l’ on ne monte jamais si haut que quand on ne sait pas où l’ on va*”. El cardenal de Retz, en sus *Memorias*, apunta lo que le dijo el Presidente de Bellièvre.

La caída de la manzana de Newton es uno de los episodios más famosos de la historia de las ciencias. La Royal Society de Londres, que festeja sus 300 años, puso en línea el testimonio de William Stukeley (1687-1765): “Después de merendar, como el tiempo era caluroso, salimos a tomar el té bajo los manzanos. Él (Newton) me dijo que se encontraba en la situación exacta que era la suya, cuando le vino a la mente la noción de gravitación. Fue causada por la caída de una manzana, mientras él estaba sentado, contemplativo. ¿Por qué cae siempre la manzana de manera perpendicular al suelo? Se preguntó...”. Léase en <http://royalsociety.org/Turning-the-Pages/>

1850. Tom Sawyer, el boxeador, fue festejado como un héroe por los habitantes de Liverpool que salieron en procesión a recibirlo. Del deporte como religión de las masas en el Reino Unido.

Antonio Saborit nos recomienda disfrutar este párrafo de la *Histoire de ma vie* de George Sand:

Mais l’ histoire du genre humain se complique de tant d’ évènements imprévus, bizarres, mystérieux ; les voies de la vérité’ embranchent à tant de chemins étranges et abrupts, les ténèbres se répandent si fréquentes et si épaisses sur ce pèlerinage éternel, l’ orage y bouleverse si obstinément les jalons de la route, depuis l’ inscription laissée sur le sable jusqu’ aux pyramides ; tant de sinistres dispersent et fourvoient les pâles voyageurs, qu’ il n’ est pas étonnant que nous n’ ayons pas encore eu d’ histoire vraie bien accréditée , et que nous flottions dans un labyrinthe d’ erreurs . Les évènements d’ hier sont aussi obscurs pour nous que les épopées des temps fabuleux.

Así lo publicó en la primera versión , a mediados del siglo XIX. Ya para 1879, en la edición de sus *Obras completas* (París: Calmann- Lévy), luego de “*des temps fabuleux*”, Sand sustituyó el punto y aparte por una coma y añadió lo siguiente: “*et c’ est d’ aujourd’ hui seulement que des études sérieuses font pénétrer quelque lumière dans ce chaos*”.

Antonio Saborit pregunta: “¿Cual versión prefieres? Yo, la primera.”
Rudyard Kipling:

*What knows he of England
Who only England knows?*

Franz Kafka anotó en su diario el 2 de agosto de 1914: “Alemania declara la Guerra a Rusia. Por la tarde, escuela de natación”.

“De Darwin a Hitler” es el subtítulo del libro *La société pure*, del historiador de las ciencias André Pichot (París: Flammarion, 2000). Puede parecer provocador, pero el autor lo justifica bien. El nazismo que fundó la política sobre la biología no hubiera podido hacerlo sin la ayuda del racismo de casi todos los biólogos anteriores. El eugenismo no fue un accidente, sino la tentación constante de los biólogos, hasta la fecha. Genéticos y evolucionistas inventaron y popularizaron las tesis eugenistas, al extender lo hereditario a todos los ámbitos. El primero de los crímenes masivos inventados por los nazis fue matar a los minusválidos.

Pichot relativiza el papel de los ideólogos como Vacher de Lapouge o Gobineau para insistir en el de un científico como Haeckel. En cuanto a Alexis Carrell, hoy condenado por todos, después de la adoración anterior, si bien fue “culpable”, no lo fue más que los biólogos escandinavos y norteamericanos que, en la misma época, predicaban y practicaban el eugenismo, esterilizando a decenas de miles de personas.

Enero de 2011. Según el último boletín del Herat System Research Laboratory (Estados Unidos), el fenómeno meteorológico en curso, “La Niña”, es el más fuerte del último medio siglo y se encuentra en el origen de las terribles inundaciones en Australia. Este fenómeno de enfriamiento de las aguas del Pacífico sigue mal elucidado.

Marzo-abril de 2011. Zahi Hawass, gran faraón de la egiptología, abandona su trono a consecuencia de la caída de Hosni Mubarak. Primero renunció para denunciar los saqueos, luego fue confirmado en su Ministerio de Antigüedades por las nuevas autoridades, pero la presión de la calle provocó su caída. Mucha gente, no sólo “la calle”, dentro y fuera de Egipto, quería su cabeza. La obtuvieron. ❧

DOSSIER

Massimo De Giuseppe. Doctor en historia por la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán, actualmente es profesor adjunto de la Facultad de Conservación Histórica de la Universidad de Bolonia en Ravena. Es autor de *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e Popoli indigeni* (Brescia: Morcelliana, 2007) y coeditor de *La Cruz de maíz. Política, religión e identidad en México entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad* (México: ENAH-INAH, 2011).

Christina Soto van der Plas. Licenciada en Literatura latinoamericana por la Universidad Iberoamericana, actualmente se encuentra cursando su doctorado en Romance Studies en la Universidad de Cornell. Ha participado en varios proyectos de investigación y editoriales y ha publicado ensayos en libros sobre literatura mexicana, caribeña y del cono sur tanto en España como en México. Tradujo Sobre la comedia de Alenka Zupančič.

Mauricio Tenorio Trillo. Doctor en historia por la Universidad de Stanford, es profesor del Departamento de Historia de la Universidad de Chicago y profesor asociado de la División de Historia del CIDE. Colabora habitualmente en *Nexos* y su


obra más reciente es *Historia y celebración. México y sus centenarios* (México: Tusquets, 2009).

Héctor Toledano. Es escritor, editor y traductor. Ha publicado notas, traducciones, cuentos y reseñas en revistas y suplementos como *Vuelta*, *La Jornada Semanal* y *Letras Libres*. Es autor de la novela *Las puertas del reino* (México: Joaquín Mortíz, 2005). Vive en la ciudad de México.

COINCIDENCIAS Y DIVERGENCIAS

Antonio Elorza. Catedrático de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, es coeditor de *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M* (Madrid: Temas de Hoy, 2004). Su obra más reciente es *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica* (Barcelona: Ediciones B, 2008).

IN MEMORIAM

Luis Medina Peña. Doctor en ciencias políticas y sociales por la UNAM, es profesor investigador titular de la División de Historia del CIDE y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II). Su obra más reciente es *Invencción del sistema político mexicano* (México: FCE, 2004). 



ISTOR

año XII, número 47, invierno de 2011, se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2011 en los talleres de Impresión y Diseño, Suiza 23 Bis, Colonia Portales, C.P. 03300, México, D.F. En su formación se utilizaron tipos Caslon 540 Roman de 11 y 8 puntos. El tiro fue de 1000 ejemplares.