

ISSN 1405-4167

Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey



**TECNOLÓGICO
DE MONTERREY®**

No. 24

**Revista de Humanidades: Tecnológico
de Monterrey**

**Número 24
Primavera de 2008**

Nuestra Portada: Fernanda Brunet Rocha

México

Flop 2003

Acrílico sobre tela

171 x 181 cm.

Flop presenta una explosión de color y forma, materializada en texturas que recuerdan acción en caricaturas del arte Pop, y más concretamente la caricatura japonesa contemporánea. Sus colores mate son vivos y seductores; las formas abstractas que se arremolinan parecen hacer alusión a un big bang fantástico. (MF)

Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey

Es una publicación académica de la División
de Humanidades y Ciencias Sociales del Instituto
Tecnológico y de Estudios Superiores de
Monterrey, Campus Monterrey.

Consejo Editorial

Jean-François Botrel, *Université Rennes 2*; Fidel Chávez, *Tecnológico de Monterrey*; Aurora Egido, *Universidad de Zaragoza*; Humberto López Morales, *Real Academia Española*; Lucrecia Lozano, *Tecnológico de Monterrey*; Beatriz Mariscal, *El Colegio de México*; María Teresa Miaja, *UNAM*; Beth Pollack, *New Mexico State University*; Alfonso Rangel Guerra, *UANL*; Sara Poot-Herrera, *The University of California, Santa Barbara*; Gustavo Sainz, *Indiana University*

Directora Editorial

Blanca López de Mariscal

Coordinadores de área

Literatura: *Inés Sáenz*

Lingüística: *Claudia Reyes*

Pensamiento y Cultura: *Yolanda Pérez*

Historia: *Ana Portnoy*

Reseñas: *Adrián Herrera*

Coordinador Editorial

Adrián Herrera Fuentes

Redacción en español: *Pastor Montero, Dolores Sáenz*

Redacción en inglés: *Carol Carpenter, Thomas DeMaria*

Asesores:

Luis Felipe Alvarado

Ruth Esther Ángel

Cristina Cervantes

Aurelio Collado

Margarita Fernández

Donna Kabalen

José Carlos Lozano

Víctor López Villafañe

Abraham Madroñal

Francisco Javier Martínez

Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey
Número 24, primavera de 2008
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey
División de Humanidades y Ciencias Sociales
Tipografía y formación: Erik Alejandro Eufracio Martínez
Cuidado de la edición: Adrián Herrera Fuentes
Diseño: Centro de Investigación y Entrenamiento en Tecnología
Educativa, Mariam MacLean Sufé
Av. Eugenio Garza Sada 2501 Sur
Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64849
e-mail: blopez@itesm.mx

<http://estudioshumanisticos.mty.itesm.mx/revista/>

La *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* aparece en los siguientes índices:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM).

DIALNET (Universidad de La Rioja, España).

HLAS (Handbook of Latin American Studies, Library of Congress, USA).

IBSS (International Bibliography of the Social Sciences, London School of Economics).

LANIC (Latin American Network Information Center, University of Texas at Austin).

LATINDEX (Sistema de Información de Publicaciones Científicas Seriadas de América Latina, el Caribe, España y Portugal, UNAM).

MLA International Bibliography (New York).

Red ALyC (Universidad Autónoma del Estado de México).

La *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* es una publicación semestral editada por la División de Humanidades y Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Monterrey, ubicado en Ave. Eugenio Garza Sada 2501 Sur, C.P. 64849, Monterrey, N. L., México. La titularidad de la Reserva de Derechos le pertenece al Instituto, calidad que sustenta con el Certificado Número 04-1998-061717492400-102 emitido por la autoridad correspondiente en la materia. Editor responsable: Blanca López. Número de certificado de licitud de título: 9952; número de certificado de licitud de contenido: 6945; número de reserva al título en derechos de autor: 003110/96. Impreso en los talleres de Grafo Print Editores, S.A., Av. Insurgentes 4274, Colinas de San Jerónimo, Tel. 8348-30-70, Monterrey, N. L.

ISSN 140504167

Sistema Tecnológico de Monterrey

Directorio

Rafael Rangel Sostmann

Rector del Sistema Tecnológico de Monterrey

Alberto Bustani Adem

Rector de la Zona Metropolitana de Monterrey

Patricio López del Puerto

Rector de la Universidad Virtual

Lucrecia Lozano García

Directora de la División de Humanidades y Ciencias
Sociales, Campus Monterrey

Claudia Reyes Trigos

Directora del Departamento de Estudios Humanísticos,
Campus Monterrey



Índice



Lengua y Literatura

- Julieta Leo
Los símbolos incuestionados en Paradiso de José Lezama Lima 13
- Daniel Lemus Delgado
Entre el cielo y el infierno: La construcción de la identidad y el mundo indígena en el discurso religioso del siglo XVII: El caso de la Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia de los Maynas 33
- Angélica Tornero
El tiempo, la trama y la identidad del personaje a partir de la teoría de Paul Ricoeur 51



Historia

- Ana Belén Benito Sánchez
Determinantes institucionales de la reivindicación autonomista en Puerto Rico 83
- Yves Solís
"Divorcio a la italiana": La ruptura entre el delegado apostólico de los Estados Unidos y el delegado apostólico de México durante la segunda Cristiada 121



Pensamiento y Cultura

- Ricardo Guzmán Díaz
El espíritu científico y un nuevo humanismo: el juego de la imaginación, la representación y la transformación del mundo 179

José María de Luelmo Jareño
Una filosofía en imágenes: Stanley Cavell 191



Reseñas

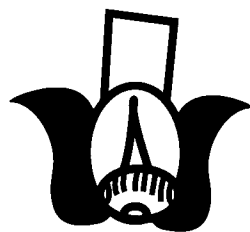
Javier Burdman
Althusser, el infinito adiós. 217

Domingo Ledezma
Desde los confines de los imperios Ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas. 223

Elsa M. Treviño Ramírez
La tradición hermenéutica en la sociología contemporánea 233



Nuestros Colaboradores 241



Lengua y
Literatura



Los símbolos incuestionados en *Paradiso* de José Lezama Lima

Julieta Leo

Universidad de Monterrey

El trabajo pretende establecer que existe una similitud entre el hermetismo empleado por José Lezama Lima, en *Paradiso*, y el lenguaje de los misterios, un recurso característico de los mistagogos del Renacimiento, “verdaderos modelos de cómo insinuar una inefable revelación mediante el discurso” (Pico della Mirándola), quienes creían que el conocimiento divino, de ser consignado por escrito, debía cubrirse con velos y simulaciones poéticas porque las cuestiones divinas debían divulgarse mediante metáforas y enigmas. El objetivo es destacar que el hermetismo visto desde esta perspectiva –y no sólo desde el palco barroco– abre nuevas posibilidades para el estudio de la obra. Se intenta, además, alentar el deseo de explorar este aspecto de *Paradiso* ya que podría colocar a Lezama junto a los autores –como Virgilio, Rabelais, Shakespeare y Joyce– cuyos textos son considerados metafóricamente sagrados por causa de su suerte crítica (Eco).

This work attempts to establish the idea that there exists a similarity between the hermeticism employed by José Lezama Lima in *Paradiso* and the mystery of the word of God characterized by the Renaissance *mistagogos* (priests in the tradition of mystagogia), who were “authentic models of how to indicate an ineffable revelation through discourse” (Pico della Mirándola), and who believed that divine knowledge, which is consigned in writing, should cover itself with poetic veils and recreations, because questions of the divine should reveal themselves by way of metaphors and enigmas. The objective of this paper is to emphasize that hermeticism as seen from this perspective (and not only from the perspective of a baroque box in a theater) opens new possibilities in the study of the work of art. An



additional intention of this paper is to stimulate the desire to explore this aspect of *Paradiso* so that Lezama might be placed alongside authors such as Virgil, Rabelais, Shakespeare, and Joyce authors whose works are considered to be metaphorically sacred because of their critical acclaim (Eco).

P*aradiso* se ha estudiado, principalmente, desde el barroco y el neobarroco literario latinoamericano, hecho comprensible si se toma en cuenta que la obra se distingue por una pluralidad de planos y se define por un eclecticismo que es, posiblemente, la causa por la que resulta difícil someter, o entender, sus variables y mutables características. Sin embargo, el impacto que produce una obra en el interior de un sistema cultural –y/o en los lectores que lo aceptan o lo rechazan– quizá sea el criterio para calificarla en una época, pero no es un parámetro para aplicarse *ad libitum*, menos aún cuando su fuerza radica, precisamente, en las múltiples dimensiones, ecos y significados que logra evocar. Si, en términos generales, nadie puede asegurar qué conduce a un autor a seguir (o no) una norma para construir una novela, ningún intento por acercarnos, formalmente, a una obra debe ser restrictivo. Por eso, cuando creemos que no todo está dicho, tenemos la libertad de pensar más allá de lo que ha sido expresado; esto es lo único que nos pone en pie de igualdad con el autor, la manera en que ambos percibimos la obra. Las complejidades del pensamiento, e incluso las visiones poéticas del autor, no tienen que ser insertadas en el armazón de lo ostensiblemente obvio.

En el presente trabajo, me propongo hacer notar que en *Paradiso* existe un hermetismo de base filosófica, esotérica y heterodoxa; con ello busco señalar –en un aparente caos o laberinto de referencias sin sentido– la presencia de coherentes conceptos metafísicos y no, como podría pensarse, conjuros secretos, anagramas mágicos o fórmulas de encantamiento. Lo aclaro, de entrada, porque la simple lectura de la palabra hermetismo puede causar más de una objeción inmediata. Es de sobra conocido que los temas relacionados con el esoterismo son polémicos y, a pesar de su evidente relación con algunos escritores, han sido poco estudiados y no siempre bien analizados. Ello se debe a diversas razones; la principal de las cuales, lo digo con mucho respeto, es la aprensión con que la mayoría de los críticos –teóricos o lectores– ve a estas doctrinas y anatematiza en



conjunto lo que de negativo pueda haber en sus manifestaciones concretas. Muy pocos han sido capaces de ver y comprender la presencia de estas corrientes en el ámbito de las letras. Por ello, la escasez de estudios sobre el empleo de temas herméticos en las obras literarias no se debe a una omisión involuntaria sino todo lo contrario: está señalado, aunque de manera indirecta, que no es un tema relevante.

En mi opinión, considerar y reconocer que el hermetismo, de acuerdo a sus orígenes, no es –como se entiende actualmente– una de tantas manifestaciones posmodernas epifenoménicas y parasitarias de reaccionar contra la secularización de lo religioso, sino una corriente de pensamiento sumamente compleja, aportaría mayores logros. Y tal vez, el aceptar que muchos escritores se han interesado en autores ocultistas o usaron los textos herméticos como una fuente de inspiración –y/o un compendio de sabiduría– sin que el hecho implique móviles estéticos (o mercadotécnicos), abriría nuevas vías de investigación para sus obras.

Para sustentar este argumento, creo necesario destacar la similitud que advierto entre el hermetismo empleado por Lezama en *Paradiso* y el de los filósofos herméticos del Renacimiento¹ quienes, atentos a los teólogos antiguos, creían que el conocimiento divino, de ser consignado por escrito, debía cubrirse con velos y simulaciones poéticas porque las cuestiones divinas no debían divulgarse a la ligera sino mediante metáforas y enigmas. Este procedimiento se denomina: el lenguaje de los misterios².

Antes de continuar, me interesa subrayar que mi principal objetivo es brindar una somera orientación y que los propósitos de las notas son igualmente limitados. Aclaro también que no es mi deseo, ahora, exponer un estudio exhaustivo del tema³. Lo que defiendo, en esta ocasión, es que el hermetismo (que guarda relación con la corriente de pensamiento que deriva de la figura de Hermes Trismegisto⁴) desempeña un papel clave en la escritura de *Paradiso*. Mi experiencia de aproximación a la obra me mostró que pasajes incomprensibles pueden tener connotaciones asombrosas. Desde luego, para afirmar lo anterior tuve que enfrentar y superar la frustración inicial que, de algún modo, estimuló mi pensamiento y me llevó a leer un buen número de textos. Sin que ello me justifique,



admito que quedan incógnitas (o misterios)⁵ sin resolver. Definitivamente, ellas me siguen inquietando, así espero para futuros estudios. No obstante, si de algún modo consigo alentar el deseo de explorar este aspecto de *Paradiso* –y/o colocar a Lezama al lado de los autores cuyos textos, en la opinión de Umberto Eco son, considerados metafóricamente sagrados por causa de su suerte crítica⁶– pienso que habré dado un paso en este camino por recorrer.

Así pues, ilustraré el discurso hermético que percibo en la obra con algunas referencias a capítulos, personajes o pasajes, sí; pero no para señalar un acápite concreto de *Paradiso* donde aparezca claramente expresado dicho hermetismo –como podrían esperarlo, o demandarlo, quienes han tenido la cortesía de leer hasta aquí– pues, además de lo que ya he subrayado, como lo menciona Borges en “El arte narrativo y la magia”:

El analista de una pieza forense o de una elegía dispone de un vocabulario especial y de la facilidad de exhibir párrafos que se bastan; el de una dilatada novela carece de términos convenidos y no puede ilustrar lo que afirma con ejemplos inmediatamente fehacientes. Solicito, pues, un poco de resignación⁷.

Reitero, por tanto, que la finalidad del presente escrito consiste en mostrar la similitud que advierto entre el lenguaje de los misterios y el discurso hermético empleado por José Lezama Lima en *Paradiso*.

Para seguir adelante es necesario señalar que José Lezama Lima no es asociado con ninguna organización esotérica; sin embargo, es un hecho incuestionable que *Paradiso* hunde sus raíces en el sincretismo de mitos, teorías, creencias religiosas (ortodoxas y heterodoxas), realidades científicas, magia y gnosticismo, entre otras líneas; por lo que es plausible suponer que abrevia, sin intermediarios, de las primigenias fuentes del saber. Esto lo convierte en un escritor hermético pues, al parecer, no reconoce, como ellos, ningún texto infalible a cuyas palabras deba amoldarse. No se siente obligado a conectarse a cada paso con documentos que datan de otros tiempos (como los judíos y cristianos) por lo que es libre de partir de cero y de pensar las cosas por sí mismo. Incluso, habiendo adoptado de otros



sus creencias, las convierte en propias; acepta el pensamiento de otros, pero lo repiensa de nuevo.

El asunto es que aun concediendo el hecho de que Lezama sea un hermetista y los pasajes oscuros o inconexos de *Paradiso* no correspondan estrictamente a una expresión lúdica o estilística del barroco literario, sino a una labor hermética de oscurecimiento, –al invocar los antiguos misterios rescatando la naturaleza secreta de los mitos paganos para transmitirlos mediante metáforas y enigmas y de que parezca emular la labor de los mistagogos del Renacimiento– no existe una explicación satisfactoria del motivo para sugerir misterios ocultos enlazados con textos cabalísticos, platónicos, bíblicos y herméticos. Ni se conoce por qué prefirió novelar *Paradiso* en vez de escribir en su propia persona aquello que quería decir.

Puede conjeturarse, al respecto que posiblemente eligió la novela por ser el único género que supone la liberación de todo lo que es convencional, petrificado, enfático e inerte y porque novelizar no significa, en ningún caso, la imposición de un canon ajeno (la novela es por naturaleza no canónica). Además –tomando en cuenta que en ciertas latitudes y épocas la diseminación del libro impreso se consideró peligrosa– una novela, cuyo foco de atención son “los acoplamientos sexuales y sodomías”⁸, eclipsaría toda supuesta propaganda subversiva y/o revolucionaria y anularía la posibilidad de cualquier implicación metafísica (mágica o religiosa). No podemos pasar por alto que los libros han sido, y son, un vehículo para la diversidad de ideas; suscitan la polémica y proporcionan conocimiento; son el mayor enemigo de aquellos que piden confianza ciega, obediencia muda y sumisión sin límites. Una novela con las características de *Paradiso* no podía ser peligrosa. No obstante, al sexo no necesariamente hay que relacionarlo con la obscenidad, como tampoco al hermetismo con las escorias del oscurantismo.

Por ejemplo, el tema de la homosexualidad ha sido uno de los más populares y controvertidos en torno a *Paradiso*⁹. Tenemos el caso de Emir Rodríguez Monegal quien afirmó que *Paradiso* no es únicamente un libro “esotérico, hermético y cifrado que no sólo no es explícitamente revolucionario sino que ha ido a contrapelo de algunas consignas contra la total libertad sexual”¹⁰ ya que logra crear un relato “en apariencia costumbrista que es al mismo tiempo un



tratado sobre el cielo de la infancia y el infierno de las perversiones sexuales”¹¹. Y según Juan Goytisolo: “Para el lector habitual de novelas *Paradiso* es un magma verbal, una obra sin pies ni cabeza en la que la acción argumental se pierde en un piélago de palabras y frases larguísimas, que se entienden como lianas interminables o se ramifican hasta adquirir una frondosidad boscosa. Dicho lector se contenta con leer por lo común el célebre capítulo VIII y decreta que el resto no merece la pena”¹².

No obstante, cuando Lezama dice refiriéndose al capítulo VIII: “¿Cómo puede ser pornográfico un capítulo donde se habla del golpe de dados de Mallarmé, un capítulo que es un papiro aljamiado de jeroglíficos?”¹³ nos sugiere otra interpretación. Abre una puerta y “La puerta entornada [...] es una invitación a imaginar y a elaborar”¹⁴. En este sentido, el comentario de Roberto Firol contribuye a defender nuestra hipótesis: “Nada más lejos de la verdad: Lezama era incapaz de escribir ningún texto pornográfico”¹⁵. Firol cree que si se escandalizaron con el capítulo VIII fue porque no comprendieron que respondía a la misma raíz totalizadora de arte y ciencia del libro. Ya que lo que se registra, desde su perspectiva, es la iniciación sexual, no sentimental, de un adolescente; piensa también que si se insiste en el homosexualismo es por la correspondencia del libro con la época, ya que en el texto de Lezama la “sexualidad desatada va a conducir hasta los libros sagrados de esta o aquella religión”¹⁶. Sexo y religión. Detengámonos en este aspecto.

El tema de la sexualidad sagrada es poco común (creo), pues la sexualidad que no es profana admite, a su vez, una división que correspondería a la que existe entre exoterismo y esoterismo (costumbres corrientes y doctrina secreta), ya que algunos no sólo reconocieron una dimensión más profunda del sexo sino que formularon técnicas de la unión sexual con fines iniciáticos para conducir a formas de éxtasis que permitirían acceder a la experiencia de lo incondicionado.

Sobre este asunto, Julius Evola hace una investigación en *Metafísica del sexo*¹⁷. El estudio de Evola parte del mito platónico del andrógino, para destacar que el regreso al estado primordial y a la dicha suprema, entendido como sumo bien al que puede conducir el *eros*, se asocia a la superación de la impiedad, causa primera de la separación



existencial entre lo humano y lo divino. En el amor sexual se reconoce la forma más universal en la que el ser humano busca destruir momentáneamente la dualidad sirviendo la carne y el sexo de instrumentos para un acercamiento extático a la unión; el que ama desea buscar la confirmación de sí mismo, la participación en el ser absoluto, la destrucción de la angustia existencial. Visto desde este ángulo, el fondo elemental del amor sexual no es físico sino metafísico porque el instinto físico procede de un impulso metafísico (la tendencia primigenia a *ser*).

Con esto puede vislumbrarse el sentido místico, sacro o mágico del sexo presente en las tradiciones antiguas. Entre las soluciones propuestas por Evola para resolver el problema de la sexualidad, en el ámbito no profano, se encuentran: la sacralización institucional de la unión sexual; las formas culturales, evocatorias y sacramentales de la unión sexual (hierogamias y prostitución sagrada); el desprendimiento ascético de la fuerza sexual del plano de la diada y renunciación a activarla a través de la mujer y trasmutarla internamente con vistas a realizaciones sobrenaturales (yoga *sattva*) y, finalmente, el régimen particular de la unión sexual con vistas a una ruptura existencial (extática o iniciática) de nivel (prácticas tántricas y taoísmo). Menciona que cada una de estas posibilidades puede originar aplicaciones operativas (mágicas) distinguiéndose la magia sexual primitiva (ritos de fecundidad y orgías sagradas), la magia sexual individual operativa (ceremonial) y la magia sexual iniciática. Asimismo, se explican los fenómenos de trascendencia en la pubertad, el significado de la orgía y los arquetipos femeninos.

Con base en esta información y después del rastreo de elementos herméticos que versan sobre el lado secreto o no profano de la sexualidad, advierto en *Paradiso* (entre otros casos que no incluyo por la imposibilidad de colocar, en este espacio, toda la información necesaria) lo siguiente: 1) En el contexto de las prácticas del sexo y en el ámbito de la iniciación y la magia, lo que parecen ser, de acuerdo a sus características, prácticas tántricas y técnicas del yoga sexual taoísta en los encuentros sexuales de Farralúque con la mestiza, la española, la madura madona y el señor del antifaz (capítulo VIII); 2) en el área concerniente a la magia sexual primitiva, símbolos que apuntaron hacia un rito de fecundidad o una orgía sagrada bajo el



signo de lo femenino, dentro del pasaje, en el capítulo III, que corresponde a la finca de Elpidio Michelena; 3) el principio de la virilidad trascendente (*vîrya*) aludido en la visión/imagen de Cemí (capítulo IX), así como el poder de fascinación femenino apuntalado por la presencia de los arquetipos –el afrodítico patente en Isoldamanatí, Lucía, Mela, la enajenada, la madura madona, Hortensia Schneider y el demétrico sugerido en Mamita, Blanquita y la Chacha– localizados a partir de las relaciones de Lupita con el taoísta y con Vivo.

Del conjunto en cuestión, destaca la exaltación del principio femenino y su correspondencia con prácticas que consideran al sexo acto mágico, ritual y sagrado. Sin embargo, se advierten los diversos medios mágicos/rituales/sexuales para trascender el límite físico hacia lo suprasensible, pero no se puede precisar, por ejemplo, si la prieta y la española eran iniciadas en la práctica secreta y robaron la *vîrya* a Farraluque o si la orgía ritual era bajo la advocación de Oshun, Brigit o Belona.

Es decir, Lezama parece hablar de lo que han dicho los demás hermetistas haciéndolo homólogo a su discurso, pero no se puede precisar si se refiere a los ritos de iniciación con la finalidad de evidenciar los medios con los que se pretende trascender el límite humano hacia la sobrenaturaleza divina, o si se trata de otra cosa como provocar una transformación espiritual en el lector o hermeneuta operando una metamorfosis al conducirnos e involucrarnos con el misterio del ser. Esto pasa porque es un discurso polisémico y, como tal, dice infinitas cosas, pero, al mismo tiempo, dice una sola que no nos es dado a saber cuál es (tal como sucede en el discurso alquímico)¹⁸.

Mediante lo expuesto hasta aquí, puede comprenderse que para conocer los estratos más profundos del *eros* es necesario adentrarse en las enseñanzas secretas, los mitos, las tradiciones culturales y rituales de civilizaciones alejadas de nosotros en espacio y tiempo.

Alexander Robb observa una afinidad entre el arte moderno y el *opus magnum* hermético y no es en el género de la ilustración fantástica propia de las artes plásticas tradicionales sino en los dominios de la aprehensión de la realidad como en el arte conceptual y el fluxus¹⁹.

El primero, como lo expresa Teresa del Conde, es el:



[...] arte que representa no sólo lo que se ve, sino lo que se sabe que existe. Es decir, pertenece más bien al código de las ideas que al de las formas por sí solas. [...] Su característica común es la afirmación de que la obra de arte es el soporte de los “conceptos” o “ideas”. Cuando un objeto material es sacado de su contexto ordinario y es colocado en una galería, o presentado ante los espectadores de cualquier otro modo, éste es contemplado sólo como un vehículo para la comunicación de ideas, o un medio de referencia a sucesos o situaciones exteriores a la representación en cuanto a tiempo y espacio²⁰.

Esto significa que las obras conceptuales se caracterizan por la preponderancia que sus autores les conceden a los planteamientos con que ellas se manifiestan, enfatizando los contenidos por encima de la expresividad, las formas o la técnica, incluso en detrimento de éstos, para desplegar sus ideas con la intención de movernos a la reflexión. Por su parte, el fluxus persigue la estrategia del contagio social, la posibilidad de crear una serie de reacciones en cadena, ondas magnéticas por debajo y por encima del arte.

Aunando lo anterior a la situación de los escritores cubanos y a lo que implicaba la homosexualidad, en ese momento crítico para todo aquel que lo fuera, se puede pensar que Lezama buscó en el esoterismo elementos que apuntalaran su causa emancipadora y, a la vez otorgaran, en cierta medida, esperanza a un contexto (el suyo) que no la tenía; por lógica, esto no podría hacerse de manera evidente. El erotismo, visto bajo otra luz, no sólo representa los vicios y pecados que la Iglesia castiga o la sensualidad de un pueblo oprimido por el clero, sino una creencia de reminiscencias paganas en el hecho de que la sexualidad tiene un componente divino.

No sería aventurado pensar que Lezama, confinado a vivir en un medio social y cultural que no está a su altura, y al que de algún modo desprecia, se las arregla para que su mente esté en otro tiempo y lugar, es decir, viaja de época en época, siendo, como él se autodefine, un “peregrino inmóvil”. Pero, mientras que Manuel Pereira atribuye el término a la capacidad que Lezama tiene de hablar sobre Nápoles –o de cualquier otro lugar– hasta dejar boquiabierto a un napolitano sin haber salido de Cuba (salvo dos fugaces visitas a México y a Jamaica), Michael Maier abre la puerta a otra reflexión cuando escribe:



¿No somos todos nosotros peregrinos al país en el que nos ha precedido nuestro Salvador Jesucristo? Incluso el gran Febo, dios del sol, peregrina todos los días por el blanco espacio celeste. El corazón del hombre late en su pecho desde el primero hasta el postrer instante de su vida (...) El mercader va por tierra y agua a los más lejanos países para vender sus productos; pero el conocimiento y la ciencia son cosas mucho más nobles. Son las cosas del espíritu (...). Por todos esos motivos concebí la idea de que sería no sólo interesante, agradable y honorable para mí, sino también extraordinariamente productivo seguir el ejemplo de todo el mundo e iniciar una peregrinación con el objeto de descubrir ese maravilloso pájaro Fénix²¹.

Los peregrinos herméticos recorrían la ruta que lleva a la tumba del apóstol Santiago, patrono de médicos y alquimistas, buscando la edificación religiosa y el contacto con los saberes ocultos judíos y árabes que habían penetrado en el occidente cristiano en el siglo XII a través de España. ¿Se identificaba Lezama con estos peregrinos? ¿Por qué usar la palabra “peregrino” cuando pudo definirse como viajero inmóvil? ¿Por qué señalar en *Oppiano Licario* la “Secreta gravitación, no del Ícaro que cae, sino del peregrino inmóvil en el espacio eleático”?²²

Paradiso es una obra que nos mueve a la reflexión. Por ello, es importante considerar que ocultar textos dentro de otros textos no es sólo una técnica literaria; tampoco presupone un complot político o sólo el derrotero de un tesoro incalculable o el encubrimiento de un conjuro mágico que actuará por sí mismo o al pronunciarlo como el “anagrama de la convocatoria”²³. Es también una necesidad para expresar –y proteger– la intimidad, con sus temores y secretos, sugiriéndola a quien sea capaz de descifrarla al vibrar al unísono con ella. Ser fiel a sí mismo, y a la vez, contribuir en la búsqueda de la libertad y la plenitud de otro(s), procura en el autor una catarsis en la contingencia de su vivir inmediato al otorgarle la promesa de la inmortalidad en el recuerdo que de él se tenga en la posteridad. El ser humano es finito y, como tal, lo único que le asegura dar testimonio de su pensamiento es lo que pueda legar a través de sus escritos.



Decir que “el libro de Lezama es algo más y algo menos que una novela y todo análisis que busque descifrarlo por el camino de la interpretación narrativa habitual se quedará sólo con la corteza. Aunque ésta sea, conviene también subrayarlo, una corteza brillante, de inagotable iridiscencia”²⁴ me sugirió que unas ideas, en apariencia remotas, traspasaban una superficie inequívocamente radiante, lo que era, quizá, razón suficiente para explorarlas. Al mismo tiempo, me hizo suponer que posiblemente quienes eligen el camino habitual se quedan con la corteza porque su método ha sido concebido para examinar un tópico habitual (o común), por tanto, no aplicable a lo inusual (o excepcional) del texto cuya fuerza no debería ser subestimada. Al contrario, cuando un lector se siente asaltado por la sospecha de que en una obra hay algo más de lo que en sus páginas se dice, la satisfacción (estética) que ese libro pudiera conferirle no podrá ser plena. Un poema puede causar una turbación semejante a la de aquel que se ha aconsejado abandonarse al ritmo de la poesía sin preocuparse de si entiende o no todos y cada uno de los versos. Por justificada que esté, como aproximación preliminar, es difícil creer que tal actitud se pueda mantener sin mellar el placer estético.

Por eso, si el empleo de la metáfora, en Lezama, jamás será un mero ornamento del lenguaje, una modalidad expresiva, un desvío de la norma lingüística o una sustitución, sino un instrumento de conocimiento²⁵; si, además, Lezama trata de descubrir una metafísica, un espíritu, en (y contra) el frío ingenio verbal de Góngora²⁶, se puede pensar, entonces, que una de las partes fundamentales de la analogía, como lo asevera Mauricio Beauchot, es la metáfora que, a su vez, es una parte de la poesía que es eminentemente analógica; por ello, la poesía permite decir más de lo que se puede decir a través de un discurso filosófico y directo²⁷. Esto refuerza la idea de que la metáfora en Lezama va más allá de ser un elemento estilístico, pero además le confiere un carácter teológico y no sólo ontológico²⁸. Por otro lado, considerando la mezcla de ideas ortodoxas y heterodoxas presentes en *Paradiso*, cabría también pensar en la existencia del poema como sortilegio o encantamiento, según lo menciona Cornelio Agrippa²⁹.

Si el hermetismo lezamiano se fundamenta en la sugerencia³⁰, conviene recordar que en el Renacimiento se hablaba de los misterios ofreciendo una explicación desconcertante y sugestiva para incitar



al lector a imaginar por sí mismo la parte oculta. No sin razón, esta teoría ha llevado a afirmar que una obra que hace ostentación de un elemento mistificador es, como dice Foster, “no una Musa inmortal, sino una Esfinge que muere tan pronto como se responde a sus enigmas”³¹, pues hay símbolos que se ajustan a esta descripción; que turban mientras no los comprendemos y que dejan de interesar en cuanto lo hemos hecho. Aunque el ojo alado de Alberti demuestra lo contrario. Prueba que un gran símbolo es lo opuesto de una esfinge; tiene más vida cuando el enigma ha sido resuelto³².

Lezama, al mencionar que “hay que volver al *enigma* [...] es decir partiendo de las semejanzas llegar a las cosas más encapotadas. Hay que volver a definir a Dios partiendo de la poesía. [...] También la vuelta al jeroglífico, o sea a la sagrada escultura”³³, pone de relieve su interés por la iconografía jeroglífica –propia de las religiones paganas– ampliando, en consecuencia, el horizonte teológico de la metafísica – implicada hipotéticamente en su metáfora– extendiéndola, tal vez, hasta los linderos de la magia o teúrgia. Pero, además, cobra fuerza tanto su intencionalidad de retorno a los orígenes como la hipótesis de encubrir o velar su discurso: los jeroglíficos son los caracteres más antiguos que se conocen y son considerados más apropiados para los textos sagrados que los caracteres alfabéticos, al representar de una manera implícita, y por tanto encubierta, las diversas partes de un discurso bajo una forma única.

Esa misma virtud era atribuida por Pico della Mirándola a la escritura –sin vocales– de los hebreos, por lo que existe la sospecha de que las especulaciones del Renacimiento sobre los signos implícitos no tenían por objeto una teoría positiva de la intuición óptica, sino un tema mucho menos atractivo llamado esteganografía, es decir, la notación críptica del conocimiento sagrado. Debe subrayarse que el contenido de las figuras no pretendía ser objeto de un estudio directo e inaccesible a las conjeturas de cualquiera, presuponían en el lector un perfecto conocimiento de las propiedades de cada cosa representada.

Así pues, frente a la inteligencia divina que supuestamente prefigura la interpretación de los jeroglíficos, la comprensión intuitiva de los mismos depende del conocimiento discursivo: a menos que se sepa lo que un jeroglífico significa, no se puede saber lo



que dice. Esto quiere decir que, adquirido el conocimiento por medio de una instrucción más o menos exotérica, es posible descubrirlo en una imagen o signo esotérico. Al respecto, evocando la imagen del ojo alado, Alberti escribe:

[...] estos misterios necesitan, pues, ser explicados [...] Hablaré sólo de una o dos de estas cosas para que puedas reconocer el resto tú mismo [...] Prefiero ser muy breve: pues resultaría prolijo ofrecer una explicación exhaustiva de un tema tan denso; en particular porque tú mismo, en la medida de tu sabiduría, serás capaz, si aplicas tu mente, de percibir el significado³⁴.

Siguiendo la línea argumental de este discurso, lo mismo aplica para que –quien no tenga el conocimiento cabal de lo que es, en la opinión de expertos, la sexualidad sagrada– pueda reconocer lo referente a las prácticas tántricas, técnicas del yoga sexual taoísta o a la virilidad trascendente (*vîrya*), entre otras cosas.

En conclusión, *Paradiso* nos brinda una infinidad de ángulos de aproximación porque es, ante todo, una obra de arte. Y una obra de arte es tal por la capacidad de generar diversas interpretaciones; encontrar nuevos sentidos y otras claves de lectura, es lo que le garantiza la trascendencia sobre el paso del tiempo: la inmortalidad. Al respecto, señaló Lezama en una entrevista:

Son pocos ya los años que me quedan para sentir el terrible encontronazo del más allá. Pero a todo sobreviví, y he de sobrevivir también a la muerte, Heidegger sostiene que el hombre es un ser para la muerte; todo poeta, sin embargo, crea la resurrección, entona ante la muerte un hurra victorioso. Y si alguno piensa que exagero, quedará preso de los desastres, del demonio y de los círculos infernales³⁵.

Julio Ortega, en *El reino de la imagen*, dice “si escribir es actuar en ese centro de conversiones, propiciando la realización inminente del mundo a través del lenguaje del origen, ello presupone que el poeta es una suerte de artesano y sacerdote: o sea, un mago; un mago del mundo, lo que quiere decir: un instrumento del deseo”³⁶. En este



sentido, quizá el viaje de Lezama como “peregrino inmóvil” sea de mayor envergadura porque se trata de un viaje al interior, donde se aprende que el cultivo de la sabiduría puede ser un maravilloso camino hacia la perfección. Así pues: “Que no cese el que busca en su búsqueda hasta que encuentre y cuando encuentre se turbará y cuando se turbe se maravillará y reinará sobre Todo”³⁷.

Notas

¹ Como es el caso de los estudiosos de la Antigüedad en el Renacimiento, Bussi, Beolardo, Perotti, Landino, Ficino o Pico della Mirándola entre otros.

² Evocar los antiguos misterios en un lenguaje claro y sencillo habría parecido frívolo e ilógico a los mistagogos del Renacimiento porque sabían que los misterios requieren una iniciación, pero el secreto no sólo era un aspecto de su definición, también contribuía al respeto que inspiraba el hecho de que estas revelaciones no fueran accesibles. Para que se sintiera su autoridad no bastaba con mantenerlos ocultos, era necesario hacer saber de su existencia. Así pues, para escribir sobre misterios Pico della Mirándola ideó un estilo de vulgarización elíptica que le permitía dejar entrever los secretos que decía ocultar. En su primer ensayo sobre la filosofía de los mitos empleó deliberadamente un lenguaje exótico y expresó a un amigo que sería inteligible para algunos pues estaba lleno de misterios procedentes de la filosofía secreta de los antiguos. Ateniéndose a este aparato críptico todos sus escritos fueron considerados por sus contemporáneos verdaderos modelos de cómo insinuar una inefable revelación mediante el discurso.

³ Lo he hecho en mi ensayo “Las sagradas letras de *Paradiso*. Un estudio sobre el hermetismo de José Lezama Lima”. Mención en el Premio Literario Casa de las Américas 2007.

⁴ El hermetismo es, en primer lugar, el conjunto de enseñanzas contenidas en los Hermetica, teóricos o filosóficos (Corpus Hermeticum, Asclepio, los fragmentos herméticos recogidos en el Florilegio de Estobeo, los tres Hermetica hallados junto con los Códices de Nag Hammadi, las Definiciones armenias y los fragmentos de Viena) atribuidos tanto a Hermes Trismegisto como a diversos autores. El hermetismo se refiere también a las doctrinas y prácticas contenidas en los Hermetica técnicos o populares que son los escritos de ciencias ocultas entre los que se encuentran textos de astrología (Panaretos, Brontologion, Liber Hermetis, etc.), alquimia y magia (Papiros mágicos grecoegipcios) atribuidos



también a Hermes Trismegisto. A partir del Renacimiento, cuando los Hermetica filosóficos eran la fuente de la filosofía oculta o perenne hasta nuestros días, hermetismo se usa como sinónimo de ocultismo o esoterismo aplicándose a las doctrinas y enseñanzas de órdenes tales como cábala, rosacruzismo, masonería, teosofía, etc. En síntesis, el hermetismo y el adjetivo hermético designan cualquier teoría o doctrina abstrusas, difíciles o accesibles sólo a aquellos que posean una clave para interpretarla. Esto quiere decir, entre otras cosas, que hermetismo no es necesariamente un sinónimo de ocultismo o esoterismo sino la corriente de pensamiento que procede, de una u otra forma, de Hermes Trismegisto.

⁵ Al respecto señala Lezama: "Yo digo mis secretos, pero callo mi misterio". Citado por Manuel Pereira en "El curso délfico" en *Paradiso* (México: Colección Archivos, 1988) 599.

⁶ Umberto Eco argumenta que la actitud interpretativa hacia los textos sagrados se ha transmitido de manera secularizada a los textos que se han vuelto metafóricamente sagrados a causa de su suerte crítica; como ejemplo de autores de estos textos menciona a Virgilio, Rabelais, Shakespeare y Joyce; de este último señala que rebasa el límite de lo indocumentable. Véase Umberto Eco, *Los límites de la interpretación* (Barcelona: Lumen, 1998) 103.

⁷ Jorge Luis Borges, "El arte narrativo y la magia," *Obras completas*, I (Madrid: Emecé, 2007) 263.

⁸ Emir Rodríguez Monegal, "La nueva novela vista desde Cuba," *Revista Iberoamericana*, 92-93 (julio- diciembre, 1975) 652.

⁹ Rodríguez Monegal es uno de los críticos que ha puesto su interés al respecto. En "La nueva novela vista desde Cuba" señala que Lezama decide publicar su libro después de la muerte de su madre, por razones similares a las que Proust tuvo para demorar la publicación de "En busca del tiempo perdido". Precisamente cuando el gobierno cubano se encontraba en plena persecución de homosexuales para concentrarlos en campos de trabajo y "reeducarlos", Lezama entrega una novela que presenta "en forma directa y a la vez metafórica las actividades homosexuales de algunos de sus protagonistas; una novela que con un brillo casi único en las letras hispánicas, se describe barrocamemente acoplamientos y sodomías, se desarrolla una compleja teoría de la homosexualidad, basada en textos clásicos (San Agustín, Dante) o en teorías más recientes. El libro causa un escándalo" (652).

¹⁰ Emir Rodríguez Monegal, "Tradición y renovación," *América Latina en su literatura*, ed. César Fernández Moreno (México: Siglo XXI, 1972) 142.

¹¹ Rodríguez Monegal 159.



- ¹² Juan Goytisolo, "La metáfora erótica: Góngora, Joaquín Belda y Lezama Lima," *Revista Iberoamericana*, 2. 45 (1976): 157.
- ¹³ Citado por Manuel Pereira 614.
- ¹⁴ Chloe Aridjis, *Topografía de lo insólito. La magia y lo fantástico literario en la Francia del siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005): 96.
- ¹⁵ Roberto Firol, "Paradiso en su primer círculo," estudio previo, *Paradiso*, de José Lezama Lima (México: Colección Archivos, 1988): 561.
- ¹⁶ Firol 563.
- ¹⁷ Julius Evola, *Metafísica del sexo* (Barcelona: Olañeta, 1997). Remito al texto aludido a todo aquel interesado en profundizar sobre los aspectos mencionados en este artículo. No es el momento ni el lugar para entrar en detalles y, por otro lado, el objetivo, como se menciona desde un inicio, es meramente evidenciar en *Paradiso* la existencia de un hermetismo de base filosófica, esotérica y heterodoxa.
- ¹⁸ Véase Eco 82-98.
- ¹⁹ Alexander Roob, *Alquimia y mística* (Italia: Taschen, 1996): 14.
- ²⁰ Teresa del Conde, *Historia mínima del arte mexicano en el siglo XX* (México: Átame, 1994): 92.
- ²¹ Secreta Chymiae, "Die Geheimnisse der Alchemie", en *Musaeum Hermeticum* (Frankfurt, 1678).
- ²² Lezama, *Oppiano Licario* 127.
- ²³ Leopoldo Lugones, "El puñal," *Los caballos de Abdera* (México: CONACULTA, 1996): 92.
- ²⁴ Emir Rodríguez Monegal citado por José Prats Sariol en "Paradiso: recepciones," estudio previo a *Paradiso* (México: Colección Archivos, 1988): 573.
- ²⁵ Véanse los comentarios en el apartado que corresponde al análisis de *Paradiso*: Irlemar Chiampi, *Barroco y modernidad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000) y Carmen Bustillo, *Barroco y América Latina. Un itinerario inconcluso* (Venezuela: Monte Ávila, 1988).
- ²⁶ Véase Remedios Mataix, *La escritura de lo posible* (Murcia: Serie América, 2000): 55.
- ²⁷ Javier Sicilia, "Entrevista con Mauricio Beauchot. Dios posmoderno," *Letras Libres* (Diciembre, 1999). La analogía admite diversos significados, en este caso Beauchot la coloca en medio de la univocidad y la equivocidad. Equipara la primera con la pretensión univocista moderna de conocer casi directamente el misterio, y la segunda con la actitud de la posmodernidad que asegura no hay tal misterio sino una realidad desértica. El nihilismo es la consecuencia de la promesa de la modernidad de encontrar la presencia fuerte, la filosofía, la ciencia, el progreso, la sociedad perfecta. Pero al final no hay tierra prometida, no hay presencia,



ni sociedad perfecta sino angustia, depresión y desesperación. La analogía es humilde porque sabe que puede hablar de la presencia, pero su decir es un balbuceo; la metafísica analógica señala, apunta la presencia, pero sabe que es limitada, finita e indirecta. Cree que los posmodernos entendieron mal la metafísica porque se basaron en el modelo moderno de la pura presencia, falsamente atribuida a los griegos y a los medievales quienes tenían, según él, un sentido más profundo del misterio que los posmodernos.

²⁸ Aunque Aristóteles entrecruza el concepto de la metafísica como ontología con el concepto de la metafísica como teología, este último es diferente del otro: "Metafísica," Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).

²⁹ Para Agrippa: "además de las virtudes de las palabras y los nombres, existe una virtud más grande en los Discursos seguidos, que proviene de la verdad que contienen y tiene grandísimo efecto para imprimir, cambiar, ligar y establecer; de tal modo que, oscurecida, destella, y ataca, se afirma y consolida; esa virtud de la verdad no se halla en las palabras simples sino en las enunciaciones por las que se afirma, o se niega alguna cosa; así son los poemas, los encantamientos, las imprecaciones, las plegarias, las oraciones, las invocaciones, los conjuros, las abjuraciones, los exorcismos y otras cosas semejantes". Véase Cornelio Agrippa, "Los discursos, poemas y encantamientos, sus virtudes y astricciones," *Filosofía oculta* (Buenos Aires: Kier, 1998) 112-113.

³⁰ Véase Mataix 22.

³¹ E. M. Foster, "The Raison d'Être of Criticism in the Arts," *Music and Criticism*, ed. R. French, 1948. Citado en Edgard Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento* (Madrid: Alianza, 1993) 226.

³² El "ojo alado" es el emblema de León Battista Alberti que aparece en su medalla con el lema QVID TVM (y después). Londres, The Trustees of the Britsh Museum.

³³ José Lezama Lima, *Oppiano Licario* (México: Era, 1977) 195.

³⁴ Alberti define la imagen como *oculus alis aquilae insignis*, aunque el pasaje oculta tanto como revela. Ópera inédita, ed. H. Mancini (1890). Karl Giehlow estudioso de los jeroglíficos del Renacimiento, llegó a comprender el significado de la enigmática imagen de Alberti sin haber encontrado los textos exactamente pertinentes. Con base en un pasaje marginal de Diódoro sobre los jeroglíficos, donde el ojo se asocia a la justicia y las alas del halcón a la velocidad, dedujo que Alberti interpretó el ojo como *iustitiae servator*, el vuelo del halcón como *res cito facta*, y el conjunto, como la omnipresente posibilidad de ser convocado ante el



tribunal de Dios. Transmite, pues, la advertencia simbólica de que siempre debemos recordar “y después”, y no alude, como se ha supuesto, a los logros científicos de Alberti. (Citado en Wind 225). La interpretación de Giehlow que, a pesar de ser catalogada como sustancialmente correcta no logró una aceptación general, demuestra dos cosas. Primera, que la imagen posee una elocuencia intrínseca y habla el lenguaje universal de la imaginación y, al igual que los emblemas de los amantes de Poliziano, “sería entendida sólo por los amantes y provocaría en vano las conjeturas de los demás”. Segunda, que los textos históricos (o textos exactamente pertinentes) son necesarios no tanto para el descubrimiento de un significado simbólico sino para la obtención de una demostración concluyente.

³⁵ Pedro Simon, “Interrogando a Lezama Lima,” *Recopilación de textos sobre jose lezama lima* [sic], (La Habana: Serie Valoración Múltiple, 1970) 30.

³⁶ Julio Ortega, prólogo a *El reino de la imagen*, de José Lezama Lima (Venezuela: Ayacucho, 1981) XXI.

³⁷ Antonio Piñero, José Montemayor Torents y Francisco García, “Evangelio de Tomás,” *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II* (Madrid: Trotta, 1999) 79.

Obras consultadas

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Agrippa, Cornelio. “Los discursos, poemas y encantamientos, sus virtudes y astricciones.” *Filosofía oculta*. Buenos Aires: Ediciones Kier, 1998.

Aridjis, Chloe. *Topografía de lo insólito. La magia y lo fantástico literario en la Francia del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Bustillo, Carmen. *Barroco y América Latina. Un itinerario inconcluso*. Venezuela: Monte Ávila, 1988.

Chiampi, Irleamar. *Barroco y modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Conde, Teresa del. *Historia mínima del arte mexicano en el siglo XX*. México: Átame, 1994.

Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1998.

Evola, Julius. *Metafísica del sexo*. Barcelona: Olañeta, 1997.

Firol, Roberto. “Paradiso en su primer círculo.” Estudio previo a *Paradiso*. De José Lezama Lima. México: Colección Archivos, 1988.

Goytisolo, Juan. “La metáfora erótica: Góngora, Joaquín Belda y Lezama Lima.” *Revista Iberoamericana* 2.45 (1976): 157- 175.

- Lezama Lima, José. *Paradiso*. México: Colección Archivos, 1988.
- _____. *Diarios*. México: Era, 1994.
- _____. *Oppiano Licario*. México: Era, 1997.
- Lugones, Leopoldo. "El puñal." *Los caballos de Abdera*. México: CONACULTA, 1996.
- Mataix, Remedios. *La escritura de lo posible*. Murcia: Serie América, 2000.
- Ortega, Julio. Prólogo. *El reino de la imagen*. De José Lezama Lima. Venezuela: Ayacucho, 1981.
- Pedro Simón. *Recopilación de textos sobre jose lezama lima*. [sic] La Habana: Serie Valoración Múltiple, 1970.
- Rodríguez Monegal, Emir. "Paradiso: Una silogística del sobresalto". *Revista Iberoamericana* 92-93 (julio-diciembre, 1975): 534-533.
- _____. "La nueva novela vista desde Cuba." *Revista Iberoamericana* 92-93 (julio-diciembre, 1975): 648-662.
- Piñero, Antonio, José Montemayor Torents y Francisco García. "Evangelio de Tomás." *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*. Madrid: Trotta, 1999.
- Pereira, Manuel. "El curso délfico." Estudio previo a *Paradiso*. De José Lezama Lima. México: Colección Archivos, 1988.
- Prats Sariol, José. "Paradiso: recepciones." Estudio previo a *Paradiso*. De José Lezama Lima. México: Colección Archivos, 1988.
- Roob, Alexander. *Alquimia y mística*. Italia: Taschen, 1996.
- Sicilia, Javier. "Entrevista con Mauricio Beauchot. Dios posmoderno." *Letras Libres* (1999, diciembre).
- Wind, Edgar. *Los misterios paganos del Renacimiento*. Madrid: Alianza, 1998.

Contacto con el autor: jleo@udem.edu.mx

Título: "Los símbolos incuestionados en *Paradiso* de José Lezama Lima."

Fecha de recepción: 9 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 30 de julio de 2008.

Palabras clave: Lenguaje de los misterios, sexualidad sagrada, Mistagogos del Renacimiento, *Paradiso*.

Title: "The Indisputable Symbols of José Lezama Lima's *Paradiso*"

Date of submission: January 9th, 2008.

Date of acceptance: July 30th, 2008.

Key words: language of mystery; sacred sexuality; Renaissance priests in the tradition of mystagogia; *Paradiso*.



1. The first part of the document is a...

...and the second part is a...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...of the...

...

**Entre el Cielo y el Infierno:
La construcción de la identidad y el mundo
indígena en el discurso religioso del siglo XVII:
El caso de la Relación de las Misiones de la
Compañía de Jesús en la Provincia de los Maynas**

Daniel Lemus Delgado
Tecnológico de Monterrey
Campus Guadalajara

La conquista y colonización del Nuevo Mundo fue posible, entre otras cosas, debido a la actividad evangelizadora de las órdenes religiosas. Para que esta evangelización fuera posible, fue necesario que los religiosos construyeran una identidad de los pueblos indígenas a partir de la palabra escrita. El presente artículo analiza el informe de la Provincia de los Maynas, escrito por el padre jesuita Francisco Figueroa, obra del siglo XVII, desde la óptica de la construcción de identidades como un medio para la colonización.

The conquest and colonization of the New World were possible, among other things, because of the evangelization of the religious orders. For this evangelization to be possible, it was necessary for the monks to build an identity of the indigenous culture from the written word. The author of this article analyzes the description of the province inhabited by the Maynas. This description was written by Jesuit priest Francisco Figueroa in the 17th century, and it is told from the viewpoint of the building of identity as a means of colonization.

Hanse lebantado varias oposiciones, algunas de ellas graves, que se pueden calificar por persecuciones incitadas por el demonio, por parte de los yndios con alzamientos, y de otras por otros medios, que han puesto las misiones á pique de perderse, y de todas ha sido el Señor servido de sacarlas vitoriosas y con conocidas mejorías en christiandad y en lo demas.

Francisco Figueroa
San Francisco de Borja (8 de agosto de 1661)



El discurso como proceso de construcción de identidades

Hoy en día no deja de asombrar el proceso de conquista y colonización que los europeos llevaron a cabo en las tierras americanas por más de trescientos años. Es una historia que, desde el mismo período de la Conquista, han buscado comprender desde múltiples ángulos distintos cronistas e historiadores, a través de diversos enfoques y explicaciones. Es una historia de proezas formidables, de dramas inarrables, de batallas sangrientas, de demolición y adecuación de culturas milenarias; de trasplantes de nuevas estructuras económicas, políticas y sociales en grupos humanos distantes tanto geográfica como ideológicamente, que derivaron en un mestizaje racial y cultural. Esta historia es también la del encuentro de mundos lejanos –de cuya interacción resultaron nuevas formas de esperar y de creer, de vivir y entender la vida, de morir y rendir culto a los antepasados– enmarcados en un contexto político, económico y social que se construía día a día. El encuentro entre estos mundos distantes fue posible, principalmente, por la creación de nuevos discursos para comprender una nueva realidad que se convertía más compleja entre más se conocía; así, se procuró adaptar y adoptar las nuevas realidades a partir de la palabra, un medio privilegiado para determinar el papel que los individuos y grupos sociales debían desempeñar en un mundo que ya no era ni totalmente español ni plenamente indígena.

En este contexto, si queremos comprender las circunstancias que rodearon la conquista y opresión de los grupos originarios de América, es preciso conocer la manera en que los conquistadores dominaron a los grupos indígenas no solamente a través de la guerra o la conversión, sino, ante todo, a través de un discurso en particular. La palabra, que perpetuaron por medio de la escritura, fue el medio para aprehender al “otro” –a partir de sus diferencias, reales o imaginarias. En otras palabras, para comprender la Conquista, es preciso tener en cuenta el proceso que llevó a los conquistadores a reconocerse a sí mismos como diferentes –y portadores de una civilización que ellos consideraban superior–, a partir de reafirmar su propia identidad contrastándola con “los otros”, en este caso, lo diferente, distinto, extraño, que encontraron en el mundo indígena.



El tema del descubrimiento que el “yo” hace del “otro”, como señala Todorov, es un tema bastante amplio que, al apenas formularlo, se va subdividiendo en categorías y en direcciones múltiples, infinitas. El tema del descubrimiento de la identidad y del mundo del “otro” implica necesariamente la construcción de una imagen en la que el “otro” se diferencia a partir de las características propias del “yo” y de “su mundo”. Podemos suponer que la historia de la historia es la de un constante “yo” que se encuentra y reconoce sólo en la medida que es capaz de advertir su singularidad en las diferencias que identifica en el “otro”. Y en ese sentido, toda historia es una construcción de identidades propias y extrañas a partir de lo que una persona –o un grupo social– es y de lo que le distingue de los demás. Las huellas de esa construcción de identidades han quedado reflejadas en las palabras escritas que crean un discurso singular e interpretativo de aprehensión de la realidad.

En el presente artículo se aborda una de las voces constructoras de la identidad y del mundo indígena durante la Colonia: el discurso evangelizador de la Compañía de Jesús, en la Provincia de los Maynas, que refleja la forma en que los misioneros emprendieron la tarea de inculcar la religión católica, describiendo y creando una identidad y una representación del mundo de los grupos indígenas que respondían más a las preconcepciones que ellos traían como parte de su bagaje cultural heredado, por una parte, de la visión humanista del siglo XV y, por la otra, del temor surgido a causa de la división del Cristianismo occidental en el siglo XVI y a raíz del surgimiento de la Contrarreforma. El punto de partida de este artículo es uno de los tantos documentos en que los jesuitas plasmaron su discurso colonizador: se trata de la obra del P. Francisco Figueroa quien, en el año de 1661, concluyó un informe sobre las misiones asentadas en los márgenes del río Marañón¹. Tras presentar someramente la historia de la provincia de los maynas, describo las características formales del informe del jesuita Francisco Figueroa. Inmediatamente analizo cuatro puntos discursivos clave de dicho informe que revelan la construcción de la identidad y el mundo de los maynas desde la perspectiva cristiano-occidental del padre Figueroa. Tales puntos son: la oposición indígena-bárbaro y español-civilizado; la presencia luminosa de los misioneros; el bautismo como entrada al cielo y las



batallas por las almas: el enfrentamiento contra el demonio. En todos ellos se observa cómo, a través de la lengua escrita, Figueroa construye un discurso religioso que presenta a los indígenas como seres primitivos e infantiles, inferiores al hombre blanco, por una parte, y, por otra, su cultura occidental cristiana.

La Provincia de los Maynas

En 1618, por iniciativa del virrey Esquilache, se conformó una nueva división territorial en el virreinato del Perú, que incluyó el nombramiento de una nueva gobernación, la de los Maynas, una zona que se incrusta en la parte occidental de la selva amazónica y que administrativamente había pertenecido con anterioridad a las provincias de Yaguarsongo y Pacamoros².

Esta nueva división tuvo su origen debido a la rebelión constante de los grupos indígenas en la región de Yaguarsongo y Pacamoros, a la disminución de la población indígena, a la reducción en la extracción de oro y al abandono y desinterés en el que este territorio se encontraba por parte de su titular; incluso se nombró un nuevo gobernador, lo que permitió el surgimiento de la gobernación de los Maynas (Suárez Fernández 317). Este mismo año, la gobernación de los Maynas pasó a favor de Diego Vaca de Vega, antiguo conquistador, quien había fundado la ciudad de San Francisco de Borja el 8 de diciembre de 1619 (Figueroa 7).

La iniciativa por evangelizar este nuevo territorio corrió a cargo de los jesuitas de la Provincia de Quito³. En 1628, dos misioneros salieron de Quito rumbo a Borja: Gaspar Cujía, quien fue nombrado superior de las misiones, y el Padre Lucas de la Cueva. En 1640, el P. Cujía fundó una escuela para niños y niñas indígenas en Borja, mientras que el P. Lucas establecía la primera misión tierra adentro, una misión para atender a los xebberos. Así inició la evangelización, principalmente de grupos omaguas, cocamas y maynas. Sobre todo, en el caso de los maynas, fue preciso que los misioneros fundaran pequeños pueblos, a la orilla del río Marañón, debido a que los maynas tradicionalmente vivían esparcidos en la selva (9). Así, se organizó el territorio en diversas misiones, como la Limpia Concepción de los Xeberos, Santa María de Guayaga, Nuestra Señora de Loreto en Paranapura, Santa María de Ucayali o Cocama, San Ignacio de los



Barbudos o Mayorunas, San Xavier de los Aguanos y Jesús de los Coronados.

De esta forma, pasados veinticinco años del inicio de la labor evangelizadora entre los maynas, los jesuitas habían fundado 16 pueblos y atendían a 25 mil catecúmenos. Pero estos esfuerzos pronto se desvanecieron con el surgimiento de brotes de epidemia catastróficos para la población indígena; en 1660, una primera epidemia cobró la vida de 44 mil indígenas; en 1669, se presentó otra epidemia en la que murieron 20 mil; en 1680, según informes del P. Juan Lorenzo Lucatero, una tercera epidemia generó la muerte de 34 mil indígenas, entre ellos 19 mil catecúmenos. Ante la llegada de cada nueva epidemia, los indígenas abandonaban los pueblos en que ya vivían y se refugiaban en la selva, en pequeños grupos aislados unos de otros, regresando a sus formas de vida ancestrales. Estas pestes fueron la más seria limitación en el proceso evangelizador de la Provincia de los Maynas (Suárez Fernández 319).

Las epidemias no fueron los únicos obstáculos que tuvieron que enfrentar los misioneros para la evangelización de la región. Una segunda limitación, en el avance de las misiones, se presentó con los sucesivos ataques de los grupos portugueses, como los paulistas, que subían por el Amazonas para capturar a los indígenas y lucrar con ellos en el mercado de esclavos. Finalmente, la tercera gran limitación de las misiones se debió a la escasez de misioneros; a finales del siglo XVII, las misiones sólo contaban con la presencia de cinco misioneros para ser atendidas (319).

La experiencia jesuítica en el Marañón queda prácticamente abandonada en 1710, cuando, bajo el pretexto de la guerra entre España y Portugal, los portugueses organizaron una armada naval que arrasó con 40 de los pueblos indígenas fundados por los jesuitas y capturaron como esclavos a más de 20 mil indígenas (320).

El informe del Padre Figueroa: las características de la fuente

El escrito del Padre Figueroa se publicó con el título *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia de los Maynas*. Sin embargo, el título original de la obra es "Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas que hace el Padre



Francisco de Figueroa, Visitador y Rector de ellas, al P. Hernando Cabrera, Provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito”, fechado el 8 de agosto de 1661.

Como su nombre lo indica, se trata de un informe escrito directamente por encargo del Padre Hernando Cabrera, quien en una carta dirigida al P. Figueroa, en enero de 1659, le expresó:

Ahora lo que yo ruego mucho a V.R. es que en recibiendo ésta mi carta me haga caridad de juntar todos los puntos y materiales desde que se fundó esa santa Misión con el origen que tuvo la fundación de ella, como de los progresos que ha hecho en ella...porque ha de servir para la Historia de esta provincia, que trato de hazer... (Figueroa 3).

De esta forma, se trata, en primer lugar, de un documento escrito por encargo de una autoridad superior para presentar el acontecer del desarrollo misionero en un reducto de la población autóctona todavía no incorporada por completo a las pautas culturales y a las estructuras económicas y sociales impuestas por los españoles en los territorios colonizados. La Provincia de los Maynas se encontraba, entonces, dentro un territorio aún no colonizado por completo. En este sentido, esta obra es escrita en un contexto particular –la conceptualización y religiosidad católica expresada por una orden misionera en el siglo XVII– que permite adentrarse mejor a las ideas, creencias y concepciones religiosas como un medio para conocer la construcción de discursos sobre identidades propias y extrañas.

El Informe del Padre Figueroa incluye una narración de la fundación de las misiones en la Provincia de los Maynas, de los intereses que tuvieron sus superiores para emprender dichas reducciones y de la situación que los primeros frailes encontraron después de que los conquistadores españoles sujetaran a los grupos indígenas al dominio de la Corona Española por medio de la violencia sistemática; posteriormente, emprende una descripción de las diversas fundaciones de los jesuitas; más adelante, aborda las características de todos los pueblos indígenas que comprendía la región de los Maynas, incluyendo sus creencias, sus ritos, sus relaciones sociales y la manera en que obtenían su sustento; presenta,



además, un recuento de las penalidades que los frailes debían de sufrir en esas tierras, desde las inclemencias climáticas hasta la incompreensión de los indígenas y de otros españoles, narrando los peligros a los que estaban sujetos y que los asechaban constantemente; por último, analiza el estado de las misiones en cuanto a la consolidación del proceso de evangelización en aquellas tierras, finalizando con la presentación de una serie de recomendaciones que, desde su experiencia, eran necesarias para que la evangelización resultara más exitosa.

A lo largo del texto, un relato salpicado de contrastes permanentes, se observa una clara oposición entre lo que para el P. Figueroa es el indígena y el español. El hilo conductor de su informe es la auténtica preocupación por alcanzar la posible salvación de las almas de los indígenas, que es todo a lo que se enfoca la misión. La salvación es presentada como un drama entretelado por la resistencia o aceptación del mensaje misionero, por las calamidades naturales y los hechos portentosos que son vistos como sobrenaturales; se trata, en una palabra, de una constante batalla para arrebatarse al demonio las almas que ya había apartado para su reino. Esta salvación no es gratuita, ni se trata de un hecho previamente escrito, predestinado; sino que se enmarca en una lucha constante entre el bien y el mal, escenificada, por una parte, por los frailes que, a través del bautismo, ofrecen la entrada al Cielo de las almas indígenas; por otra parte, está el demonio y sus secuaces, que por todos los medios posibles, procuran que los indígenas, que aún están bajo su potestad, no puedan reconocer en la presencia misionera un medio para su salvación y que regresen a sus antiguas formas de vida como el camino más seguro para no alcanzar el Paraíso. Al final, el P. Figueroa transmite en su escrito la urgencia de la misión, procura conmover a más personas a apoyar esta empresa, pues lo que está en juego no es cualquier cosa, no es una simple tarea humana sino divina: el destino eterno de las almas indígenas.



La oposición: indígena bárbaro y español civilizado

A lo largo del texto encontramos una constante contraposición entre lo que el indígena es y lo que el español representa, sabe, tiene y cree. Para empezar, para el P. Figueroa el indígena es un ser inferior que el misionero debe primero humanizar; es decir, sacarlo de la selva, de un estado de vida que es interpretado como salvaje y conducirlo por la senda de la civilización. Por ejemplo, para él convivir "con gente tan bruta, tosca y bárbara, era de grande consuelo ver el gusto y alegría que mostraban los pobres maynas, con toda su barbaridad y tosquedad, oyendo la doctrina christiana". Aunque posteriormente aclara: "Perciven la doctrina porque se le da á beber en sorbos pequeños. No son capaces todas las naciones de este rio de razonamientos largos, ni de preguntas ni respuesta estendidas" (19).

La misma barbaridad que Figueroa encuentra en las comunidades indígenas le hace pensar sin fundamentos en la posibilidad del canibalismo. Así lo expresa: "En esta tierra ay muchas veces (sino es que diga que de ordinario) riesgo de que los indios maten al Padres que anda entre ellos, por ser bárbaros y regirse por sus antojos, que tal vez han sido de comérsele" (221). Y si bien Figueroa no documenta ningún caso de un religioso muerto por los indígenas para tales propósitos, en cambio sí consta para él lo difícil que resulta catequizar a los indígenas debido, según Figueroa, a su poca inteligencia:

Es grave martirio el catequizar á algunos destes.... Allí el Padre se quiebra la cabeza por darse á entender. Y el indio se la quiebra respondiendole disparates... no sólo en los catequismos, sino en las confesiones de algunos en que el sacerdote le pregunta, repiten las mismas palabras. ¿Has hurtado? Responden: ¿has hurtado? ¿Haste embriagado? Dicen: ¿haste embriagado? (230).

Los indígenas de la región de los Maynas eran presentados en el discurso del P. Figueroa, antes de la llegada de los españoles, como criaturas sueltas por ahí que vivían sin el menor esfuerzo gracias a la abundancia de los recursos de la región en que habitaban. Todo el tiempo vivían libremente, de un lado a otro, sin fundaciones permanentes, sin leyes, sin Estado. El español, por el contrario, con



las reducciones que hacía para los indígenas, les enseñaba no solamente una nueva religión sino también técnicas agrícolas, conocimientos medicinales, a la vez que compartía con ellos adelantos tecnológicos. En la lógica de Figueroa, el camino que mostraban los españoles a los maynas sería el apartarse poco a poco de sus antiguas formas de vida para adoptar no únicamente la religión católica, sino también las pautas culturales de los españoles.

Un ejemplo había sido el trabajo del Padre Lucas de la Cueva, quien con tanto ánimo y esfuerzo había llevado a hacer de los indígenas de la misión de la Limpia Concepción de los Xeberos “indios bien industriados, que ya no parecen ser de montañas, sino de los más ladinos y políticos del Perú, así en sus bestidos como en lo demás” (54).

La misión de la Limpia Concepción era para Figueroa el prototipo de lo que debía ser la acción evangelizadora de los jesuitas en los maynas: un encuentro con los indígenas bárbaros que, gracias a la paciencia de los misioneros y con el decidido apoyo del brazo secular de las autoridades españolas, debía llevar a los indígenas primero, a reunirlos en reducciones, en donde aprenderían técnicas agrícolas, introducirían y cultivarían nuevos productos, criarían aves y otros animales. Esta transformación incluiría, más tarde, el aprender a vestirse a la usanza española. Con el tiempo, los indígenas serían capaces de establecer sus propias autoridades para el gobierno interno de la reducción, y finalmente, aprenderían la doctrina cristiana que expresarían en las oraciones, las misas, la asistencia a los sacramentos y las peregrinaciones. El ser cristianizado no era nada más adoptar nuevas creencias o ser bautizado, sino que se trataba de una adaptación cultural del modo de ser español. Esta hispanización de lo indígena era la vía para la conversión.

La presencia luminosa de los misioneros

Pero la realización de este ideal de las reducciones indígenas sólo era posible con la presencia luminosa de los misioneros. El P. Figueroa estaba convencido de que, para que florecieran más misiones como la de la Limpia Concepción y para que más pueblos como los xeberos abrazaran la nueva religión y las costumbres españolas, era necesario el apoyo de los frailes jesuitas que decidieran prestar sus



servicios en las tierras del Marañón. La presencia de los padres había servido para corregir al indígena de sus errores y apartarlos de sus vicios. Así lo precisa Figueroa: “Es cierto que los padres les fueron de mucho consuelo y ángeles de luz que los sacaron de los vicios y las tinieblas, porque no ay que dudar sino que con la doctrina, Sacramentos y buenos medios que los primeros padres pusieron se han arrancado muchos vicios é ignorancias” (11).

Los jesuitas abrían las puertas para la entrada al Cielo a través de la administración de los sacramentos, particularmente el bautismo. Antes de la llegada de los misioneros, la situación de los indígenas era de una constante desconfianza hacia el español y, al decir de Figueroa, razones no les faltaban:

poseídos de un horroroso recelo de los españoles, andaban caídos, tristes, amilanados y llenos de congoja y llanto. Poníanles en estos extremos el aver visto tantos indios ajusticiados, tantos cuerpos desquartizados, en los árboles y en horcas, tantos desorejados, muchos desnarigados, desgarrados otros, cortadas las manos y piés qual y qual, llagados y desollados con azotes los que mejor la libaban (35).

Pero la presencia de los misioneros, con un nuevo mensaje esperanzador, a la postre, llevó a que los indígenas quisieran a los misioneros tanto o más que a sus padres naturales, encontrando aquí el misionero la razón de su vocación (36).

Cuando los misioneros encontraron a los indígenas, descubrieron que a pesar de que anteriormente ya habían sido bautizados, “no savían otra cosa sino sus ritos y fábulas bárbaras de sus antepasados” (16). De hecho, el acto de bautizar como un medio de justificar la presencia española había sido una práctica que, para los ojos de Figueroa, había provocado que se hiciera costumbre bautizar a los indígenas sin el adoctrinamiento necesario. Esta práctica era impulsada lo mismo por soldados que por algunos sacerdotes del clero secular.

La vida en la misión, sobre todo cuando ésta apenas iniciaba, no era nada fácil, pues era preciso enfrentar numerosas incomodidades y peligros, además de las dificultades de la comunicación por el



desconocimiento de las lenguas y la soledad que sentía el sacerdote después de semanas, y en ocasiones meses, sin cruzar palabra con ningún otro europeo. ¿Qué hacía a los padres soportar tales tribulaciones, en una tierra distante, entre las incomodidades del lugar y el temor constante de perder la vida, ya sea a manos de los indígenas, ya sea por accidentes o enfermedades contraídas en aquellas regiones? El deseo de arrancar almas del Infierno para llevarlas al Cielo. Figueroa lo expresa así:

De que aquí es que viendo ser estos indios de los hombres que han de ser llevados á la cena del Señor buscados y cumplidos por sus ministros para que entren: *Compelle intere*, porque no saben de su grado y por sus piés ir al cielo, sino que esperan á que el Padre los busque y llebe, aunque sea a empellones, se determinan los Padres á hacerlo assí, y los buscan para probarlos, los buscan para bautizarlos, y después los solicitan y buscan para confesarlos y darles los demas Sacramentos, compeliéndoles con exhortaciones, documentos, terrores, alagos, maña é industrias ayudándoles y dándoles como á niños á beber con cuchara su salvación (231).

En definitiva, la presencia luminosa de los misioneros era indispensable para esperar la salvación de los indígenas, sin la cual nunca hubiera podido suceder. El P. Figueroa lo expresa así:

Y han muerto mucho más de la mitad antes de llegar a la edad adulta que pudiessen perder la gracia bautismal. Por sólo ellos, aunque fueran ménos, se deve dar por bien empleado cualquier trabajo y tiempo, pues han bolado al cielo con seguridad, o casi todos, o los más, perecieran sin bautismo si los padres no anduvieran por estas montañas (75).

El bautismo como la entrada al Cielo

En el discurso de Figueroa la actividad central del misionero es el bautismo porque en él encontraban los indígenas el medio para poder alcanzar el Paraíso. Ahora bien, el bautismo no implicaba el simple rito del sacramento ni la imposición del agua; para que éste tuviera



sentido, era preciso que se acompañara de un proceso de adoctrinamiento que permitiera a los nuevos hombres en la fe conocer los principios básicos de la religión católica.

El proceso de evangelización que culminaba con el bautismo, o tal vez, para ser más precisos, que iniciaba en una dimensión más amplia con el bautismo, enfrentaba a los ojos de Figueroa tres grandes dificultades, dos terrenales y una que iba más allá de las fuerzas de este mundo: la primera, las dificultades con el idioma; la segunda, las enormes distancias entre una misión y otra, y entre las misiones y los puestos de avanzadas de los españoles, así como la deficiencia en los caminos y las dificultades propias del río con sus corrientes peligrosas; y la tercera, los constantes esfuerzos del demonio para impedir la propagación de la fe.

Por lo general, el bautismo era una de las primeras acciones que ocurrían cuando se encontraban indígenas y españoles. Así lo escribió el P. Figueroa cuando aborda el tema de la situación de la Provincia de los Maynas antes de la llegada de los jesuitas, cuando el gobernador Diego de Vaca emprendió la conquista de aquellos territorios: “el modo con que el sacerdote bautizaba, diciéndoles solamente en lengua mayna, si querían aguas, á que respondían que sí; que todo era sin que los indios entendieran cosa que les importase para el valor del santo Bautismo”. Más adelante asentó: “También los mismos soldados avian bautizado á muchos sin otra prevención más que echarles agua, con que los sacerdotes sucesores los tenían por legítamente bautizados y cristianos” (17). Sin embargo, Figueroa, lo mismo que otros jesuitas, creían que el bautismo sólo debía aplicarse a aquellos que hubieran experimentado un proceso de conversión, junto a los niños –que eran los más prontos a dejar las creencias de sus ancestros– y a los ancianos en peligro de muerte.

Figueroa presenta no pocos casos en los que el consuelo de los misioneros, después de largas horas de jornada, consiste en bautizar a personas que poco tiempo más tarde fallecen, pero ya con la posibilidad de entrar al Cielo. Para muestra, basta un ejemplo:

Hallábase un Padre en Santa María de guallaga muy lastimado de unas llagas, tal, que ni dentro de casa podía andar. Llegaron unos Barbudos á pedirle herramientas con que hacer una canoa,



porque habían ya derribado el árbol del que se avia de hacer, y tenía necesidad el padre de ella por estar de viage. Determinó, tal como estaba, ir a verlo. Al pasar por la ranchería de los Barbudos entró a una casa y vió entre unas ollas y trastes, media escondida, una niña muy entecada y flaca. Por parecerle tenía uso de razón, industriándola, la bautizó. Passó a otra casa; vió a otras niñas jugando con otras; preguntó si era bautizada; respondiéndole que no, por ser recién llegada a sus tierras: bautizóla también á ésta. Ocho días después volvió á los mismos Barbudos y halló que ambas niñas abian muerto, que consoló no poco al Padre, juzgando avia ido, no por el madero, que ni lo vió ni avia salido á propósito para la canoa, sino por aquellas almas (267).

La batalla por las almas: el enfrentamiento contra el demonio

Es evidente que la labor de la misión, según el P. Figueroa, era posible no solamente por las cualidades humanas de los misioneros, sino también por la gracia divina y los auxilios celestiales que ellos recibían. Por ejemplo, sucedió que un día el P. Lucas, en búsqueda de indígenas romaynas y zapas, transitando por las quebradas del río Tigre, perdido y pasando hambres, después de una búsqueda infructuosa de indígenas a quienes catequizar, se encontró que uno de ellos trataba de alejarse; cuando subió a un árbol, se resbaló de éste y cayó casi muerto, pero según el P. Figueroa, esto no fue casualidad, porque el indígena milagrosamente sobrevivió y se convirtió más tarde en una ayuda invaluable para el misionero por sus habilidades de traducción: "Esto no fue casualidad, sino obra de la intercesión del Apóstol de la India, San Francisco Xavier" (73).

Si los santos ayudaban a los misioneros, el P. Figueroa pensaba que también el demonio actuaba para impedir la conversión de un número mayor de indígenas. Porque en el fondo, no solamente el problema del adoctrinamiento cristiano provenía de la capacidad de raciocinio de los indígenas para comprender los conceptos cristianos o a la dificultad derivada del idioma o la lejanía de las misiones con respecto a los enclaves españoles. Un obstáculo más importante era la presencia del demonio mismo, que utilizaba toda clase de argucias para levantar a los indígenas en contra de los



sacerdotes, o para engañarlos y arrastrarlos a su antigua vida. La misión era un campo de batalla en búsqueda de ganar las almas al Cielo arrancándolas de la boca misma del Infierno.

Así, por ejemplo, el P. Figueroa narra el caso de una indígena a quien el demonio “mal trato muchos años” y que el mismo día de su bautismo “parió un mónstruo a manera de sapo, de muchas manos y piés, asquerosísimo y sobre manera fiero, quedando la india más muerta que viva”. Posteriormente, “Apareciósele el demonio incubo, aunque de lexos, espantándola; y riñiéndole mucho, la dijo que después del agua que le avían echado no podía llegar ya á ella, con que la pobre quedó libre de aquella infernal bestia” (21).

De hecho, el P. Figueroa indica que aunque los indígenas no adoraban directamente al demonio, sí tenían conciencia de él. Explica que cuando no estaba presente, entonces los bautizos y conversiones se multiplicaban (185-186). Más adelante señala:

Tanmbien teninan noticias del demonio, y nombre en cada nación, con que le llaman. Teménle mucho, quiza por el mal que les hace y el que recelan les hará. Dicen que tiene su morada dentro de la tierra. Y aunque no lo adoran entienden que los mohanes ó hechizeros lo invocan para saber algunas cosas, y que les dice la bentura que tendrán cuando van a casar, o si han de sanar ó morir el enfermo que curan y otras cosas de sus guerras (236-237).

Figueroa está convencido de que el demonio es más que un concepto, una idea, una creencia; al contrario, es un hecho tangible y real, ya que pueda aparecéseles: “Puede ser que en verdad les espante y que se les aparezca en figuras de brutos y otras phantásticas, de donde suelen decir varias beces que ben al demonio” (241). Y de aquí explica el por qué de algunas de las tradiciones indígenas: “A este aborrecimiento y temor que le tienen se debe atribuir la inhumanidad que practican con sus hijos quando nacen con alguna monstruosidad ó defecto natural. Persuádanse y dicen que es hijo del demonio, y sin agurdar más lo arrojan o entierran vivo” (241).

Pero tal vez el medio más eficaz, según el P. Figueroa, que empleaba el demonio para evitar la cristianización de los indígenas era a través de las temidas pestes. Así lo consigna: “Porque se ha experimentado



que cuando se les entra por sus casas la luz del cielo, la siguen las tinieblas y horrores de peste y mortandades lastimosas" (182). Las razones por las que después de las primeras conversiones se presentaban estas calamidades, escapa de la capacidad de raciocinio del P. Figueroa, y afirma que sólo competen a la Divina Providencia conocer las causas, aunque conjetura que una posible causa es que se trata de "un castigo de las matanzas de hombres y otros pecados passados de la nación" (185); tal vez, porque los indígenas no se convierten de corazón "tambien puede ser que los castigos, porque oyendo el nombre de Christo y su santa ley, deben rehusar el recibirla, o no la reciben de corazon" (186); o como castigo de los propios españoles "que quieren provecho de los indios, no llevándolos por lo que es justo" (186); la última hipótesis de Figueroa es que Dios permite estas pestes "como misericordia para muchos" (186), pues cuando la mortandad se hacía presente se multiplicaban las conversiones de aquellas personas que estaban agonizando.

Las pestes no eran la única barrera que detenía el avance misionero. Cuando parecía que las reducciones iban en progreso y después de las dificultades que empleaban los misioneros para reducir a los indígenas no faltaban contratiempos o rebeliones que Figueroa interpreta como influencia demoníaca. "... sino que el enemigo común hacia sus diligencias para impedir á los principios, el bien que se podía seguir á las almas desta Nación y á las demas que pos su medio se avían de reducir, escapándose de su tyránico dominio" (52). Sin embargo, aunque la batalla aún no estaba definida, Figueroa confiaba en la Divina Providencia para salir triunfante en la empresa.

Conclusiones

La historia no sólo es el recuento del pasado, sino la interpretación que de ese pasado construye cada generación para comprender su propio presente. En el caso de las fuentes coloniales del siglo XVI y XVII, los cronistas e historiadores de las Indias se dieron a la tarea no sólo de conocer el pasado prehispánico, sino interpretarlo a partir de sus propias ideas, temores, creencias, esperanzas y visiones. De esta forma, el pasado y el presente se fundían en un acto de comprensión de una nueva y compleja realidad, a través de la palabra escrita, que fue el principal medio para la construcción de identidades propias y extrañas.



La obra del Padre Figueroa se inscribe en este contexto de la palabra como un acto de colonización. Se trata de uno de los tantos ejemplos del discurso jesuítico del siglo XVII en tierras de misión. Su texto refleja, en buena medida, las inquietudes, las preocupaciones y las esperanzas de aquellos misioneros que, dejando su familia, su tierra y su patria, cruzaron ríos, montañas y valles en busca de tierras y pueblos nuevos, a los que era urgente evangelizar para garantizar que sus almas no se perdieran, antes bien, alcanzaran el Cielo. Ésta fue una motivación muy importante para que ciertas órdenes religiosas, principalmente los jesuitas, emprendieran la evangelización de los indígenas en el siglo XVII, a través de la fundación de pueblos, como sucedió en los márgenes del río Marañón, en el virreinato del Perú.

La evangelización requirió no sólo del bautizo, sino de emprender un proceso de aculturación en que antes de la conversión era preciso que los pueblos adoptaran las pautas culturales españolas. Y en este proceso el primer paso fue construir una identidad del indígena, en contraposición a lo que los misioneros eran y creían, reafirmando así su propia identidad a partir de lo que el "otro" era. En este sentido, el uso de palabra fue también un acto de colonización. Aunque, claro está, para los misioneros, debido a sus ideas preconcebidas, lo que estaba en juego no era tanto la consolidación de la presencia de las autoridades de la Corona Española en los confines del Imperio, sino una batalla definitiva para ganar almas al Cielo.

En este artículo he analizado los procesos de construcción de identidades y de edificación del mundo como forma de colonización en el texto del jesuita Francisco Figueroa. Cabe esperar que nuevas investigaciones aborden, de manera sistemática, cómo otros informes, cartas y relaciones de los misioneros del siglo XVII, presentan la imagen del indígena y el español, del bien y el mal, de lo bárbaro y lo civilizado. Asimismo, sería interesante contrastar la presencia de diferentes discursos en este proceso de construcción de identidades de los indígenas entre los encomenderos, soldados y autoridades virreinales, al igual que en concilios, bulas papales y sínodos, señalando las coincidencias y discrepancias de estos discursos. De esta manera, se podría tener una visión más amplia sobre el mundo indígena y la manera con que se apropiaron de él los españoles a través de la palabra.



Notas

¹ La obra del P. Francisco Figueroa fue publicada por primera vez en el año de 1904. Para la presente investigación se consultó el ejemplar digitalizado de dicha publicación que se conserva en la Colección Ignacio Bernal del Tecnológico de Monterrey y que se puede consultar desde la Biblioteca Digital de dicha institución.

² Esta región comprendía la presencia de numerosos pueblos indígenas, entre los que destacan maynas, xeberos, aumalas, urariñas, chudobinas, aviotas, azoronatoas, gayes, maparnas e ytucalis, entre otros, que fueron organizados posteriormente en cuarenta poblaciones que comprendían más de 60 mil personas, contando solamente adultos varones. Al parecer, el estado constante de estos pueblos era de guerras entre ellos hasta la llegada de los españoles.

³ Los jesuitas no fueron los primeros misioneros en llegar a la llamada Provincia de los Maynas. Anteriormente, los franciscanos habían enviado a dos sacerdotes para evangelizar los pueblos indígenas de la región; sin embargo, debido a las dificultades de las comunicaciones, a la poca presencia de autoridades españolas y a la cantidad de labores que realizar entre otros pueblos indígenas, la actividad franciscana se circunscribió a Quito y a los pueblos alrededor.

Bibliografía

- Figueroa, Francisco. *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el País de los Maynas*. Madrid: Tipografía Viuda e Hijos de Tello, 1904.
- Rozat, Guy. *América, Imperio del Demonio*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Suárez Fernández, Luis, et al. *Historia General de España y América, América en el Siglo XVII: evolución de los reinos indios*. Madrid: RIALP, 1985.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América: El problema del otro*. México: Siglo XXI, 2001.



Contacto con el autor: dlemus@itesm.mx

Título: "Entre el Cielo y el Infierno: La construcción de la identidad indígena en el discurso religioso del siglo XVII. El caso de la Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en la Provincia de los Maynas."

Fecha de recepción: 3 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 30 de julio de 2008.

Palabras clave: colonización, evangelización, jesuitas, discurso histórico, identidad.

Title: "Between Heaven and Hell: The Building of Identity and the Indigenous World as seen through the Religious Discourse of the 17th Century (The Case of the *Relación* of the Company of Jesus Missions in the Province of the Maynas)."

Date of submission: January 3rd, 2008.

Date of acceptance: July 30th, 2008.

Key words: colonization, evangelization, Jesuits, historical discourse, identity.

El tiempo, la trama y la identidad del personaje a partir de la teoría de Paul Ricoeur

Angélica Tornero

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

En este ensayo se explora la hermenéutica de Paul Ricoeur con la finalidad de resaltar aspectos que pueden aportar a los estudios literarios. Se parte de la idea de que la teoría de las narraciones desarrollada por este filósofo, ofrece elementos para indagar sobre el tema de la identidad de los personajes en los relatos de ficción. Se ofrece asimismo una reflexión inicial sobre la manera en que pueden ser utilizadas las nociones de Ricoeur para realizar estudios sobre la identidad narrativa en los textos literarios.

The goal of this essay is to explore the hermeneutics of Paul Ricoeur by emphasizing the aspects that can contribute to literary studies. The starting point of this meditation is the idea that the theory of the narrative developed by this philosopher allows us to delve into the identity of characters in a fictional story. This essay also includes an initial reflection on how we can study narrative identity in fictional texts.

Introducción

Paul Ricoeur intentó dar respuesta a la pregunta ¿dónde, cómo y bajo qué condiciones acontece el despliegue, la manifestación, la apertura del sentido? La respuesta ha sido: en el espacio hermenéutico, en el espacio de la interpretación (Pérez de Tudela 369). Esta interrogante general condujo al filósofo francés a desarrollar una de las propuestas de filosofía hermenéutica más relevantes de la época actual. Es importante no perder de vista que los desarrollos de Ricoeur, aun cuando se realizan con otras disciplinas, tienen la intención de comprenderse en términos filosóficos. Es decir, las teorías lingüísticas y literarias y los propios



textos de creación, así como los textos históricos, tienen como objetivo final describir cómo se constituye el sujeto o el sí en sus términos. Lo que deseo resaltar es que su propuesta no es una teoría de los textos literarios, como hemos estado habituados a considerarlas a lo largo de décadas, a partir del formalismo ruso. Los textos literarios están, desde luego, presentes, tanto en su descripción estructural como en las formas de producción de significado, pero para explicar cómo han formado parte de la constitución de este sujeto.

Esta situación, no obstante, no impide extraer ideas fundamentales de la hermenéutica del autor para reflexionar sobre los textos literarios y su relación con los lectores. En este ensayo me propongo exponer la relación entre las reflexiones sobre el tiempo y la narración realizadas por Ricoeur y los estudios literarios. Me interesa identificar algunos aspectos de la propuesta del filósofo francés que pueden ser de utilidad para analizar narraciones, sin desplazar propuestas que han apuntalado de manera importante la investigación literaria.

I. El tiempo y la trama

Para llevar a cabo la investigación sobre las narraciones, el filósofo francés partió de la idea de que el específicamente humano es un “tercer tiempo”, entre el cosmológico y el fenomenológico, que sólo el relato hace comprensible. Ricoeur reflexiona sobre la forma en que las fenomenologías del tiempo y las interpretaciones cosmológicas se invalidan entre sí. De este modo, confronta a Aristóteles con San Agustín, a Kant con Husserl y el concepto de tiempo de Heidegger con la concepción vulgar del tiempo, no en un intento por llegar a una síntesis superior, sino de intersectar de modo dialógico (Peñalver 333-358) los pensamientos de los autores.

Una de las conclusiones fundamentales de *Tiempo y narración* es que la trama narrativa hace comprensible al sujeto como un “sí mismo como otro”¹, que unifica la heterogeneidad. Tanto la historia como el relato de ficción obedecen a una sola operación configurante, que dota a ambas de inteligibilidad: la trama. El acto configurante de la trama dispone los elementos heterogéneos de tal manera que se obtiene una totalidad temporal, lo cual hace inteligible al relato.



Ricoeur describió el acto narrativo como acto complejo en el que, por una parte, la integración de lo diferente es necesidad y, por otra, se hace evidente la distensión del tiempo. Las narraciones sólo pueden ser entendidas a partir de esta dialéctica.

La tesis que el filósofo francés intentará mostrar, tendrá como punto de partida el análisis de la teoría del tiempo de San Agustín y la teoría de la trama de Aristóteles. De la primera, le interesa la perspectiva planteada sobre las paradojas del tiempo; de la segunda, aprecia la idea de organización inteligible de la narración (Ricoeur, *TyN* I:39). El acento de la tesis estaba puesto, dice Ricoeur, en la relación inversa entre los rasgos de concordancia y los de discordancia, “pasando del plano de la experiencia del tiempo, donde la discordancia prevalece sobre el objetivo intencional, al plano de la intriga trágica, donde la concordancia instaurada por el *mythos* prevalece sobre la discordancia de las peripecias de la acción trágica” (Ricoeur, *Autobiografía* 69).

En *Tiempo y narración I*, Ricoeur retoma aspectos de las meditaciones del tiempo de Agustín para señalar los aportes centrales de estas reflexiones y, a la vez, destacar las aporías con las que se topó el obispo de Hipona. Pensar sobre el tiempo humano se convierte en una empresa difícil porque el propio tiempo forma parte del proceso mismo de pensarlo, de ahí la célebre frase de Agustín: “¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (Agustín 300). Esta dificultad, según Ricoeur, puede resolverse apelando al relato, cosa en la que Agustín no pensó (Ricoeur, *Autobiografía* 69). Las aporías señaladas por Ricoeur en el pensamiento de Agustín muestran que el tiempo no se puede definir; no obstante, es algo que constatamos, por lo que es posible afirmar que el tiempo existe, pero ¿cómo se explica esta existencia? ¿Desde qué perspectiva puede hacerse inteligible a los humanos? Precisamente “en” los relatos.

Para describir la trama narrativa propia de los relatos, Ricoeur toma como base la *Poética* de Aristóteles, sin pretender utilizar el modelo como norma exclusiva (Ricoeur, *TyN* I: 81). Las dos nociones aristotélicas que constituyen la piedra de toque de su descripción son *mythos* y *mimesis*. En relación con el primer aspecto, es importante para el filósofo francés conservar la idea de *mythos* (trama), como la



reunión de elementos heterogéneos que permiten la inteligibilidad de lo que se cuenta, es decir, conservar el carácter de concordancia de la trama. Con *mythos* se designa la operación de componer la trama. El estagirita “divisa en el acto poético por excelencia –la composición del poema trágico– el triunfo de la concordancia sobre la discordancia” (80). La noción de *mythos* llevará a Ricoeur a pensar en la operación –no en la estructura– de la narración. “La definición de *mythos*, como disposición de los hechos subraya, en primer lugar, la concordancia. Y esta concordancia se caracteriza por tres rasgos: plenitud, totalidad y extensión apropiada” (92).

Pero el modelo trágico no es simplemente un modelo de concordancia, sino de concordancia discordante. “La discordancia está presente en cada estadio del análisis aristotélico, aunque sólo es tratada temáticamente bajo el título de trama ‘compleja’ (versus ‘simple’)” (97). Este aspecto se introduce al distinguir en la acción la dicha o la desdicha. “Los incidentes de temor y compasión son la discordancia primera y amenazan la coherencia de la trama” (98). Los elementos de sorpresa y cambio, entre los que se incluye la peripecia, la anagnórisis y el lance patético, introducen asimismo la discordancia. Aun cuando Aristóteles se refiere a estos aspectos en relación con el drama, para Ricoeur es posible pensarlos también vinculados con las narraciones; es decir, con los distintos géneros narrativos. “¿No tiene, en definitiva, cualquier historia narrada algo que ver con reveses de fortuna, tanto para mejor como para peor?” (100), se pregunta el filósofo francés. La trama tiende a hacer necesarios y verosímiles estos reveses de fortuna, estos incidentes discordantes. “Y así los purifica o mejor aún, los depura. [...] Al incluir lo discordante en lo concordante, la trama incluye lo conmovedor en lo inteligible. De este modo, Aristóteles llega a decir que el *pathos* es un ingrediente de la imitación o de la representación de la *praxis*” (101).

En cuanto a la actividad mimética o *mimesis*² descrita en la *Poética*, ésta permite pensar el proceso activo de imitar o representar³. Esta parte del binomio es de utilidad para pensar la relación de la poética con el mundo y con la referencia. La reflexión sobre la *distentio animi* de Agustín y la *mimesis* permitirán al filósofo describir el tiempo en la narración. La actividad mimética descrita temporalmente será



meditada conjuntamente con el *mythos*, y a la vez, se introducirán elementos de la filosofía de Husserl y Heidegger, que permitirán al filósofo describir el tiempo en el relato y, por lo tanto, el carácter temporal de la experiencia humana.

Estas nociones del estagirita y de Agustín permitirán a Ricoeur desarrollar la teoría de la triple *mimesis*. En la *Poética* está presente la acción humana a través de la noción de *mimesis* y está también presente la composición, el *mythos*. Estos dos aspectos, fundamentales para describir la tragedia, se integran en una visión compleja de la composición de tramas, que incluye un componente ético descrito a partir de las acciones. Así, la *Poética* se convierte en un tratado sobre la tragedia –y de otros géneros, en menor medida–⁴, que parte no sólo de la explicación del funcionamiento de los elementos del sistema en sí mismos, vistos autónomamente, sino que parte de las acciones humanas y va a la composición para regresar al ámbito de los receptores, mediante la *catharsis*.

II. La triple *mimesis*

Ricoeur vincula el tiempo con la narración al desarrollar el concepto aristotélico de *mimesis*. El filósofo logra este vínculo con la constitución de la mediación que es la triple *mimesis*. Esta triada se desprende, por una parte, del aspecto central de la *praxis* señalado en la *mimesis* aristotélica y por otra, de la idea de que la *mimesis* tiene su cumplimiento en el oyente o lector. El término *praxis*, dice el filósofo, pertenece a la vez al dominio real y al imaginario, por lo que “no tiene sólo una función de corte, sino de unión, que establece precisamente el estatuto de transposición ‘metafórica’ del campo práctico por el *mythos*” (103). Esta característica de la *praxis* permite a Ricoeur pensar en un momento anterior al de la composición misma del texto narrativo. A ese momento anterior le denomina “*mimesis I*” o prefiguración, mientras que al de la composición lo denomina “*mimesis II*” o configuración. En relación con el receptor o lector, el filósofo francés distingue un momento más, un “después” de la composición, al que ha denominado “*mimesis III*” o refiguración. Algunas expresiones incluidas en la *Poética*, v.g., “la tragedia, al representar la compasión y el temor [...] realiza la purgación de esta clase de emociones” o cuando evoca el placer que experimentamos



al ver los incidentes horribles y lastimosos concurrir en el cambio de fortuna que la tragedia..." (140), conducen a pensar que Aristóteles no se refería al texto dramático como estructura, sino como estructuración y ésta es una actividad orientada que sólo alcanza su cumplimiento en el espectador o lector (107).

Con la estructura de la triple *mimesis*, Ricoeur muestra que la configuración o mimesis II consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto; transfigurar el antes en después por su poder de configuración. "Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra" (114). La idea que guía el propósito del filósofo, "es seguir el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado" (114). La triple mimesis explica la evaluación y maduración de la narración y crea una dinámica entre los elementos básicos de todo discurso, el autor, el texto y la comprensión del texto (Agis 240).

II.1. Mimesis I

La mimesis I o momento de la prefiguración supone que hay una referencia al "antes" de la composición poética. Este "antes" se constituye a partir de tres anclajes: red conceptual, mediación simbólica y estructura temporal. La trama es imitación de las acciones, por lo que es posible comprenderla previamente a su configuración, precisamente, en términos de acción. Para mostrar cómo ocurre esto, Ricoeur describe la estructura semántica del campo práctico. La trama encuentra su primer anclaje en la red conceptual de la acción. Esta red está constituida por agentes que hacen cosas con otros, con ciertos objetivos y fines. Construir una trama implica la comprensión práctica previa de la temporalidad que articula a estos agentes que hacen cosas con otros en ciertas circunstancias.

Ahora, la relación entre la comprensión práctica y la comprensión narrativa es, a la vez, de presuposición y de transformación. Toda narración presupone, por parte del narrador y de su auditorio, familiaridad con términos como agentes, fines, circunstancia, ayuda, desgracia⁵. Por otro lado, la narración añade a la red conceptual de la acción los rasgos discursivos que la distinguen de una simple



secuencia de frases de acción. Estos rasgos son sintácticos y su función es engendrar la composición de los diferentes discursos narrativos, ya sea de narración histórica o de ficción.

La comprensión narrativa y la comprensión práctica también se vinculan a partir de los recursos simbólicos del campo práctico. Si la acción puede contarse es porque está ya articulada en signos, reglas, normas; está ya mediatizada simbólicamente en el campo práctico. Ricoeur entiende el simbolismo no como un dato psicológico, sino como “una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social” (120). Los símbolos no se someten a la interpretación sino que son interpretantes internos de la acción; son los articuladores de la primera legibilidad de las acciones.

El tercer rasgo de la precomprensión de la acción que la actividad mimética presupone es el de la estructura temporal. Se parte de la idea de que en la acción hay ya estructuras temporales que exigen la narración. Según Ricoeur lo importante es “el modo como la *praxis* cotidiana ordena uno con respecto al otro el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Pues esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración” (125). Para desarrollar este punto, el filósofo francés echó mano de la analítica del tiempo de Heidegger, especialmente de la estructura de la intratemporalidad, que se organiza sobre la base de la temática del cuidado (*Sorge*). La intratemporalidad está ligada a la idea de contar con el tiempo y al cuidado de sí en la vida cotidiana. El ser humano vive en el tiempo, ser-en-el-tiempo, y cuenta con él; se preocupa por el ahora y por el paso del tiempo. Se ocupa de sí mismo y de las cosas en el tiempo. La descripción de nuestra temporalidad depende de la descripción de las cosas de nuestro cuidado. Este rasgo reduce el cuidado a las dimensiones de la preocupación. La intratemporalidad se expresa en locuciones como “ahora no quiero ir al cine”, “no sé si mañana pueda ir”, “no pierdas el tiempo”. Es el ordenamiento de la *praxis* cotidiana lo que induce a la construcción de narraciones.



II.2. Mimesis II

La mimesis II o configuración es el reino del “como sí” (130), el momento de la representación creadora. La configuración es una actividad de composición que no pone en juego los problemas de referencialidad y de verdad; es el sentido del *mythos* aristotélico, que se define, como ya se dijo, como disposición de los hechos. La trama desempeña, en el campo textual, una función de integración, de mediación, que le permite operar fuera de este mismo campo, una mediación de mayor alcance entre la precomprensión y la poscomprensión del orden de la acción y de sus rasgos temporales (131).

La trama es mediadora por tres razones: porque media entre acontecimientos individuales y la historia tomada como un todo; porque integra factores heterogéneos y por sus caracteres temporales propios. En relación con el primer punto, un acontecimiento es algo más que un suceso aislado; se define por su contribución al desarrollo de la trama. Además, una historia debe ser más que una enumeración de acontecimientos; debe organizar estos acontecimientos en una totalidad inteligible, de modo que se pueda conocer a cada momento el tema de la historia. En cuanto al segundo aspecto, Aristóteles equipara la trama con la configuración, que Ricoeur ha caracterizado como concordancia-discordancia. Este rasgo constituye la función mediadora de la trama. Se toman elementos del campo práctico y se integran echando mano de la sintaxis, con ello se constituye la transición misma de la mimesis I a la mimesis II. En relación con el último punto, los caracteres temporales están implicados en el dinamismo constitutivo de la configuración narrativa. El acto de construcción de la trama combina en proporciones variables dos dimensiones temporales: una cronológica, otra no cronológica. La trama transforma los acontecimientos, dimensión cronológica o episódica, en historia, dimensión no cronológica, configurante, propiamente dicha. Mediante la configuración se ponen en relación los acontecimientos (incidentes) y la historia que constituyen; este acto transforma, así, los acontecimientos en totalidad significativa, porque impone a la sucesión de episodios el punto final, a partir del cual la historia puede comprenderse como totalidad.

La construcción de la trama aporta una solución a las aporías del tiempo al mediatizar los dos polos, el del acontecimiento y el de la



historia; la solución es el propio acto poético (133). Para Ricoeur, continuar es avanzar en medio de contingencias y avatares y comprender lo que se cuenta. La disposición configurante transforma la sucesión de acontecimientos en una totalidad significativa, que hace que la historia se deje seguir. El punto final, introducido también en la dimensión configurante, permite comprender los sucesos como una totalidad.

La mimesis II es un proceso de esquematización, al cual Ricoeur denomina “esquematismo de la función narrativa”. Con esta expresión el filósofo francés se refiere al poder de la configuración de la trama de engendrar la inteligibilidad mixta entre el tema, “el pensamiento” de la historia narrada y la presentación intuitiva de las circunstancias, de los caracteres, de los episodios y de los cambios de fortuna que crean el desenlace⁶. El esquematismo permite “tomar juntas” a las acciones, circunstancias, agentes, etc., de la mimesis I y la trama configurante de la mimesis II. Por otro lado, el tiempo es el hilo lógico presente en toda esquematización; en la teoría de Ricoeur, la relación entre tiempo y narración. El esquematismo de la función narrativa se constituye, a su vez, en una historia que tiene todos los caracteres de una tradición⁷. La constitución de una tradición descansa en el juego de la sedimentación y la innovación. A la primera hay que asociar los paradigmas que constituyen la tipología de construcción de la trama; estos paradigmas están sedimentados y se ha borrado su origen. Los paradigmas (forma, género, tipo) nacen del trabajo de la imaginación creadora; surgen a la vez de la innovación y proporcionan reglas para la experimentación posterior en el campo narrativo. Estas reglas cambian por presión de las nuevas intervenciones, pero lo hacen lentamente, e incluso resisten al cambio en virtud del propio proceso de sedimentación (138).

Ricoeur observa que en la cultura occidental se sedimentaron los paradigmas a partir no sólo de la “forma”, concordancia-discordancia, o el “género” dramático, sino también de las obras singulares: *La Iliada*, *Edipo*, etc., de donde derivó el “tipo”, la propia disposición de los hechos de estas obras se erigió como tipo. No obstante, hay que recordar que esta cultura es heredera de otras tradiciones: hebrea, cristiana, germánica, y que las innovaciones que condujeron a esos paradigmas, ya sedimentados, partieron de



aquellos otros paradigmas. Las innovaciones retoman de los modelos sedimentados para crear; el trabajo de la imaginación no surge de la nada. Ahora, la relación varía: puede tratarse de una aplicación servil o de la desviación calculada. Además, la desviación puede actuar conforme a los distintos planos: tipo, género, forma. En relación con el primero, es constitutivo de cualquier obra singular; en cuanto al género, los cambios son menos frecuentes. Los cambios más radicales están en el principio formal de la concordancia-discordancia, los cuales se han verificado a lo largo del siglo XX poniendo en riesgo, según Ricoeur, la propia forma narrativa.

II.3. Mimesis III

La mimesis III o refiguración no es explícita en la *Poética*, no obstante se hacen algunas alusiones, por ejemplo, al hablar del placer que experimentamos al ver los incidentes de horror o cambio de fortuna en los dramas. Mimesis III marca la intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector; intersección “del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica” (140). Ricoeur explicará detalladamente la manera en que ocurre la intersección entre el mundo del texto y el del lector.

El objetivo general de la descripción de esta mimesis es mostrar cómo se transita de la configuración a la refiguración mediante el acto de lectura. Para proceder a ello, en primer lugar, el filósofo francés destaca los dos rasgos, la esquematización y la tradicionalidad, desarrollados también en la mimesis II, que contribuyen a borrar la oposición entre el afuera y el adentro del texto. Esta oposición está ligada a la concepción estática y cerrada de la estructura del texto, defendida por la semiótica⁸. La esquematización y la tradicionalidad, dice Ricoeur, “son categorías de la interacción entre la operatividad de la escritura y la lectura” (147). Por una parte, los paradigmas recibidos estructuran las expectativas del lector; es decir, al momento de leer el lector tiene ya en mente expectativas que le ayudan a reconocer la regla formal, el género o el tipo ejemplificados en la historia narrada. Estos paradigmas proporcionan líneas directrices para el encuentro entre el texto y el lector. Por otro lado, el acto de leer actualiza la capacidad de la configuración para ser seguida; es



decir, leer es seguir y actualizar una historia. El acto de leer está también acompañado por el juego de la innovación, mediante el cual el lector se enfrenta con propuestas que cuestionan sus expectativas y experimenta lo que Roland Barthes llama el placer del texto⁹. Además, el lector llena los espacios vacíos o indeterminaciones¹⁰. El acto de lectura es el agente que une mimesis III a mimesis II.

Ricoeur argumenta asimismo que no se trata sólo de un asunto de comunicación entre el texto y el lector, sino también del problema de la referencia. Para exponer este punto, el autor sostendrá que no sólo en el discurso científico, descriptivo, se puede hablar de referencia; también es posible hacerlo en el discurso literario. En los discursos en general, lo que se comunica es el mundo que proyecta el texto y que constituye su horizonte. El filósofo francés rechaza la correlación del significado y el significante dentro de la inmanencia de un sistema de signos. El lenguaje se orienta hacia afuera de sí mismo porque dice algo sobre algo. Alguien toma la palabra y se dirige a un interlocutor porque desea llevar al lenguaje y compartir con otro una nueva experiencia, que, a su vez, tiene al mundo por horizonte (149). No es en el propio lenguaje en donde surge la comunicación, sino en la experiencia de estar en el mundo. Precisamente por estar en el mundo intentamos orientarnos sobre el modo de la comprensión y tenemos algo que decir, una experiencia que llevar al lenguaje, una experiencia que compartir. Ésta es la presuposición ontológica de la referencia, reflejada en el interior del propio lenguaje (149). El lenguaje es del orden de lo 'mismo' y el mundo de su 'otro'. La atestación de esta alteridad proviene de la reflexividad del lenguaje sobre sí mismo, que, así, se sabe *en* el ser para referirse *al* ser (149).

A partir de estas reflexiones, Ricoeur concluye que la aptitud para comunicar y la capacidad de referencia deben plantarse simultáneamente. Toda referencia es referencia dialógica o dialogal. Al reflexionar sobre la literatura, el autor afirma que "no hay que escoger entre estética de la recepción y ontología de la obra de arte, porque el lector no sólo recibe el sentido de la obra, sino por medio de éste, su referencia, la experiencia que ésta trae al lenguaje y, en último término, el mundo y su temporalidad que despliega ante ella" (150). La obra literaria aporta al lenguaje una experiencia, afirmación



que se opone a las teorías literarias que decretan la “ilusión referencial”. La literatura es una experiencia que, en el acto de lectura, provoca un impacto en la experiencia cotidiana. La literatura no constituye un mundo en sí, cerrado, porque afecta el orden moral y social. Para el autor, ningún texto literario, por más fragmentada que sea su propuesta, por más que enajene al extremo su relación con lo real, evita la intersección entre el mundo del texto y el mundo de lector. La fusión conflictual de los horizontes en este tipo de textos se relaciona con la dialéctica dinamizada por el texto entre sedimentación e innovación. No es que los textos así estructurados rompan con el mundo, borren el mundo, creen un mundo lingüístico autosuficiente, sino que estos textos tensan la dialéctica entre lo sedimentado en una cultura, en términos, por ejemplo, de géneros literarios, y la innovación, que introduce desviaciones a los paradigmas por la desviación de obras singulares. “De este modo, la literatura, entre todas las obras poéticas, modela la efectividad práctica tanto por sus desviaciones como por sus paradigmas” (151).

Todos los textos literarios hablan del mundo, aunque no lo hagan de modo descriptivo. En relación con los textos metafóricos¹¹, Ricoeur mostró que “la referencia se revela en una segunda aproximación, como la condición negativa para que sea liberado un poder más radical de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no se pueden decir de manera directa” (152). En cuanto a los textos narrativos, el mundo se resignifica en su dimensión temporal, “en la medida en que narrar, recitar, es rehacer la acción según la invitación del poema” (154). En los textos narrativos el mundo es aprehendido desde la perspectiva de la praxis humana. La narración re-significa lo que está pre-significado en el mundo del obrar humano, lo cual hace más sencillo hablar de referencia en los textos narrativos. No obstante, desde la perspectiva del autor, el objetivo referencial y la pretensión de verdad hacen más complicado el problema de la referencia en los textos narrativos. Es en este punto en el que se introduce la importancia de la distinción entre los textos históricos y los de ficción y la necesidad de pensar en la referencia cruzada. Los textos de ficción toman de los textos históricos porque son narrados –con el empleo de los tiempos verbales– como si las acciones hubiesen tenido lugar. Por otro lado, los textos históricos, que hacen referencia



a lo real pasado, sólo pueden reconstruirse vía la imaginación. Es así que los textos de ficción y los históricos establecen préstamos recíprocos. La historia no puede eludir este aspecto, como la teoría literaria tampoco puede ignorar el alcance de la referencia. El cruce de la referencia por huellas, según el relato histórico, y de la referencia metafórica, según el relato de ficción, ocurre en la temporalidad de la acción humana. Ambos tipos de discursos refiguran el tiempo humano y evitan las aporías provocadas por la aproximación especulativa.

Un último punto de la mimesis III se relaciona específicamente con la refiguración del tiempo. Para desarrollar este aspecto, el autor menciona los tres anclajes descritos en la primera mimesis, con especial énfasis en el tercero. En relación con el primero, la red conceptual, dice el autor, la trama ordena la intersignificación entre proyecto, circunstancias y azar. "La obra narrativa es una invitación a *ver* nuestra praxis como..." (156). En relación con la simbolización interna a la acción, ésta es resimbolizada o desimbolizada de acuerdo con el esquematismo, unas veces convertido en tradición y otras, subvertido por la historicidad de los paradigmas. Ahora bien, según Ricoeur, es el tiempo –lo que en la mimesis I denominó los caracteres temporales– de la acción lo que es realmente refigurado por su representación. Para desarrollar este aspecto de la mimesis III, Ricoeur realizó la amplia y difícil tarea de poner a dialogar a la fenomenología pura del tiempo –a partir de las propuestas de Agustín, Husserl y Heidegger– con la epistemología de la historiografía y la crítica literaria, con la finalidad de que la fenomenología uniera "su voz a las de las dos disciplinas, para emparejar el círculo hermenéutico con la poética de la narratividad" (158).

III. La identidad narrativa

El amplio estudio realizado sobre la fenomenología del tiempo, la historiografía y la crítica literaria llevó al filósofo francés a la solución narrativa de las aporías sobre el tiempo que resultan de la especulación. Una de las soluciones más importantes a esta aporía es la de la identidad narrativa. El término "identidad" es considerado por Ricoeur en el sentido de una categoría de la práctica (Ricoeur, *TyN* III: 997). Decir identidad de un individuo o de una comunidad es



responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es el agente? Al tratar de responder a esta pregunta, acudimos al nombre propio, pero ¿qué soporta la permanencia del nombre propio? La narración de la historia de una vida. Es decir, la respuesta por la identidad es narrativa. “La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa” (1997). La narración ayuda a salvar la antinomia de la identidad: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se afirma que este sujeto no es más que una ilusión sustancialista. La identidad narrativa resuelve esta antinomia y nos permite aproximarnos a la identidad mediante la refiguración del tiempo. Esto quiere decir que somos capaces de reconocer al quién –nosotros mismos u otro– a pesar de los cambios, del azar, de la contingencia, no porque conservemos un nombre, sino porque cuando hablamos de nosotros o alguien nos habla de sí mismo, narramos la historia de nuestra vida o parte de ella, realizando una síntesis de lo heterogéneo en el marco de un “pensamiento” o tema. Los relatos propios y ajenos nos permiten conocernos y recrear nuestro ser “temporalmente”. El relato apunta hacia la comprensión del sujeto no como realidad aislada, sino vinculada con el mundo.

La identidad narrativa surge de la estructura temporal dinámica del texto mediante el acto de lectura; da coherencia al cambio porque se relata una historia. En otras palabras, lo que da coherencia a la contingencia es que se narra con una estructura de tiempo, en el marco de una historia.

Ricoeur distingue dos tipos de identidades: *idem* e *ipse*. La identidad *idem* (el mismo) se relaciona con el sustancialismo y el fenomenismo, lo cual quiere decir que se presenta como sustancia inmutable o como pura subjetividad. La identidad *ipse* (sí mismo) se refiere a lo propio, lo cual quiere decir que la identidad no es una única y para siempre, sino que se resuelve a través de diferentes situaciones propias del sujeto actuante, del agente de la acción, que se reconoce al narrar las acciones que realiza. Así, la ipseidad incluye el cambio en la cohesión de una vida. La identidad narrativa es el resultado de la integración de lo heterogéneo en la historia narrada.

Esta relación entre identidad *ipse* e identidad narrativa conduce a Ricoeur a confirmar una de sus premisas centrales: “el sí del



conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos característicos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura" (998).

La elección del nivel narrativo para reflexionar sobre la identidad se justifica, además, en el hecho de que la ficción permite explorar

la escala de las variaciones del vínculo entre las dos modalidades de identidad, *idem* e *ipse*, desde el caso extremo de una superposición casi total entre carácter e ipseidad, como en el caso de la leyendas y mitos, hasta el otro caso extremo de la disociación casi total, también ella, entre *idem* e *ipse*, como en ciertas novelas, donde lo que llamamos impropriamente disolución de la identidad personal, pone al desnudo la pregunta ¿quién? convertida en el único testigo de la ipseidad, una vez perdido el apoyo de la mismidad de un carácter (Ricoeur, *Autobiografía* 108).

La identidad narrativa, no obstante, tiene límites, por lo que debe unirse a componentes no narrativos del sujeto actuante, localizados específicamente en la dimensión ética. Ricoeur trabajará estos componentes éticos para constituir lo que él mismo denominó la "pequeña ética" (80). La constitución de la identidad narrativa ilustra el juego cruzado de la historia y la narración en la refiguración del tiempo, pero esta identidad "no equivale a una ipseidad verdadera, sino gracias a este momento decisivo, que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad" (Ricoeur, *TyN* III: 1001). Es decir, Ricoeur plantea que la identidad narrativa por sí misma no resuelve el asunto de la constitución de la subjetividad; requiere del momento ético, que si bien está presente en las narraciones, según lo afirmaba también Aristóteles en la *Poética*, no parece suficiente para constituirse, por lo menos en los relatos, como ipseidad, la cual, en el sentido de Ricoeur, implica la promesa.

Estas reflexiones conducen al autor a vincular la teoría de la narración, con la de la acción y la teoría moral. No seguiré por el camino que condujo a Ricoeur a desarrollar este vínculo, porque no es el propósito de este artículo. En *Si mismo como otro* este aspecto es



desarrollado de manera vasta; es precisamente en este texto en el que se incluye la “pequeña ética”. Mi intención será seguir sobre la idea de la identidad narrativa, retomando el aspecto que el mismo Ricoeur observa en relación con la defensa que la teoría de la narración puede hacer en relación a la objeción que él encuentra. Esta defensa consiste en recordar que la narratividad no está desprovista de dimensión normativa, valorativa y prescriptiva, como él mismo lo mostró en el análisis de la triple mimesis.

Lo que me interesa destacar de este punto es el análisis que el propio filósofo francés ofrece en relación con los personajes de ficción, no en sí mismos sino en tanto refiguración del tiempo y las implicaciones para la acción y la comprensión del lector de la naturaleza de su propia identidad. En el siguiente apartado, retomo los aspectos centrales de la propuesta del filósofo francés que pueden ser de utilidad para los estudios literarios y profundizo en el aspecto señalado.

IV. Trama, personaje e identidad

En este apartado retomaré aspectos de la propuesta del filósofo francés que permitan pensar en una aproximación al estudio del personaje literario. La idea central que deseo rescatar de la propuesta de Ricoeur es la de identidad del personaje, a partir de la cual también reflexionaré sobre la identidad del lector de relatos literarios. Es importante señalar que me referiré sólo a los relatos literarios, sin que por ello se excluyan los históricos, el otro polo de la reflexión de Ricoeur. Es preciso recordar que para hablar de relatos en el marco de la teoría del filósofo francés se debe tomar en cuenta la referencia cruzada, relatos históricos y relatos de ficción, expuesta ya en el primer inciso de este artículo.

En su ética, Ricoeur desea reivindicar al quién como agente de imputación de responsabilidad en relación con la promesa que está haciendo al otro. La ipseidad, según su propuesta, debe alcanzar este momento de la promesa para no ser sólo la expresión de los cambios de identidad de una persona a lo largo de su vida. La inserción de esta idea de la promesa es precisamente lo que conduce a Ricoeur a vincular la teoría de la narración con la teoría moral. La propuesta de la identidad *ipse*, como se vio en el inciso anterior,



intenta superar la identidad *idem*, sustancialista o fenoménica. Pero esta identidad *ipse* analizada en el marco de las narraciones de ficción, no es suficiente para lograr la promesa, el mantenimiento del sí, porque, sobre todo en las novelas contemporáneas, pensemos en el caso extremo de la *nouveau nouveau roman* (McHale 14), de lo que se trata es de cuestionar la identidad, de poner en tela de juicio la existencia de un quién responsable de sus acciones. Esto condujo a Ricoeur a pensar en la solución ética y no sólo en la narrativa. Esta limitación no impide, no obstante, afirmar que los textos literarios resultan ser espléndidos laboratorios en los que se puede poner a prueba el funcionamiento de las dos modalidades de la identidad: *idem* e *ipse* (Ricoeur, *Sí mismo* 147-148). Es aquí, me parece, en donde encontramos una interesante veta para realizar estudios de la identidad de los personajes en las ficciones.

Conforme se avanza en el desarrollo de la novela, desde sus orígenes hasta nuestros días, se aprecia más claramente la imposición del personaje sobre la trama. Mientras que en los mitos, leyendas y cuentos maravillosos, la identidad *idem* y la *ipse* se superponen, con lo que la trama funciona en términos del *mythos* aristotélico, en la novela propiamente, la trama empieza a experimentar ciertas metamorfosis (Ricoeur, *TyN* II). En la novela picaresca se observa ya la liberación del carácter en relación con la trama; más adelante, en la novela educativa, el carácter compite con la trama y, finalmente, el primero eclipsa totalmente a la segunda en la novela contemporánea (586-588). Ahora bien, según Ricoeur, las metamorfosis observadas históricamente, no alteran la descripción del *mythos*. Aun cuando se aprecian modificaciones importantes, la noción de *mythos* sigue funcionando para describir las narraciones literarias. El concepto de imitación de las acciones puede extenderse más allá de la novela de acción a la de carácter y pensamiento, porque estas últimas también implican acciones, con lo cual quedan incluidas las novelas contemporáneas.

Sin embargo, Ricoeur expresa sus dudas en relación con la permanencia de las narraciones en la cultura occidental, debido a las desviaciones permitidas por el esquematismo que ha gobernado la inteligencia narrativa. Estas desviaciones han surgido en el propio seno de los paradigmas; son variaciones que amenazan la identidad



de estilo hasta el punto de anunciar su muerte (Ricoeur, *TyN* II: 404). Ricoeur ejemplifica la manifestación de estas desviaciones con el asunto del cierre o terminación de la obra de arte. El abandono del criterio de totalidad en la novela contemporánea es un síntoma del fin de la tradición de construcción de la trama. La discusión sobre la inconclusividad de la novela conduce a pensar que quizá las formas narrativas están en decadencia. Queda, no obstante, un resquicio para pensar que no es totalmente así. Ricoeur afirma que si el asunto se observa a partir de la distinción entre mimesis II y mimesis III, las propuestas de ruptura, fragmentación o no terminación de las novelas, en el sentido tradicional, no necesariamente hablan del fin de las narraciones. No se debe pensar sólo en la estructura, en el texto, sino en la lectura. Al leer estas novelas el lector podrá experimentar con una mayor profundidad la manera de comprender el orden de la vida humana en toda su amplitud. La configuración puede sugerir el cierre o no cierre de la novela, pero el lector espera algo, está a la expectativa de la concordancia. Si la concordancia no se ofrece en una novela en la que la tendencia es a la disolución de la trama, entonces, el lector esperará una señal para que “co-opere en la obra, para que cree él mismo la trama” (Ricoeur, *TyN* II: 412).

Estas reflexiones sobre las modificaciones de la trama son importantes porque están relacionadas con la constitución de la identidad de los personajes. La trama, entendida en el sentido más próximo a la propuesta de Aristóteles, supone la supeditación de los personajes a las acciones. Esta configuración de la trama implica que no interesa el perfil individual del personaje, sino el del héroe que realiza acciones. En este tipo de narraciones importa el quién, pero no como entidad desarticulada, sino como un quién siempre en relación, siempre haciendo cosas con otros, con ciertos fines y motivos. La trama se construye precisamente como imitación de acciones y como síntesis de lo heterogéneo. El lector de este tipo de textos refigura la trama y no la temporalidad de un individuo. Esto es precisamente lo que Ricoeur quiere rescatar de los relatos. Los relatos en los que prevalece la trama, aun cuando se haya modificado en relación con la concepción aristotélica, es posible que el lector refigure la temporalidad como un entramado en el que ciertas acciones tienen antecedentes y consecuentes; es decir, están



concatenadas cronológicamente, lo que permite su inteligibilidad. Narrar, dice Ricoeur, "es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista" (Ricoeur, *Sí mismo* 146).

Para aproximarnos al estudio de la identidad de los personajes en una obra de ficción, podemos partir de la relación que hace Ricoeur entre la trama y el personaje, para distinguir a este último como una categoría narrativa. El modelo narrativo se distingue porque en éste el acontecimiento es definido por su relación con la operación misma de configuración; participa de la estructura inestable de concordancia discordante característica de la propia trama. Es fuente de discordancia en cuanto que surge y es fuente de concordancia en cuanto que hace avanzar la historia (Ricoeur, *Sí mismo* 140). La identidad de los personajes es dinámica porque, por medio de la configuración, se relacionan la concordancia y la discordancia. La configuración de las acciones introduce la contingencia que romperá las expectativas de acuerdo con el curso anterior de los acontecimientos, pero esta contingencia formará parte integrante de la historia aun cuando sea comprendida después, una vez transfigurada por la necesidad que procede de la totalidad temporal llevada a su término. La contingencia que introduce la discordancia se convierte, en el marco de la totalidad de la historia, en necesidad desde el punto de vista narrativo y su efecto de sentido procede del acto configurador.

El personaje es el que hace la acción del relato, por lo que se puede decir que su función concierne a la misma inteligencia narrativa que la propia trama; dicho en otras palabras, el personaje está constituido narrativamente. Como se dijo en el inciso anterior, el relato constituye la identidad del personaje que podemos llamar su identidad narrativa. Esta identidad será la mediación entre la identidad *idem* y la *ipse*, o sea entre la identidad entendida como carácter y la identidad entendida como uno mismo, como el que se mantiene "sí mismo" en relación con el otro, con quien está estableciendo un compromiso. En la literatura, la identidad *ipse* se refiere a los cambios del personaje –que ocurren por las "variaciones imaginativas" propias de las ficciones– en el marco de una situación



de conjunto, su propia historia, que le permite al lector reconocerlo como el mismo.

Los relatos literarios no solamente toleran, en palabras de Ricoeur, sino que engendran las “variaciones imaginativas” (Ricoeur, *Sí mismo* 147), con lo que ponen en tensión los polos de la identidad *idem* e *ipse*, llevándolos, en ocasiones, hasta las últimas consecuencias: por una parte, confundir identidad *idem* con *ipse*, por otro lado la puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida de la mismidad (149), lo cual sucede en aquellos casos en los que ya no es posible igualar al personaje con su carácter. Según Ricoeur, esto último ocurre sólo en los “casos imaginarios” (*puzzling cases*), en las ficciones tecnológicas, como las utiliza Derek Parfit para ejemplificar, quien sólo considera la identidad en el sentido de mismidad. Las ficciones literarias siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo (Ricoeur, *Sí mismo* 149-150). En los mitos, leyendas, cuentos maravillosos, los personajes mantienen su carácter a pesar de las peripecias. Este carácter permanece porque está en el marco de una historia que va más allá del propio personaje. Por otro lado, se da el caso, sobre todo en cierta narrativa del siglo XX, que lo que se desea plantear es la *Ichlosigkeit*, la pérdida de la identidad.

Estas reflexiones nos permiten analizar la constitución de la identidad narrativa de los personajes, no sólo para descubrir cómo funciona la dialéctica entre la identidad *idem* y la *ipse*, que tendría, en el marco de la teoría de Ricoeur, un propósito ético, además del narratológico, sino también para trazar un mapa de la manera en que determinada narrativa, la que elijamos para realizar el estudio, afecta la configuración del género literario y la refiguración del lector.

En primera instancia debe identificarse en él o en los relatos o en el género de que se trate, la relación que la trama establece con el carácter. Aun cuando, como dice Ricoeur, podemos diferenciar estas relaciones en distintos periodos del desarrollo de los géneros, también es posible, sobre todo en una época como la actual, encontrar una importante diversidad de manifestaciones que no cumplen con una forma establecida, prescrita. Así, por ejemplo, se escriben novelas para niños y jóvenes –que son leídas también por adultos– en las que, como en los cuentos infantiles y maravillosos, se privilegia

la trama sobre el carácter; ejemplo paradigmático de esto en el siglo XX es *El señor de los anillos* de J. R. R. Tolkien. Lo importante en estos relatos es la historia que se cuenta y cómo los personajes se integran en la historia. La constitución de la identidad del personaje de este tipo de obras está mucho más cerca de la idea de la sobreimposición de *idem e ipse*. El personaje permanecerá siempre igual a pesar de sus vicisitudes; sus valores no serán trastocados, aun cuando se vean constantemente amenazados en el transcurso de la narración. Estos caracteres se sostendrán, serán “los mismos”, a pesar de todas las pruebas a las que sean sujetos, porque la propia configuración está trazando la estabilidad como necesidad, el triunfo de la concordancia sobre la discordancia. Es decir, la estructura temporal del relato y otros recursos, vocabulario, sintaxis, retórica, formarán parte de esta necesidad de concordancia. Las peripecias, los avatares, los cambios, serán comprendidos por el lector en el marco de la totalidad de la historia, por lo que no serán elementos que dificulten la inteligibilidad. No se trata de defender la idea superficial del triunfo a ultranza del bien, sino de la concordancia; es decir, de la idea de que, aun la desdicha tiene un sentido en el marco de los acontecimientos. Cuando Aristóteles privilegia la trama sobre el carácter, cuando afirma que la trama permanece por encima de los personajes, lo que quiere decir es que la integración de los elementos heterogéneos está por encima del personaje, el cual, visto individualmente, no tiene ningún sentido. La trama es lo importante, porque es una estructura temporal, puede repetirse de manera semejante en los distintos personajes. Los agentes pueden variar, no así los sucesos porque éstos están concatenados de manera necesaria. “Pero lo más prioritario de todo es la ordenación de los sucesos. Porque la tragedia es imitación, no tanto de los hombres, cuanto de los hechos de la vida [...]” (Aristóteles 26).

En este tipo de obras, la idea de promesa de Ricoeur se realiza. Los personajes se relacionan de manera que unos y otros manifiesten su deseo de mantenerse, en términos de la identidad *ipse*, con la finalidad de no fallarle al otro, de que el otro sepa que cuenta con él. Así, las peripecias ocurren en acciones al exterior del personaje –no de pensamiento o psicológicas–, acciones que lo hacen sufrir y que pueden afectar sus emociones, pero que no lo modifican radicalmente, porque



la promesa hecha al otro lo hace mantenerse. Ricoeur observa que en estas narraciones se constituye el tiempo humano que el lector refigura porque comparte la experiencia con los personajes. Es en estas narraciones en las que se hace evidente la relación entre la dialéctica *idem e ipse*, a manera de identidad narrativa. De lo que se trata aquí, en relación con un análisis literario, es de identificar, primero el carácter del personaje y su relación con la trama; segundo, las situaciones límite que ponen en riesgo el carácter y la manera en que el personaje resuelve la amenaza. En relación con el primer punto, se trata de observar si el texto parte de un metarrelato, en términos de Lyotard (1979) –que será identificado por el lector de acuerdo con la esquematización y la tradicionalidad– con el cual se le otorga al personaje una identidad *idem*. Es decir, el personaje se presenta con una identidad aparentemente indisoluble, permanente, constituida a partir del metarrelato. En relación con el segundo asunto, se trata de analizar las situaciones que conducen al personaje a sentir su identidad amenazada, de qué manera estas situaciones afectan al personaje y cómo el lector refigura la historia, no sólo desde el punto de vista temporal, sino también ético.

Para realizar este análisis de la identidad del personaje, es imprescindible observar las estructuras temporales del relato, ya que éstas ofrecerán pistas para saber qué relación establecen el personaje y la trama. Las narraciones realistas y aquellas que tienden a presentar acontecimientos en el marco de una historia –aun cuando en el discurso la historia se presente con ciertos juegos con el tiempo– ofrecen situaciones de personajes que cambian sus valoraciones conforme se enfrentan a ciertas vicisitudes de la vida, sin embargo, se puede hablar aún de personajes que se mantienen, ya sea porque hacen promesas a otros o porque se las hacen a sí mismos o simplemente porque el lector puede identificarlos, al conservar una parte de su sí mismo a lo largo de la historia.

Las narraciones llamadas de vanguardia tendieron a romper con la simbólica del realismo, no sólo con la propuesta de nuevas formas de decir las cosas, otros recursos retóricos, por ejemplo, sino también mediante la búsqueda de nuevas estructuras espaciotemporales. La vanguardia, como se sabe, manipuló estas estructuras para lograr el resquebrajamiento del absoluto, de la linealidad, de la idea de



identidad, de la noción de personaje y con ella la del sujeto. La apuesta en escritores como Beckett fue hacer enmudecer a las palabras, llevarlas a las últimas consecuencias del mutismo, a la combinación que conduce a la pérdida del sentido, si se puede hablar de esto. En obras como *La Maison de rendez-vous* (1965) de Robbe-Grillet, proliferan las paradojas que desarticulan el espaciotiempo y que desestabilizan el mundo proyectado en la obra (McHale 14). Es importante señalar que no se intenta aquí catalogar a estos escritores, ya que ellos mismos modificaron sus propuestas en sus diversas novelas, con las que transitan de formas vanguardistas, cercanas a las primeras vanguardias del siglo XX, a formas más radicales, que algunos críticos insertan en la estética posmoderna (McHale). Esta mención tiene la finalidad de ilustrar con algunos nombres de autores de narrativa orientada a la desarticulación de la trama. En Hispanoamérica esta narrativa está identificada inicialmente con la obra de Felisberto Hernández, Pablo Palacio, Robert Arlt, por ejemplo. Es innegable que, más tarde, la obra de Cortázar persigue la clara intención, explícita en sus propios escritos reflexivos¹², de abolir la narración para sólo mostrar. Abolir la narración implica hacer lo propio con el tiempo, y por lo tanto, por lo menos en apariencia, poner en crisis la noción de *mythos* que Ricoeur intenta rescatar. Es en estas narraciones en las que surge la inquietud por preguntarse si efectivamente la desfiguración del espacio-tiempo provoca la disolución de la identidad de los personajes, incluso la identidad *ipse*, y consecuentemente la imposibilidad del sentido. El filósofo francés sigue pensando que esto no es así, ya que al momento de leer, el lector tiene la expectativa de la coherencia y será él quién realice el esfuerzo por entramar temporalmente, de acuerdo con su propia experiencia, para comprender e interpretar. Es decir, para que lo que se lee tenga sentido en el marco de esta condición temporal que nos hace ser humanos.

En este tipo de antinarraciones o antinovelas es preciso descubrir la propuesta espaciotemporal que provoca la disolución de la identidad del personaje, la borradura de la voz, del punto de vista, de la situación. También es importante rescatar el “como sí” del tiempo, su configuración, expresado mediante estrategias tales como el flujo de conciencia o el tiempo del pensamiento, con la finalidad de



analizar de qué manera el lector refigura este tipo de propuestas y que pueden significar en la comprensión de su propia temporalidad. Las obras de Cortázar, por ejemplo, son laboratorios de constitución de la identidad de personajes, importantes ejercicios de experimentación, porque la tesis de la mostración del ser, de su revelación, *vs.* la de su narración, implica construcciones literarias que desafían la experiencia de la vida cotidiana. Ahora bien, más allá de que el lector esté a la expectativa de la coherencia o de que él mismo la construya, ¿qué puede provocar la lectura de este tipo de textos al lector, antes incluso de que él mismo organice el sentido? ¿Es posible hablar de esto? Desde mi perspectiva, las obras que se han propuesto resquebrajar la trama, la linealidad, la identidad *idem*, poner en tela de juicio una manera de comprendernos, logran que el lector se cuestione radicalmente, es decir, ponga en tela de juicio no sólo sus valores, las variaciones sobre su sí mismo, sino algo que está más allá de lo posible, lo que lo conduce a esforzarse a comprender(se) e interpretar(se) de una manera diferente. En este punto, en relación con obras en las que prevalece la idea de la antinarración, que echan mano de expresiones en las que parece que el tiempo se ha detenido, podría pensarse en vincular las reflexiones de la hermenéutica del tiempo con aquellas relacionadas con los símbolos y las metáforas. Recordemos que Cortázar, que es un ejemplo paradigmático de lo que aquí quiero destacar, pugnó por construir novelas-poema, en las que la imagen se convirtiera en la forma por excelencia de la expresión (Cortázar, *OC II*). Para el autor de *Rayuela*, la imagen borra los límites del tiempo y del espacio, y logra la simultaneidad de dos momentos; logra unir lo diferente. El poeta comparte con el mago la sospecha de una omnipresencia del pensamiento intuitivo, la eficacia de la palabra, el valor sagrado de los productos metafóricos (271). Algo semejante plantea Paul Ricoeur en la teoría de la referencia metafórica que desarrolla en *La metáfora viva* (2001), la cual considera complementaria a la reflexión sobre el tiempo y la narración. La metáfora no es un ornamento, sino una manera de redescubrir lo real.

Lo que tenemos en ese caso, es el intento y, me parece, la consecución de la síntesis de lo narrativo y lo metafórico, en una expresión



novedosa que si bien no prescinde totalmente del tiempo, su base no es el dominio de la trama.

Las narrativas de posvanguardia en Hispanoamérica, sin haber abandonado las propuestas de la vanguardia, parecen haberse desplazado hacia el realismo para intentar una nueva síntesis. Tal es el caso del llamado realismo mágico; por ejemplo, obras de García Márquez. Que aun cuando introducen elementos de las vanguardias, se proponen contar, narrar. Lo mismo ocurre con el éxito de la novela histórica, incluso de cimas épicas, como *La guerra del fin del mundo*, de Vargas Llosa. En la actualidad, las novelas tienden a rescatar las historias, más allá de la experimentación estilística o, dicho de otro modo, procuran que el estilo pase desapercibido, que la construcción de personajes, tiempos y espacios esté supeditada a la trama.

Quizá, como dice Ricoeur, es difícil pensar en la existencia de culturas sin narraciones; de ahí que, como se ha hecho evidente en las últimas décadas, haya una vuelta a "las historias". Sea como sea, la literatura será siempre este interesante laboratorio de constitución de la identidad, que puede permitirnos comprender un poco mejor la naturaleza de nuestra temporalidad y su relación con nuestra situación en el mundo. Los estudios literarios vinculados con el tema de la identidad narrativa pueden ofrecernos mayor comprensión sobre los propios textos, el desarrollo de los géneros, los lectores, el contexto, desde una perspectiva ya no sólo lingüística o estructuralista del tiempo en los relatos, sino con la visión que nos permite pensar en el lenguaje literario como mediación que permite al autor y al lector ir más allá para alcanzarse, para comprenderse de otro modo. Este último paso, sin duda, corresponde más al ámbito de la filosofía; como estudiosos de la literatura podemos optar por quedarnos sólo con la exploración del texto, contexto, géneros y lector implícito, sin transitar hacia asuntos filosóficos, pero también podemos proponer estudios transdisciplinarios, que nos ofrezcan ambas perspectivas. En relación con el tema de la ética, es preciso señalar que las narraciones se construyen con acciones que implican valoraciones de los propios personajes y de los lectores, como proponía Aristóteles. En estudios literarios, se puede intentar ir de lo literario a lo ético para comprender más ampliamente la manera en que los productos culturales, en este caso la literatura, impactan



a la sociedad de un momento determinado. Esto sin olvidar que las narraciones actuales han incorporado, como se dijo arriba, los hallazgos de las vanguardias, lo que hace difícil escribir literatura sin pensar en la forma y, por lo tanto, hace difícil estudiar los textos literarios sin tener en cuenta los importantes aportes del formalismo, la semiótica y la narratología.

En este ensayo se han ofrecido apenas algunas ideas relacionadas con este tipo de estudios, desprendidas de la hermenéutica de Paul Ricoeur, con la finalidad de despertar el interés por profundizar en esta aproximación a la lectura de textos.

Notas

¹ Esta idea está contenida en la conclusión de *Tiempo y narración III* y desarrollada en *Sí mismo como otro*, como se verá más adelante.

² Ricoeur insiste en la improcedencia de interpretar la *mimesis* como la copia o réplica de lo idéntico, ya que sólo cabe hablar de actividad mimética porque se produce ese entramado que arregla y adereza los hechos mediante la *mise en intrigue* (Peñalver 400).

³ Según el filósofo francés, en la *Poética*, la *mimesis* y la construcción de la trama tienden a confundirse. Para él será fundamental distinguir la actividad mimética de la construcción de la trama, ya que de la primera desea destacar la relación entre los textos poéticos y el mundo real "ético", y de la segunda pretende destacar el carácter de sistema, de composición de los elementos heterogéneos (2000).

⁴ Ricoeur analiza detalladamente la teoría de género de Aristóteles y argumenta por qué es posible pensar la narración en términos de género y no como especie, según se deduce de la teoría de Aristóteles. El estagirita distinguió entre tragedia y comedia y epopeya. Esta distinción va en contra de la intención del filósofo francés de considerar la narración como género común y la epopeya como especie narrativa. El género, para Aristóteles, es la imitación de las acciones, de la que la narración y el drama son especies coordinadas. Según Ricoeur, lo que distingue a estos géneros es el modo, el "cómo", y no el "qué". Por el "qué", Ricoeur entiende el objeto de la representación, que incluye la intriga, el carácter y el pensamiento, según las distinciones del propio Aristóteles. *Mimesis* y *mythos* coinciden en el "qué". Es decir, las distinciones entre estos géneros están dadas en el modo y no en el objeto de la representación, que es el mismo. Ricoeur propone caracterizar la narración por el objeto y no por el modo, lo que le conduce a pensar que el objeto es el mismo



en todos los géneros, entendido en sus términos, como narración, y en los términos de Aristóteles, como *mythos*: "llamamos narración exactamente a lo que Aristóteles llama *mythos*, la disposición de los hechos" (Ricoeur, *TyN* I: 88).

⁵ Según Ricoeur no existe análisis estructural de los textos narrativos que no recurra a la fenomenología implícita o explícita del "hacer" (*TyN* I: 118).

⁶ Ricoeur retoma de Kant la noción de imaginación creadora para explicar el tema de la esquematización. La noción de esquema de Kant es complicada y no es este el sitio para profundizar en el tema; baste con decir algunas palabras al respecto las cuales pueden aclarar el sentido y la interpretación que el propio Ricoeur hace de esta noción. Kant concibe la imaginación como potencia o facultad mediadora entre el entendimiento y la sensibilidad. La imaginación es productora y portadora de esquemas. Un esquema es una regla o un procedimiento para la producción de imágenes que esquematizan o delimitan una categoría, de tal modo que permiten su aplicación a apariencias. El esquema no es una imagen sino que representa un procedimiento general para la constitución de imágenes (Coppleston 246-247). Gilles Deleuze explica así las nociones de imaginación y esquema de Kant. La imaginación es el acto por el cual las determinaciones espacio-temporales van a ser puestas en correspondencia con las determinaciones conceptuales. La imaginación para Kant no es la facultad mediante la cual se producen imágenes, sino la facultad por la cual se determina un espacio y un tiempo de una manera conforme a un concepto, pero que no deriva del concepto que es de otra naturaleza que la determinación del espacio y del tiempo. Para Kant un esquema es una operación de la imaginación productora. El esquema no es reproductor sino productor, es decir, produce en la experiencia algo conforme a un concepto determinado (Deleuze, 1978).

⁷ Ricoeur entiende por tradición "no la transmisión inerte de un depósito ya muerto, sino la transmisión viva de un innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético" (*TyN* I: 136).

⁸ Ricoeur no rechaza las propuestas de la semiótica; las retoma e integra en su hermenéutica.

⁹ Ricoeur alude al teórico Roland Barthes, con la idea de destacar que los textos literarios no sólo buscan cumplir las expectativas de los lectores, sino cuestionarlas. El cuestionamiento, no obstante, no impide la comprensión.

¹⁰ Ricoeur retoma la noción de espacio vacío de Wolfgang Iser.

¹¹ Paul Ricoeur desarrolló este aspecto de manera amplia en *La metáfora viva*.



¹² Aun cuando Cortázar rechazó ser identificado con los surrealistas, algunas de las propuestas, sobre todo de los precursores, fueron importantes para el desarrollo de su obra. El escritor parece compartir la idea que expresa sobre los surrealistas: no producen textos discursivos, sino situaciones de alta tensión poética (OC I: 105).

Bibliografía

- Agis, Marcelino. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1995.
- Agustín. *Confesiones*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1958.
- Aristóteles. *Arte Poética*. México: Porrúa, 2002.
- Coppleston, Frederick. *Historia de la filosofía*, No. 6. México: Ariel, 1988.
- Cortázar, Julio. *Obra crítica*. Tomo 1. Madrid: Alfaguara, 1994a.
- . *Obra crítica*. Tomo 2. Madrid: Alfaguara, 1994b.
- Deleuze, Gilles . *Les cours de Gilles Deleuze. Deleuze/Kant (1978)*, Course Vincennes, 04/04/78. <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=61&groupe=Kant&langue=3>
- Liotard, Jean François. *La condition postmoderne*. París: Les Editions de Minuit, 1979.
- McHale, Brian. *Postmodernist Fiction*. New York and London: Methuen, 1987.
- Peñalver, Mariano. "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo," *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Pérez de Tudela, Jorge. "Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico de Paul Ricoeur," *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo XXI, 2000.
- . *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1998.
- . *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1999.
- . *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 1996.
- . *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- . *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad/Ediciones Trotta, 2001.



Contacto con el autor: atorneros@prodigy.net.mx

Título: "El tiempo, la trama y la identidad del personaje a partir de la teoría de Paul Ricoeur."

Fecha de recepción: 7 de julio de 2008.

Fecha de aceptación: 20 de agosto de 2008.

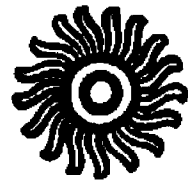
Palabras clave: hermenéutica, estudios literarios, trama, tiempo, identidad, personaje.

Title: "Time, Plot, and Character Identity as seen in the Theory of Paul Ricoeur."

Date of submission: July 7th, 2008.

Date of acceptance: August 20th, 2008.

Key words: hermeneutics; literary studies, plot, time, identity, character.



Historia



Determinantes institucionales de la reivindicación autonomista en Puerto Rico

Ana Belén Benito Sánchez
Universidad de Salamanca

Este trabajo aborda la reivindicación autonomista desde la perspectiva teórica del nuevo institucionalismo histórico, para advertir cómo los cambios en el contexto modelaron los objetivos y las estrategias de los actores políticos; y cómo las variables institucionales de nivel intermedio (sistema electoral, restricciones censales, caciquismo burocrático, violencia política), condicionaron el accidentado devenir del autonomismo y determinaron su carácter moderado. El estudio del período formativo de las instituciones, permite entender el autonomismo como un outcome inevitable, producto de un diseño institucional en el que no ha habido ruptura. Una suerte de inercia que hace del siglo XX un espejo de lo acontecido en el XIX y evidencia la importancia de las instituciones en la orientación de las políticas a lo largo del tiempo.

This work analyzes demands for autonomy in Puerto Rico under the theoretical perspective of the New Historical Institutionalism. This analysis is conducted in order to underline how changes in the context shaped the goals and strategies of the political actors (Puerto Rican autonomists) and how institutional variables (the electoral system, census restrictions, bureaucratic despotism, political violence) conditioned the eventual pathway to autonomy on the island, which shaped a non-subversive character. The study of this historical phase enables us to understand autonomy as an inevitable outcome and result of an unbroken institutional design. That is why the 20th century is a mirror of what had taken place in the 19th century, and this serves as evidence of how institutions can lead politics through the years.



Introducción

En el siglo XIX comienzan el proceso de construcción de las naciones latinoamericanas, bajo la forma del estado liberal, y el protagonismo de los partidos políticos. En el último cuarto del siglo, cuando la mayoría de las naciones han alcanzado su independencia, se inicia en Puerto Rico la competencia partidista y se fijan las tres corrientes ideológicas: liberalismo, conservadurismo y separatismo. Mientras que en España el liberalismo político se imponía en un duro pulso con las fuerzas conservadoras, en Puerto Rico el arcaísmo ganaba la batalla a la modernidad en el momento de acometer la reforma política. Tras un siglo de reivindicaciones, las aspiraciones autonomistas se ven materializadas el 25 de noviembre de 1897, fecha en la que se otorga oficialmente el régimen autonómico a Puerto Rico. Culmina así un proceso que abarca todo el siglo XIX y que se caracterizó por continuos avances y retrocesos en la consecución de las demandas autonomistas. Esta inestabilidad será determinante a la hora de explicar la demora en la solución del problema colonial en Puerto Rico. Estas circunstancias sugieren el siguiente interrogante: ¿cuáles son los factores determinantes de la debilidad del movimiento autonomista en la Isla que explican la demora, el carácter moderado y no revolucionario de sus reivindicaciones?

Se sostienen como hipótesis que: 1) los cambios en el tipo de régimen en España dificultaron la modernización de la estructura política en Puerto Rico; 2) aunque los períodos liberales fueron decisivos en la conquista de las parcelas de autogobierno, éstos no alcanzaron los niveles de apertura política que inspiraron las reformas en el territorio peninsular. Estas diferencias son reflejo de la debilidad interna y las contradicciones del movimiento liberal español; finalmente, 3) la élite conservadora mantuvo el control de las instituciones insulares y eliminó de la vida pública a sus adversarios autonomistas con el apoyo de las autoridades metropolitanas.

El propósito de la investigación es examinar cómo el contexto político peninsular delimitó la estrategia autonomista y condicionó el devenir de la reforma en Puerto Rico. La especificidad radica en abordar el estudio de caso desde la perspectiva teórica del nuevo institucionalismo histórico. Se analizará cómo los cambios en el



contexto político modelaron los objetivos y las estrategias de los actores políticos (los autonomistas puertorriqueños) y cómo las variables institucionales de nivel intermedio (sistema electoral, restricciones censales, caciquismo burocrático, violencia política), condicionaron el accidentado devenir de la corriente autonomista en la Isla, y determinaron su carácter moderado.

March y Olsen (1984) dieron nombre a este movimiento que redescubría el papel destacado de la teoría institucional en la ciencia política. Las instituciones definen el marco en el que la política tiene lugar y afectan al devenir histórico, pues condicionan las preferencias de los actores políticos, la distribución de poder entre ellos y las reglas del juego. Cambios en el contexto económico, social o político pueden alterar la aparente estabilidad (o inercia institucional), propiciando la reforma y superando las fricciones institucionales. La elección del enfoque histórico para explicar la estrategia moderada, seguida por el Partido Autonomista de Puerto Rico, permitirá entender la subordinación política actual, al estudiar las decisiones iniciales, los compromisos institucionalizados que de ellas surgieron y cómo éstos determinaron las decisiones posteriores.

La regulación del proceso electoral forma parte del diseño institucional de nivel intermedio que condiciona la estrategia de los actores políticos. Como Schedler (2002) ha señalado, en situaciones de restricción de la competencia electoral y condiciones antidemocráticas, se presenta un juego en dos niveles: un nivel básico en la arena electoral y otro superior que comprende la reforma electoral. Los dilemas que enfrentan los partidos en la oposición son los siguientes: participar supone influir en una futura reforma electoral y modificar las reglas del juego. Por el contrario, ausentarse de la arena electoral, rechazando las condiciones en que se desarrolla la competencia, orientaría su estrategia por el camino de las revueltas y el uso de la violencia. La manipulación y el fraude caracterizaron el proceso eleccionario en Puerto Rico, en el siglo XIX. Estas circunstancias delimitaron las estrategias del Partido Autonomista. Ante la imposibilidad de influir en el meta-nivel (reforma electoral impuesta por los gobiernos de turno en España) o de ejercer violentamente la oposición, el dilema se resolvió participando en ciertos momentos (legitimando así las condiciones antidemocráticas



de la competencia partidista), o ausentándose de la arena pública y optando por el retraimiento electoral (consecuencia de otras variables institucionales como la represión violenta desde el Estado). Sólo cuando las reglas de la competencia electoral eliminaron las restricciones censales y los conservadores no contaban con el apoyo del gobierno metropolitano, el Partido Autonomista ganó por mayoría absoluta las elecciones de 1898 a Cortes Generales y en los órganos insulares locales.

El enfoque histórico permite advertir la dinámica de adaptación del Partido Autonomista ante los cambios que acontecieron en la España del siglo XIX y cómo las posibilidades de cambio y evolución fueron restringidas en el período formativo de las instituciones. La versión histórica del nuevo institucionalismo parte de una definición amplia de institución, abarcando estructuras dispares que explican los fenómenos políticos: instituciones legales (leyes electorales), instituciones sociales (clase social), reglas y procedimientos informales... que fijan las condiciones de actuación, restringiendo y delimitando el espacio político en el que se desenvuelven los actores. En este estudio de caso, la política colonial española, las modificaciones electorales, el caciquismo burocrático y la violencia política son las variables institucionales que explican los avatares del autonomismo puertorriqueño en una relación de causalidad negativa.

Las estructuras gubernamentales reflejan la particular confluencia de las fuerzas políticas en juego, en el momento de la formación de las instituciones. El estudio de la reivindicación autonomista en Puerto Rico, en el siglo XIX, desde la óptica institucionalista histórica, permite una descripción de esas fuerzas políticas y la manera en que ellas determinaron las decisiones de los protagonistas. En este trabajo, se pondrán de manifiesto las restricciones institucionales (debilidad de los gobiernos liberales, control conservador de las instituciones locales, manipulación electoral, etc.) que condicionaron que el proceso de reforma descentralizadora, propuesta por el Partido Autonomista, se viera finalmente satisfecha en 1897, cuando cambios en el contexto político permitieron la promulgación de la Constitución Autonómica.



La creación del Estado Libre Asociado en 1952 no ha resuelto el problema colonial en Puerto Rico. Las reivindicaciones de mayor autogobierno han superado las meras reformas gubernamentales y cada uno de los partidos políticos es hoy portavoz de una idea nacional. Un conflicto no resuelto que ha determinado que la nacionalidad, como concepto organizador haya sido capturada por los partidos políticos y discutida en las sucesivas contiendas electorales. Esta demora en la solución de la subordinación política actual en Puerto Rico parece constatar cierta dependencia del rumbo, de tal manera que en el escenario político del siglo XX, bajo soberanía estadounidense, se reproducirán similares obstáculos institucionales.

Este trabajo es un acercamiento (desde la historia) a la realidad institucional en Puerto Rico, mostrando que las posibilidades para el cambio y evolución han sido restringidas en el período formativo de las instituciones, corroborando la tesis del nuevo institucionalismo histórico que afirma que las decisiones institucionales y políticas que se toman al iniciarse la estructura tienen efectos duraderos (Peters, 2003, p. 106).

El siglo XIX en España: la lucha entre el arcaísmo y la modernidad

En este siglo, liberales y conservadores se alternarán en el poder y se sucederán períodos de oscurantismo reaccionario y de liberalismo reformador (Elorza y López, 1989). La cronología de estos cambios en la España decimonónica comienza con la Constitución de 1812. Por primera vez, un texto legal recogerá la división de los tres poderes; sin embargo, en 1814, regresa Fernando VII, lo que supone una vuelta a la monarquía tradicional. En enero de 1820, un golpe de estado permite el retorno del régimen constitucional, que durará sólo tres años. Con Fernando VII otra vez en el poder, se diseña una nueva constitución, en 1837, que permanecerá en vigor hasta 1845; son ocho años de vigencia ininterrumpida, lo que supone todo un hito en la historia del constitucionalismo español del siglo XIX. En 1844, otro golpe de estado da acceso al poder a un gobierno moderado que proclama a la reina Isabel II. La Constitución de 1845 refuerza el poder real y recorta las libertades políticas conquistadas.



En 1868 triunfa la revolución liberal conocida como “La Gloriosa” y, en 1869, se dicta una nueva constitución que reconoce la soberanía de la nación, los derechos individuales y el sufragio universal. Los brotes de independentismo surgidos en las colonias condicionaron a los constituyentes a incluir un título dedicado a las provincias de ultramar, comprometiéndose a que tras la incorporación a las Cortes de los diputados de Cuba y Puerto Rico, se reformaría su sistema de gobierno. Este clima revolucionario propicia la proclamación de la Primera República el 11 de febrero de 1873. Las Cortes Constituyentes elaboran un proyecto de constitución novedoso en el que se consagra la forma republicana de gobierno, en su modalidad federal, que no llegó a entrar en vigor. Con Alfonso XII, en 1875, llega la Monarquía de la Restauración y se promulga la Constitución de 1876, que anula uno por uno los derechos reconocidos en la Constitución liberal de 1869 (Jover, 1988). Los años siguientes, hasta 1898, son tiempos de inestabilidad política, de sucesión de gobiernos liberales y conservadores, representados por Cánovas y Sagasta.

Para algunos autores ha habido un solo régimen constitucional, en la España del XIX, que ha adoptado diversas formas –con el paso del tiempo– y el predominio de unas u otras maneras de entender el liberalismo (Montero, 1998). La brevedad de los períodos liberales impedía la consolidación definitiva del estado liberal. Sin embargo, esta inestabilidad no es sólo una cuestión de cronología de cambios políticos abruptos, sino que entre las causas del fracaso liberal español hay que destacar la ausencia de una clase burguesa que funcionara como soporte ideológico del movimiento constitucional liberal. La transformación radical de la sociedad a la que aspiraban los liberales más democráticos se enfrentaba a la férrea oposición de los elementos del Antiguo Régimen. Esta lucha se resolvió optando por la moderación, en una suerte de revolución conservadora que daría paso a la Restauración y a su proyecto de contrarrevolución social. El liberalismo español del XIX apostó por la gobernabilidad y el orden, sacrificando la libertad en una ejecución comedida y no rupturista, pactando con las élites establecidas y aceptando monarquías constitucionales de base social restringida (Gómez, 2003). Los sucesivos gobiernos liberales decepcionaron las expectativas de cambio, ya que no rompieron con la autoridad



tradicional y se impuso un liberalismo oligárquico caracterizado por su eclecticismo pragmático.

La variedad de registros doctrinarios evidenciaba la fragilidad interna del movimiento e influyó en la inestabilidad del proyecto liberal en la España del XIX. La presencia de liberales moderados, progresistas, armónicos, radicales y demócratas reflejaba una pluralidad de pensamiento que cristalizó en diversos y muy distintos partidos políticos con culturas políticas abiertamente antagónicas (Suárez, 2003). En este difícil contexto se desarrollará un liberalismo temeroso y moderado, débil ya desde su génesis por la carencia de base socioeconómica de apoyo a las propuestas liberales; mentalidad tradicionalista; la crisis endémica de la hacienda pública y un acusado patrimonialismo monárquico (Pla, 1998). La alternancia de poder en la Restauración fue en realidad un reparto del botín entre facciones políticas, cuyos patronos-caciques disponían de la maquinaria administrativa en beneficio propio, a través de un consolidado sistema de favores. Con la supresión del principio de soberanía de la nación, frente al poder soberano del monarca, durante la Restauración, el Partido Liberal se ve despojado de su carga ideológica diferenciadora. En ausencia de este principio democrático y preso de las facciones derechistas que convivían en su seno, el Partido Liberal será víctima del personalismo y competirá con el Partido Conservador en la carrera por el control de la administración. Partido Liberal y Partido Conservador serán “dos partidos separados menos por principios que por apetitos” (Varela, 2001, p. 503).

En este contexto político se desarrolla la administración de los territorios americanos; una administración regida por criterios de centralización y excesivo autoritarismo. La centralización responde a que las colonias son consideradas provincias de la Monarquía regidas por una misma ley política, aunque con leyes especiales, conforme a las circunstancias de cada territorio. El autoritarismo es la respuesta a los movimientos de independencia en los territorios de ultramar. Con este propósito se dota a los gobernadores de facultades omnímodas: facultades extraordinarias, ilimitadas (y arbitrarias), otorgadas por Real Decreto, en 1825, y que permanecerán vigentes a pesar de los sucesivos cambios constitucionales y de gobierno.



La política colonial en Puerto Rico

La sociedad colonial puertorriqueña del siglo XIX se caracterizó por la ausencia de una burguesía nacional y por su debilidad estructural. Los liberales antillanos se limitaron a presionar al Gobierno de Madrid en favor de un régimen centralista que imponía el crecimiento rápido de una economía azucarera esclavista, en lugar de abogar por un régimen político más representativo y moderno (Cubano, 1990). Todo ello ayudado por la fuerza del elemento conservador, contrario a las reformas, y de la creciente inmigración peninsular, la cual aseguraba lealtad a la metrópoli. Durante las tres últimas décadas del siglo XIX, Puerto Rico continuó como colonia no-revolucionaria, gracias al alineamiento político de los comerciantes y grandes propietarios y la vigilancia constante sobre los sectores oprimidos. El debate en torno a la autonomía política se intensifica en la segunda mitad del siglo XIX. La prioridad de la reforma política sobre la administrativa va tomando forma entre la clase política puertorriqueña y desemboca en la formación de un partido cuya base ideológica será la reforma política y el traspaso de competencias. El Partido Autonomista acoge, como postura oficial, una autonomía matizada y en la que el ejercicio de los derechos políticos no implicaba la construcción de una identidad nacional diferenciada de la española (Pagán, 1961). Un camino muy diferente al que siguió el reformismo autonomista en Cuba (Alonso 2002, Pérez-Cisneros 2002). La Guerra de los Diez Años, 1868-1878; la Guerra Chiquita, 1879-1880; y la Guerra de Independencia, 1895-1898, son el escenario de la insurrección independentista en Cuba en el siglo XIX. El autonomismo en aquella isla fue la estrategia jurídico-política para ganar la guerra y frenar la decadencia económica de un modelo de dominación exclusivista y abusivo. La hegemonía de la burguesía esclavista peninsular prendió la mecha revolucionaria entre la oligarquía criolla. La descentralización colonial fue el mecanismo utilizado por los gobiernos peninsulares para calmar el exaltado clima de reivindicaciones del nacionalismo independentista en Cuba, convirtiéndose en un "auténtico laboratorio de experimentación institucional" (Alonso, 2002, p. 20). El "problema cubano" marcará la orientación de la política colonial de España en el resto de sus territorios.



En este contexto, se desarrolla una administración en la que el poder se reservaba a los peninsulares. Aunque en 1870 España eliminó el requisito legal de la “limpieza de sangre”, se reservaban los puestos a los peninsulares y la limitada entrada de negros o mulatos a la burocracia colonial era permitida siempre que quedase probada su lealtad al orden colonial. El acceso a los puestos gubernamentales y la apertura del sistema al liderato criollo fue el objetivo principal de los propietarios en Puerto Rico (Negrón, 1981). El mayor de los vicios de la burocracia isleña era la corrupción, incluso a nivel electoral, para asegurar la elección de los candidatos incondicionales que contaban con el respaldo del Gobierno en Madrid. La burocracia evolucionaba hacia un sistema de caciquismo en el que el reparto de los puestos y el poder se ubicaba en torno a un reducido número de familias (Scarano, 1989).

La política proteccionista generaba grandes ingresos a las arcas españolas y asfixiaba el desarrollo de la colonia. España llegó incluso a alterar las partidas presupuestarias de Puerto Rico fingiendo superávits en la hacienda insular para así desviar estos fondos hacia la Península (Santiago, 1989). Los mismos liberales que en las Cortes españolas abogaban por la apertura política eran los más férreos defensores de las viejas estructuras económicas, para asegurar los generosos fondos con los que se nutrían las arcas españolas. La reforma política contó con más partidarios en la Península que la pretendida en la estructura económica; esto confirma la tesis defendida en esta investigación de que el liberalismo español aplicó de una forma ambigua sus principios rectores a la hora de reformar el ordenamiento institucional. Sin una intención seria de romper con la estructura económica del antiguo régimen, resultaba muy difícil el éxito y estabilidad de las reformas en el orden político.

La dependencia del capital extranjero y la fuga de capitales (la mayoría de habitantes de la isla, dedicados al comercio y la industria, eran de origen español, corso...) precipitaron el caos económico. El problema más acuciante era la falta de moneda y la poca confiabilidad de la existente. Así se desprende de los escritos de los autores de la época, como Acosta (1887) y Castellano (1897). Durante el siglo XIX se reclamó la creación de instituciones financieras públicas; sin embargo, éstas no pudieron llevarse a cabo por la



oposición del Gobierno metropolitano y de las propias autoridades locales quienes, reunidas en comisión de estudio especial en 1843 y 1850, desaconsejaron su instalación. De esta oposición puede deducirse que grupos influyentes, casas comerciales y funcionarios de la isla salían beneficiados del régimen abusivo tanto con las recaudaciones aduaneras como con el contrabando de mercancías. Al igual que ocurría cuando se debatía la reforma política, las fuerzas conservadoras de la isla se oponían a cualquier cambio que acabara con sus privilegios. La corrupción y caciquismo que caracterizó a la administración insular también se dejó sentir en la administración económica:

Los grandes propietarios, auxiliados por su influencia social, declaran lo que quieren, ocultan lo que les parece y contribuyen al impuesto con una cantidad injusta, y los pequeños propietarios y productores... contribuyen al impuesto con una cantidad superior a sus fuerzas y por lo tanto también injusta (López, 1891, p. 45).

Eran muchas las voces que se alzaban en contra de estas maneras de gobierno; sin embargo, fueron reprimidas y sometidas a vigilancia constante. Esta situación de represión política tenía su base en las facultades dictatoriales atribuidas a los gobernadores de la Isla, con las que podían destruir legalmente las concesiones de los gobiernos liberales dadas en España, si éstas ponían en peligro la paz insular. Especialmente despóticas fueron las etapas en que el General Sanz (1868-1870; 1875) y Romualdo Palacio (1887-1888) dirigieron los destinos de Puerto Rico. En el ejercicio de sus facultades totalitarias se derogaron la Ley de derechos individuales, la Ley de Asociación, se destituyó a los miembros liberales de la Diputación Provincial y se sometió a la prensa a estrictas restricciones. Se acabó con la iniciativa municipal para volver a instaurar la centralización administrativa, ya superada en la Península, pero necesaria en la isla para sofocar cualquier brote de aspiración reformista que insinuara la posibilidad de un gobierno propio. La persecución a los autonomistas se prolongó hasta 1887, período en el que los "componetes" o castigos físicos a los seguidores autonomistas eran una práctica habitual. La consecuencia de estas persecuciones fue la



retirada de la vida pública de muchos de los liberales criollos y el debilitamiento del Partido Autonomista (Cruz, 1955, p. 60).

Partidos políticos

La alineación política en torno a los liberales-reformistas estaba compuesta por la mayoría de criollos y algunos peninsulares descontentos con el régimen colonial. La tendencia españolista, defendida por los conservadores, tenía en sus filas a los administradores coloniales y comerciantes, en su mayoría españoles. La tendencia separatista se caracterizará por su presencia discreta a lo largo del siglo XIX interrumpida por breves episodios revolucionarios (Bayrón, 2003). Las etapas de evolución o retraimiento de las tendencias –primero, de las tendencias (liberalismo, conservadurismo y separatismo) y después, de los partidos– están ligadas a los episodios de cambios políticos en la Península y a la serie de fenómenos que impidieron el libre desarrollo del ejercicio del pluralismo político y la competencia electoral. En 1836, el teniente general Miguel de la Torre dirigió los destinos de la isla en una época de restricciones políticas y de supresión de las libertades públicas. La consecuencia inmediata fue la desarticulación de la tendencia liberal. Durante su mandato, sometió a su voluntad la existencia de los municipios –por medio de bandos de policía– como también el ejercicio de las restablecidas facultades omnímodas. Miguel de la Torre desplazó a las élites regionales de los gobiernos locales y recibió el apoyo de los nuevos hacendados y comerciantes, sectores que debían su solvencia al apoyo de España, gracias a una burocracia exclusivista y arbitraria (Picó, 1986). La nueva constitución de 1837 sanciona en su articulado que las provincias de ultramar serán gobernadas por leyes especiales. Esto implicaba la supresión de las instituciones representativas y la inactividad político-partidista en espera de las leyes especiales para Puerto Rico. Así se mantuvo la isla por espacio de treinta y dos años.

El primer partido político puertorriqueño es el Partido Liberal Reformista, establecido el 20 de noviembre de 1870. En este partido conviven dos tendencias; la autonomista y la asimilista, siendo esta última la que acoge el partido como oficial, lo que supone un cambio fundamental en la dirección ideológica, ya que desde 1812 la tendencia

liberal había defendido la autonomía como aspiración fundamental (Gautier, 1975). El Partido Conservador se constituye el 25 de noviembre de 1870. Ejemplo del juego parlamentario que se inicia en esta época es el primer acuerdo entre liberales peninsulares e isleños, en octubre de 1871; el Partido Liberal Reformista y el Partido Progresista Democrático Radical Español deciden brindarse respaldo parlamentario a cambio de acelerar las reformas políticas prometidas en la Isla (Bayrón, 2003, p. 58). Con la llegada de la I República Española, en 1873, se inicia en Puerto Rico un período de libertades públicas y reformas políticas, gracias al apoyo de los diferentes gobernadores pro-liberales que favorecerán la causa autonomista. Los liberales pasan a llamarse Partido Federal Reformista y pactan con el Partido Republicano Federal de España. En este clima desfavorable para los conservadores, surge el Partido Español Sin Condiciones (también llamado Partido Incondicional Español) el 15 de agosto de 1880, cuya base fundamental será preservar la integridad nacional en Puerto Rico (Pagán, 1961, p. 291).

La situación del Partido Incondicional Español dependió en gran parte del apoyo gubernamental y de las artimañas electorales de algunos gobernadores. Durante el gobierno de Laureano Sanz, época de gran represión política y social, el partido disfrutó de gran apoyo institucional. Sin embargo, con el general Baldrich, fue visto como enemigo y adversario del Gobierno Provincial. No habrá en el seno de este partido una propuesta electoral que abarque un nuevo concepto de organización, sino oposición a cualquier posibilidad de autogobierno que pueda desembocar en la ruptura de los lazos de unión con España. Es por ello que tiene especial interés en desvincularse de las opciones políticas peninsulares, ya que, de otro modo, estaría a merced del gobierno de turno. Como reflejan los escritos de la época, de este partido se dice que no es ni carlista, ni moderado, ni demócrata, ni republicano, sino única y especialmente español (Balbás, 1887).

En marzo de 1887, con el propósito de unir a los liberales puertorriqueños y fijar la posición ideológica que regirá en el Partido, se celebra en Ponce la asamblea autonomista. Rafael María de Labra y Román Baldorioty de Castro lideran las dos posturas enfrentadas: autonomía administrativa versus autonomía política. El Partido



Liberal, ahora denominado Partido Autonomista Puertorriqueño, busca la mayor descentralización dentro de una unidad nacional. La primera corriente busca un modelo autonómico que fortalezca la vida política insular por la concesión de facultades de índole legislativa a la Diputación Provincial dentro de la unidad nacional (Cruz, 1955, p. 35). En la autonomía política, la autonomía administrativa es el paso previo. A pesar de que la independencia no se muestra abiertamente en el programa político, dada la represión a que fueron sometidos, es el camino inevitable al que conduciría la madurez en la autogestión de los asuntos propios. Se acepta la asimilación como etapa transitoria, como medida preparatoria para la autonomía. El Partido Autonomista acoge como postura oficial la primera: una autonomía matizada que no implica una ruptura drástica de las estructuras gubernamentales y en la que el ejercicio de los derechos políticos no produce perturbaciones peligrosas.

El periódico *La Democracia*, principal instrumento de expresión ideológica del partido, fue el encargado de difundir los postulados de la autonomía colonial. Con este propósito propagandístico aparecerán las numerosas obras en las que se gesta el discurso programático de los autonomistas. José de Jesús Domínguez (1887) en *La Autonomía Colonial en Puerto Rico*, insiste en el miedo a la separación y la independencia, optando por un modelo autonómico con una independencia administrativa matizada, en la que la soberanía del Estado español sobre la colonia es incuestionable. En palabras del propio autor, ante las acusaciones de provocar el rompimiento de la unidad nacional, dice, “no aspirando nosotros a tanta cantidad de autonomía, antes bien, conformándonos con la descentralización administrativa, sin tocar en nada lo restante...” (Domínguez, 1887, p. 10). Los autonomistas puertorriqueños ven en el modelo autonómico la solución a dos de los males de la burocracia isleña: el caciquismo y el cunerismo en la elección de empleados públicos. El fenómeno del cunerismo se refiere a la elección manipulada de españoles para puestos de representación, tanto en las instituciones locales como en las Cortes españolas, con la intención de alejar a la élite criolla de los centros de decisión. Muchos de los que formaban parte de las listas de candidatos eran comerciantes



españoles sin residencia habitual en la isla. Como relata Domínguez, "... para que un hijo del país logre un empleo lucrativo, necesita sólido padrino en la Corte, y así y todo, ¡cuántos sinsabores le ocasiona el destinillo...!, ¡cuántas humillaciones!" (Domínguez, 1887, p. 25). Con la autonomía, la Diputación Provincial se surtiría de funcionarios y empleados del país, víctimas de un sistema exclusivista y cacical. En *Catecismo autonomista o la autonomía colonial al alcance de todos*, de Francisco Cepeda (1888), reivindica la personalidad política propia de la colonia, aunque dependiente del imperio de la metrópoli. La independencia traería el desastre económico y social y la anexión a España es calificada como una aspiración egoísta de los ricos hacendados. La solución al régimen colonial ha de provenir, en su opinión, de la evolución en las formas de gobierno hasta llegar al gobierno propio y nunca de una revolución ni del uso de la fuerza. La propuesta del Partido Autonomista se basa en el gobierno propio bajo la soberanía de España. Esto implica identidad de derechos civiles y políticos y descentralización económica y administrativa. El autonomismo del XIX sentó las bases programáticas del autonomismo del XX y XXI: hace valer los mismos miedos y visiones catastrofistas de la independencia que han protagonizado las campañas posteriores; marca el modo pacífico de la reivindicación y reforma y define el modelo institucional perseguido.

La caída de la República impide la realización de las medidas progresistas dictadas para la isla y causa un gran impacto en la organización liberal, hasta el punto en que muchos de sus dirigentes se retiran de la vida pública (García, 1982). A partir de 1874, son los conservadores los que dominan el panorama político en Puerto Rico, respaldados por las circunstancias políticas en la Península. La crisis de los liberales se ve acrecentada por las persecuciones a los autonomistas que tuvieron lugar bajo la administración del gobernador Romualdo Palacio. La coyuntura económica, adversa para los isleños, aviva el sentimiento autonomista. Cansados de esperar las reformas prometidas, los liberales autonomistas deciden enviar una comisión con el fin de lograr acuerdo con algún partido demócrata peninsular que defendiera sus pretensiones. En 1897, la comisión liderada por Luís Muñoz Rivera alcanza un acuerdo con el Partido Liberal Fusionista Español, presidido por Sagasta, quien se



compromete a llevar a cabo la descentralización administrativa y otras medidas tan importantes como el sufragio universal, rebaja en la cuota electoral y la extensión de los derechos políticos de la Península. Se sientan así las bases del régimen autonómico a cambio de apoyo en las Cortes. En febrero de 1897, los liberales autonomistas pasan a denominarse Partido Liberal Fusionista Puertorriqueño. En ese mismo año, los contrarios al pacto fundan el Partido Autonomista Histórico u Ortodoxo. También se produce una escisión en las filas conservadoras, donde un grupo de voces disidentes funda el Partido de Izquierda Progresista Incondicional, cuyo nombre cambió, posteriormente, a Partido Oportunista.

Nuevamente, los acontecimientos políticos en España desencadenan oportunidades políticas para la isla. El 8 de agosto de 1897, Cánovas del Castillo es asesinado por un anarquista y Mateo Sagasta asume la presidencia del Gobierno. De esta manera, las aspiraciones autonomistas que se fueron gestando a lo largo de todo el siglo XIX, se ven materializadas el 25 de noviembre de 1897, fecha en la que se otorga oficialmente el régimen autonómico a Puerto Rico.

Elecciones en Puerto Rico (1869-1898): control y manipulación

En esta investigación, el sistema electoral es contemplado como una variable independiente que explica determinadas características del sistema político, entre ellas, la forma en que afecta al Partido Autonomista, como organización, y a su estrategia electoral. El panorama electoral, en España, se vio afectado por las luchas y cambios de poder entre liberales y conservadores en el siglo XIX. La alternancia de la Restauración, diseñada para evitar la inestabilidad y la insubordinación violenta, favoreció la reforma electoral con fines partidistas (Varela, 2001). En el período electoral estudiado, son tres las leyes electorales que se dictan en España: la Ley Electoral de 1870, la más democrática y extensiva del derecho del sufragio (24% de la población española); la Ley Electoral de 1878 (5% de la población española), que rediseñó las circunscripciones con el fin de ahogar el voto urbano más progresista y dar primacía a los espacios rurales, más susceptibles a la influencia gubernamental y el caciquismo



(Dardé, 2004); y la Ley de 1890, que trata de paliar el fraude masivo, producto de la alternancia. Sin embargo, la extensión del sufragio universal no pudo compensar las deficiencias de una cultura política en la que el caciquismo y el control de las autoridades locales favorecían el miedo y la abstención (Garrido, 2004, p. 60).

La alternancia entre liberales y conservadores en la época de la Restauración en España (1875-1900), no tuvo reflejo en los resultados electorales en la isla, ya que los conservadores dominaron el panorama político. De las trece elecciones, sólo las de 1871 y 1873 (correspondientes al sexenio revolucionario), se ejecutaron de acuerdo con la legislación vigente en España y sin modificaciones. En el resto, por medio de decretos y reglamentos específicos, se restringieron las condiciones electorales. La Ley Electoral de 1890, de corte liberal, consagraba el sufragio masculino universal; sin embargo, las elecciones, en Puerto Rico, se ejecutaban de acuerdo con la Ley Electoral de 1878, la más restrictiva y conservadora que condicionaba el derecho de voto a los españoles mayores de 25 años a que pagaran una cuota de 25 pesos anuales.

En 1870, se inicia en la isla la competencia partidista. Desde esa fecha hasta 1898, se celebran en Puerto Rico doce elecciones. Las restricciones censales fueron utilizadas para contener el avance de los liberales autonomistas. En 1873, con el establecimiento de la I República Española, el censo alcanza una cifra récord de 46,042 electores. Trece años después, en plena Restauración y bajo el gobierno conservador de Cánovas, el censo de electores puertorriqueños se reduce a 2,492, sobre una población de 800,000 habitantes. No será sino hasta 1898, con un gobierno favorable en Madrid, cuando se aprueba el sufragio cuasi-universal (hecho que no ocurría en la isla desde la promulgación de la Constitución de Cádiz de 1812) y el censo se eleva a 165,068 electores inscritos. A pesar de las concesiones y sus efectos sobre la ampliación del censo de la Ley Electoral de 1892 (conocida como la Ley "Maura", obra del Ministro de Ultramar Maura Montaner), la violencia política y el caciquismo burocrático condicionan la estrategia del Partido Autonomista, que se retira de la arena pública optando por el retraimiento electoral.



Los conservadores puertorriqueños logran la destitución de los gobernadores pro-liberales Baldrich (Septiembre 1871) y Simón de la Torre (Noviembre 1872) y llegan a acuerdos con las autoridades para la elección de "cuneros": españoles no residentes en Puerto Rico. En 1872, nueve de los quince representantes son españoles no residentes en la isla. En 1879, los liberales y conservadores en Puerto Rico llegan a un acuerdo para evitar la designación de cuneros para los cargos municipales y provinciales. Los conservadores violan este pacto en las elecciones a Cortes Generales y apoyarán a los candidatos oficiales impuestos por España.

El efecto de los cambios, en el contexto político peninsular, sobre las estrategias de los partidos en la isla se aprecia claramente entre 1873 y 1876. En 1873, con la proclamación de la I República, los conservadores se retiran de la arena electoral y los liberales obtienen los 15 representantes en las Cortes. Un año después cae la República y, con la vuelta al absolutismo, serán los liberales los que decidan no participar; los conservadores obtuvieron esta vez los 15 representantes a Cortes Generales. Como puede apreciarse al observar los resultados por partidos del Cuadro N^o1 (Anexo), los triunfos del Partido Autonomista coinciden con 1) el Gobierno liberal del período revolucionario que siguió a "La Gloriosa", 2) la I República Española, y 3) en 1898 tras la concesión del régimen autonómico. En estos períodos, las restricciones censales son menores y los Gobiernos se desarrollan en un clima de mayor libertad y estabilidad. Sin embargo, los liberales no se vieron exentos del uso de la manipulación y el control de las elecciones, traicionando así sus aspiraciones de transparencia y libertad que perseguían en la Península. En 1872, el fraude orquestado por el gobernador Gómez Pulido ("elecciones pulidas"), desata un clima de protestas y la convocatoria a una segunda elección en la que los autonomistas conseguirán, esta vez, 14 representantes (frente a los 7 anteriores). En 1871, el gobernador pro-liberal Baldrich rehúsa celebrar elecciones para la designación de los representantes municipales y provinciales y, por medio de decretos, se restringe la Ley Electoral de 1870 (la más democrática y extensiva del sufragio en la Península), consagrando el cunerismo y la elección manipulada de los candidatos oficiales. En 1886, tras las irregularidades en las elecciones pasadas, la cúpula del Partido



Liberal renuncia, ocasión que es aprovechada por los liberales españoles para convocar a elecciones al mes siguiente. Sin tiempo para reorganizarse, el partido es víctima de esta nueva estrategia de manipulación.

Desde el Ministerio de Ultramar y bajo la dirección del liberal Maura Montaner se elabora un proyecto, en 1893, que concede cierta autonomía a Cuba y Puerto Rico. Tildado de separatista y subversivo, Maura es rechazado por los propios liberales y obligado a dimitir. La Ley Electoral "Maura" de 1892, dictada para las elecciones en los territorios de ultramar, eleva el censo de votantes en Puerto Rico a 8.700, una medida aperturista que se vio eclipsada por los efectos devastadores de la violencia de los años precedentes. La caída de la I República tendrá catastróficas consecuencias en la isla. El retorno de Laureano Sanz, uno de los gobernadores más violentos, da inicio a una época de represión y persecución que separará a los liberales de las alcaldías, las escuelas y otras esferas de la vida pública. Estas circunstancias, además de las restricciones electorales impuestas por decreto, condicionarán la decisión de no acudir a las urnas. La violencia auspiciada por el gobernador Romualdo Palacios, desde 1887, crea un clima de terror que mantendrá a los autonomistas alejados de la vida pública. Así lo reflejan las dos siguientes elecciones, en las que no participarán.

La relación con la metrópoli y la capacidad de autogobierno es el eje de competencia entre liberales-autonomistas e incondicionales-conservadores puertorriqueños. Las posiciones extremas de los partidos marcarán la distancia ideológica y la consiguiente polarización de la vida política en la Isla en el siglo XIX. Teniendo en cuenta las diferencias en los resultados por partidos y los representantes que éstos obtienen, la competitividad es baja. De los 15 representantes a Cortes Generales (16 desde 1893), las victorias oscilan de 15-14 representantes del partido ganador a 0-1 representantes de la oposición (16-0 desde 1893). No hay por tanto competitividad parlamentaria y el partido ganador lo hace por mayoría absoluta. Fuera de este modelo quedarían los resultados electorales de 1869 (4 representantes liberales, 7 representantes conservadores), pero en esta fecha no se habían constituido oficialmente los partidos políticos en la isla. En 1872, hay un aparente



aumento de la competitividad (7 liberales, 8 conservadores), sin embargo, estas elecciones fueron anuladas por el fraude manifiesto articulado por el gobernador Ramón Gómez Pulido. Cuatro meses después, se repitieron las elecciones y de nuevo la competitividad siguió la tendencia general, obteniendo los liberales 14 de los 15 representantes. En las elecciones de 1879, 1884 y 1886, el nivel de competitividad aumenta, obteniendo los autonomistas 4, 3 y 3 representantes respectivamente. En el cuadro N^o1, puede observarse que en estos períodos no hay incidentes significativos de violencia política y represión contra los autonomistas, pudiendo incidir positivamente en la elección, lo que corrobora la relación significativa de esta variable. En cuanto a la volatilidad, las preferencias de los actores se mantuvieron estables. El voto conservador es constante y proporcional al censo en cada elección. Puesto que las restricciones censales fueron utilizadas para privar al Partido Autonomista de su base de apoyo, el mayor número de votos de los liberales autonomistas no procede de la proporción de votantes abiertos a la persuasión, sino de la ampliación del censo y del número de electores.

Como se deduce del análisis anterior, el proceso electoral en el Puerto Rico decimonónico estuvo caracterizado por el dominio conservador, gracias al control gubernamental en Madrid y al caciquismo. La represión, el fraude electoral y las restricciones censales privaron a los liberales autonomistas de su base de apoyo. La oligarquía terrateniente y sus redes en Madrid fomentaron el sistema de cuneros, vigente hasta 1892. La concesión del sufragio cuasi-universal en la Isla, en 1897, supuso el logro de una de las principales aspiraciones de la lucha autonomista. La victoria del Partido Autonomista se vio favorecida por la coyuntura favorable de la crisis del café (Cubano, 2000). La caída de precios desarticuló las redes clientelares de los incondicionales y los autonomistas ganaron por mayoría absoluta. En el nuevo diseño institucional de la Carta Autonómica de 1897, el Parlamento insular tenía a su cargo la potestad de reglamentar el proceso electoral. Finalmente, los autonomistas isleños podrán influir en ciertos aspectos del meta-nivel "reforma electoral", descrito por Schedler (2002). El Reglamento Electoral de 1898 es una adaptación de la Ley Electoral de 1890 de la

Península, con un sufragio cuasi-universal. En las elecciones de 27 de marzo de 1898 concurren cuatro partidos: el Liberal, el Ortodoxo, el Incondicional y el Oportunista. En la elección de diputados a Cortes, los liberales obtienen diez representantes y los ortodoxos, seis, mientras que para representantes del cuerpo legislativo puertorriqueño serán veinticinco liberales, cinco ortodoxos, un incondicional y un oportunista. En la elección de los miembros del Consejo de Administración, cinco serán liberales, dos ortodoxos y un incondicional. Sin embargo, estas instituciones del régimen autonómico no llegaron a alcanzar sus fines, ya que el 25 de julio de 1898 las tropas norteamericanas invaden Puerto Rico y se produce el cambio oficial de soberanía.

El devenir de la reforma política y administrativa en Puerto Rico

La primera reforma significativa para Puerto Rico llega con la proclamación de la Constitución de Cádiz, en 1812. El régimen liberal permitió la representación de la isla en las Cortes Nacionales, instituyó el carácter electivo de los ayuntamientos y la diputación provincial y garantizó la igualdad de trato ante la ley. La vida municipal adquiere especial importancia y el ayuntamiento se convierte en institución clave de la descentralización (D'Alzina, 1995, p. 14). El fin de este régimen liberal dio paso al absolutismo con la vuelta al trono de Fernando VII. Durante el trienio liberal español (1820-1823), la isla recobró la normalización de la vida política. En 1822, los diputados puertorriqueños Quiñones y Varela presentaron un proyecto de descentralización política y administrativa que, en opinión de D'Alzina (1995), constituía una auténtica ley de régimen local, inspirada en la descentralización institucional de la Constitución de Cádiz de 1812, y el tránsito del sistema asimilista al autonomista, en una clara evolución de la política colonial (Cruz, 1955, p. 148). La iniciativa Quiñones-Varela fue aprobada en las cortes españolas, pero una vez más, los acontecimientos políticos peninsulares y el retorno de Fernando VII frustraron su puesta en vigor.

Al Gobierno metropolitano no le queda más remedio que estudiar seriamente la posibilidad de otorgar a Cuba y Puerto Rico las leyes



especiales y afrontar el problema de las reformas en estas provincias. En 1865, comienzan los trabajos preparatorios, en los que se discutieron propuestas tan progresistas como el reconocimiento de la autonomía legislativa, fiscal y electoral de los órganos municipales. Como era de esperar, estas ambiciosas reformas fueron vistas con recelo por el Ministerio de Ultramar y el gobierno metropolitano optó por no considerarlas. El miedo que provocó la autonomía legislativa de la colonia hizo resurgir los viejos temores de la rebelión separatista. En efecto, el desánimo que provocó el fracaso del proyecto encendió el movimiento revolucionario en Cuba, mientras que en Puerto Rico, el descontento por la tardanza de las tan ansiadas reformas descartó las armas y optó por la reivindicación política pacífica-conformista que caracterizó el siglo XIX.

Con la Revolución liberal "La Gloriosa" de 1868, resurge en la Península y en la Isla un clima favorable para las aspiraciones de los reformistas criollos. La consecuencia inmediata en la colonia fue la supresión de las facultades omnímodas y la intención de regenerar la vida político-administrativa. El nuevo Ministro de Ultramar, Manuel Becerra, organiza la Junta Consultiva con el propósito de conocer las necesidades más acuciantes en materia institucional, en las Antillas. De los trabajos preparatorios resulta un proyecto que contemplaba una Asamblea con amplias potestades, lo que provocó el rechazo del Gobierno español y desencadenó la renuncia del Ministro de Ultramar. Lo sustituye Moret Prendergast, quien convoca una nueva comisión informativa que finalizará con la aprobación de la Ley Provincial de 20 de agosto de 1870. Ésta era una reforma más conservadora y restrictiva que rechazaba cualquier tipo de autonomía decisoria de la Isla.

Con la I República Española, por fin llegan las anheladas reformas. Las más destacadas son la definitiva abolición de la esclavitud, el 22 de marzo de 1873; la nueva Ley Electoral que consagraba el sufragio masculino cuasi universal y la libertad de imprenta. La Península comienza el disfrute de las libertades públicas que se trasladan a la isla a través de decretos que ponen en vigor las medidas reformistas. La organización administrativa federal que pretendía la I República se materializa en un proyecto de constitución federal que, de implementarse, convertiría a Puerto Rico en un Estado soberano y

la Isla disfrutaría de una capacidad de autogobierno propia de los estados federales. Pero la recién nacida República Española contaba con numerosos enemigos en la Península y pronto un nuevo rumbo en la orientación política española trajo la Restauración y la subida al trono de Alfonso XII. El nuevo esquema constitucional, más restrictivo, dio paso a una reforma de la Ley Municipal y Provincial de Puerto Rico, donde los alcaldes eran elegidos de entre una terna de candidatos y la diputación provincial pasaba a ser un mero órgano consultivo (Martínez, 1991). El nuevo Ministro de Ultramar Víctor Balaguer, un declarado enemigo de las innovaciones, restituye en su cargo al gobernador Laureano Sanz, quien inicia un mandato autoritario y desmantela la obra legislativa que los liberales habían ejecutado en la isla: dejó sin efecto la ley que extendía a Puerto Rico el Título I de la Constitución de 1869; ilegalizó la prensa reformista, prohibió las sociedades políticas, relevó al personal de la diputación provincial, a todos los concejales y alcaldes y endureció las condiciones electorales.

En 1892, el Ministro de Ultramar Antonio Maura Montaner propone conceder a las Islas el mayor número de facultades sin llegar a otorgar un régimen especial (Marimon, 1994). La reforma pretendía alterar el régimen electoral para garantizar la presencia de las minorías en las instituciones de carácter local; esto ponía en peligro el monopolio del Partido Incondicional Español. Aunque el Proyecto Maura era un claro ejemplo de reforma inspirada en los principios de la Restauración que no consideraba la posibilidad del autogobierno, su intención de acabar con la corruptela y las formas arbitrarias cacicales en la ocupación de puestos, provocó temor entre las clases económicas del país, quienes vieron peligrar sus intereses, hasta entonces salvaguardados por la estructura institucional. El miedo a la independencia que inspiraba la autonomía frenó la reforma y a esta tentativa le siguió la llamada Ley Abárzuza, mucho más restrictiva, ya que reforzaba el poder del Gobernador. Mientras tanto, el acoso de los Estados Unidos a España se va acrecentando.

El interés estratégico de las Antillas y su valor comercial son la justificación para amenazar con una futura intervención si España no modifica su abusiva política colonial en estos territorios. Forzada por las circunstancias del conflicto internacional y por



acontecimientos fortuitos como el asesinato del presidente Cánovas del Castillo, España decide conceder el tan esperado régimen especial para sus territorios de ultramar. El 25 de noviembre de 1897, un Real Decreto otorgaba la igualdad jurídica y política a los habitantes de Puerto Rico y el sufragio universal. La reforma consagró las aspiraciones isleñas de sustituir a los funcionarios españoles afectos al régimen por un nuevo cuadro de administradores autonomistas y puertorriqueños. La Carta Autonómica finalmente atendía, aunque no satisfacía plenamente, las expectativas descentralizadoras de los criollos.

Éste es el recorrido cronológico de las reformas, en el siglo XIX, que fueron implantadas en respuesta a los reclamos de la clase política liberal insular, las circunstancias coyunturales de cambios repentinos en el gobierno de la metrópoli y el interés y acoso de los Estados Unidos en estas posesiones ultramarinas. Ni en los momentos de mayor apertura política en España, bajo los gobiernos liberales, las reformas implantadas alcanzaron el grado de modernización que experimentó la administración peninsular en el siglo XIX. La oposición de los conservadores de la isla, el miedo a los movimientos revolucionarios y la explotación económica de los recursos por vía impositiva, matizaron el carácter progresista e innovador propio de la corriente liberal de la época. El liberalismo español sostenía su propia lucha interna contra las fuerzas conservadoras del país para ganar adeptos y garantizar la estabilidad del nuevo orden constitucional. Es por ello que retrasaron y evitaron las reformas en el orden político. Autonomía sugería la idea de independencia y separatismo; esta visión fue alimentada por los conservadores e incondicionales puertorriqueños con tanta fuerza que los autonomistas criollos se vieron en la necesidad de demostrar su adhesión a España y asegurar la no agresión a la integridad nacional detrás de cada una de las propuestas de autogestión, durante el siglo XIX. Esta es una de las variables más importantes con respecto al rumbo diferente que siguió la lucha por la reforma política en Cuba. En esta isla, la eterna espera por las prometidas reformas prendió la mecha de la lucha revolucionaria entre las clases propietarias y los comerciantes insulares, mientras

que Puerto Rico optó por el juego de la vida parlamentaria para conseguir las reformas.

Gobierno y organización autonómica en Puerto Rico: la Carta Autonómica de 1987

Con la promulgación del Real Decreto de 25 de noviembre de 1897 culmina el proceso protagonizado por los autonomistas puertorriqueños en su lucha para que se vieran satisfechas las demandas de democratización y apertura. La organización institucional del nuevo régimen autonómico quedaba configurada de la siguiente manera:

El Gobernador General era la autoridad superior en la administración local y jefe supremo de la nación española en Puerto Rico, con facultad de sancionar los acuerdos del Parlamento y garantizar el cumplimiento de la Constitución de 1876. El Gobernador sería responsable por los actos cometidos en el ejercicio de sus competencias. Esta previsión condenaba la arbitrariedad que acompañó los mandatos de los Gobernadores decimonónicos, quienes dispusieron de la isla a su antojo amparándose en las facultades omnímodas. El Parlamento insular era la institución clave de este régimen autonómico. Sus funciones legislativas eran desempeñadas por dos órganos: el Consejo de Administración y la Cámara de Representantes. El Consejo de Administración estaba compuesto por quince miembros de los cuales ocho serían elegidos conforme a la Ley Electoral de 1890, vigente en la Península, sin más restricciones que la de no tener participación en contratos con el Gobierno central o con el de la isla. He aquí dos rasgos de evolución. Por un lado, los criterios electorales se asemejaron a los peninsulares, sin añadirse restricciones al sufragio universal. Por primera vez, el juego democrático se desarrollaba en igualdad de condiciones y sin presiones peninsulares que alterarían el proceso electoral. Por otro lado, el régimen de incompatibilidades de los miembros del Consejo de Administración era una garantía de la independencia de los poderes del Estado y una medida para evitar los conflictos de intereses y las corruptelas tan comunes en la administración colonial del XIX. Los otros siete miembros del Consejo serían elegidos por el Gobernador General de la isla; de esta manera el Gobierno central se



aseguraba una vía de control en las decisiones. La Cámara de Representantes es la otra institución de este modelo bicameral. La Carta Autonómica consagra la inviolabilidad de los representantes por las opiniones y votos emitidos en el ejercicio de su cargo; expresión de pluralidad democrática frente a las persecuciones de los autonomistas que caracterizaron buena parte de la vida política de la Isla en el siglo XIX. El Parlamento, insular tenía a su cargo el conocimiento de todos los asuntos de índole local, además de la potestad para reglamentar el proceso electoral y la formación del censo.

Los ayuntamientos dispondrían de autonomía en materia impositiva. La vida municipal se ve definitivamente impulsada en la Carta Autonómica, ya que instituye legalmente la obligación de organizarse como municipio a todo grupo de población superior a mil habitantes. Los alcaldes se seleccionarían de entre los concejales elegidos por sufragio universal, siendo responsables de los daños y perjuicios ocasionados por sus actos. La importancia de la vida colectiva reconocida en esta medida es un rasgo democrático que trata de afrontar las costumbres cacicales exclusivistas, donde los puestos ejecutivos parecían ser propiedad de ciertas estirpes familiares. En cuanto a la diputación, órgano ejecutivo de la provincia, gozaba de total autonomía en la formación de sus presupuestos y en el nombramiento y separación de sus empleados. Esta potestad limitaba las directrices impuestas desde la metrópoli y desde el Ministerio de Ultramar, en el control de las instituciones coloniales mediante el fenómeno del cunerismo.

La autonomía de la Isla estaba limitada en el ámbito comercial, ya que los tratados en esta materia exigían la intervención del Gobierno español en su negociación. Con esta reserva de competencias, España se aseguraba el dominio en las directrices de la política económica que tantos beneficios le había proporcionado y cede ante las presiones de los grupos comerciales peninsulares reacios a alterar las relaciones económicas entre España y las Antillas. La organización administrativa de la justicia no se vio alterada sustancialmente pero sí hubo novedades, ya que sería el Parlamento insular el encargado de promocionar a los naturales de la Isla para el ingreso y ascenso en los tribunales locales. Se aseguraba con esta



medida la creación de un cuerpo judicial criollo y consagraba la independencia del Poder Judicial, lejos de las intromisiones peninsulares. De esta manera, la Carta Autonómica institucionaliza muchas de las reformas que se intentaron en distintos momentos del siglo XIX y que, por circunstancias diversas, no llegaron a consolidarse; tales son los casos del Proyecto Maura (1893) y el Proyecto Abárzuza (1895), cuya influencia en la Constitución de 1897 es evidente.

Siendo la Carta Autonómica la culminación de las aspiraciones del Partido Autonomista Puertorriqueño, no creaba un gobierno independiente del poder central, ya que el Gobernador General representaba la autoridad de España en la Isla y a él estaban subordinadas el resto de las autoridades coloniales. Esta circunstancia obedece a la propia ideología autonomista, que nunca cuestionó la soberanía nacional en su proceso de reivindicaciones al gobierno metropolitano. En febrero de 1898, se constituye el gobierno provisional y en marzo se celebran elecciones generales para nombrar a los representantes de las instituciones nacionales, provinciales y municipales. El partido que obtuvo mayor representación fue el Partido Liberal Autonomista, la facción liderada por Luis Muñoz Rivera. La autonomía defendida por Baldorioty de Castro, ahora en marcha, se ponía en manos de los administradores autonomistas criollos. La Constitución permitió la separación de la burocracia peninsular de los puestos ejecutivos, en la administración de los asuntos propios, y la sustitución de éstos por los autonomistas. El resultado fue la creación de un sistema cacical autonomista que aseguraba el dominio de los puestos públicos municipales y provinciales. Este documento constitucional evidenció dos fenómenos importantes: ruptura, en cuanto que permitió acabar con el control de los incondicionales de los puestos administrativos y continuidad, por cuanto los autonomistas se aseguraron de controlar todas las instituciones coloniales, iniciando así un nuevo estilo de política cacical autonomista. Así lo confirman las palabras de Luis Muñoz Rivera:

¿Que los altos destinos se hallan monopolizados por elementos peninsulares?... en ese monopolio entra mucho nuestra desidia, acaso nuestra falta de talento práctico, de seguro nuestra fatal



organización política. A los incondicionales se les atiende y evitan perjuicios y se les dispensan condiciones. Lo propio sucederá mañana entre nosotros los liberales... Influirán todos nuestros amigos, cada uno en su esfera de acción, en su órbita, en su distrito (Torrech, 1997, p. 8).

Las maneras de hacer política que criticaron a los conservadores isleños y que caracterizaron la historia política española del XIX, continuarán ahora en los administradores autonomistas.

Conclusiones

El estudio de los determinantes institucionales de la causa autonomista en Puerto Rico, bajo la óptica del nuevo institucionalismo histórico, permite un entendimiento de las condiciones específicas del contexto colonial en Puerto Rico. Del análisis realizado se desprende que los cambios, en el contexto político, modelaron los objetivos y las estrategias de los actores políticos (los autonomistas puertorriqueños) y que las variables institucionales de nivel intermedio anteriormente estudiadas (sistema electoral, restricciones censales, caciquismo burocrático y violencia política) condicionaron el accidentado devenir de la corriente autonomista en la Isla en una relación de causalidad negativa.

1.- Los cambios en el tipo de régimen en España dificultaron la modernización política en Puerto Rico. La inestabilidad de los gobiernos liberales en la Península impidió la realización del proyecto autonomista. Durante este siglo de inestabilidad política el país conoce todos los regímenes políticos, desde el despotismo absolutista hasta el régimen republicano-federal, dictaduras militares y regímenes parlamentarios. Absolutismo y liberalismo, convivirán de forma nada pacífica en la vida política decimonónica. Este contexto político peninsular moduló la estrategia autonomista y condicionó la reforma política en Puerto Rico. Los vaivenes políticos peninsulares afectarán a las instituciones locales claves en la descentralización perseguida por los autonomistas. El retorno al absolutismo daba paso a una etapa de oscurantismo reaccionario que aniquilaba la vida municipal y sus instituciones en Puerto Rico. La accidentada vida de las instituciones insulares ilustra la lucha



CUADRO N° 1-ELECCIONES GENERALES EN PUERTO RICO BAJO SOBERANÍA ESPAÑOLA 1869-1898								
Fuente: Elaboración propia a partir de datos de Bayón Toro (2003)								
España	Violencia Política	Estrategias de control y manipulación	Régimen Electoral	Censos	Votos Liberales	Votos conservadores	Diputados Liberales	Diputados Conservadores
Revolución "La Gaceta" 1869	"Paz despótica". Facultades otorgadas a los gobernadores.		Decreto de 1869	3.718	935	1.307	4	7
Liberales 1871	"Voluntarios" y Guardia Civil, creados para la persecución de los liberales.	Gobernador Baldrich (pro-liberal) refusa celebrar elecciones municipales en la Isla.	Ley Electoral de 1870	19.789	9.773	1.004	14	1
Liberales 1872	Grupos violentos "Los Bravos" y "Valerones", derrocan al Gobernador pro-liberal Baldrich Estado de Sitio.	Gobernador Gómez Pulido (conservador) manipula fraudulentamente las elecciones.	Ley Electoral 1876 (la más restrictiva)	21.434	2.185	7.451	7	8
Liberales 1872	SE REPITEN ELECCIONES	POR FRAUDE	DE LAS ANTERIORES	20.584	9.463	1.292	14	1
I República 1873	Violencia entre conservadores y liberales. Motín político "La Estrellada".	Conservadores logran destitución del Gobernador De la Torre (pro-liberal).	Ley Electoral de 1870	46.042	25.450	-----	15	0
Liberales Conservadores 1876	Gobernador Laureano Sanz. Facultades otorgadas (ya derogadas en 1873)	Expulsión de liberales de alcaldías y escuelas. Gobernador Portilla acuerda con conservadores elección de "cunecos".	Decreto de 1873. Restricciones censales.	20.834	-----	12.459	0	15
Conservadores 1879		Supresión del carácter selectivo de Ayuntamientos y Diputación.	Ley Electoral 1878 (la más restrictiva)	3.674	381	1.760	4	11
Liberales 1881			Ley Electoral 1878 (la más restrictiva)	3.306	131	1.868	1	14
Conservadores 1884	Asesinato de José Pérez Moris, líder conservador.	Sospachas de irregularidades son denunciadas ante las Cortes Españolas.	Ley Electoral 1878 (la más restrictiva)	2.794	299	1.203	3	12

Liberales 1886		Renuncia de la cúpula liberal	Ley Electoral 1878 (la más restrictiva)	2 492	326	1 074	3	12
Conservadores 1891	Gobernador Rosendo Palacios instaura en 1887 los "Compartes"		Ley Electoral de 1878	2 527	143	1 107	2	13
Liberales 1893	Miedo por la violencia y persecución del periodo anterior.	Retrasamiento electoral autonomistas.	Ley Electoral Masera 1892. Restricciones censales.	8 700	-----	3 943	0	10
Liberales y Conservadores 1896	Miedo por la violencia y persecución del periodo anterior.	Retrasamiento electoral autonomistas.	Ley Electoral Masera 1892. Restricciones censales.	8 700	-----	3 906	0	16
Liberales 1898			Ley Electoral de 1890	163 068	96 693	3 729	16	0





constante por el reconocimiento de mayores competencias de autogobierno.

2.- El liberalismo español aplicó de una forma ambigua sus principios rectores a la hora de abordar la reforma institucional en Puerto Rico. Los avances en materia de descentralización y modernización institucional de los gobiernos liberales, no se asemejaron a los alcanzados en la administración española bajo estos gobiernos. El hecho de que el liberalismo republicano español no se atreviera a conceder el régimen especial a los territorios de ultramar se justifica por la necesidad de contar con el apoyo de la clase propietaria y de los comerciantes, para lograr el triunfo de las experiencias liberales del siglo XIX. Ante la imposibilidad de realizar una reforma profunda en la estructura económica, la modernización administrativa y política resultaba obsoleta, sin base sólida en la que sustentarse y quedaba al capricho de los vaivenes políticos peninsulares. Los liberales no se vieron exentos del uso de la manipulación en las elecciones, traicionando las aspiraciones de transparencia que perseguían en la Península. Desde el Ministerio de Ultramar se presentaron proyectos de autogobierno. Los dos más importantes –Ministro Becerra en 1869 y Maura Montaner en 1892–, provocaron el recelo y la oposición de los liberales, forzando en ambos casos su dimisión. Como ha señalado Alonso (2002), la descentralización colonial fue en realidad una táctica política utilizada por los gobiernos peninsulares como medida de contención. Las reorganizaciones de los gobiernos liberales no pasaron de ser meros intentos de abaratar los costes de la administración ultramarina. Los intereses peninsulares eran más fuertes que la defensa de la doctrina liberal para la Isla. Estas contradicciones del liberalismo español constituyeron un “punto de veto” (Immergut, 1992), y fueron identificadas por el nuevo institucionalismo histórico como áreas de vulnerabilidad institucional que provocan el fracaso de la innovación política.

3.- La élite conservadora mantuvo el control de las instituciones insulares y eliminó de la vida pública a sus adversarios autonomistas con el apoyo de las autoridades metropolitanas. El caciquismo burocrático y la violencia política son las variables institucionales de nivel intermedio que condicionaron el devenir histórico del



autonomismo en Puerto Rico. El caciquismo burocrático aseguraba el control de los puestos públicos en manos de peninsulares, vinculados a los intereses de la clase política conservadora en la isla. El estudio ha revelado la influencia de los conservadores en su oposición a las reformas. Éstos impidieron la creación de instituciones financieras propias, lograron la destitución de gobernadores liberales y llegaron a acuerdos con las autoridades para la elección de cuneros. Los períodos de mayor violencia política y represión oficial, descritos en este estudio, permiten comprender el retraimiento de la causa autonomista.

4.- El Partido Autonomista optó por la moderación rechazando el uso de las armas y participando en el juego parlamentario y la competencia partidista. La manipulación y el fraude delimitaron las estrategias del Partido Autonomista. Ante la imposibilidad de influir en el meta-nivel (reforma electoral impuesta por los gobiernos de turno en España) o de un ejercicio violento de su oposición, el dilema se resolvió participando, en ciertos momentos (legitimando así las condiciones antidemocráticas de la competencia partidista) y ausentándose, en otros, de la arena pública, consecuencia de otras variables institucionales como la violencia política. Así ocurrió en las elecciones de 1876, 1893 y 1896. Sólo cuando las reglas de la competencia electoral eliminaron las restricciones censales y los conservadores no contaban con apoyo del gobierno metropolitano, el Partido Autonomista ganó por mayoría absoluta las elecciones de 1898. Con la concesión de la Carta Autonómica, en 1897, el Parlamento insular gozará de potestad reglamentaria del proceso electoral, una de las máximas aspiraciones autonomistas. De esta manera y tras largos períodos de restricciones censales, podrán influir en el meta-nivel descrito por Schedler (2002), regulando las condiciones del voto y controlando todos los aspectos del proceso electoral. El autonomismo del XIX sentó las bases programáticas del autonomismo del XX y XXI: se harán valer los mismos miedos y visiones catastrofistas de la independencia que protagonizaron las campañas posteriores, marcará el modo pacífico de la reivindicación y reforma y definirá el modelo institucional. El Partido Popular Democrático, protagonista y heredero de las aspiraciones autonomistas en el siglo XX, optará también por la moderación y

una suerte de “Revolución Pacífica” a través del trabajo legislativo en la Cámara de Representantes y el Senado (Bayrón, 2003, p. 199).

5.- Al mirar la política a través del tiempo, se advierte el impacto de la estructura en los resultados. Las instituciones marcan la pauta limitando las posibilidades de cambio y son el resultado de las fuerzas históricas en juego. Las instituciones definen el marco en que la política tiene lugar y afectan el devenir histórico, determinando las preferencias de los actores, la distribución de poder entre ellos y las reglas del juego. El estudio de la lucha autonomista en Puerto Rico, en el siglo XIX, permite una descripción de esas fuerzas políticas y la manera en que determinaron las decisiones de los protagonistas. En 1871, los liberales puertorriqueños pasarán a denominarse Partido Liberal Reformista tras el pacto con los Demócratas Radicales peninsulares. Al proclamarse la I República, pactarán con el Partido Republicano Federal Español, seducidos por las posibilidades de autogobierno del proyecto federal republicano, llamándose, ahora, Partido Federal Reformista. Y tras el pacto con los liberales fusionistas de Sagasta en 1897, se denominarán Partido Liberal Fusionista Puertorriqueño.

Tras la Guerra de 1898 y bajo soberanía norteamericana, se observan pautas similares de adaptación al contexto y redefinición de intereses y estrategias. En 1899, los autonomistas pasarán a integrar las filas del Partido Federal Americano. En este proceso de adaptación al contexto institucional, los actores sufrirán quiebras internas y similares escisiones en ambos períodos. La concesión del régimen autonómico en 1897 provocó la ruptura de los autonomistas isleños. Insatisfechos con el grado de autogobierno, los contrarios al pacto fundaron el Partido Autonomista Histórico u Ortodoxo. También entre los conservadores se produce una escisión. Contrarios a la indefinición ideológica, un grupo apuesta por adaptarse a las nuevas circunstancias peninsulares y funda el Partido Izquierda Progresista Incondicional y, bajo soberanía norteamericana, pasará a denominarse Partido Oportunista. Medio siglo después, la fórmula del Estado Libre Asociado no convence a todos los autonomistas, ahora bajo las siglas del Partido Popular Democrático. En 1946, se funda el Partido Independentista Puertorriqueño al que se unen algunos de los líderes autonomistas populares.

El enfoque histórico de la teoría del nuevo institucionalismo constata la importancia de las instituciones en la orientación de las políticas, a lo largo del tiempo. La demora en la solución de la subordinación política en Puerto Rico parece constatar cierta dependencia del rumbo; una suerte de inercia que evidencia la importancia de las instituciones. Si bajo la dominación española la manipulación electoral, la presión de los conservadores y la violencia política lograron sofocar el impulso autonomista, el escenario político del siglo XX, bajo soberanía estadounidense, refleja pautas institucionales similares. Los partidos políticos se adaptaron a este nuevo escenario. Se inicia una etapa de coaliciones y pactos electorales, exilios de los principales actores (el socialista Santiago Iglesias Pantín y el unionista Muñoz Rivera), y de nuevo se desenvuelve la lucha para obtener reformas políticas, por parte del Gobierno de Estados Unidos, entre obstáculos institucionales (gobierno militar, 1898-1900; gobernadores impuestos, 1900-1952; represión violenta de independentistas y nacionalistas en las décadas de los cincuenta y sesenta; distritos binominales que fuerzan el bipartidismo, dejando fuera a la tercera fuerza política de orientación independentista). La consecución del anhelado sistema político autonomista llegará el 25 de julio de 1952, con la fundación del Estado Libre Asociado, bajo la dirección de Muñoz Marín (hijo del artífice de la Carta Autonómica en 1897 Muñoz Rivera). También habrá continuidad en los mitos, fantasmas y augurios catastrofistas acerca de las consecuencias de la independencia, que condicionaron el discurso en el XIX y que seguirá siendo un recurso utilizado por las agrupaciones partidistas en el siglo XX.

6.- El estudio de la reivindicación autonomista desde la perspectiva neoinstitucionalista histórica permite comprender la historia política puertorriqueña y corroborar que las decisiones institucionales y las normas creadas persisten. La descentralización colonial de 1897 fue una medida *in extremis* utilizada por el Gobierno español para frenar el empuje separatista cubano y presionado por las pretensiones expansionistas de Estados Unidos en las Antillas. En 1952, la fórmula política del Estado Libre Asociado fue una solución de autogobierno ante las fuertes presiones anticoloniales y la problemática interna. Tras el reconocimiento por parte de las

Naciones Unidas en 1953 del nuevo *status* de la Isla, los Estados Unidos ya no tendrán que informar sobre la situación de Puerto Rico. Las instituciones y sus políticas persisten y dependen del rumbo que tomen y una vez lanzadas lo siguen hasta que alguna fuerza política lo suficientemente fuerte los desvíe de él. Esta regularidad del comportamiento se observa tanto en el eje de competencia partidista como en la estrategia moderada de los actores principales del siglo XIX y del siglo XXI. La relación con la Metrópoli y la capacidad de autogobierno son el eje de competencia entre liberales-autonomistas e incondicionales-conservadores puertorriqueños. Las posiciones extremas de los partidos marcaron la distancia ideológica y la polarización de la vida política en la Isla, en el siglo XIX. Este enfrentamiento se perpetuará hasta el siglo XXI. Hoy el problema del *status* político define el eje de competencia entre el Partido Popular Democrático (Autonomismo-Estadolibrismo), Partido Nuevo Progresista (Anexión) y Partido Independentista Puertorriqueño (Independencia).

7.- En el período formativo del sistema puertorriqueño de partidos, éste quedó atrapado en la maraña de la dinámica metropolitana (española primero y estadounidense después). Si en el XIX Puerto Rico pasó a ser el bastión español conservador donde anidaban los que huían de las guerras de independencia del continente americano, en el siglo XX pasó a ser “vitrina de la democracia y el capitalismo” en la batalla entre la Unión Soviética y los Estados Unidos y donde las concesiones políticas y económicas fueron la estrategia para minar el reclamo soberanista-independentista de las clases subalternas (Grosfoguel 1999, p. 22). Acontecimientos decisivos como la transformación de Estados Unidos en potencia mundial, la I y II Guerra Mundial, la Gran Depresión, Roosevelt y el Nuevo Trato, el “macartismo” y la Guerra Fría, tendrán consecuencias en el diseño político-partidista en Puerto Rico y serán la razón de las diferentes estrategias de adaptación/reacción de los partidos políticos en la Isla (por ejemplo, el éxito del autonomismo populista-novotratadista en la década de los 40). En el proceso de formación de las identidades partidarias en torno al *status*, el tradicional eje izquierda-derecha quedó difuminado y aparentemente relegado a un segundo plano (el Partido Socialista de la década de los 80 era más independentista



que socialista). Como consecuencia, asistiremos a pintorescos saltos ideológicos (parte de los conservadores serán la izquierda progresista en noviembre de 1897) y extraños compañeros de pacto (en 1932, socialistas y republicanos, tradicionales adversarios de clase).

El estudio del autonomismo puertorriqueño, desde la óptica neoinstitucionalista, permite entenderlo como un *outcome* inevitable, producto de un diseño institucional en el que no ha habido ruptura. El estudio del período formativo del sistema de partidos, sus particularidades y debilidades permiten entender la inercia y el determinismo institucional que hacen del siglo XXI, un espejo de lo acontecido en el XIX y XX. Las decisiones institucionales y políticas que se toman, al iniciarse la estructura, tienen efectos duraderos y dependen del rumbo que tomen. Una vez lanzadas, lo siguen hasta que alguna fuerza política lo suficientemente fuerte los desvíe de él. En el caso de Puerto Rico, ninguna de las fuerzas políticas tiene la posibilidad ni la capacidad de innovación política. El sistema electoral es el elemento institucional decisivo para la estructuración de las preferencias del electorado y de los sistemas de partidos políticos. Sin embargo, en este especial contexto de falta de soberanía y de dependencia, ha sido un instrumento legitimador y un punto de veto.

Bibliografía

- Acosta, J. (1887). *El canje de la moneda de plata mejicana en Puerto Rico*. Puerto Rico: Tipología De Meltz.
- Alonso, M. (2002). *Cuba en la España liberal (1837-1878): génesis y desarrollo del régimen autonómico*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bayrón, F. (2003). *Elecciones y partidos políticos en Puerto Rico 1809-2000*. Puerto Rico: Editorial Isla.
- Balbás, C. (1887). *El partido incondicional español de Puerto Rico: serie de documentos que vieron la luz pública en el periódico político: La Integridad Nacional*. San Juan: Tipología Del Boletín Mercantil.
- Castellano, T. (1896). *Canje de la moneda en Puerto Rico. Discursos*. Madrid: Imprenta Hijos de J. A. García.
- Cepeda, F. (1888). *Catecismo autonomista o la autonomía colonial al alcance de todos*. Ponce: Tipología de la Revista de Puerto Rico.

- Cruz, L. (1955). *Noticia y pulso del liberalismo puertorriqueño del siglo XIX*. México: Editorial Orión.
- Cubano, A. (1990). *El hilo en el laberinto: claves de la lucha política en Puerto Rico (siglo XIX)*. Puerto Rico: Ediciones Huracán.
- Cubano, A. (2000). "Reformas electorales y práctica política en Puerto Rico (1874-1904)". En Malamud, C. (Ed.), *Legitimidad, representación y alternancia en España y América Latina: las reformas electorales (1880-1930)*. México: Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- Dardé, C. (2004). "Avanzar retrocediendo: La reforma electoral de 1878". En Malamud y Dardé (Ed.), *Violencia y Legitimidad. Política y revoluciones en España y América Latina (1840-1910)*. Asturias: Universidad de Cantabria.
- D'Alzima, C. (1995). *Evolución y desarrollo del autonomismo puertorriqueño: siglo XIX*. Puerto Rico: Universidad Politécnica de Puerto Rico.
- Domínguez, J. (1887). *La autonomía administrativa en Puerto Rico*. Mayaguez: Tipología Comercial.
- Elorza, A. y López, C. (1989). *Arcaísmo y Modernidad. Pensamiento político en España, siglos XIX-XX*. Madrid: Historia 16.
- Gautier, J. (1975). *Trayectoria del pensamiento liberal puertorriqueño en el siglo XIX*. Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Garrido, A. (2004). "La reforma electoral de 1890." En Malamud y Dardé (Ed.), *Violencia y Legitimidad. Política y revoluciones en España y América Latina (1840-1910)*. Asturias: Universidad de Cantabria.
- Grosfoguel, R. (1999). "Antipatía frente a la soberanía. Lógicas globales y colonialismo en Puerto Rico". En *Revista Nueva Sociedad*, 161, 19-34.
- Immergut, E. (1992). *Health politics: interests and institutions in Western Europe*. Massachusetts: Cambridge University Press.
- López, F. (1981). *La Reforma agrícola*. Puerto Rico: Boletín Mercantil.
- March, J. y Olsen, J. (1984). "The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life". En *American Political Science Review*, 78.
- Marimon, A. (1994). *La política colonial de Antonio Maura: las colonias españolas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas a finales del siglo XIX*. Palma: Documenta Balear.
- Martínez, M. (1991). *Restauración y crisis de la monarquía (1874-1931)*. Madrid: Alianza.
- Montero, J. (1998). *Constituciones y Códigos políticos españoles*. Barcelona: Ariel.



- Negrón, M. (1981). *El autonomismo puertorriqueño, su transformación ideológica (1895-1914); la prensa en el análisis social*. Puerto Rico: Ediciones Huracán.
- Pagán, B. (1961). *Procerato puertorriqueño del siglo XIX: Historia de los partidos políticos puertorriqueños, desde sus orígenes hasta 1898*. Puerto Rico: Editorial Campos.
- Pérez-Cisneros, E. (2002). *El Reformismo español en Cuba*. Madrid: Verbum.
- Peters, G. (2003). *El nuevo institucionalismo: la teoría institucional en ciencia política*. Barcelona: Gedisa.
- Pla, C. (1998). "La génesis del liberalismo español". En Marco, J. (Ed.), *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*. Fundación para el análisis y los estudios sociales: Papeles de la Fundación, 42, 73-130.
- Picó, F. (1989). "Deshumanización del trabajo, cosificación de la naturaleza: los comienzos del café en el Utuado del siglo XIX". En Scarano, F. (Ed.), *Inmigración y clases sociales en el Puerto Rico del siglo XIX*. Puerto Rico: Ediciones Huracán.
- Santiago, A. (1989). *Crédito, moneda y bancos en Puerto Rico durante el siglo XIX*. San Juan, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Sánchez, R. (2004). *Historia de España. Revolución y restauración: del sexenio revolucionario a la guerra de Cuba (1868-1898)*. Madrid: Espasa Calpe.
- Scarano, F. (1989). *Inmigración y clases sociales en el Puerto Rico del siglo XIX*. Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Schedler, A. (2002). "The nested game of democratization by elections". En *International Political Science Review*, 23, 103-122.
- Suárez, M. (2003). "Las tradiciones culturales del liberalismo español, 1808-1950". En *Las Máscaras de la Libertad. El liberalismo español 1808-1950*. Madrid: Fundación Práxedes Mateo Sagasti.
- Thelen, K. y Steinmo, S. (1992). "Historical institutionalism in comparative politics". En *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torrech, R. (1997). "De propaganda a Gobierno: La ocupación autonomista en la Administración Pública en Puerto Rico". En Cortés, M. T. (Ed.), *El Caribe y América Latina: El 98 en la Coyuntura Imperial*. Morelia: Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, Universidad de Puerto Rico y CSIC.
- Varela, J. (2001). *Los amigos políticos. Partidos, elecciones y caciquismo en la Restauración (1875-1900)*. Junta de Castilla y León: Conserjería de Educación y Cultura.



Contacto con el autor: anabeleta@hotmail.com

Título: "Determinantes institucionales de la reivindicación autonomista en Puerto Rico."

Fecha de recepción: 5 de diciembre de 2007.

Fecha de aceptación: 30 de julio de 2008.

Palabras clave: liberalismo, diseño institucional, autonomía, Puerto Rico.

Title: "Institutional Factors in the Demand for Autonomy in Puerto Rico."

Date of submission: December 5th, 2007.

Date of acceptance: July 30th, 2008.

Key words: liberalism, institutional design, autonomy, Puerto Rico.

Divorcio a la italiana: La ruptura entre el delegado apostólico de los Estados Unidos y el delegado apostólico de México durante la segunda Cristiada

Yves Solis

Tecnológico de Monterrey

Campus Santa Fe

El artículo examina la relación entre el delegado apostólico de Estados Unidos, Amleto Cicognani, y el delegado apostólico de México, Leopoldo Ruiz y Flores, entre 1933 y 1937. Durante este tiempo se desarrolló una gran rivalidad entre los dos representantes de la Santa Sede, quienes se encontraban en Estados Unidos; la inestabilidad en el mundo católico norteamericano provocó un conflicto que llegó hasta la curia romana. El impacto político de la diferencia de postura entre los dos delegados, divididos sobre los medios para llegar a una solución para la crisis religiosa de México, fue tan importante que se llegó a la remoción del delegado de México, Leopoldo Ruíz y Flores. Con base en una investigación de documentos almacenados en el Archivo Secreto Vaticano, se sugiere una interpretación de las dificultades encontradas en cuanto a la resolución del conflicto político-religioso mexicano en los años treinta. Se enfocó el trabajo en la difícil selección de los interlocutores y el impacto de los Estados Unidos en la resolución de este conflicto supuestamente local.

This article examines the antagonistic relationship that existed between the United States apostolic delegate, Amleto Cicognani, and the Mexican apostolic delegate, Leopoldo Ruiz y Flores, from 1933 to 1937. During this period the rivalry involving these two representatives of the Holy See increased while both of them were in the United States. The disagreements regarding the solution of the religious crisis in Mexico were such that it reached the Roman Curia and provoked the removal of the Leopoldo Ruiz y Flores. Based on documents found in the Secret Vatican Archives, this research suggests an interpretation of the difficulties surrounding the solution of the Mexican political-religious struggle



in the 1930's. The work focuses on the selection of the negotiators and on the impact of the United States on a supposedly Mexican conflict.

La reciente apertura del Archivo Secreto Vaticano permitió a los investigadores de la Iglesia Católica mexicana y de la relación Estado-Iglesia, consultar los documentos de la Santa Sede relativos tanto al complejo proceso de la Cristiada como a la creación del *Modus Vivendi*, conocido también como el México Posrevolucionario. Entre los numerosos temas de investigación que surgieron está el de la resolución "real" del conflicto religioso durante el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río¹ (Presidente Constitucional de México de 1934 a 1940). Tradicionalmente, se asumía que la solución del conflicto en 1929 fracasó por la participación tan abierta de los Estados Unidos², mientras que el éxito del *Modus Vivendi* se debía más a una solución nacional (Solis, 2002). La apertura del Archivo Secreto Vaticano para el periodo de 1922 a 1939, correspondiente al pontificado de Pío XI, permitió a los investigadores mexicanos un acercamiento al complejo proceso de la creación del *Modus Vivendi*. El Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe, brindó el apoyo necesario para realizar una estancia de investigación y consultar los archivos de la delegación apostólica de la Sacra Congregación de los Asuntos Extraordinarios Eclesiásticos y del Archivo Romano de la Sociedad de Jesús³.

El propósito del siguiente artículo es mostrar cómo con el cambio de delegado apostólico⁴ y el nombramiento de Amleto Cicognani⁵ para delegado apostólico⁶ ("legados", 1953) en Estados Unidos, el 17 de marzo de 1933, Monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, delegado apostólico de México, perdió el apoyo que Pietro Fumasoni-Biondi⁷ le había brindado, durante su periodo como delegado apostólico de los Estados Unidos (1922-1933)⁸, y cómo la Santa Sede buscó paulatinamente, para México, un delegado apostólico más apto a fin de dar una solución efectiva al conflicto religioso⁹. Si bien –por la postura de apoyo del Secretario de Estado de la Santa Sede, Eugenio Pacelli¹⁰–, hacia el delegado apostólico de México, se podía sentir el respaldo de Fumasoni-Biondi, ahora miembro activo de la Curia Romana, también se podía ver cómo iba creciendo la ruptura entre Amleto Cicognani, Leopoldo Ruiz y Flores¹¹, el padre Edmundo



Walsh¹², quien tenía a su cargo el departamento de relaciones de Georgetown, y el Padre John Burke¹³, paulista, que había sido el promotor de los arreglos entre el Estado y la Iglesia en 1929¹⁴ (Manuel Olimón Nolasco, 2007, Jean Meyer, 2008, pp. 56-60).

Parecía entonces que las premisas de la ruptura fueron provocadas por un peligro del estatus-quo que tenía la Iglesia Católica en México y una falta de tacto por parte del delegado. Su permanencia en el cargo se debía no tanto a un apoyo de la Santa Sede, sino a la dificultad misma de encontrar un sustituto que sea válido, en edad y capacidad de cumplir con la ardua misión de darle una solución duradera al conflicto religioso. Tras un periodo de indecisión, Leopoldo Ruiz y Flores pudo, tras renunciar públicamente a su encargo, regresar a México como arzobispo de Morelia, dejando a Cicognani la posibilidad de participar activamente en la resolución del conflicto religioso durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas.

1. Las premisas de la ruptura

En cuanto a la ruptura entre Cicognani y Ruiz y Flores, un elemento clave fue la figura del Padre Burke. El legado mexicano ya había expresado cierto descontento con Burke y éste le correspondía¹⁵. En gran parte, Ruiz y Flores se había sentido y mostrado desplazado en cuanto a su acción real durante los arreglos religiosos de 1929 los cuales permitieron restablecer el culto católico en la República. En efecto, Ruiz y Flores había reconocido que tanto Burke, como Walsh o Dwight Whitney Morrow¹⁶ le habían puesto de lado tanto a él, –quien era el delegado apostólico de México y, oficialmente, el representante de la Santa Sede– como a Pascual Díaz¹⁷, el arzobispo de México. La mala opinión de Cicognani sobre Ruiz estaba motivada por la gran confianza que el delegado apostólico de los Estados Unidos le tenía a Burke, quien aconsejaba ser prudente en cuanto a la postura que debía tener con Ruiz. Esos temores fueron confirmados por el error que cometió Ruiz al tratar asuntos de suma discreción por vía de correo tradicional, y que fue reportado el sábado 27 de octubre de 1934. “El Nacional”, periódico oficial del gobierno mexicano, habló de “una tenebrosa conspiración del clero mexicano contra el régimen de la revolución”¹⁸. En su edición del domingo, el Nacional, explicó “cómo ésta organizada la conspiración clerical”¹⁹. Con anterioridad,



Monseñor Cicognani había aprovechado su reporte del 25 de octubre de 1934 para reafirmar las dudas que ya había expresado en cuanto a Ruiz y que se veían reforzadas por estos acontecimientos. Cicognani tenía en efecto varias preocupaciones en cuanto al arzobispo de Morelia. Las indiscreciones del delegado apostólico mexicano podían perjudicar el éxito del intento de pacificación real. Recientemente Ruiz y Flores había escrito al Padre Coughlin, el Famoso "Radio Priest" de Detroit²⁰ (Warren, 1996) y al Padre Parson, S.J., director de la revista "America". Tanto a uno como al otro les comunicó que la Santa Sede había encargado al delegado apostólico de los Estados Unidos la cuestión religiosa en México y la definición de los tratos con el gobierno de los Estados Unidos, y citaba la carta que Giuseppe Pizzardo, sub secretario de Estado de la Santa Sede, le había hecho llegar. Cicognani pidió entonces a Ruiz y Flores que evitara compartir tales cosas, en particular con personas que podrían comprometer el éxito de la solución de todo el conflicto. Lo fuerte de Ruiz no era mantener en secreto lo que tenía que ver con su patria: para justificar su postura, explicaba a amigos y obispos lo que sucedía, divulgando planes que podrían llegar hasta oídos del gobierno mexicano, con los resultados que se podían esperar. Cicognani se comprometía a hacer lo mejor posible para inducirlo a atenerse al tenor del contenido de la carta, y le pedía a Pizzardo que diera a Ruiz una indicación, en este sentido²¹. Al final de su carta, y utilizando el reporte que había mandado Burke, Cicognani volvió a tocar el tema de un cambio de delegado Apostólico. En cuanto a este punto, insistía que era esencial en caso de llegar a la negociación con un representante de la Santa Sede, que inspirara confianza a la nación con quien se trataría. Un gobierno en lucha, especialmente con sus obispos, sin ninguna confianza en ellos, no veía con buenos ojos tratar con un delegado apostólico que fuese uno de ellos, a quien consideraba como súbdito suyo, pero un súbdito sospechoso. Sabían de tácticas e imprudencias pasadas de parte de algún miembro del episcopado que, ahora, era delegado apostólico. El hecho de que él sea nativo le confería menos prestigio con el episcopado. Agregaba Cicognani que esas reflexiones no atacaban a Monseñor Ruiz, sino que señalaban sólo el hecho de que él era mexicano. Pensaba que tal puesta de cambio de delegado era digna de ser considerada, en particular, si se quería tratar con el



gobierno mexicano (Amleto Cicognani, 25 de octubre de 1934). La cuestión era tal, que en el resumen de la Secretaría sobre el reporte de Cicognani, el último punto insistía en si era bueno o no nombrar a un nuevo delegado²².

Mientras tanto, el 6 de noviembre de 1934, Ruiz y Flores justificaba sus acciones ante la Santa Sede (Ruiz y Flores, reporte 6 de noviembre de 1934). Intentaba explicar lo acontecido, a raíz de la publicación de su correo en *El Nacional* sobre su modo de actuar, y sobre las declaraciones que había hecho a la *Associated Press*. Aclaró que había utilizado el mismo medio durante dos años y que, por primera vez, se había dado tal problema. Ruiz había cometido un error grave al amenazar y provocar que se interrumpieran unos tratos con el presidente Franklin Delano Roosevelt²³, de Estados Unidos.

Era necesario enviar a Monseñor Ruiz nuevas instrucciones ya que, en efecto, era muy poco oportuno que Ruiz y Flores actuara ante los católicos de los Estados Unidos sin antes ponerse de acuerdo con el delegado apostólico de dicho país. En cuanto al delegado Ruiz, la Santa Sede tenía la idea de apoyar a Cicognani, repitiendo la dura etapa y difícil situación del delegado apostólico de México para que trabajasen los dos, unidos por el mismo fin. La idea era que el Santo Padre dijera que, conociendo a Ruiz, no sería difícil convencerlo de optar por la solución discreta y diplomática²⁴. Pacelli recibió del Santo Padre el encargo de escribir a Monseñor Ruiz.

Cicognani había demostrado que la preocupación que tenía, en cuanto a Monseñor Ruiz, seguía presente. Aun así iba a volver a tocar con la Santa Sede el tema que a él le gustaba tanto: el de una negociación discreta y personal con el gobierno norteamericano.

En 1935, a raíz de lo logrado con el delegado de los Estados Unidos y los problemas con la reactivación del nuevo comité episcopal, parecía ya necesario un cambio de delegado apostólico.

2. Una difícil elección

Las noticias que provenían de México eran discordantes y diferían según el grupo de interés que las reportaba. Los acontecimientos, según el contraste de posturas, eran reportados en forma diferente. Seguía existiendo en los fieles católicos una gran



ruptura, así como dentro del mismo episcopado. Éste difería, como ya se había visto, no sólo en palabras sino en actos, dividiendo más todavía al mundo católico²⁵. Lo más grave era que el prestigio del delegado había disminuido. Como se vio, la ruptura con el delegado apostólico de los Estados Unidos, encargado de buscar una solución en los Estados Unidos para la cuestión religiosa de México, llevó a formular la difícil cuestión de un cambio de delegado. Cicognani quería que se nombrara a un nuevo prelado que sustituyera a Monseñor Ruiz. La indisponibilidad de Martín Tritschler²⁶, quien era uno de los favoritos, causó el envío de Guglielmo Piani²⁷ a México en 1936. Éste, verdadero encargado de la Santa Sede, mandó varios reportes brindando una nueva visión de la situación²⁸.

a) Monseñor Cicognani, nuevo encargado de asuntos para México

En mayo de 1935, Cicognani seguía informando a la Santa Sede de la difícil situación en México. La Santa Sede estaba muy preocupada por los acontecimientos y pensaba que Cicognani podría brindar su ayuda para resolver la situación²⁹. Ésta, para el Sumo Pontífice, estaba causando daños incalculables a las almas debido a la violenta persecución; pero, más que todo, por la desunión que existía entre los diversos sectores católicos y principalmente entre el episcopado en cuanto a la manera de actuar y a las medidas que debían tomarse. No existía una unidad entre el mismo comité episcopal para brindar algún remedio a la peligrosa situación de la Iglesia en México. El Sumo Pontífice no podía impartir oportunamente instrucciones sin correr el peligro de comprometer la propia autoridad de la Santa Sede³⁰. Las divergencias entre el episcopado parecían crecer y especialmente ponían en evidencia la ruptura entre el delegado apostólico y el Arzobispo de México. Recordaba la Secretaría de Estado que el nombramiento de Ruiz había sido motivado por la imposibilidad de nombrar a un extranjero. Con su exilio y su muy difícil retorno, este nombramiento había perdido gran parte de su ser. La situación para el delegado era agravada por el hecho de que su autoridad sobre el episcopado mexicano había disminuido. Los rumores que se propagaban en los Estados Unidos sobre un nuevo nombramiento de un delegado parecían justificados.



Enrique del Valle³¹ informaba a Wlodimir Ledochowski³², en octubre de 1935, que el presidente de la acción católica de México y el P. Raymundo Silva le habían comunicado que la Santa Sede había aceptado la renuncia de Ruiz y Flores y quería nombrar a Pascual Díaz como nuevo delegado³³. Pío XI, deseando ayudar a los fieles que sufrían la persecución, quería que Cicognani no siguiera con sus buenas acciones sino que se ocupase directamente de los asuntos de México y que se rodeara de personas que él juzgase idóneas para conocer mejor los acontecimientos mexicanos y las divergencias entre el episcopado. Tendría también que informar a la Secretaría de Estado para que ésta tome las acciones que juzgase necesarias. Le preguntaban qué tan factible sería que aceptara el cargo y qué dificultades encontraba³⁴.

El 31 de mayo, Pacelli envió el mensaje definitivo. Retomaba los proyectos anteriores, pero insistió más en la diversidad del mismo México y las diferencias de práctica y visión, tanto de los fieles mexicanos como del Obispo, lo que no permitía dar instrucciones que pudieran remediar adecuadamente la situación. Reafirmaba la necesidad de buscar la máxima unión de espíritu y la más grande uniformidad de acción. Para la Santa Sede, Leopoldo Ruiz, mantenido bastante lejos desde hacía demasiado tiempo, no era capaz de recuperar información abundante y segura, de la cual la Santa Sede tenía tanta necesidad. Finalmente, retomó el hecho de que tal procedimiento ya había sido utilizado por Benedicto XV, en 1915, en circunstancias similares³⁵. El 24 de junio de 1935, Cicognani mandó a Pacelli su respuesta. Cicognani apoyaba la postura de la Santa Sede y reconocía en efecto que la situación era exactamente tal cual la describía Pacelli. El contraste de visión y acción tanto por parte de los católicos como del clero, o peor aún de los obispos, era evidente. Esto agravaba más la situación y tendía a demostrar la pérdida de prestigio del delegado apostólico en México, Don Leopoldo Ruiz y Flores, Arzobispo de Morelia. La situación era tan preocupante que la Santa Sede no podía obtener ningún informe válido, y cualquier información tenía que ser verificada, lo que no facilitaba la toma de decisión necesaria en tales circunstancias³⁶. Si bien Cicognani agradecía al Santo Padre y al Secretario lo que veía como una demostración de confianza benévola y paternal, era claro que quería



seguir participando en la solución de la cuestión mexicana, pero no quería hacerlo de manera oficial. Su argumentación constaba de cuatro puntos. El primero era el hecho de que los mexicanos siempre habían sentido hostilidad hacia la intervención abierta de los Estados Unidos. Una acción de carácter oficial y público, desde los Estados Unidos, sería entonces interpretada en México como una injerencia, y al ser provocada por la Iglesia, sería un pretexto más para atacar a la Iglesia y a la Santa Sede. El segundo argumento era, por una parte, la aparente ruptura en la "familia revolucionaria" entre Cárdenas y Plutarco Elías Calles y, por otra, el aparente éxito de Cárdenas, quien estaba logrando cambiar a los diferentes miembros del gabinete. Habían ya renunciado al gabinete Tomás Garrido Canabal³⁷, secretario de Agricultura, "verdadero caníbal de la religión"; Rodolfo Calles, secretario de comunicaciones, "digno hijo de su padre"; y Narciso Bassols, secretario de finanzas, "otro persecutor de la Iglesia" (Cicognani, 24 de junio de 1935). Según el propio delegado, el nuevo gabinete no incluía a los agresores públicos y violentos de la religión, exceptuando al general Saturnino Cedillo, gobernador tolerante de San Luís Potosí, quien siempre –según el delegado de los Estados Unidos– se había declarado contra la Iglesia; y sí incorporaba a personas no tan radicales como Fernando González Roa, ex embajador en Washington y en Guatemala. Una acción abierta de los Estados Unidos, podría, en caso de éxito, ser interpretada en contra de esos cambios que, a la larga, podrían ser positivos para México. El tercer punto era la problemática presión pública de los católicos de los Estados Unidos en cuanto a la cuestión mexicana. Esta acción de los católicos y de algunos obispos, como el de Filadelfia, había dificultado la acción discreta y por vía de negociación del delegado Cicognani. Era muy importante que, en un mundo dominado por los protestantes, el delegado apostólico en México mantuviera las apariencias del carácter religioso de su misión para que no se combatiera su presencia como movimiento político. Finalmente, la situación en México ofrecía difíciles posibilidades de resolver las divergencias entre la propia jerarquía. La única solución, según Cicognani, era entonces la presencia de un delegado en su puesto. Era la única manera de lograr la unidad de los católicos y de los obispos de México. Los obispos ya no podrían continuar



afirmando que el delegado estaba mal informado y que no sabía lo que estaba sucediendo en México. El señor embajador de México en los Estados Unidos, Francisco Castillo Nájera³⁸, quien era amigo personal de Monseñor Clemente Micara³⁹, había sido llamado por el presidente Roosevelt quien pensaba que, para llegar a un arreglo con la Iglesia, sería bueno tener a un delegado apostólico que no fuese mexicano de nacimiento. Castillo Nájera no consideraba el hecho muy factible, pero iba a solicitar instrucciones para tal caso. Para Cicognani, la elección del nuevo delegado debía seguir un perfil muy preciso:

En vista de la creciente persecución el precedente delegado [Ruiz y Flores] no pudo hacer mucho. Muchas veces he constatado que a la malicia de los persegutores se agrega algunas medidas infelices por nuestra parte. Entiendo que es fácil a los espectadores criticar, [y yo mismo lo he hecho]. Es evidente que cuando sea posible el nombramiento de un nuevo delegado sea un hombre que esté a la altura del prestigio y dignidad de la misión, de edad madura y que conozca la lengua, pero también que inspire la máxima confianza y no dé pie a la mínima sospecha humana que mucho se teme, que sea sencillo pero firme y pronto al sacrificio (Cicognani, 24 de junio de 1935).

Le tocaba entonces a la Santa Sede escoger al nuevo delegado apostólico, quien para dar gusto al gobierno mexicano debía ser mexicano. El problema era que el proceso y la elección debía ser buena también para la Santa Sede al considerar el parecer de los obispos y de los fieles mexicanos, así como para la congregación consistorial, quien tenía las opiniones formuladas en el momento de los nombramientos de los diferentes obispos, por el delegado Apostólico de los Estados Unidos; y más que todo, para la propia Secretaría de Estado y el Sumo Pontífice. En el último caso, las decisiones de peso se tomaban más bien entre Giuseppe Pizzardo⁴⁰ y Pacelli, quienes se iban rotando las atenciones hacia México.

b) La candidatura de Díaz

El día 12 de julio, Cicognani le hizo saber a Pacelli lo que el gobierno mexicano, representado por su embajador, había dicho en reunión con Benjamin Sumner Welles⁴¹ y Burke⁴².

La respuesta para saber si el delegado debía ser o no mexicano llegó a Cicognani en junio de 1935. Al gobierno mexicano le pareció demasiado peligroso este punto. El gobierno de México estaba dispuesto y favorable a que dicho delegado fuese Pascual Díaz.

Aprovechando esta oportunidad, Cicognani sometía la decisión a la Santa Sede. Para la Secretaría de Estado fue muy importante esta indicación. En un primer proyecto, el Santo Padre había aceptado el nombramiento de Díaz, pero las numerosas quejas y la memoria de la división entre transigentes e intransigentes, así como la voluntad de lograr una unión real de los católicos y de los obispos, no permitía que Díaz fuese la mejor elección. Pacelli indicaba que últimamente el Padre General de los jesuitas, Ledochowski, le había hecho presente a la Santa Sede la oportunidad de "excitar" un poco a Monseñor Díaz quien, encontrándose impregnado en la lucha, tendía a la socorrible transigencia⁴³. Pacelli recordaba también que en el pasado, cuando la Santa Sede había dado instrucciones de moderación y prudencia⁴⁴, el provincial de los jesuitas se había demostrado disgustado. Pacelli pensaba erróneamente que el padre provincial era el padre Romero, ya que dicho padre no era de su agrado por su participación en el Comité Episcopal Ejecutivo al que hubiera visto desaparecer con buenos ojos o, por lo menos, hubiera querido cambiar a sus miembros. De hecho, en ese año de 1932, se había dado el cambio de Luis Vega por Enrique del Valle⁴⁵. El padre Romero era ya secretario del Comité Episcopal Ejecutivo y, para Pacelli, era parte de la explicación de la ruptura entre el Comité y el Arzobispo. Mostraba cómo los jesuitas tenían gran control sobre la postura oficial de los obispos mexicanos. Para Pacelli, en efecto, no era coincidencia que de los cuatro sacerdotes involucrados con el Comité Episcopal, sólo uno fuera canónigo y otro, sacerdote clerical, mientras que dos fueran jesuitas: Romero e Iglesias. Atribuía a la acción de Romero el cambio de parecer de Ruiz y Flores hacia Díaz. Pacelli decía que, en efecto, el delegado apostólico en México había escogido a Monseñor Díaz como presidente, pero poco después los



sacerdotes, y no los obispos⁴⁶, escribieron a los obispos para decirles que la cosa no podía proceder; se dio en seguida el alejamiento del presidente, Monseñor Díaz (Vaticano, 16 de julio de 1935). Explicaba cómo, entonces, la queja de los obispos había sido originada por los padres jesuitas. Como se había demostrado anteriormente, algunos obispos habían hecho notar a Monseñor Ruiz y Flores que la presidencia de Díaz era un obstáculo insuperable en los trabajos del Comité, porque Ruiz había tenido un modo especial para llevar a cabo lo que se podía llamar "su política", tanto en lo que concernía al gobierno civil como a los católicos. Para Pacelli, fue entonces cuando el delegado decidió asumir la presidencia y nombró como vicepresidente a José Othón Núñez⁴⁷. Poco después, el nuevo comité estaba en contra de Díaz. Pacelli recordaba el famoso y ya estudiado caso de la circular N°4 a raíz de la cual el Comité había emitido una declaración a los demás obispos diciendo "que veía muy bien que los católicos se inscribieran en un partido que prometía victorias maravillosas" (Vaticano, 16 de julio de 1935). El Arzobispo de México, según Pacelli, les había pedido no involucrarse en estos argumentos y les había solicitado no involucrarse en su arquidiócesis. El punto aquí defendido por Pacelli era muy interesante porque mostraba cómo a pesar de haber recibido pruebas de la mala acción de Monseñor Díaz, por parte de Ruiz y Flores, Pacelli seguía apoyando la postura, más prudente, de Díaz. Aun así, la Santa Sede tenía un límite en cuanto a lo bueno y positivo de la postura transigente. Cuando en la discusión, relativa a la actitud a tomar, el Comité pedía que se excomulgara a los que no cumplieran con las normas que habían dictado, Díaz, al contrario, pedía que se dieran unas palabras de aliento. Como ironizaba Pacelli, " ¡el acuerdo era total!". Lo más divertido para el Secretario de Estado, si así se podría decir en estas circunstancias, era que la gran esperanza de Romero consistía en que, pronto, con la ayuda válida del delegado apostólico, se pondría un freno a Díaz; pero no sabía que por el momento, el único candidato para el puesto era el propio Monseñor Díaz. "No creo que él sospeche que la ayuda válida deba venir de Monseñor Díaz para que cesen las dificultades con Monseñor Díaz" (Vaticano, 16 de julio de 1935).

En un cifrado del 17 de julio de 1935, Pacelli le informaba a Cicognani que existía una serie de problemas o dificultades en cuanto



a la candidatura de Díaz⁴⁸. La primera dificultad era la de estar directamente bajo la mano del gobierno y que tenía una “cierta” tendencia a dejarse dominar. Seguramente Pacelli quería decir que esta tendencia era cierta. El segundo punto era que frente a los católicos del país no parecía gozar de la confianza en una conducta firme y resoluta cuando lo exigieran las circunstancias. Le pedía, entonces, a Cicognani que formulara otra sugerencia.

Lo que no había mencionado Pacelli era que esta decisión ya había sido largamente comentada y hablada con el Papa. El Sumo Pontífice estaba dispuesto a aceptar a Díaz siempre y cuando tuviera la oportunidad de darle las instrucciones exactas de lo que pudiera hacer y lo que no⁴⁹.

Entre esas dos fechas, la de la audiencia y la del envío de su respuesta a Cicognani (entre el 13 y 17 de julio), y sin haber recibido todavía el reporte del 24 de junio mencionado por el delegado apostólico de los Estados Unidos, ni el ya anunciado reporte del 9 de julio de 1935, Pacelli pudo analizar con más tranquilidad la situación⁵⁰. Aunque los reportes del 24 de junio y 9 de julio no habían llegado, a los cuales hacía referencia Cicognani en su telegrama, la realidad de la problemática de Díaz justificaba cambiar la opinión que se tenía en cuanto a la candidatura de Pascual Díaz. El primer punto era que el gobierno estaba dispuesto a aceptar un nuevo Delegado Apostólico, pero la Santa Sede recordaba que ya lo había hecho en 1925 y en 1929 y que, en los dos casos, años más tarde, habían expulsado al Delegado. La garantía de aceptarlo no era, entonces, garantía de mantenerlo. El segundo punto más problemático estaba vinculado con la figura misma de Pascual Díaz y la elección que había hecho el gobierno para su nombramiento. En la Secretaría de Estado, Monseñor Díaz había sido siempre apreciado por su actividad y prudencia. Incluso a veces se llegó a considerarlo como excesivamente tolerante. En el ya mencionado caso de la escuela socialista, la Santa Sede no había apreciado que hubiera aconsejado a los maestros que firmasen un documento abiertamente religioso con tal de mantener su trabajo. No obstante su obediencia con la Santa Sede, y el hecho de que sería un discreto delegado, era su condescendencia lo que más le reprochaban los jesuitas, muchos obispos y muchísimos católicos. Los que habían tomado el camino

de la defensa armada no iban a ver con buenos ojos a este obispo, al que ya habían intentado acusar de querer ceder hasta la Baja California con tal de complacer al gobierno. Su acción, según el Secretario, sería entonces totalmente ineficaz para obtener la necesaria disciplina. Si bien el gobierno prefería a Díaz, eso significaba también que dejaban abierta la posibilidad de seleccionar a otros. Se abría, por tanto, la posibilidad de escoger a otro mexicano, si no entre los obispos, a lo mejor entre los religiosos. En caso de que se pudiera seguir con la nominación de Díaz, sería necesario nombrar a un oyente italiano, capaz de dirigirlo; la cuestión era ver si el gobierno aceptaría que el personal subalterno de la delegación fuese italiano (Vaticano, julio 1935). Cuando finalmente llegó el 27 de julio, el reporte tan esperado del 9 de julio era ya demasiado tarde, y los argumentos desarrollados por Cicognani eran insuficientes para cambiar la decisión de nombrar a Pascual Díaz. En este reporte no se juzgaba la información de Cicognani, muy convincente en cuanto a la percepción de la oposición que existía contra Pascual Díaz. Sólo se mencionaba a algunos obispos y a algunos jesuitas. La Santa Sede se había dado cuenta, cuando había tratado la intransigencia de José de Jesús Manríquez y Zarate, de que los adversarios de Díaz eran numerosos, de modo que se podía afirmar sin temor a equivocarse, que se vertía contra él el odio del pueblo⁵¹. Mientras Cicognani decía que habría que imponer silencio a todos los que quisieran ver triunfar su punto de vista y nombrar a Díaz como delegado, Pacelli ironizaba preguntándose si la Santa Sede sería capaz de silenciar a todos: tendría que obligar a los jesuitas a cumplir su cuarto voto (el respeto incondicional al papa); mandar a los obispos a monasterios o retiros, etc. Cicognani agrega, en su reporte, que el motivo principal para apoyar el nombramiento de Pascual Díaz era el hecho de que había sido aceptado por el Gobierno⁵². Justamente, este punto no convenía para nada a la Secretaría de Estado porque el reporte dejaba entender que Emilio Portes Gil era el nuevo hombre fuerte de México, mientras que Calles estaba a punto de partir al exilio. Llegaba hasta afirmar que Cárdenas no era más que un instrumento entre sus manos. Fue un atajo demasiado rápido en la mente de Cicognani el que, por razones propias a la Secretaría de Estado, no iba a ser tomado en cuenta. En efecto, Pacelli no había olvidado que este mismo Portes



Gil había sido el presidente que más énfasis y publicidad había hecho a favor del fin de la persecución, pero que a pocos meses del *Modus Vivendi* se había enorgullecido de haber subyugado y controlado a la Iglesia. La Santa Sede no le había perdonado su discurso en el Comité de Masones sobre la Iglesia Católica, ni sus opúsculos y libros como el famoso estudio jurídico histórico sobre *La lucha entre el poder civil y el clero* (1934). Según la Santa Sede, el gobierno conocía la división de los católicos mexicanos y, al promover la candidatura de Pascual Díaz, lo que quería era aumentar la ruptura entre ellos. Esta idea de proponer a Pascual Díaz había sido externada por Castillo Nájera en la reunión que tuvo con Benjamin Sumner Welles, encargado por Roosevelt para dar solución a la cuestión mexicana con el padre Burke, representante a la vez de la National Catholic Welfare Conference N.C.W.C. y de la delegación apostólica en los Estados Unidos⁵³.

El primero de agosto finalmente Cicognani contestó al cifrado N°484 de Pacelli. Parecía entonces que la mejor solución para un nuevo delegado apostólico sería Martín Tritschler⁵⁴. En septiembre de 1935, Pacelli confirmó su decisión de no nombrar a Pascual Díaz, a causa de una carta con fecha del 5 de junio de 1935. Este documento firmado por 11 de los 25 obispos mexicanos probaba o, mejor dicho, pretendía comprobar la armonía y la sumisión del Episcopado al Santo Padre. Entre otros puntos, se agradecía a su Santidad por mantener a Monseñor Ruiz como delegado. Pacelli no se dejaba engañar. Para él, afirmar que existía una armonía entre los obispos era un poco atrevido. Dicha carta quería convencer de esto a la Santa Sede, pero lo único que lograba era reforzar la necesidad de cambiar al delegado. Después de seis años, era la primera vez que se daba, por parte del Episcopado, una señal tan clara a favor de Leopoldo Ruiz y Flores. Tal unión podía significar, y tal sería la interpretación de Pacelli, que algunos obispos como Pascual Díaz, a quien se le acababa de prohibir seguir en trato con el gobierno, temían la llegada de un nuevo delegado que fuese más enérgico⁵⁵.

c) El candidato Tritschler

Pacelli, al tener ya un probable candidato, revisó la información que poseía sobre Martín Tritschler⁵⁶. Al no tener nada, pidió informes

a la Sacra Congregación Consistorial. El día 10 de agosto de 1935 Rosi le hizo saber a Pacelli que nada en la Sacra Congregación Consistorial se oponía al nombramiento de Martín Tritschler. Lo único que se tenía en el archivo sobre el obispo era lo ocurrido durante la Cristiada. Se hacía referencia al hecho de que "dicho arzobispo en 1927, mientras se encontraba en su propia arquidiócesis, y propiamente en la ciudad de Mérida, su residencia habitual, fue encarcelado por el gobierno y fue expulsado de su patria el día 26 de abril de 1927, por lo que antes de emprender su viaje tomó disposiciones extraordinarias por el gobierno de su arquidiócesis, disposiciones que fueron aprobadas y confirmadas por el Santo Padre en la audiencia de 29 de julio del mismo año"⁵⁷. Pacelli pudo entonces notificar a Ruiz y Flores, el 17 de agosto de 1935, que el Santo Padre ya había aceptado su dimisión⁵⁸. Aprovechaba para reafirmar el amor y estima que tenía el Santo Padre hacia Ruiz y Flores. Explicaba también que el Santo Padre se había opuesto a su dimisión, pero que al no tener esperanza de que Ruiz regresase del exilio, era necesario que la Santa Sede tuviera un representante en México. Le indicaba que se había pensado en Martín Tritschler. Pacelli, finalmente, solicitaba al delegado de México su ayuda para que comunicara la información a Martín Tritschler (Eugenio Pacelli, 17 de agosto de 1935). Para Ruiz y Flores esta noticia no fue tan novedosa como se podía esperar, ya que desde el día 10 de julio de 1935 los Caballeros de Colón, por medio del Supreme Advocate of the Supreme Council, le habían hecho saber que existían tratos entre la Santa Sede y el gobierno de los Estados Unidos para nombrar a un nuevo delegado apostólico que fuese italiano⁵⁹.

El 19 de agosto, Pacelli pudo indicarle a Cicognani que le había solicitado a Monseñor Ruiz que le pidiera a Monseñor Tritschler la aceptación de su nombramiento como delegado apostólico⁶⁰. Los jesuitas no estaban mal informados de la situación después de todo, aunque los rumores de la elección de Pascual Díaz no parecían bien fundados (Enrique del Valle, 19 de octubre de 1935).

En un telegrama del 5 de septiembre de 1935, Monseñor Ruiz le hizo saber a Pacelli la negativa de Tritschler⁶¹. El 7 de septiembre de 1935, Pacelli, a su vez, le informó a Cicognani que Monseñor Tritschler respondió que era imposible aceptar su nombramiento como

delegado apostólico y le pedía que buscara otros candidatos⁶². El 10 de septiembre, Leopoldo Ruiz y Flores envió a Pacelli la explicación de la negativa de Tritzschler⁶³. Ruiz decía también que se había felicitado de tal nombramiento porque él también siempre había tenido en la más alta estima al Prelado, pero que creía que sus razones era dignas de ser consideradas. Al tener conocimiento de la situación, el Santo Padre juzgó conveniente no insistir en el caso. Cicognani, entonces, tenía que seguir con sus buenos oficios. En su carta del 5 de septiembre de 1935 a Monseñor Ruiz y Flores, Martín Tritzschler explicaba en efecto cómo carecía de los dotes necesarios; que le faltaba penetración y prontitud de ingenio. Mostraba también que estaba acostumbrado a tratar con gente buena y que cuando trataba con los enemigos de la Iglesia, políticos o periodistas, se trababa. No entendía, decía, ni de diplomacia, ni de política. No hablaba ni francés ni inglés, pero más que todo sufría de una enfermedad muy mortificante que lo había obligado a retraerse lo más posible de la vida social⁶⁴. El 27 de septiembre de 1935, el Santo Padre, enterado de la situación, juzgó bueno no insistir en vista de lo expuesto⁶⁵. El 2 de octubre de 1935, Cicognani le hizo saber a Pacelli quiénes serían sus nuevos candidatos (Amleto Cicognani, 2 de octubre de 1935). Después de hablar con el Padre Burke, quien, a los ojos del delegado apostólico de los Estados Unidos era quien mejor conocía a México, Cicognani nombró a Pacelli dos nuevos candidatos: Pedro Vera y Zuria⁶⁶, Arzobispo de Puebla, Puebla, de 61 años y electo desde 1924; y Luis María Altamirano y Bulnes⁶⁷, Obispo de Tulancingo, de 48 años, electo en Huajuapam de León, Oaxaca, en 1923 y en Tulancingo, Guerrero, desde 1933⁶⁸.

d) Luis María Altamirano y Pedro Vera y Zuria

Entre los diferentes candidatos que se definirían era muy importante que Cicognani escogiera a obispos que fueran aceptados por los obispos mexicanos, por los católicos mexicanos y por los miembros del gobierno de México, en particular por Cárdenas y Portes Gil. Para buscar a los candidatos idóneos, Cicognani se apoyaba mucho en el Padre Burke. Dos candidatos que les parecieron adecuados fueron el Arzobispo de Puebla, Pedro Vera y Zuria y el Obispo de Tulancingo, Luis María Altamirano. Cicognani escogió a



los dos por su postura transigente y moderada durante el periodo de la Cristiada y a raíz del *Modus Vivendi*. Además, tenían una ventaja geográfica, ya que sin estar demasiado lejos del centro, su sede se distanciaba, por algunas horas de viaje, de la Ciudad de México. No estaban, contrariamente al Arzobispo de México, bajo la mano del gobierno central. La preferencia de Cicognani iba a recaer en Vera y Zuria, quien por su experiencia y edad parecía tener más ventajas que Altamirano.

Entre los dos candidatos parecía mejor Pedro Vera y Zuria, no sólo por tener la dignidad de arzobispo, sino por ser más maduro en edad y por tener acceso a un coadjutor, Ignacio Márquez, quien le permitiría atender con más tranquilidad los asuntos propios del cargo de delegado apostólico (Amleto Cicognani, 2 de octubre de 1935). Cicognani tampoco tenía muchos datos sobre los obispos mexicanos; en los archivos de la delegación, eran limitados. Tenía también que ver si el gobierno mexicano iba a aceptar el nombramiento de uno de esos candidatos. Una vez más, para obtener este dato, Cicognani tendría que pasar por la "amigable" vía del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América. A esta dificultad se tenía que agregar la situación incierta de la Iglesia en México, debido a la difícil postura en la cual se encontraba Cárdenas (Medin, 1982, 77). Por una parte, el presidente hacía declaraciones favorables a los católicos, pero por otra la publicación y entrada en vigor de la ley de nacionalidad de la propiedad, era vista como un ataque directo a la existencia misma de la Iglesia Católica, y mostraba un recrudecimiento de la persecución contra ella. Todos los bienes de la Iglesia eran, de acuerdo a esta ley, propiedad del Estado. El 13 de octubre de 1935, Cicognani le informaba a Pacelli que el gobierno mexicano insistía en decir que, actualmente, no le era posible aceptar un delegado apostólico que fuese extranjero⁶⁹. En cuanto a los dos nuevos candidatos, el gobierno mexicano los encontraba aceptables, pero marcaba una preferencia por el arzobispo de Puebla. El gobierno parecía, según el delegado apostólico de los Estados Unidos, ansioso por tener un delegado apostólico con quien negociar la resolución de la cuestión religiosa. Cicognani insistía también en señalar a la Santa Sede que él pensaba que ningún prelado mexicano aceptaría el cargo de delegado por las dificultades y el embarazo que representaba este



cargo. El problema era que nadie podía olvidar lo que había pasado, en 1929, cuando presionado tanto por los Estados Unidos como por la defensa armada, el gobierno mexicano había aceptado llegar a un *Modus Vivendi* que nunca había sido aplicado totalmente. Pacelli recordaba este momento y no tenía ilusiones sobre las diversas razones que explicaban la urgencia de negociar tanto por parte del gobierno de Cárdenas como por parte del gobierno de Estados Unidos. El tiempo seguía corriendo hacia las elecciones de 1936 y Roosevelt no había olvidado las amenazas proferidas por el Arzobispo de Baltimore. Al mismo tiempo, Pacelli y Pizzardo, quienes se alternaban para resolver el conflicto mexicano, así como Cicognani, necesitaban tener información relativa a los dos nuevos candidatos para hacerse un juicio más definido y poder presentar los elementos al Sumo Pontífice. El 18 de octubre de 1935, Pizzardo le escribió a Pietro Santoro, asesor de la sacra consagración consistorial, para obtener información sobre Pedro Vera y Zuria, el Arzobispo de Puebla, y sobre Luis María Altamirano y Bulnes, de Tulancingo⁷⁰. El 24 de octubre, Santero ya le podía informar a Pizzardo que los dos candidatos tenían un buen expediente, pero que por conocerlo personalmente y por su mayor experiencia, recomendaba a Pedro Vera y Zuria. En el archivo de la consistorial⁷¹ constaba que Pedro Vera y Zuria era un “dignísimo sacerdote, lleno de piedad e instrucción que sabe enfrentar y resolver las dificultades, un verdadero señor en cuanto a su medida y de la humildad que edificaba”. Sólo Francisco Banegas y Galván⁷², el Obispo de Querétaro, lo criticaba, y notaba que le faltaba resolución y prontitud en el actuar⁷³. Santero agregaba que este comentario había sido realizado porque la visión de Banegas difería de la de Vera en cuanto a la prontitud en la acción y que Banegas era más un hombre de acción. En cuanto al expediente de Altamirano, el propio Arzobispo de Puebla, Pedro Vera y Zuria lo consideraba “buen predicador, muy erudito y excelsamente piadoso, pero un poco débil de salud”. Cuando pasó de Huajuapam a Tulancingo, Ruiz y Flores escribía “que la calidad de Monseñor Altamirano por su ciencia eclesiástica, su elocuencia apostólica, educación, paciencia y vida eran reconocidos de todos” (Santero, 24 de octubre de 1935). Para la consistorial, los dos preladados eran dignísimos, aun si aparecía que la



elección debía irse haciendo por la experiencia y el prestigio que tenía el ser la cabeza de la arquidiócesis de la Angelópolis. El 31 de octubre, Pizzardo le hizo saber a Cicognani que el candidato seleccionado era Pedro Vera⁷⁴. Una vez más, la Secretaría de Estado dudaba dar el paso; no parecía muy convencida de la selección de un mexicano. Pizzardo le pidió a Cicognani que, antes de proceder, insistiera con el gobierno mexicano para que se pudiera nombrar a un delegado apostólico que no fuese mexicano. Era en efecto necesario para la Santa Sede que el nuevo delegado tuviera autoridad sobre el episcopado y el candidato idóneo parecía ser Monseñor Piani, delegado Apostólico en las Filipinas, quien había vivido mucho tiempo en México y había sido obispo auxiliar de Puebla (la "Angelópolis"). Consciente de cualquier dificultad, Pizzardo tenía entendido que residiría en Cuba o en Estados Unidos.

A esto había que agregar la desconfianza que tenía Pacelli hacia Monseñor Vera (Vaticano, sin fecha). Para la Secretaría de Estado las informaciones sobre Vera eran buenas pero revelaban más bien que era una persona "santa" y no un hombre político. La Secretaría pensaba que Vera no podría tener la energía que necesitaba el cargo y creía que si el gobierno mexicano se había mostrado a favor de su candidatura era porque pensaba que era mucho más fácil manipularlo y lograr con él lo que se propusiera. A pesar de que la Sacra Congregación Consistorial, el gobierno mexicano y Cicognani preferían y aceptaban a Pedro Vera y Zuria⁷⁵, la Santa Sede decidió detener el proceso. El 6 de noviembre, Cicognani escribió a la Secretaría de Estado⁷⁶ para reafirmar la voluntad del presidente de la república mexicana y de Portes Gil de tener un delegado apostólico con quien negociar y resolver la cuestión eclesiástica y la ley de nacionalización de la propiedad eclesiástica que no estaba aplicada todavía. Cicognani insistía, una vez más, en el rechazo que efectuaron los miembros del gobierno mexicano a cualquier posibilidad de tener a un delegado apostólico que fuese extranjero, y en que si aceptaban a Pedro Vera y Zuria. Para Cicognani, si el nombramiento de Piani hubiese sido óptimo, el hecho de que tuviera que residir fuera de México frustraría el objetivo principal, que era el contacto con el gobierno y el episcopado. Notaba también que el nombramiento de Piani sería interpretado por el gobierno como un insulto que traería



grandes consecuencias. Si la Santa Sede decidiera nombrar a Vera, Cicognani recomendaba que todo se hiciera por su medio y no por medio de Leopoldo Ruiz (Amleto Cicognani, 6 de noviembre de 1935). Este mensaje fue lo que convenció definitivamente a la Secretaría de Estado que no había llegado todavía el momento de seleccionar a un delegado apostólico que fuese mexicano⁷⁷. La ansiedad del gobierno mexicano para que se nombrara a un nuevo delegado apostólico, no le daba buena espina a Pacelli. El Secretario de Estado recordaba que en diez años el gobierno mexicano había faltado en varias ocasiones a su palabra. Había expulsado dos delegados apostólicos, después de haberlos ratificado él mismo. No había cumplido con lo acordado en 1929. ¿Cómo se podía interpretar la ansiedad del gobierno si éste se encontraba en una posición de fortaleza que no tuvo ni en 1925 ni en 1929? ¿Cuáles habían sido las señales reales que había emitido el gobierno mexicano hacia la Santa Sede? El año de 1935, que se estaba acabando, marcaba un renuevo de la persecución en muchos estados. La educación socialista estaba acompañada de la educación sexual. En muchas diócesis no podían estar los obispos, muchas no tenían iglesias abiertas, ni tampoco sacerdotes en ejercicio. La Santa Sede se preguntaba, entonces, si el gobierno estaba ansioso por negociar con Roma o con Washington (Vaticano, Nomina). Para la Secretaría, lo que quería el gobierno mexicano era negociar con Vera, al que también consideraba como débil, para dividir más a los católicos mexicanos entre intransigentes y favorables a los acuerdos y para poder ser el árbitro y, así, controlar el destino de la Iglesia católica en México. La Santa Sede necesitaba información e información fidedigna. La única solución era mandar a un representante. Si su candidato, Monseñor Piani, no podía ser delegado, entonces sería sus ojos y sus oídos en México.

e) Monseñor Piani

La necesidad para la Santa Sede de obtener información digna de fe y la imposibilidad de nombrar un delegado apostólico oficial que gozara a la vez de una total fe por parte de la Santa Sede y fuera aceptado por el estado Mexicano, no dejó otra alternativa que mandar a un enviado especial, sin cargo oficial. Este hombre providencial fue Monseñor Piani, quien era encargado de las Filipinas, todavía



controladas por los Estados Unidos. Piani permitiría a la Santa Sede paliar el problemático problema de sus informadores. Pizzardo se había acercado ya a los jesuitas, pero era importante que pudiera contar con alguien de su entera confianza y miembro de la jerarquía católica.

En 1936, Piani fue enviado a México. Este año iba a marcar un gran cambio porque dos de los más grandes y polémicos jerarcas mexicanos iban a morir: Pascual Díaz y Barreto, y Francisco Orozco y Jiménez.

La selección de Monseñor Piani, por parte de la Santa Sede, respondió a varios criterios. Necesitaban a alguien que fuese conocido por parte de los obispos y que tuviera la confianza de éstos y, al mismo tiempo, de la Santa Sede. Monseñor Piani era un salesiano que fue por mucho tiempo misionero en México. En febrero de 1922 fue nombrado auxiliar de la Angelópolis. En abril de 1924, por ser extranjero, no pudo continuar ejerciendo su ministerio y fue nombrado delegado apostólico en las Filipinas⁷⁸. Por lo tanto, parecía que era capaz de tratar con los obispos mexicanos, con el gobierno mexicano y también con el gobierno norteamericano. Su perfil parecía ideal a la Santa Sede, que había deseado tanto que este prelado fuera el delegado apostólico en México. El 8 de abril de 1936, el Santo Padre decidió mandarlo a México para observar y obtener información precisa sobre las condiciones de la Iglesia en esta nación y para sugerir medios apropiados para remediar el estado de las cosas⁷⁹. Al día siguiente, Piani le hizo saber a Pacelli que aceptaba el encargo del Santo Padre⁸⁰. Pacelli, entonces, le podía ya mandar las instrucciones a Piani sobre el viaje que tuviera que realizar en las Américas, y más especialmente en México, aun y si por razones obvias, tenía que pasar primero por los Estados Unidos. Pacelli le decía que el Santo Padre había pensado confiarle el encargo de ir a América con el fin de observar y obtener información precisa sobre las condiciones de la Iglesia en México. Insistía sobre las duras condiciones de la Iglesia, provocadas por la persecución religiosa. Pedía que informara a la Secretaría de Estado sobre su viaje y sobre qué medios serían oportunos para solucionar el problema a fin de asegurar "el bien de las almas"⁸¹. Le indicaba también que el actual delegado apostólico residía en los Estados Unidos y que la N.C.W.C.

y los Caballeros de Colón, desde los Estados Unidos, se habían interesado por el problema. Mientras llegaba la carta con las instrucciones, Pacelli le envió a Piani un telegrama, el 12 de abril de 1936, en el cual le hacía saber el agradecimiento y la bendición del Papa para su misión. Le pedía también que dejara en Manila un encargado con las facultades pertinentes y que, en cuanto partiera, le telegrafara su itinerario.

En las instrucciones que la Secretaría de Estado mandó a Piani, ésta le hizo saber que la Santa Sede no podía tener en México un representante de nacionalidad no mexicana y que, por lo tanto, no tenía manera de controlar las noticias contradictorias que recibía de México⁸². Tampoco tenía la posibilidad de dirigir al episcopado que, si bien era celoso, no parecía mantener una conducta uniforme ni los criterios de prudencia que requería el estado de persecución. Insistía también en el hecho de que el actual delegado apostólico, Ruiz, en el pasado, había rendido servicios grandes a la Iglesia, pero que estaba solo en los Estados Unidos y que no podía, por varias razones, desarrollar con fruto su obra y autoridad. Le decía, igualmente, que la Secretaría de Estado de la Santa Sede sabía que el presidente Cárdenas sólo quería un delegado mexicano y le explicaba cuál había sido el proceso de selección de los candidatos para delegado: Díaz, Tritschler, Vera y Bulnes, y cómo la Santa Sede había decidido no nombrar por el momento delegado alguno. Las razones eran muy sencillas: ningún candidato parecía tener la autoridad suficiente sobre el episcopado y la jerarquía mexicana; la Santa Sede temía que volviera a pasar lo sucedido en 1929, por las actuales condiciones de la relación entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, las relaciones entre el Estado mexicano y los Estados Unidos; la presión de los católicos y de la opinión pública en los Estados Unidos y las presiones dentro del propio gobierno mexicano.

Mientras tanto el episcopado mexicano, en falta de un delegado apostólico en el lugar, y viendo la necesidad de unificar y coordinar su actividad en defensa de la fe estableció un Comité Ejecutivo Episcopal con la finalidad de indicar las direcciones a seguir por todo el episcopado. El activo secretario de este comité es el padre Romero S.J. Pero no todos los obispos aceptan las directivas del



comité que por lo que parece no siempre ha tomado las decisiones aceptadas por todos (Vaticano, Instrucciones).

En sus instrucciones, se insistía también en el hecho de que, por su parte, la Santa Sede no estaba en posibilidad de dar instrucciones precisas, por no saber qué información realmente era digna de fe.

Finalmente le daban un panorama de la situación tal y como la percibía la Santa Sede y le ofrecía a Piani un recuento de lo acontecido en México después de que él hubiera salido del país en 1924. Retomaba la crisis de 1925 y 1926, la suspensión del culto, la defensa armada y el complejo tema del *Modus Vivendi* de 1929.

El informe se refería también a la expulsión de los obispos; a la cuestión educativa; al hecho de que los católicos no seguían las instrucciones del Comité Ejecutivo Episcopal y a que cada estado tenía sus propias prácticas. Resaltaba las diferentes formas de resistencia de los católicos, tanto mexicanos como norteamericanos; la acción católica; la defensa armada; la propaganda en los Estados Unidos. Insistía en el papel de Cicognani, y su apertura y relación con el gobierno mexicano por vía del Departamento de Estado de los Estados Unidos. Finalmente, mostraba la ruptura entre Calles y Cárdenas y las nuevas esperanzas que se tendían con Cárdenas. Con tal información, era más que claro para Piani que su viaje iba a permitir a la Santa Sede tomar una decisión en cuanto a la cuestión mexicana.

Piani informó a Pacelli, el 29 de abril, que había fijado su viaje para el 6 de mayo y había dejado a cargo de la delegación apostólica a Luis Laravoire. El 5 de mayo, Pacelli informaba a Cicognani de la llegada de Piani, le reafirmaba su agradecimiento y la confianza del Santo Padre por todo lo realizado y le comunicaba las intenciones del Santo Padre con el viaje de Piani. El objetivo de Monseñor Piani sería el de recorrer México para visitar las diócesis más importantes y dar a la Santa Sede una visión clara de la situación concreta y sugerir medidas para remediarla⁸³. Pacelli le pedía también que hiciera todo para ayudar a Piani en su misión y en la obtención de lo necesario para garantizar su entrada en México. El 7 de mayo de 1936, Pizzardo le escribió un telegrama similar a Monseñor Ruiz. El 26 de mayo de 1936, Cicognani le hizo saber a Pacelli que estaba



enterado de la llegada de Piani y que había informado al Gobierno de los Estados Unidos para que viera con el gobierno de México la posibilidad de permitirle la entrada a México. Cicognani había insistido sobre la discreción de este asunto y mencionaba que no le había comentado nada a Monseñor Ruiz y Flores, a quien había visto en Washington durante su estancia entre el 20 y el 25 de mayo de 1936, por temor a que se propagase la noticia. Piani había obtenido de la Embajada mexicana en Washington, por los buenos oficios de Welles, una visa turística en su pasaporte y una carta de recomendación para las autoridades de la frontera⁸⁴. Monseñor Piani abandonó Washington el 18 de junio de 1936⁸⁵. En su camino hacia México se encontró con Monseñor Ruiz en Austin, Texas, el 22 de junio de 1936. Monseñor Ruiz no estaba muy conforme por el hecho de que tanto los gobiernos mexicanos como norteamericanos estuvieran enterados de la misión de Piani⁸⁶, y difería de la visión del auditor de la delegación norteamericana en este punto (Egidio Vagnozzi, 8 de julio de 1936). Ruiz y Flores pensaba que el gobierno podía aprovechar la noticia para crear un enredo y generar falsos rumores sobre un posible arreglo. Ruiz y Flores aprovechó también para darle a Piani una carta en la cual hacía efectivo su nombramiento como enviado de la Santa Sede y solicitaba todas las facilidades e información que solicitara⁸⁷. El 23 de junio de 1936, Piani seguía su viaje por México. Viajó sin dificultad. En todo el trayecto fue acompañado por Michael Joseph Ready⁸⁸, asistente del P. Burke en la N.C.W.C. (Egidio Vagnozzi, 8 de julio de 1936). A su llegada a la Ciudad de México, fue recibido en la estación por el Vicario Capitular de México, Maximino Ruiz, quien lo invitó a ser su huésped durante su estancia en la Ciudad. El 26 de junio de 1936, Piani empezó su encargo; “por el momento Piani no veía necesario mandar su reporte a la Santa Sede, esperando hacerlo al terminar su misión cuando estaría de nuevo fuera de México” (Egidio Vagnozzi, 8 de julio de 1936).

El 26 de junio, coincidiendo con la llegada de Piani, se publicó una pastoral colectiva firmada por Ruiz y Flores (Comité Episcopal Mexicano, 12 de junio de 1936) en crítica abierta contra el gobierno; la Santa Sede pensó que la misión de Piani estaba en peligro⁸⁹. Dicha carta fue publicada en el N°8 de la revista “Christus”, órgano oficial del Comité Episcopal Mexicano, de julio de 1936.



Desde hace muchos años se viene desarrollando cerca de vosotros una intensa campaña de propaganda para retiraros del Redentor Divino y de su Santa Iglesia. Se ha dicho y repetido que la religión es el opio que los ricos y los sacerdotes suministran al pueblo para que no pueda éste reclamar sus derechos y procurar su elevación social, económica y moral. Se han presentado como verdaderas las doctrinas del Socialismo y del Comunismo y se pretende que quedéis estáticos ante los errores que predicó Carlos Marx. Se os promete la implantación de un régimen que transformará toda la tierra en un paraíso de delicias, en que quede definitivamente suprimida la pobreza. Se proclama a voz en cuello una sociedad sin clases.

El episcopado no podía callar y asumía que Cristo y su Iglesia eran redentores del obrero. Aprovechaban para recordar cuál era la igualdad según la doctrina de Cristo, retomando las palabras de San Pablo (Gal. Cap. 3 V.28) y los procesos de dignificación del hombre, dignificación del matrimonio, de la mujer, de los hijos y del trabajo, en Cristo.

Welles quien, como se vio, se había encargado de negociar con el gobierno mexicano la entrada de Piani, estaba por lo menos sorprendido. Había dicho que Piani sólo venía como observador. Monseñor Vagnozzi mostró también su preocupación al enterarse de tal "coincidencia". A esto se agregaba que la revista *Christus*, que se presentaba como un revista mensual, aprobada y bendecida por el venerable Comité Ejecutivo Episcopal Mexicano (C.E.E.M.), aprovechaba su sección de información para retomar todas las exacciones del Estado contra la Iglesia (*Christus*, 1936).

La posible argumentación en contra de Ruiz y Flores por parte de la delegación no dejaba de sorprender y mostraba la consciencia de que se estaban viviendo los últimos momentos de Ruiz y Flores y que se ansiaba el cambio de delegado, ya que Ruiz y Flores representaba un estorbo en el contexto norteamericano. Vagnozzi insistía también en el hecho de que la carta pastoral no era un ataque directo al gobierno, sino una exposición de las enseñanzas de la Iglesia en materia social, y en respuesta a las acusaciones y a la propaganda de las organizaciones obreras comunistas (Egidio Vagnozzi, 8 de julio de 1936). Más preocupante fue la publicación en dos semanarios



católicos, "Brooklyn Tablets" y "The Catholic Review", de artículos del jesuita Michael Kenny⁹⁰ contra el apoyo de los Estados Unidos al gobierno de México. El cardenal Egidio Vagnozzi estaba preocupado porque Kenny afirmaba haber recibido el apoyo y autorización del C.E.E. (Egidio Vagnozzi, 8 de julio de 1936).

Sin conocer todo esto, Monseñor Ruiz y Flores le decía a Pizzardo, el primero de julio de 1936, que Piani ya estaba con Maximino Ruiz⁹¹. Le anexaba también dos documentos que había entregado a Piani; uno sobre la persecución en el cual Ruiz retomaba los principales datos de la persecución y sobre su papel en el *Modus Vivendi*⁹² y otro en el que exhibía los juicios que se había formado acerca de los prelados mexicanos⁹³.

El año 1936 marcó la desaparición de dos de los más grandes exponentes del episcopado mexicano, del Arzobispo de México, Pascual Díaz y Barreto, sin sucesor por el momento, y el Arzobispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez⁹⁴, reemplazado por su auxiliar, José Garibi y Rivera⁹⁵.

El 15 de agosto de 1936, Vagnozzi anunció a Pizzardo que Piani le comunicaba que esperaba terminar su misión y regresar a los Estados Unidos para finales de agosto. De hecho, tanto los Estados Unidos como el gobierno mexicano le hicieron notar a Vagnozzi que esperaban que Piani hubiera empezado negociaciones para solucionar la cuestión religiosa⁹⁶. Los Estados Unidos pensaban, en efecto, que a pesar de todo lo afirmado sobre la imposibilidad de tener un delegado que no fuera extranjero, Monseñor Piani venía para negociar. Su interés estaba obviamente motivado por la premura y acercamiento del periodo electoral. Welles hacía saber a Vagnozzi que Piani estaba permitiendo que se creara una oportunidad para lograr un arreglo entre la Iglesia y el estado. Este viaje, si hubiera alcanzado una rápida resolución del conflicto, hubiera permitido al gobierno de los Estados Unidos contestar a los Caballeros de Colón y a los periódicos que acusaban al gobierno de Roosevelt de desinteresarse de los problemas en México. En un contexto más internacional, la situación en Europa era muy preocupante, y el vínculo entre México y lo que denominaban la "Madre Patria"⁹⁷ mostraba y exacerbaba las presiones que sufría el gobierno mexicano, en esos momentos. Existía, en efecto, según



Vagnozzi, información que circulaba en Estados Unidos, sobre las presiones que sufría Cárdenas para que adoptase un régimen similar al comunista y enviase municiones y armas para el gobierno republicano de Madrid (Egidio Vagnozzi, 21 de agosto de 1936). Piani regresó finalmente a Washington en la primera semana de septiembre de 1936. Le envió una carta a Pacelli para agradecerle por la visita de Piani a México. Piani mandó su reporte el 24 de septiembre de 1936.

A raíz de la visita de Monseñor Piani, era más que claro para la Santa Sede que se tenía que cambiar al actual delegado a fin de alcanzar cualquier tipo de arreglo. Piani dejaba ver que el delegado dependía demasiado del juicio de la última persona que le reportaba sobre la situación y que le explicaba cómo se debía entender esto⁹⁸. Para la Santa Sede la remoción de Ruiz ya había sido decidida y los problemas residían en la selección del delegado idóneo para nombrar a un nuevo prelado residente en México. Frente a tal dificultad, la Santa Sede había decidido suspender todo y mandar a Monseñor Piani a México. El temor de que no existiera ningún prelado mexicano capaz de lograr la unión y recibir el respeto de todos sus pares fue confirmado por Monseñor Piani. Para Piani, la solución era nombrar a un delegado no mexicano con residencia en los Estados Unidos y que fuese una persona conocedora de México. Para tal puesto proponía el nombramiento de su propio secretario en las Filipinas, un norteamericano que vivió varios años en México y que, por haber estado con Monseñor Piani en las Filipinas, estaba acostumbrado al oficio de delegado apostólico (Vaticano, *Per il Messico*). Para la Santa Sede tal nombramiento no era aceptable porque marcaría una afrenta a Monseñor Ruiz al removérsele de su puesto por la imposibilidad de estar en México. El problema era también que Monseñor Ruiz se volvería un exiliado desocupado después de haber trabajado por la Santa Sede. El reto era lograr que el gobierno aceptara que Leopoldo Ruiz y Flores pudiera regresar a México, como Arzobispo de Morelia, con la garantía de que Ruiz no sería más delegado apostólico.



3. De delegado a “sencillo” arzobispo: El “trágico” destino de Leopoldo Ruiz y Flores

a) Un periodo de indecisión

El 8 de octubre de 1935, el delegado Ruiz le comunicó a Pizzardo su preocupación sobre los rumores que estaban circulando en México en cuanto al nuevo nombramiento de un delegado. Ruiz reportaba que se decía que algunos obispos de los Estados Unidos y la N.C.W.C. habían pedido que se nombrara a un nuevo delegado apostólico para México. Ruiz y Flores lo atribuía principalmente a la indiscreción de los Caballeros de Colón, a raíz de la conferencia que tuvieron con el presidente Roosevelt, quien les había hecho saber que Ruiz ya no era una persona grata para el gobierno mexicano. Ruiz, interrogado sobre este punto por los obispos mexicanos, había contestado que él le había pedido al Santo Padre que actuara con toda libertad porque ante todo estaba la Iglesia.

Mientras tanto, el delegado apostólico de los Estados Unidos seguía en contacto, por medio de Welles y Burke, con Castillo Nájera y, a través él, con el gobierno mexicano. En noviembre de 1935, Monseñor Cicognani hacía saber a Pizzardo cuál era la situación para el nuevo nombramiento de un delegado apostólico⁹⁹. Reafirmaba que Cárdenas se oponía al nombramiento de un delegado apostólico que fuese extranjero porque en las circunstancias presentes, estaría obligado a expulsarlo, lo que significaría una sublevación de algunos grupos de católicos. A Cicognani le parecía que el Presidente de la República estaba dispuesto a la pacificación, aunque reconocía que esto se debía tanto a la opinión pública de los Estados Unidos como a las sublevaciones de algunos grupos de católicos mexicanos. El 30 de noviembre de 1935, Luis Maglione¹⁰⁰, nuncio apostólico en Francia, le mandó a Pacelli una carta del ex-presidente de México, León de la Barra. De la Barra afirmaba, en efecto, que se habían dado órdenes a un miembro del actual gobierno para solucionar el problema con la Iglesia.

Comme suite à l'entretien que j'ai eu l'honneur d'avoir avec Votre Excellence, je me permet de lui communiquer les renseignements suivants : j'ai reçu dernièrement la visite de monsieur Roldan,



chargé par le gouvernement mexicain de négocier ici les contrats nécessaires de personnel et de matériel afin d'établir au Mexique une grande école forestière, Son ministre, M. Miguel de Quevedo, l'avait en outre, chargé de venir me voir en son nom pour me transmettre ses salutations et pour me faire savoir que si lui, catholique très sincère, avait accepté ce poste que lui avait offert le président Cardenas, c'était non seulement a cause des services qu'il pouvait rendre a sa patrie mais aussi a cause des assurances qui lui furent données au sujet de la question religieuse. Je ne connais pas la teneur précise de ces assurances ni si cet état d'esprit se maintien mais j'ai un devoir de transmettre ces informations a votre éminence, car M. Quevedo est un excellent ami a moi dont je connais la droiture¹⁰¹.

Al mismo tiempo, el delegado en Estados Unidos decía que ya no podía hacer nada por los católicos porque casi todos los miembros del gobierno de los Estados Unidos y los gobernadores eran hostiles a la Iglesia. El nombramiento de un delegado apostólico residente en México no permitiría obtener nada, excepto el mantenimiento de la disciplina y la unión de los obispos, aunque este punto presentaba dificultades, porque era difícil que un mexicano tuviera autoridad suficiente ante los otros mexicanos. Reafirmaba así que ningún mexicano estaba dispuesto a aceptar el nombramiento de delegado, a no ser por la imposición de la Santa Sede. Por eso le parecía a Monseñor Cicognani que era necesario, en vez de nombrar a un delegado apostólico oficialmente, nombrar a uno oficiosamente para que tuviera trato con Cárdenas, para que supiera lo que quería hacer y lo que podría hacer realmente. Esta propuesta le parecía aceptable a la Santa Sede¹⁰². La cuestión entonces sería saber si se debía nombrar a Monseñor Vera y a Monseñor Díaz como delegados oficiosos con toda la problemática que ya se estudió con anterioridad.

Mientras tanto, Ruiz y Flores no había mandado más reportes porque pensaba que ya era efectiva su renuncia y esperaba la llegada del nuevo delegado¹⁰³. Al recibir la noticia de que el Santo Padre había decidido no insistir con Martín Tritschler, decidió seguir realizando sus reportes. La situación parecía un tanto compleja. Era difícil saber lo que quería o proponía el gobierno, y tampoco mejoraba la situación de la Iglesia ni la de la escuela socialista. Ruiz y Flores le



informaba a Pacelli que Monseñor Díaz tampoco sabía más de las intenciones de Cárdenas, quien estaba en dificultad por la división en el seno del P.N.R. Existía un temor por las acusaciones y juicios hechos por algunos gobernadores así como por los problemas con algunas bandas alzadas en algunos estados de la República. Para Ruiz y Flores no existía intención real de llegar a un acuerdo y lo que buscaba el gobierno, con un arreglo, era aparentar al exterior que la ecuación socialista había sido recibida con aplausos por toda la nación y que los católicos mismos no pensaban más en la religión sino que se habían sometido a las leyes. Lamentablemente, para el obispo, estaba claro que en muchas diócesis los católicos no seguían las instrucciones del clero y de la jerarquía.

Ruiz y Flores pensaba también que, así como en 1929 el gobierno había buscado un arreglo que permitiera sofocar a la defensa armada, Cárdenas esperaba hacer lo mismo con un nuevo arreglo. Prueba de la mala voluntad del gobierno había sido la petición que hicieron los obispos a través del Comité Ejecutivo Episcopal y que, como se vio, recibieron una dura y poco diplomática respuesta del presidente. En cuanto al problema educativo, seguía la difícil situación. Se estaban desarrollando las escuelas hogares, como lo había demostrado el Comité Ejecutivo en sus actividades. Ruiz y Flores estaba consciente de que esta situación no podía durar indefinidamente. Los católicos se estancaban y veían con disgusto el no poder llevar a sus hijos a la escuela. Esto se hacía más difícil por las estrategias y técnicas que utilizaban los maestros y directores de escuelas, quienes eran amenazados por el gobierno, y con tal de tener alumnos prometían que no se iba a impartir la ecuación socialista. Ruiz y Flores revelaba que lo más grave era que dichas estrategias eran seguidas también por directores de escuelas privadas (Leopoldo Ruiz y Flores, 21 de noviembre de 1935). El prelado insistía en el hecho de que, en Michoacán, el gobierno incluso amenazó con cerrar las iglesias y con expulsar a todos los sacerdotes si los niños no regresaban a la escuela. En cuanto a la persecución en general, tampoco se estaba dando una mejora. En Querétaro, por ejemplo, existía la intención de permitir que hubiera un sacerdote por municipio. Ruiz y Flores hacía notar que no había podido confirmar este rumor. Al contrario, lo que era cierto es que en este estado, juzgado por el delegado apostólico de



México como uno de los más religiosos, por el momento no había ni un sacerdote y todas las iglesias estaban cerradas desde hacía tres años. En la ciudad de Guadalajara habían sido arrestados 31 sacerdotes que hacían ejercicios espirituales, acusados de conspiración. Fueron liberados y declarados inocentes pero tuvieron que pagar una multa por haber infringido la Ley de Cultos. En la misma ciudad, las fuerzas del gobierno registraron la casa residencia de Monseñor Orozco y Jiménez y tiraron a la calle todos los documentos y cartas que encontraron. El delegado asumía que las fuerzas del orden público, al actuar de esta manera, habían decidido tomar represalias a las acciones de los católicos armados que existían en el estado (Leopoldo Ruiz y Flores, 21 de noviembre de 1935). En Sonora, el Obispo Monseñor Navarrete fue acusado de promover la rebelión, pero no sufrió ninguna vejación porque un senador de este estado desmintió la acusación.

b) L'important n'est pas de courir mais d'arriver à point

El 3 diciembre de 1935¹⁰⁴, Pacelli comunicó a Cicognani su respuesta. El Santo Padre reafirmaba que, por el momento, no era adecuado nombrar a un prelado mexicano como delegado apostólico aunque, como se sugería, podía esperarse su nominación oficial hasta que fueran aseguradas las negociaciones oficiosas con el gobierno. El 13 de diciembre de 1935, Pacelli aprovechaba también para agradecerle a Maglione sus buenos oficios. Le agradecía la información y por hacerle saber que existían personalidades mexicanas, en el nuevo gobierno, dispuestas a negociar y a llegar a un arreglo decoroso y real para la Iglesia. No obstante esta esperanza de mejora en la actitud del gobierno mexicano con la Iglesia, la persecución continuaba con exceso de violencia. El gobierno no sólo no lograba demostrar a la Santa Sede una voluntad real en favor de la Iglesia, sino que seguía desarrollando en el exterior, en particular en los Estados Unidos, una propaganda en la cual afirmaba que controlaba a los católicos, quienes habían aceptado voluntariamente las leyes revolucionarias (Eugenio Pacelli, 13 de diciembre de 1935).

Se veía como si el espectro de lo ocurrido en 1929 aún pesara en las decisiones de la Santa Sede: "Santo Padre examinó cifrado 95. No es posible tomar en consideración lo expresado al no tener garantía



de la buena voluntad del Gobierno. El *Modus Vivendi* del 1929 que pareció capitulación de la Iglesia Católica y dio fin a la resistencia armada es ahora letra muerta¹⁰⁵.

Se temía que cualquier acercamiento, aun oficioso, pudiera provocar una ruptura con los católicos, o peor aún, pudiera ser utilizado por el gobierno para mostrar lo cierto de su propaganda, llevada a cabo en el extranjero, según la cual todos en México apoyaban su política, en particular, su política educativa. Antes de actuar era necesario que el presidente Cárdenas diera serias garantías de querer y poder transformar las presentes condiciones de la Iglesia en México. Le parecía al Santo Padre, según Pacelli, que podría ser bueno un coloquio entre el gobierno y los obispos, pero que debían tratar como personas privadas y no como miembros de la jerarquía. Tal y como se lo había hecho saber Pacelli a Monseñor Díaz, el día 14 de diciembre de 1935. Para la Santa Sede era entonces de suma importancia comprobar y verificar la buena voluntad del gobierno antes de entrar en cualquier tipo de arreglo. Era necesario expresar claramente cuál era el pensar de la Santa Sede en cuanto a la defensa que los católicos podían hacer debido a la persecución. Era también fundamental dejar abierta una vía para el inicio de conversaciones y, finalmente, era muy importante contestar tanto a Díaz como a Ruiz, ya que este último no había recibido contestación a sus reportes y podía creer que la Santa Sede no se preocupaba de las dolorosas condiciones de la Iglesia mexicana (Vaticano, Riasuento).

Pacelli no podía tampoco dejar en el olvido a Ruiz. El 13 de diciembre de 1935, Monseñor Pacelli le hizo saber a Monseñor Ruiz que había recibido su reporte del 2 de noviembre de 1935, así como la carta del 18 de octubre de 1935 en la cual el Arzobispo de México pedía algunas instrucciones en caso de un eventual coloquio con personalidades políticas mexicanas (Eugenio Pacelli, 13 de diciembre de 1935). Le comunicaba que, en respuesta al reporte N° 91 del 21 de noviembre, le hacía saber que sin duda él debía seguir en su oficio de delegado apostólico hasta que no se nombrara un sucesor. Acusaba también haber recibido su reporte del 8 de octubre de 1935 y aprovechaba para transmitirle la petición que algunos obispos mexicanos habían hecho al Santo Padre, en ocasión de los rumores que hacían referencia a su retiro de la delegación, y le hacía saber los



buenos comentarios que se habían hecho en cuanto a su persona en esos momentos (Eugenio Pacelli, 13 de diciembre de 1935). Pacelli, como buen calculador, estaba convencido de que si el delegado Ruiz y Flores tenía que seguir mientras llegase un sucesor aceptable para todas las partes, era mejor tenerlo bien y contento, para que siguiera obrando de buena fe y con verdadera obediencia.

El 15 de enero de 1936, Cicognani se comunicaba de nuevo con Pizzardo, preocupado por la participación de Pascual Díaz para tratar con el actual gobierno. Cicognani quería apoyar una propuesta de Burke a Roosevelt y quería saber con qué legitimidad podía contar. Burke no podía seguir actuando con la Secretaría de Estado de los Estados Unidos en su calidad de Secretario de la N.C.W.C. sino que necesitaba también fungir como encargado de la delegación apostólica. Cicognani quería mostrar cómo la acción de Roosevelt sobre Cárdenas, lograda a través del tan criticado embajador Josephus Daniels¹⁰⁶, se podía ver reflejada en la eliminación, por parte del gobierno, de las personalidades más anticatólicas. Habría también que ver la necesidad que había tenido Cárdenas de cambiar el personal político a raíz de la problemática con Calles, lo que le permitía, como se dice vulgarmente, matar dos pájaros de un tiro (Medin, 2003, 63-74). Cicognani veía también con buenos ojos la remoción del cónsul de Nueva York quien había atacado a la Iglesia Católica en una revista estadounidense, así como el regreso oficial permitido a Orozco. Cabe, en este último punto, aclarar que Orozco ya había regresado, pero que se encontraba escondido. Cárdenas le había permitido salir de su escondite y regresar abierta y públicamente a sus labores. Según Cicognani, no era positivo que Burke fuera solamente un actor oficioso. El delegado recordaba que, gracias a su buena influencia, el presidente Roosevelt daba a los católicos, sacerdotes y obispos mexicanos un trato privilegiado, en cuanto a la aplicación de las leyes de migración¹⁰⁷. Pedía también autorización para tratar directamente o por vía del Padre Burke, con el embajador de México en Washington. Insistía en que, para mantener la discreción, las entrevistas debían tenerse en un lugar neutral, esto es, ni en la delegación ni en la embajada estadounidense; en que los coloquios debían ser secretos y en que éstos no debían ni podían suponer, para la Santa Sede, ninguna apariencia de empeño



u obligación de aceptar cualquier garantía que el gobierno estuviera dispuesto a dar. Lo que Cicognani quería, en esencia, era evitar cerrar lo que a sus ojos era la única puerta abierta para brindar una solución a la situación religiosa en México. No pensaba que, tanto la resistencia armada como la política, pudiesen tener éxito ya que carecían de organización y de un verdadero jefe (Amleto Cicognani, 15 de enero de 1936). El 8 de febrero de 1936, Pizzardo le hizo saber que había leído su reporte y que el Santo Padre había tomado una resolución¹⁰⁸. El Santo Padre, agradecía el celo y la buena voluntad de Cicognani, pero no podía, por la experiencia pasada, dejar de dudar de la buena voluntad del gobierno. Las garantías que el gobierno ofrecía no eran suficientes. El Santo Padre no se oponía a que el Padre Burke hablara con Roosevelt y con el embajador mexicano en Washington, a condición de que el coloquio se realizara en un lugar neutral, secreto *ad referendum*, y no a nombre de la Santa Sede, sino a nombre de la delegación apostólica. Esta aclaración, que significaba mucho para Cicognani, seguramente no significaba tanto para los miembros del gobierno de los Estados Unidos, ni para los mexicanos. Pizzardo seguía indicando que, en esta conferencia, el Padre Burke podría hacer notar que las declaraciones que hizo Cárdenas al embajador estadounidense Daniels no eran percibidas por la Iglesia como sinceras ni suficientes y que no era cierto, que en materia de limitación del número de sacerdotes, sólo los estados tuvieran el derecho absoluto de limitarlo a su voluntad o de expulsarlos a todos. Pizzardo retomaba el viejo argumento de la anticonstitucionalidad de dichas medidas, defendido por los obispos católicos mexicanos. En su conferencia, Burke también podría, según el secretario de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede, insistir en el hecho de que para la Iglesia no era obvia la buena voluntad de Cárdenas ya que sus acciones tendían a demostrar cierta animosidad como lo fue la respuesta que había dado a los obispos mexicanos al refutar su memorial. También era de suma importancia solucionar el difícil problema de la educación socialista y dejar de lado la parte anticatólica de ella. De hecho, la Santa Sede estaba dispuesta a cierta tolerancia en cuanto a la educación socialista, lo que hasta ahora no había demostrado tan claramente el Comité Ejecutivo Episcopal.



A este propósito el Padre Burke podría hacer notar que si por educación socialista solamente se debería entender afirmar los principios del justo salario, una equilibrada repartición de las tierras y otras análogas teorías económicas, mientras se respete la religión y no se imponga a los maestros que suscriban ciertas declaraciones, especialmente como los de Mérida (ser ateo, odiar la Iglesia católica, impedir a la familia casi cualquier práctica religiosa) ahora entonces se podría ver del gobierno una buena voluntad amical que permitiría que los católicos tengan escuelas a las cuales por el momento no podían asistir, lo que provocaba tanto daño a la educación de la juventud (Giuseppe Pizzardo, 8 de febrero de 1936).

Después de haber sido enviado este mensaje a Cicognani, a Pizzardo le llegó la carta confidencial que Cicognani le había mandado desde el 20 de enero de 1936. Cicognani insistía en defender a Cárdenas y en justificar sus acciones públicas al enfrentar fuertes dificultades en México y en el seno del propio partido (20 de enero de 1936). Preocupado por tal situación, Pizzardo le pidió entonces a Ledochowski, el superior de los jesuitas, su apoyo para saber si realmente Cárdenas era sincero cuando afirmaba que quería la paz y la libertad religiosa¹⁰⁹. El 13 de febrero de 1936, Ledochowski le aseguró que daba la instrucción de resaltar esto en los informes, que pronto tendría noticias y que esperaba en algunos días la visita del provincial.

La cuestión era tan trascendental que era necesario encontrar fuentes de información fidedignas. Era de suma relevancia para la Santa Sede asegurar que sus informadores tuvieran una opinión no partidista en cuanto a las acciones del presidente Lázaro Cárdenas. Para lograr este fin era esencial que los informadores evitaran centrarse sobre hechos particulares y que se coordinaran para saber si se trataba de una mala voluntad del gobierno o más bien una consecuencia del periodo de hostilidad a punto de acabarse (Vaticano, Circa). Para la Santa Sede estaba claro que antes de que cesaran las persecuciones y llegara un periodo de tranquilidad, se daría un periodo de recrudescencia de las persecuciones. También los informadores debían tener en cuenta y reportar las eventuales torpezas e imprudencias de los católicos y de los hombres de la Iglesia,



que daban pretexto a los "adversarios de la fe" para continuar sus acciones hostiles contra la Iglesia. Fue en este contexto en el que se tenía que entender el envío de Monseñor Piani. La Santa Sede estaba más preocupada por la actitud de Ruiz que por el peligro de la misión de Piani. Ruiz comprobaba con esto que no tenía control sobre lo que se publicaba en México. Confiaba el Comité Episcopal a personas que él mismo consideraba en sus diferentes reportes como imprudentes, tal como el arzobispo de Durango, Monseñor González (Vaticano, julio de 1936). Parecía más urgente, encontrar, en caso de que existiera entre los preladados mexicanos, un sucesor a Ruiz y Flores. La Santa Sede quería telegrafiar a Ruiz por medio de Vagnozzi instrucciones para el delegado Ruiz, mismas que habían sido expresadas por Vagnozzi (12 de julio de 1936) y Cicognani¹¹⁰, quien se encontraba en visita *ad limina*, para asegurar el éxito de cualquier negociación o acercamiento con el gobierno mexicano.

1°. Monseñor delegado no debía firmar como delegado ningún acto público sin previo aviso de la Santa Sede. Lo que hacían todos los delegados.

2°. Las cartas pastorales deben ser enviadas antes de su publicación a la Santa Sede porque en México se hace mal uso de ellas.

3°. Monseñor González debe ser separado del Comité Episcopal porque su imprudencia y el hecho de que sea partidario de la Liga lo hacen *a priori* hostil a cualquier acuerdo con el gobierno. Él es la causa de todo el rigorismo del cual proviene tanto daño para México (Vaticano, julio de 1936).

El 25 de noviembre de 1936, Pacelli le pidió a Cicognani que, por intermedio del presidente Roosevelt, se lograra el regreso de Ruiz y Flores, ya no como delegado apostólico sino como Arzobispo de Morelia. Burke y Piani pensaban que dicha empresa era posible y Pacelli estaba consciente de la urgencia de nombrar un nuevo delegado apostólico para México. Tal solicitud se vio demorada por el viaje que estaba realizando Roosevelt, acompañado por Welles, en noviembre-diciembre de 1936 a Sur América¹¹¹. El asunto fue



reportado hasta febrero de 1937, ya que el señor Welles, encargado por Roosevelt de tratar la cuestión mexicana, regresó del viaje hasta la segunda quincena de enero. El sucesor de Burke en la National Catholic Welfare Conference, Monseñor Ready, obispo de Cleveland, pudo reunirse con Welles hasta el 16 de febrero de 1937¹¹². Le pedía que tomara como pretexto la ley de amnistía para los prisioneros y exiliados políticos, y que interpusiera su buen oficio para lograr el regreso de Ruiz a México. En una reunión del 5 de marzo de 1937 Welles le pudo indicar que el gobierno de México había aceptado el regreso de Ruiz y no había puesto más limitantes que "to enjoy his ecclesiastical rank in accordance with the laws of Mexico" lo que significaba que ya no podía ser delegado apostólico a su regreso a su patria¹¹³. En práctica, Cicognani notaba que su postura sería similar a la que tenía su coadjutor, Monseñor Martínez, quien recientemente había sido nombrado Arzobispo de la Ciudad de México (Amleto Cicognani, 12 de marzo de 1937).

Para marzo de 1937, parecía que la situación iba mejorando. "Christus", en su N°16, publicó la posibilidad de que regresara el delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores, pero también publicó la carta nocturna enviada por José Othón Nuñez, Arzobispo de Oaxaca; Francisco María Campos y Angeles¹¹⁴, obispo titular de Doara; Vicente Castellanos¹¹⁵, obispo titular de Marciana; Maximino Ruiz¹¹⁶, obispo titular de Derbe; Luis María Altamirano, obispo de Tulancingo; Leopoldo Díaz Escudero¹¹⁷, obispo de Chilapa y Jesús Villareal y Fierro¹¹⁸, obispo de Tehuantepec, a Lázaro Cárdenas como protesta por la expulsión violenta de Gerardo Anaya y Díez de Bonilla¹¹⁹ (Christus, "Carta del comité a Lázaro Cárdenas, 10 de febrero de 1937). El 12 de febrero, el presidente Cárdenas había contestado a los señores obispos por vía de su secretario particular, Luis I. Rodríguez¹²⁰, que ya había pedido informes al gobernador de Chiapas para saber qué había ocurrido

El 10 de marzo de 1937, Cicognani le comunicó a Pacelli que el gobierno de México estaba dispuesto a permitir el regreso de Monseñor Ruiz. Era oportuno que antes de su regreso renunciara a su puesto como delegado. Como en la Santa Sede no había todavía sucesor, sí podía, mientras tanto, nombrar al arzobispo de México como encargado de asuntos, ya que su reciente nombramiento había



sido bien aceptado por el gobierno. Para Cicognani, Cárdenas estaba consciente de que la situación de México no podía resolverse si no se resolvía la cuestión religiosa (Amleto Cicognani, 12 de marzo de 1937).

Conclusiones

Aprovechando entonces la Ley de Amnistía de Cárdenas, el Santo Padre aceptó la dimisión del delegado apostólico y nombró a Monseñor Luis Martínez, Arzobispo de México, como encargado de negocios para México. La Santa Sede había logrado solucionar el problema con bastante decoro para todos los involucrados. El 24 de mayo de 1937, Monseñor Cicognani se alarmaba de no tener noticias claras. Después de pedir a la Santa Sede datos sobre el caso, aprovechó para informar sobre los gratos acontecimientos de Chihuahua, ya que la Corte Suprema Federal había declarado inconstitucional las leyes que limitaban el número de sacerdotes en el estado de Chihuahua. La Corte había declarado, según Cicognani, que "la limitación del número de sacerdotes en un estado no debe usarse como represalia social o política, sino ser vista según la necesidad y peticiones de la población y de los medios de comunicación"¹²¹. Aparentemente, se estaban acercando nuevos tiempos para la Iglesia en México, por lo que la falta de representante de la Santa Sede, en estas condiciones, a Cicognani le parecía peligrosa. El 29 de junio de 1937, Pacelli lo tranquilizó y le anunció que Luis María Martínez había aceptado ser encargado de negocios para México. El 30 de agosto de 1937, Ruiz y Flores podía anunciar a Pacelli que ya había difundido la noticia en México de que su ex coadjutor podía tomar posesión de su cargo. En su carta a todos los jerarcas (ordinarios) y superiores de ordinarios y congregaciones religiosas les hacía saber que Luis María Martínez había sido nombrado Encargado de Negocios de la Delegación Apostólica, en la República Mexicana, con las mismas atribuciones y facultades que él tenía y que todos tendrían que acudir a él para los asuntos relativos. Acentuaba el hecho de que el Santo Padre insistía en que no se diera tanta publicidad a este asunto (Leopoldo Ruiz y Flores, 30 de agosto de 1937).

Empezaban las gestiones para el regreso de Monseñor Ruiz, llevadas a cabo en México por José Ugarte y su hijo Benigno¹²².



Primero tuvieron que arreglar lo de su pasaporte y, luego, realizar trámites tanto ante gobernación como ante relaciones exteriores. Después, tenían que ir a la procuraduría general para verificar que todos los procesos y órdenes de aprehensión, con Leopoldo Ruiz, fueran levantados. El 22 de noviembre, aprovechando la creación del Cardenal Pizzardo, Ruiz le indicaba a éste que no había todavía resolución y le comentaba sobre la poca voluntad que parecía tener el gobierno de México para su regreso¹²³.

El primero de diciembre de 1937, el Arzobispo de Morelia, ya no como delegado apostólico, agradecía a todos los obispos, sacerdotes y amigos su gentileza. Después de haber radicado durante cinco años en San Antonio, agradeció a la prensa católica norteamericana su ayuda para con la Iglesia de México. Y también les dio las gracias a todos los que habían ayudado con sus caritativas contribuciones. El atraso entre la fecha fijada para el regreso de Ruiz y su realización fue la última molestia y causa de embarazo para Cicognani, quien, a pesar de todo había logrado su objetivo: un cambio de delegado.

Notas

¹ Político mexicano originario del estado de Michoacán. En 1913 se incorporó a las fuerzas revolucionarias. Fue gobernador del Estado de Michoacán en cuatro ocasiones entre 1920 y 1932. Durante el periodo presidencial de Pascual Ortiz Rubio fungió como secretario de gobernación y como secretario de guerra y marina durante el periodo de Abelardo Rodríguez. Dirigió el Partido Nacional Revolucionario que había creado el general Plutarco Elías Calles entre 1930 y 1931. En 1934 fue designado candidato oficial y ganó las elecciones presidenciales. Fue el primer presidente en cumplir su sexenio.

² Para este tema se pueden consultar las obras de Jean Meyer, *La Cristiada*; de Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia Católica en México*; Andrea Mutolo, "El episcopado mexicano durante el conflicto religioso en México, 1926-1929"; Franco Savarino y Andrea Mutolo, *Del conflicto a la conciliación: Iglesia y Estado en México, siglo XX*; Alicia Puente, *Movimiento Cristero una pluralidad desconocida*; Marta Elena Negrete; *Relaciones entre la iglesia y el Estado: 1930-1940*; Rius Facius, *Méjico Cristero, historia de la ACJM, 1925-1931*, etc.

³ En este caso, se agradece muy especialmente al Licenciado Salvador Garza Boardman, al Maestro Eduardo Lazarín Mayer y a la Licenciada

Carolina Rivas García por el apoyo recibido para la realización de la estancia.

⁴ El cargo estaba ocupado por Fumasoni-Biondi hasta que fue llamado a laborar directamente en la curia romana.

⁵ Amleto Cicognani fue un sacerdote italiano ordenado en 1905. Después del seminario siguió sus estudios en el ateneo pontificio romano San Apolinario, y en 1910 fue nombrado oficial de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos. En 1922 se integró a la curia romana como sustituto adjunto de la congregación de los obispos. El 17 de marzo de 1933 fue designado delegado apostólico de los Estados Unidos de América.

⁶ Los delegados apostólicos son representantes de la Santa Sede que no ejercen ninguna misión diplomática. Como potestad ordinaria sólo poseen la de velar por el estado de las iglesias situadas en el territorio que les está asignado, dando cuenta de ello al Papa, y como facultades extraordinarias las que les confía la Santa Sede.

⁷ Pietro Fumasoni-Biondi fue un prelado italiano originario de Roma. Estudió en el seminario pontificio romano, donde fue ordenado sacerdote en 1897. Desde esta fecha hasta 1916 fue profesor en la Universidad Pontificia Urbaniana y después fungió como oficial de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe. Fue a partir de 1916 delegado apostólico de las Indias Neerlandesas. En 1919 fue nombrado delegado Apostólico en Japón. En 1921 ocupó el cargo de secretario de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe. En diciembre de 1922 fue nombrado como delegado apostólico en los Estados Unidos de América, puesto que ocupó hasta 1933, fecha en la cual fue nombrado Prefecto de la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe.

⁸ En 1933 Fumasoni-Biondi al ser promovido al cargo de prefecto de Propaganda Fide se regresó a la curia romana.

⁹ Cabía recordar aquí que en 1932, Leopoldo Ruiz y Flores, so pretexto de la publicación de la carta encíclica *Acerba Animi*, había sido expulsado de México y recibido en los Estados Unidos.

¹⁰ Eugenio Pacelli, durante los años veinte y treinta había sido Secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, nuncio papal y Cardenal Secretario de Estado, desde donde pudo alcanzar la conclusión de varios concordatos internacionales entre los que destacó el Reichskonkordat con Alemania en 1933.

¹¹ Leopoldo Ruiz y Flores fue Obispo de León, arzobispo de Linares (Monterrey) y finalmente de Michoacán. Durante la Cristiada fue electo presidente del comité episcopal a la muerte de José María Mora y del Río. En 1929 para cerrar el proceso de los arreglos religiosos fue designado

por la Santa Sede delegado apostólico de México. En 1932, debido a su toma de posición a favor de la encíclica *Acerba Animi* fue expulsado de México y radicó en los Estados Unidos de América.

¹² Edmundo Walsh fue un sacerdote jesuita de los Estados Unidos de América. Fue un profesor de geopolíticas y fundó la escuela de relaciones internacionales de la Universidad de Georgetown en 1919. Fue el primer director de la escuela. Participó en la conferencia de Versalles en 1919. En 1922 fue encargado por la santa sede de la misión papal contra la Hambruna, fue encargado por Ledochowski y la Santa Sede de apoyar al conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado en los arreglos de 1929 y fue encargado por el gobierno de Estados Unidos de lograr establecer un colegio americano en Bagdad en 1931.

¹³ El padre John Burke, norteamericano de origen Irlandés, fue un sacerdote paulista. Trabajó en misiones y parroquias de varias ciudades de los Estados Unidos. En 1904 recibió responsabilidad de la revista mensual paulista, *The Catholic World*. Participó en la creación del National Catholic War Council en 1917 y del National Catholic Welfare Conference en 1919. A partir de 1926, aprovechando su buena relación con el departamento de Estado de los Estados Unidos participó activamente para solucionar los asuntos mexicanos.

¹⁴ El Padre Burke había sido el gran promotor del arreglo de 1929. Quien más se interesó hacia el momento a su figura fue el Padre Olimón, quien consultó el archivo particular del Paulista.

¹⁵ Leopoldo Ruiz y Flores (6 de noviembre de 1934) Reporte N°70. Sulla campagna del Governo di Messico contra il delgato Apostolico a Eugenio Pacelli. ASV. AES, Pos. 563. 1933-1937. Fasc 337.

¹⁶ Dwight Withney Morrow fue un hombre de negocio, un político y un embajador de los Estados Unidos de América. Estudió en el colegio Anmherst junto con Calvin Coolidge. Cursó la universidad en Columbia donde estudió leyes. Trabajó para la firma J.P Morgan quien tenía el control de la mayoría de los recursos petroleros que poseían los norteamericanos en México. Participó de manera oficiosa y directa en la resolución de los arreglos religiosos de 1929.

¹⁷ Pascual Díaz Barreto fue obispo de Tabasco. Fungió como secretario del comité episcopal. Durante la Cristiada fue uno de los grandes promotores de la solución pacífica al conflicto. En 1929 fue designado arzobispo de México, puesto que ocupó hasta su muerte.

¹⁸ En este caso se publicaron integralmente una carta a Pascual Díaz, otra al padre provincial de los jesuitas y una última al padre jesuita Romero.

¹⁹ En esta edición fue cuando se publicó la carta a Raquel Salinas, al doctor Miranda y a Sofía del Valle.



²⁰ Sacerdote de origen canadiense. Fue de los primeros sacerdotes católicos en los Estados Unidos en entender el peso de la radio en el convencimiento de las masas. Figura controversial que tuvo problema con Cicognani.

²¹ Amleto Cicognani. (25 de octubre de 1934). Reporte N°9773-1. a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 563. 1933-1937. Fasc 337.

²² Vaticano. Secretaría de Estado. (17 de noviembre de 1934). México. Trattative col Pres. degli Stati Uniti. ASV. AES. Pos. 563. 1933-1937. Fasc 337.

²³ Franklin Delano Roosevelt fue gobernador de Nueva York entre 1928 y 1932. Demócrata, ganó las elecciones de 1933 en plena gran depresión. Para resolver la crisis económica de Estados Unidos vio en México la posibilidad de mandar un mensaje de cooperación a toda América Latina. Participó directamente para que su gobierno apoyara la pacificación religiosa de México y apoyó el proyecto de nacionalización petrolera.

²⁴ Vaticano. Secretaría de Estado. Progetto di minuta para responder al reporte 118/35 de Cicognani. ASV. AES. Pos. 563. 1933-1937. Fasc 339.

²⁵ Vaticano. Secretaría de Estado. Introductoria a la posición N°575, 1935-1938. Nuevo Delegato Apostólico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostólico. Fasc 367-370.

²⁶ Martin Tritschler fue desde 1900 obispo de Yucatán. Cuando la diócesis fue elevada a arquidiócesis en 1906 fue el primer arzobispo de Yucatán. Era uno de los obispos más respetados de México.

²⁷ Guglielmo Piani fue un sacerdote salesiano ordenado en 1898. En 1921 fue nombrado obispo auxiliar de Puebla de los Ángeles en México. En 1922 fue nombrado delegado apostólico de las Filipinas. Por su conocimiento del clero mexicano y por ser un sacerdote extranjero y confiable fue encargado por la Santa Sede de una misión de exploración y para recabar información segura y confiable sobre la situación religiosa en México.

²⁸ Guglielmo Piani. Relazione circa la sua visita nel Messico. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377-384.

²⁹ Giuseppe Pizzardo (23 de mayo de 1935). Cifrado N°1692/35 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

³⁰ Mclusar. (23 de mayo de 1935). Prime tesara. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

³¹ Enrique del Valle fue provincial de la Compañía de Jesús en México durante los años treinta.

³² Wlodomir Ledochowski fue general de la Compañía de Jesús desde 1915 hasta su muerte en 1942. Durante este periodo complicado Ledochowski participó activamente en la lucha contra el comunismo y



vio en el caso mexicano una manera de mostrar la fuerza de la Iglesia en la lucha contra los estados anticlericales. Ledochowski trabajó de manera estrecha y continua con los papas Pío XI y Pío XII.

³³ Enrique Del Valle. (19 de octubre de 1935). Carta a Ledochowski. ARSI [Archivum Romano S.I.] Provincia Mexicana. 10121. 1934-1935. VII. (1) Prep. Provin. (1935)

³⁴ Giuseppe Pizzardo. Progetto di mons Pizzardo para pedir a Cicognani su ayuda como encargo de asuntos para México. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

³⁵ Eugenio Pacelli. (31 de mayo de 1935). Carta N°1775/35 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

³⁶ Amleto Cicognani. (24 de junio de 1935). N°118/35 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

³⁷ Francisco Castillo Nájera fue un político y diplomático mexicano. Fue embajador de México en los Estados Unidos y en China y entre 1934 y 1935 fue el presidente de la asamblea de la Sociedad de Naciones.

³⁸ Clemente Micara fue enviado especial del Papa en Checoslovaquia. En 1920 fue nombrado nuncio de esta región. En 1923 fue nombrado nuncio de Bélgica e internuncio de Luxemburgo. Prelado apreciado del Papa en 1925 fue seleccionado para llevar a la reina de Bélgica la distinción de la Rosa de Oro.

³⁹ Castillo Nájera, había conocido a Monseñor Micara, durante su periodo como embajador en Bélgica.

⁴⁰ Giuseppe Pizzardo fue un legado romano. Entre otras de sus responsabilidades dentro de la Iglesia Católica, fue secretario de la curia romana en 1929 y presidente de la misma en 1930. En 1934 fue nombrado presidente de la comisión pontifical para Rusia. Había trabajado junto con Pacelli en la secretaría de Estado. En 1929 ocupó el puesto de secretario de la congregación para los Asuntos Extraordinarios que dependía directamente de la secretaría de Estado.

⁴¹ Benjamín Sumner Welles fue un oficial del gobierno de los Estados Unidos de América y diplomático del servicio exterior. Fue el principal consejero del presidente Franklin Delano Roosevelt y ocupó a partir de 1937 el puesto de sub-secretario de Estado.

⁴² Amleto Cicognani. (12 de julio de 1935). Telegrama N°70. a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.

⁴³ Vaticano. Secretaría de Estado. (16 de julio de 1935). Monseñor Díaz- El Comité Episcopal. Los jesuitas. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁴⁴ El documento indicaba la fecha de enero de 1933 aun y si realmente hacía referencia a acontecimientos de enero de 1932.

⁴⁵ Catálogo 1931-1932-1934. Provincia Mexicanae. Biblioteca Istituto Storico de la Compañía de Jesús. [BIHSI].

⁴⁶ Pacelli, en el documento hacía especial énfasis en el hecho de que la iniciativa de poner aparte a Díaz venía de los jesuitas y no de los obispos, aun y si era consciente de la gran ruptura que existía entre los propios obispos por haber tratado de cerca cuando Gasparri ocupaba la Secretaría de Estado los casos de Lara, González y Manríquez.

⁴⁷ José Othón Nuñez y Zarate fue nombrado obispo de Zamora en Michoacán en 1909. En 1922 fue nombrado coadjutor de Antequera (Oaxaca) antes de ser nombrado arzobispo de la sede episcopal.

⁴⁸ Eugenio Pacelli. (17 de julio de 1935). Cifrado N°484. a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁴⁹ Eugenio Pacelli. (13 de julio de 1935). Audiencia con Pío XI. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵⁰ Vaticano. Secretaría de Estado. Sul cifrato 70. (Julio 1935). ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵¹ Vaticano. Secretaría de Estado. (27 de agosto de 1935). Nombramiento de delegado apostólico en México. ASV. AES. Messico periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵² Amleto Cicognani. (9 de julio de 1935). Reporte N°118/35 a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵³ John Burke. (25 de junio de 1935). Reunión. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵⁴ Amleto Cicognani. (1 de agosto de 1935) [marcado como 1 de julio de 1935]. Cifrado a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵⁵ Eugenio Pacelli. Comentario sobre la carta enviada por Pascual Díaz el 5 de junio de 1935. ASV. (Archivo Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Strodinari, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵⁶ Eugenio Pacelli. (4 de agosto de 1935). Folio 2636/35 de Pacelli a Rosi. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵⁷ Giovanni Rosi. (10 de agosto de 1935). Carta N°419/35 a Pacelli. ASV. AED. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵⁸ Eugenio Pacelli. (17 de agosto de 1935). Carta N°2776/35 a Leopoldo Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁵⁹ Luke E. Hart. (10 de julio de 1935). Carta a arzobispo Ruiz. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁶⁰ Eugenio Pacelli. (19 de agosto de 1935). Cifrado N°495.a Cicognani. ASV. AES, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.

⁶¹ Leopoldo Ruiz y Flores. (5 de septiembre de 1935). Telegrama a Pacelli. ASV. AES. periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.



- ⁶² Eugenio Pacelli. (7 de septiembre de 1935). Telegrama a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- ⁶³ Leopoldo Ruiz y Flores. (10 de septiembre de 1935). Carta a Eugenio Pacelli. ASV. AES. periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- ⁶⁴ Martín Tritschler (5 de septiembre de 1935). Carta a Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- ⁶⁵ Eugenio Pacelli. (27 de septiembre de 1935). Cifrado N°3273/35 a Leopoldo Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- ⁶⁶ Pedro Vera y Zuria fue nombrado Arzobispo de Puebla de los Ángeles desde 1924. Sacerdote desde 1897 fue uno de los obispos más respetados de los años veinte y treinta.
- ⁶⁷ Luís María Altamirano y Bulnes recibió la ordenación en 1913 durante el primer conflicto religioso con las fuerzas revolucionarias. En 1923 fue nombrado obispo de Huajuapam de León en Oaxaca y 1933 fue apuntado como obispo de Tulancingo en Hidalgo. Tras la muerte de Leopoldo Ruiz y Flores en 1941 ocupó el cargo de arzobispo de Morelia.
- ⁶⁸ Amleto Cicognani. (2 de octubre de 1935). Reporte N°11801/35 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- ⁶⁹ Amleto Cicognani. (13 de octubre de 1935). Telegrama N°74. a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- ⁷⁰ Giuseppe Pizzardo. (18 de octubre de 1935). Carta N°3584/35 a Santoro. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- ⁷¹ La consagración consistorial guardaba los comentarios y anotaciones que realizaban los obispos o arzobispos presentes al momento de la ceremonia de investidura de la carga episcopal.
- ⁷² Francisco Banegas y Galván fue ordenado sacerdote en 1891. Desde 1919 hasta su muerte en 1932 ocupó el puesto de obispo de Querétaro.
- ⁷³ Santero (24 de octubre de 1935). N°492/35. Carta de Santero a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- ⁷⁴ Giuseppe Pizzardo. (31 de octubre de 1935). Carta N°504. Pizzardo a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- ⁷⁵ Vaticano. Secretaría de Estado. (29 de septiembre de 1935). Nómina del delegado Apostólico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- ⁷⁶ Amleto Cicognani. (6 de noviembre de 1935). Cifrado N°87 a la Secretaría de Estado. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- ⁷⁷ Vaticano. Secretaría de Estado. Nómina del Delgato Apostolico nel México. (Cifrado N°87). ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- ⁷⁸ Vaticano. Secretaría de Estado. Apunte de oficio de Marzo de 1936 sobre Piani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- ⁷⁹ Eugenio Pacelli. (8 de Abril de 1936). Cifrado N°3. a Piani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.



- ⁸⁰ Guglielmo Piani. (9 de abril de 1936). Cifrado N°57. Pacelli. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- ⁸¹ Eugenio Pacelli. (10 de abril de 1936). Carta N°1280/36 a Piani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- ⁸² Vaticano. Secretaría de Estado. Instrucciones. Alegato al despacho 1280/36 al Del Apo. Manilla. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- ⁸³ Eugenio Pacelli. (5 de mayo de 1936). Carta N°1546/36 a Amleto Cicognani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁸⁴ Luís Quintanilla (18 de junio de 1936). Documentación de Guillermo Piani. Carta para Delegado de Migración de Nuevo Laredo Tamaulipas. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁸⁵ Egidio Vagnozzi. (8 de julio de 1936). Reporte 191/36 a Pizzardo. ASV. AES. Messico, periodo IV-11, Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁸⁶ Leopoldo Ruiz y Flores. (24 de junio de 1936). Carta a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁸⁷ Leopoldo Ruiz y Flores. (19 de junio de 1936). Carta a los arzobispos, obispos, sacerdotes y fieles. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁸⁸ Michael Joseph Ready sacerdote norteamericano ordenado en 1918, asistente del Padre Burke, secretario del N.C.W.C. En 1944 fue ordenado obispo de Columbus en Ohio.
- ⁸⁹ Egidio Vagnozzi (27 de junio de 1936). Cifrado N°117 a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁹⁰ Michael Kenny fue uno de los jesuitas de los Estados Unidos quien más denunció los sufrimientos de la Iglesia Católica en México y denunció de manera clara y dura a las acciones anticlericales de los gobiernos revolucionarios.
- ⁹¹ Leopoldo Ruiz y Flores. (1 de julio de 1936). Carta a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁹² Leopoldo Ruiz y Flores. (20 de junio de 1936). Apuntes sobre la persecución. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁹³ Leopoldo Ruiz y Flores. (Junio de 1936). Juicios que me he formado de los preladados mexicanos. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- ⁹⁴ Francisco Orozco y Jiménez fue ordenado sacerdote en 1887. En 1902 fue nombrado obispo de Chiapas, cargo que le valió su apodo de obispo de Chamula, en referencia a esta región del Estado de Chiapas. En 1913 fue nombrado arzobispo de Guadalajara. En 1918 protestó abiertamente contra los decretos impuestos al clero mexicano. Su papel durante la Crisitada fue muy controversial ya que el gobierno asumía su participación clara y directa para apoyar a la rebelión Cristiada mientras Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz y Flores siempre alegaron que en ningún momento Orozco y Jiménez había apoyado directamente a la rebelión armada.



⁹⁵ José Garibi y Rivera tras realizar sus estudios en el seminario de Guadalajara estudió en la universidad pontificia gregoriana. En 1929 fue designado obispo auxiliar de Guadalajara. Al morir Francisco Orozco y Jiménez fue designado arzobispo de Guadalajara. Era considerado por Piani como uno de los obispos más brillantes junto con Luíís María Martínez.

⁹⁶ Egidio Vagnozzi. (21 de agosto de 1936). Reporte N°222/36. a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.

⁹⁷ Apodo para hacer referencia a España, en México.

⁹⁸ Vaticano. Secretaría de Estado. Per il Messico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc. 369.

⁹⁹ Amleto Cicognani. (14 de noviembre de 1935). Reporte N° 58801/35 a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹⁰⁰ Luigi Maglione fue nuncio apostólico en la Confederación Helvética a partir de 1920. En 1926 fue nombrado nuncio en Francia. Como diplomático trabajó con Pacelli y participó en la resolución del conflicto entre Polonia y Lituania para el control de la ciudad de Vilna.

¹⁰¹ Francisco de la Barra. (21 de noviembre de 1935). Carta a Maglione. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹⁰² Vaticano. Secretaría de Estado. México Nómina Del. Apsot. 4258/35. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹⁰³ Leopoldo Ruiz y Flores. (21 de noviembre de 1935). Reporte N°91. a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹⁰⁴ En el archivo aparece anotada la fecha de 3 de diciembre pero está anexada a este reporte una carta del 14 de diciembre. Lo más probable es que dicha respuesta haya sido enviada después de la fecha marcada en la carta.

¹⁰⁵ Giuseppe Pizzardo. (29 de diciembre de 1935). Cifrado N°2 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹⁰⁶ Josephus Daniels fue un hombre político, jurista y editor de los Estados Unidos de América. Durante la primera guerra mundial fue secretario de Marina. En este tiempo su asistente era Franklin Delano Roosevelt. En 1932 Roosevelt lo nombró como embajador de los Estados Unidos en México. Por la participación de Daniels en el ataque al puerto de Veracruz en 1914 (mientras era Secretario de Marina) su nombramiento no fue bien recibido en México. Tras declaraciones apoyando en particular las reformas del gobierno de Cárdenas, Daniels logró iniciar una política de acuerdos y trabajo colaborativo con el gobierno mexicano.

¹⁰⁷ Amleto Cicognani. (15 de enero de 1936). Reporte N°11802/35 de Cicognani a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹⁰⁸ Giuseppe Pizzardo. (8 de Febrero de 1936). Carta N°437/36 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹⁰⁹ Giuseppe Pizzardo. (11 de febrero de 1936). Carta confidencial a Amleto Cicognani. N°460/36 ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹¹⁰ Amleto Cicognani. (13 de julio de 1936). Tarjeta de visita para Pacelli. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.

¹¹¹ Amleto Cicognani. (25 de noviembre de 1936). Cifrado N°131 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

¹¹² Amleto Cicognani. (12 de marzo de 1937). Reporte N°72/37 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.

¹¹³ Michael J. Ready. (5 de marzo de 1937). Memorándum de Michael J. Ready, Obispo de Cleveland. Secretario General de la N.C.W.C. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.

¹¹⁴ Francisco Campos fue un legado católico mexicano. Ordenado sacerdote en 1882 fue nombrado obispo de Tabasco en 1897. En 1907 fue nombrado obispo de Chilapa, puesto al cual renunció en 1923.

¹¹⁵ Vicente Castellanos y Nuñez fue ordenado sacerdote en 1894 en la diócesis de Zamora, Michoacán. En 1912 fue apuntado como obispo de Campeche. En 1921 aceptó su nombramiento como obispo de Tulancingo hasta que renunció en 1932.

¹¹⁶ Maximino Ruiz fue ordenado sacerdote en 1901. En 1913 se encargó la diócesis de Chiapas hasta que renunció a este cargo en 1920. En esta fecha fue designado obispo auxiliar de México. Puesto que ocupó hasta su muerte en 1949.

¹¹⁷ Leopoldo Díaz Escudero fue obispo de Chilapa en el estado de Guerrero desde 1929 hasta su muerte en 1955.

¹¹⁸ Jesús Villareal fue sacerdote desde 1908 y fue ordenado obispo de Tehuantepec en Oaxaca en 1933. En 1959 fue nombrado obispo de San Andrés Tuxtla en Veracruz en 1959.

¹¹⁹ Gerardo Anaya fue obispo de Chiapas en 1920. Fungió también como secretario del Comité episcopal a partir de 1932.

¹²⁰ Luis I. Rodríguez fue el secretario particular de Lázaro Cárdenas. En 1938 y 1939 fue presidente del Partido Nacional Revolucionario. Fue embajador de México en Guatemala y durante la Segunda Guerra Mundial en Francia.

¹²¹ Amleto Cicognani. (24 de mayo de 1937). Reporte N°236/37 de Cicognani a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 370.

¹²² José Ugarte. (12 de noviembre de 1937). Carta a Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.



¹²³ Leopoldo Ruiz y Flores. (22 de noviembre de 1937). Carta a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 370.

Lista de referencias

- Comité Episcopal Mexicano (Julio, 1936). Por la república. Noticias tomadas del diario oficial. *Christus*. 8.
- Dlamau y Jover (Eds.). (1953). "Legados". *Enciclopedia de la religión Católica*. Barcelona. Tomo IV. Hammeke-Malta.
- Meyer, J. (2008). *La cruzada por México: los católicos de Estados-Unidos y la cuestión religiosa en México*. México: Tusquets.
- Olimón Nolasco, M. (2007). *Diplomacia Insólita: el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*. México: IMDOSOC.
- Portes Gil, E. (1934). *La lucha entre el poder civil y el clero*. México.
- Solis, Y. (2001). *La hiérarchie catholique durant le Modus Vivendi: pensée nationale ou agents du Vatican*. (Memoire de D.E.A.)
- Tzi M. (1982). *El minimato presidencial: historia política del maximato, 1928-1935*. México: Era.
- _____. (2003). *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*. (18ª edición). México: Siglo XXI editores.
- Warren, D. (1996) *Radio Priest Charles Coughlin, The Father of Hate Radio*. New York: Free Press.

Archivos Consultados

Archivo Secreto Vaticano [ASV] Asuntos Extraordinarios Eclesiásticos [AES] Messico, Periodo IV-11.

- Amleto Cicognani. (1 de agosto de 1935) [marcado como 1 de julio de 1935]. Cifrado a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Amleto Cicognani. (10 de marzo de 1937). Cifrado N°143 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Amleto Cicognani. (13 de octubre de 1935). Telegrama N°74. a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Amleto Cicognani. (25 de noviembre de 1936). Cifrado N°131 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Amleto Cicognani. (6 de noviembre de 1935). Cifrado N°87 a la Secretaría de Estado. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.

- Amleto Cicognani. (9 de julio de 1935). Reporte N°118/35 a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Amleto Cicognani. (12 de julio de 1935). Telegrama N°70. a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Amleto Cicognani. (12 de marzo de 1937). Reporte N°72/37 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.
- Amleto Cicognani. (13 de julio de 1936). Tarjeta de visita para Pacelli. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Amleto Cicognani. (14 de noviembre de 1935). Reporte N° 58801/35 a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Amleto Cicognani. (15 de enero de 1936). Reporte N°11802/35 de Cicognani a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Amleto Cicognani. (2 de octubre de 1935). Reporte N°11801/35 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Amleto Cicognani. (20 de enero de 1936). Reporte Confidencial a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Amleto Cicognani. (24 de junio de 1935). N°118/35 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Amleto Cicognani. (24 de mayo de 1937). Reporte N°236/37 de Cicognani a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 370.
- Amleto Cicognani. (25 de octubre de 1934). Reporte N°9773-1. a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 563. 1933-1937. Fasc 337.
- Amleto Cicognani. (26 de mayo de 1936). Carta N°143/36 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- Carta pastoral de los obispos mexicanos. (12 de junio de 1936). (Publicada el 26 de junio de 1936).
- Comité Episcopal Mexicano. Circular número 4. (16 de julio de 1935). ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Egidio Vagnozzi. (8 de julio de 1936). Reporte 191/36 a Pizzardo. ASV. AES. Messico, periodo IV-11, Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Egidio Vagnozzi (15 de agosto de 1936). Cifrado N°124 a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Egidio Vagnozzi (27 de junio de 1936). Cifrado N°117 a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Egidio Vagnozzi. (12 de julio de 1936). Telegrama a Cicognani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Egidio Vagnozzi. (21 de agosto de 1936). Reporte N°222/36. a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Eugenio Pacelli (23 de junio de 1937). Carta a Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.

- Eugenio Pacelli. (10 de abril de 1936). Carta N°1280/36 a Piani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- Eugenio Pacelli. (12 de abril de 1936). Cifrado N°4. a Piani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- Eugenio Pacelli. (13 de diciembre de 1935). Carta N°4240/35 a Maglione. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Eugenio Pacelli. (13 de diciembre de 1935). Carta N°4241/35 a Ruiz. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Eugenio Pacelli. (13 de julio de 1935). Audiencia con Pío XI. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (14 de diciembre de 1935). Carta a Monseñor Díaz. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Eugenio Pacelli. (17 de agosto de 1935). Carta N°2776/35 a Leopoldo Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (17 de julio de 1935). Cifrado N°484. a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (19 de agosto de 1935). Cifrado N°495. a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (27 de septiembre de 1935). Cifrado N°3273/35 a Leopoldo Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (29 de junio de 1937). Carta N°2436/37 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 370.
- Eugenio Pacelli. (3 de diciembre de 1935). Carta N°4258/35 a Amleto Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 369.
- Eugenio Pacelli. (31 de mayo de 1935). Carta N°1775/35 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (4 de agosto de 1935). Folio 2636/35 de Pacelli a Rosi. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (5 de mayo de 1936). Carta N°1546/36 a Amleto Cicognani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Eugenio Pacelli. (7 de septiembre de 1935). Telegrama a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Eugenio Pacelli. (8 de Abril de 1936). Cifrado N°3. a Piani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- Eugenio Pacelli. Cifrado N°44 de Pacelli a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Eugenio Pacelli. Comentario sobre la carta enviada por Pascual Díaz el 5 de junio de 1935. ASV. (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastica Stordinari, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.



- Francisco de la Barra. (21 de noviembre de 1935). Carta a Maglione. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Giovani Rosi. (10 de agosto de 1935). Carta N°419/35 a Pacelli. ASV. AED. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Giuseppe Pizzardo. (31 de octubre de 1935). Carta N°504. Pizzardo a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Giuseppe Pizzardo. (18 de octubre de 1935). Carta N°3584/35 a Santoro. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Giuseppe Pizzardo. (23 de mayo de 1935). Cifrado N°1692/35 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Giuseppe Pizzardo. (11 de febrero de 1936). Carta confidencial a Amleto Cicognani. N°460/36 ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Giuseppe Pizzardo. (29 de diciembre de 1935). Cifrado N°2 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Giuseppe Pizzardo. (7 de mayo de 1936). Carta a Leopoldo Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Giuseppe Pizzardo. (8 de febrero de 1936). Carta N°437/36 a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Giuseppe Pizzardo. Progetto di mons Pizzardo para pedir a Cicognani su ayuda como encargo de asuntos para México. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Guglielmo Piani. (29 de abril de 1936). Cifrado N°59. a Pacelli. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Guglielmo Piani. (9 de abril de 1936). Cifrado N°57. Pacelli. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- Guglielmo Piani. Relazione circa la sua visita nel Messico. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377-384.
- John Burke. (25 de junio de 1935). Reunión. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- José Ugarte. (12 de noviembre de 1937). Carta a Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (6 de noviembre de 1934) Reporte N°70. Sulla campagna del Governo di Messico contra il delgato Apostolico a Eugenio Pacelli. ASV. AES, Pos. 563. 1933-1937. Fasc 337.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (1 de julio de 1936). Carta a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (10 de septiembre de 1935). Carta a Eugenio Pacelli. ASV. AES. periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (10 de septiembre de 1936). Carta Pacelli. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (22 de noviembre de 1937). Carta a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 370.

- Leopoldo Ruiz y Flores. (30 de agosto de 1937). Carta a Eugenio Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (1 de diciembre de 1937). Carta de Despedida. ASV. AES. Pos. 534. 1929-1937. Leopoldo Ruiz y Flores nuovo Delegato Apostolico del Messico. Fasc 250.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (20 de junio de 1936). Apuntes sobre la persecución. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (21 de noviembre de 1935). Reporte N°91. a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (24 de junio de 1936). Carta a Giuseppe Pizzardo. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (30 de agosto de 1937). Carta a los ordinarios y superiores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 370.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (5 de septiembre de 1935). Telegrama a Pacelli. ASV. AES. periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (6 de noviembre de 1934). Reporte N°70. Sulla campagna del Governo di Messico contra il delgato Apostolico a Eugenio Pacelli. ASV. AES. Pos. 563. 1933-1937. Fasc 337.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (Junio de 1936). Juicios que me he formado de los prelados mexicanos. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Leopoldo Ruiz y Flores. (19 de junio de 1936). Carta a los arzobispos, obispos, sacerdotes y fieles. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Luigi Maglione. (30 de noviembre de 1935) Carta N°29569 a Pacelli. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Luis Quintanilla (18 de junio de 1936). Documentación de Guillermo Piani. Carta para Delegado de Migración de Nuevo Laredo Tamaulipas. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Luke E. Hart. (10 de julio de 1935). Carta a arzobispo Ruiz. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Martín Tritschler (5 de septiembre de 1935). Carta a Ruiz y Flores. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Mclusar. (23 de mayo de 1935). Prime tesara. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Michael J. Ready. (5 de marzo de 1937). Memorándum de Michael J. Ready, Obispo de Cleveland. Secretario General de la N.C.W.C. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 370.
- Reporte 191/36 de Vagnosini a Pizzardo. (8 de julio de 1936). ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Santero (24 de octubre de 1935). N°492/35. Carta de Santero a Pizzardo. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.



- Vaticano. Secretaría de Estado. Apunte de oficio de Marzo de 1936 sobre Piani. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- Vaticano. Secretaría de Estado. (16 de julio de 1935). Monseñor Díaz El Comité Episcopal. Los jesuitas. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Vaticano. Secretaría de Estado. (17 de noviembre de 1934). México. Trattative col Pres. degli Stati Uniti. ASV. AES. Pos. 563. 1933-1937. Fasc 337.
- Vaticano. Secretaría de Estado. (27 de agosto de 1935). Nombramiento del delegado apostólico en México. ASV. AES. Messico periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Vaticano. Secretaría de Estado. (29 de septiembre de 1935). Nómina del delegado Apostólico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Circa gli informatori sulle cose del messico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Instrucciones. Alegato al despacho 1280/36 al Del Apo. Manilla. ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 377.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Introductoria a la posición N°575, 1935-1938. Nuevo Delegato Apostolico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Nuovo Delegato Apostolico. Fasc 367-370.
- Vaticano. Secretaría de Estado. La entrada de Mons Piani a México y la contemporánea publicación de una carta pastoral contra el gobierno. (Julio 1936). ASV. AES. Pos. 583. 1936-1937. Fasc 378.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Messico Nuovo Delegato Apostólico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Vaticano. Secretaría de Estado. México Nómina Del. Apost. 4258/35. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Nómina del Delgato Apostolico nel México. (Cifrado N°87). ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 368.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Per il Messico. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc. 369.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Progetto di minuta para responder al reporte 118/35 de Cicognani. ASV. AES. Pos. 563. 1933-1937. Fasc 339.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Riassuento sulla cuestiones Della nomina del Delegato Apostólico nel México. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.
- Vaticano. Secretaría de Estado. Sul cifrato 70. (Julio 1935). ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 367.
- Wlodimir Ledochowski. (13 de febrero de 1936). Carta a Cicognani. ASV. AES. Pos. 575. 1935-1938. Fasc 369.

Archivum Romanum Sociati Iesu (ARSI)

Enrique Del Valle. (19 de octubre de 1935). Carta a Ledochowski. ARSI [Archivum Romano S.I.] Provincia Mexicana. 10121. 1934-1935. VII. (1) Prep. Provin. (1935)

Biblioteca Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (BIHSI)

Catálogo 1931-1932-1934. Provincia Mexicanae. Biblioteca Instituto Storico de la Compañía de Jesús. [BIHSI].

Hemeroteca Nacional de México (HNM)

Comité Episcopal Mexicano (Julio de 1936) Instrucción pastoral del V. Episcopado Nacional dirigida a los Obreros y Campesinos de toda la República. *Christus*. Año 1 N°8. México. Hemeroteca Nacional. HM Ch24 2 1936.

Comité Episcopal. (10 de febrero de 1937). Carta a Lázaro Cárdenas. *Christus* Año 2. N°16. Marzo de 1937. Hemeroteca Nacional HM Ch24. El Nacional, Sábado 27 de octubre de 1934. Número 1972. Año VI. Tomo XIV. Hemeroteca Nacional. Primera página, segunda página y quinta página.

El Nacional, Domingo 28 de octubre de 1934. Número 1973. Año VI. Tomo XIV. Hemeroteca Nacional. Primera página, segunda página y cuarta página.

Contacto con el autor: yves.solis@itesm.mx

Título: “Divorcio a la italiana”: la ruptura entre el delegado apostólico de los Estados Unidos y el delegado apostólico de México durante la “segunda Cristiada.”

Fecha de recepción: 21 de febrero de 2008.

Fecha de aceptación: 31 de julio de 2008.

Palabras clave: Segunda Cristiada; *Modus Vivendi* en México; Jerarquía Católica Mexicana; Relación Estados Unidos/México; México años 30, delegados apostólicos.

Title: ""Italian Style Divorce": The Rivalry between the U.S. and the Mexican Apostolic Delegates from 1933 to 1937 during the Second *Cristiada*."

Date of submission: February 21st, 2008.

Date of acceptance: July 31st, 2008.

Key words: *Second Cristiada*, *Modus vivendi* in Mexico, Mexican Catholic Hierarchy, Mexican/American relations, Mexico in the 1930's, apostolic representatives.



**Pensamiento
y Cultura**

El espíritu científico y un nuevo humanismo: el juego de la imaginación, la representación y la transformación del mundo

Ricardo Guzmán Díaz
Tecnológico de Monterrey
Campus Monterrey

En el presente artículo planteamos la necesidad de caminar hacia una nueva manera de entender el conocimiento humano que evite la disociación de las ciencias y las humanidades. Para tal efecto, mostramos una caracterización histórica de la ciencia que nos ubica en nuestro momento actual, para enseguida argumentar a favor de una tercera cultura, recogiendo las propuestas de John Brockman y de otros pensadores, pero reconociendo, al mismo tiempo, los retos y las nuevas dimensiones del conocimiento humano que entran en juego.

In this article we raise the need to move towards a new kind of understanding human knowledge but preventing the dissociation of the sciences and the humanities. To that end, we show a historical characterization of science that situates us in our present time, and for once we argue in support of a third culture, collecting proposals from John Brockman and other thinkers, while acknowledging the challenges and the new dimensions involved in human knowledge.

Una mezcla sutil de creencia, conocimiento e imaginación conforma ante nuestros ojos la imagen siempre cambiante de lo posible.

François Jacob

Introducción

La palabra "espíritu" puede tener muy diferentes connotaciones, por lo cual es imprescindible que, en primera instancia,

expliquemos la forma en que estamos utilizando, en el título de este ensayo, la expresión “espíritu científico”. En el presente trabajo, la intención del término es doble: por un lado se refiere a la actitud, o de manera más general, al *ethos* que caracteriza a la actividad científica, es decir, sus motivaciones, sus búsquedas, sus propósitos, los cuales evidentemente no son fijos, sino que dependen del contexto cultural, social e intelectual en el cual se desarrolla dicha actividad; y por otro lado, por espíritu científico nos referimos a una espiritualidad naturalizada, a la manera de Solomon (2003), para quien la espiritualidad, concepto que, según explica él, había sido secuestrado por la religión, debe ahora reformularse, redescubrirse como la celebración de la inmensidad del cosmos, siendo “su hogar natural el intelecto y la curiosidad científica” (p. 40).

Quizás esta última idea, que considera a la ciencia como la cuna del asombro ante el mundo y su consecuente búsqueda de explicaciones racionales, se fue diluyendo, en el último siglo, en el proceso de especialización de las ciencias el cual nos condujo a una separación, en nuestra visión del orbe, a través de lo que C. P. Snow identificó hace ya casi medio siglo como las dos culturas: las ciencias y las humanidades¹. Los humanistas, en su tarea de reflexión en torno a la actividad humana en sus diferentes campos y sus significados en relación con la esencia del ser humano, han desoído a la ciencia por considerarla fría, poco comprensible y ajena a la subjetividad del ser humano. Por otro lado, los científicos, en general, se han sentido más cómodos enfocándose a tareas específicas, y no se han preocupado por ubicar el lugar de dicha tarea en el contexto amplio de la cultura y la sociedad, o bien, en su excesivo proceso de especialización, no pueden ya juzgar ni entender la plena significación de lo que ocurre fuera de su área de conocimiento. Snow introdujo la idea de una tercera cultura mediadora que permitiera la renovación del lenguaje y de las herramientas conceptuales del humanismo. El concepto fue luego recogido por John Brockman (1995), bajo la idea de un nuevo humanismo que se apartara del sentido clásico del término y conformara una nueva hibridación entre las ciencias y las humanidades.

Creemos que se debe caminar hacia este nuevo tipo de entendimiento. Ya no es posible pensar seriamente al ser humano y

hacer filosofía haciendo caso omiso de la producción científica y, de la misma manera, no se debe hacer ciencia sin un talante filosófico y humanista de gran alcance. Los intelectuales humanistas que volteen a ver la ciencia encontrarán en ella un mundo fascinante, creativo y lleno de posibilidades para sus propios intereses, y los científicos que volteen a las humanidades hallarán en ella, sin lugar a dudas, mayor sentido y finalidad a su actividad. La ciencia aprendió a pasar de las grandes preguntas trascendentes – tales como *¿quiénes somos?*, *¿cómo se creó el cosmos?*, *¿cuál es el sentido de la vida?* – que por su esencia son quizás incontestables y por lo mismo se vuelve a ellas una y otra vez, a preguntas más concretas a las que se pudiera dar respuesta más objetiva – tales como *¿qué pasa si mezclo diferentes sustancias?*, *¿cómo se mueve un objeto al lanzarlo por el aire?*, *¿cuál es la función de la sangre?* Para ello se fue construyendo poco a poco un sistema empírico lógico que permitiera sustentar y dar evidencia de las posibles respuestas. Sin embargo, para evitar con esto la fragmentación del mundo, es necesario atender a las preguntas concretas de la ciencia sin olvidar las interrogantes más fundamentales y de sentido con las que se inició esa gran aventura intelectual.

Una caracterización de la ciencia

La mayoría de las definiciones de “ciencia” hacen especial referencia a su carácter empírico-lógico, es decir, al hecho de que el conocimiento que ofrece sobre la realidad se fundamenta, en primera instancia en la observación y la experiencia (su carácter probatorio a través de la repetición de experimentos le da credibilidad) y de la misma manera en la posibilidad de llegar a nuevas verdades derivadas lógicamente (la predicción de eventos le confiere la posibilidad de ampliar los conocimientos y sus límites de aplicación). Sin embargo, ésta es una percepción simplista e ingenua, pues la práctica científica y sus resultados son algo mucho más complejo y sujeto a muchas otras facetas de carácter psicológico, cultural, social, etc.

Los científicos normalmente asumen, de primera instancia, que existe una realidad externa (aunque sabemos que no es posible probar tal cosa), y que su propósito fundamental es descubrir, desvelar dicha realidad. Lo que ocurre, en todo caso, es que nuestros sentidos actúan

como mediadores de esa supuesta realidad externa y nuestra “mente” (¿conciencia?, ¿razón?, ¿intelecto?) y nuestras capacidades de comunicación² le dan forma y sentido a lo que percibimos. Es decir, la construcción científica finalmente es un entramado complejo donde el prejuicio, la imaginación y el consenso social juegan, todos ellos, papeles primordiales que se articulan entre sí con el objeto de alcanzar una imagen coherente del mundo. Las ciencias, después de todo, “son humanas porque son racionales y a la vez cordiales, con esa mezcla de afectos y razones o, si se quiere, de intereses y razones” (Ordóñez, 2001, pp. 12-13).

Las diversas actividades humanas, cada una con sus propias reglas, son formas de practicar el “juego de lo posible” (Jacob, 1982, p. 13). Y la actividad científica no escapa a esta proposición. Como cualquier otra empresa humana debe de confrontar y contentarse con lo parcial y lo provisional y, quizás, lo que le da su fuerza es precisamente su rechazo a una visión total e impuesta del mundo y por ende su exigencia de basarse en la evidencia y rechazar lo establecido si no pasa la prueba de la crítica y la experiencia. Es decir, la ciencia y también la tecnología son productos culturales sujetos a los mismos intereses que otras manifestaciones humanas, pero con su propio orden de razones, entre las cuales se encuentra la de “fijar al máximo las condiciones de objetividad” (Rubio, 1999), es decir, la de plantarse como meta una interpretación unívoca de sus objetos de estudio.

Mencionábamos en el párrafo anterior a la tecnología, porque la historia del hombre está asociada a la necesidad de buscar explicaciones, pero también a la necesidad de fabricar artefactos, de intervenir en la naturaleza, y es en este último proceso donde su armamento teórico cobra más fuerza, donde adquieren más certeza las entidades y fuerzas ocultas que crea en su intento de aprehender la realidad (Hacking, 1996). En la misma dirección, Ferreiros y Ordoñez (2002, p. 53) sugieren que la ciencia moderna es “un híbrido de filosofía (lógica, teorización, argumentación) y experimento (técnica, manipulación, observación)”.

Por otro lado, para pensar la ciencia y sus significados y funciones para el hombre, habría que ver su dinámica histórica. Echeverría (2003, pp. 19-59) sugiere que distingamos tres etapas en la historia

de la ciencia moderna. En primer lugar, tendríamos una época romántica de científicos y tecnólogos como Albert Einstein, Marie Curie, Thomas Edison, Charles Darwin, que —de manera bastante individual, en la soledad de su pensamiento o en su pequeño laboratorio— crearon un mundo de ideas y artefactos. Pero en la primera mitad del siglo XX, por necesidades de la sociedad y de la guerra, surge una nueva forma organizada de actividad científica, principalmente en los Estados Unidos, respaldada por el Estado; es la *Big Science* (macrociencia)³ impulsora de grandes proyectos científicos en donde, a través de grandes presupuestos y una combinación de cerebros científicos, ingenieriles y administrativos, se lograrían metas científico-tecnológicas muy altas, pero con otro sustrato de valores más allá de la mera búsqueda de conocimiento. En 1945, Vannevar Bush, encargado de la Oficina de Investigación y Desarrollo Científico, entregó su informe a la Presidencia de los Estados Unidos en el que propone diseñar un nuevo sistema de apoyo federal vigoroso para la investigación científica en los sectores público y privado, en el que expresa su percepción sobre el valor de la ciencia:

El progreso científico es una clave esencial de nuestra seguridad como nación, para mejorar nuestra salud, tener puestos de trabajos de mayor calidad, elevar el nivel de vida y progresar culturalmente (Bush, 1945, p. 4).

La ciencia se sitúa así en el centro de la preocupación política; primero, en los Estados Unidos y después, en otras naciones; surgen las políticas científicas de Estado y la gestión del conocimiento, de los recursos humanos, de la infraestructura, de los fondos, etc.

Por último, nos dice Echeverría, surge otro tipo de actividad científica en las últimas décadas y que representa una nueva modalidad de poder. Se trata de la tecnociencia, en la que el conocimiento científico propiamente pasa a ser un instrumento, un medio para el logro de otros objetivos de carácter militar, económico, empresarial. Incorpora algunas características de la *Big Science*, que había nacido en la Segunda Guerra Mundial, pero posee algunas particularidades que la hacen diferente. Fundamentalmente ahora



está involucrado el sector privado en mucha mayor medida y el propósito principal es la generación de desarrollos tecnológicos que se conviertan en innovaciones susceptibles de entrar al mercado capitalista.

La tercera cultura

El camino histórico de la ciencia y la tecnología, esbozado en la sección anterior, nos habla de cambios de paradigmas en la práctica científica y, como parte de esa transformación, de graves fracturas del proyecto de modernidad nacido en la Ilustración. La meta de dicho proyecto era el logro de la emancipación humana de las formas de dominio y opresión; con la razón como instrumento fundamental, pero que en el camino se distorsionó hacia nuevas formas de dominio; diríamos que nuestra civilización ha traicionado los principios humanistas que le dieron origen. El pensamiento posmoderno nos habla así del surgimiento de poderes de carácter tecnoeconómicos que conducen a la "conformación de un mundo en el que la capacidad y acción humanas son minimizadas a esferas de puro trabajo técnico bien organizado, de efectividad administrativa, para el logro de intereses particulares" (Guzmán, 2004, p. 35), llevando a formas de vida que dejan vacío el espíritu humano.

Berman (2001) hace una valoración interesante de esta aventura humana desde su etapa premoderna hasta su etapa posmoderna, siendo su motivación la observación que él hace del carácter destructivo de nuestra sociedad que parece ir hacia un suicidio ecológico y un "desmembramiento y desintegración psíquica" (p. 15). La visión del mundo que predominó hasta antes de la Revolución Científica fue la de un mundo encantado en el que la vida de cada ser humano y su destino personal "estaba ligado al cosmos", a través de una "conciencia participativa" (p. 16), relación que proveía de sentido y significación a su existencia. La época moderna produjo un desencantamiento, un alejamiento del mundo fenoménico y una participación, en el mundo y con él, que llevado a su forma extrema, Berman lo asocia con nuestra sociedad de consumo, la cual actúa como un escape de la angustia que produce esta forma de vida. Aunque a la ciencia no la culpa de estos males, sí la identifica como parte integral de la modernidad. Para Berman, la salida es un nuevo

reencantamiento del mundo, pero que obviamente tendría que darse de otro modo, pues “no podemos volver a la alquimia o al animismo”, pero sí a “algún tipo de conciencia holística o participativa con su correspondiente formación sociopolítica” (p. 23).

Proponemos que la ciencia, si bien pudo ser causa del “desencantamiento”, ahora puede contribuir al “reencantamiento”, sobre todo si consideramos los enfoques cada vez más misteriosos de algunas ciencias (pensemos en la física cuántica que ha convertido a la materia en algo escurridizo y etéreo y que incluso sus objetos de estudio no son tanto sustancias, sino relaciones, lo que muestra que al final la realidad siempre nos trasciende). La división de las dos culturas introducida por Snow, a la cual hacíamos referencia antes, es síntoma de la problemática moderna que presenta Berman. De hecho, la tesis básica de Snow consiste en que esta ruptura de la comunicación entre ciencias y humanidades ha sido uno de los principales obstáculos para encontrar soluciones a los problemas mundiales, pues el estado de modernidad surgió de esa tensión entre ambas, misma que tuvo sus raíces en la Ilustración, alcanzando su mayor impacto en el siglo XX y, agregaríamos, lo que va del XXI.

Creemos que debemos tener en la mira la tercera cultura que propone Brokman (1995). Los avances científicos más recientes en campos tan diversos como la genética, la bioingeniería, las tecnologías de información, neurobiología, nanotecnologías, astrofísica, radioastronomía, y muchas más, nos ofrecen formas novedosas de entender la realidad que desafían las concepciones tradicionales sobre lo que significa ser humano. La ciencia de nuestros tiempos es una ventana que nos permite asomarnos a los significados más profundos sobre la vida y que nos puede llevar a redefinir lo que somos, como especie humana, y como parte del complejo tejido de la vida y del cosmos.

El nuevo humanismo le debe dar la bienvenida a la ciencia y a la tecnología, reconocer sus bondades y la trascendencia que, bien utilizada, nos puede ofrecer. Sin embargo, como nos dice Pániker (2007), el nuevo humanismo debe estar atento no solamente a los últimos conocimientos que nos ofrezca la ciencia, sino, en términos filosóficos, a todas las tendencias del pensamiento contemporáneo. El discurso filosófico, apoyado por los nuevos paradigmas científicos, debe encargarse propiamente de “trazar los mapas de la realidad” y



de darnos una visión totalizadora, pero evitando caer en un oscurantismo pseudo-científico, como ocurre con ciertos discursos filosóficos, como los denunciados por Sokal y Bricmont (1999), que recurren al lenguaje científico cuando no es pertinente o en la tentación de encontrar una síntesis entre ciencia y misticismo. Se trata, al final, de que los diferentes campos del conocimiento se comuniquen entre sí sin rebajarse o mutilarse uno a otro. Se trata de alcanzar “una cultura multidimensional, donde las explicaciones que se originan en diferentes disciplinas se combinen entre sí sin cancelarse mutuamente” (Origgi, 2006, párrafo 11).

En estos primeros años del siglo XXI, la especie humana se encuentra ante una encrucijada de nivel planetario. Muchos retos nos esperan en las múltiples tareas del conocimiento, de la tecnología y del desarrollo. Necesitaremos todos nuestros recursos intelectuales. Para salir adelante requerimos un nuevo humanismo que se comprometa a valorar todo el conocimiento y el quehacer humano y nos guíe hacia nuevos horizontes en donde rescatemos nuestro sentido de pertenencia al mundo.

Los retos a enfrentar

Vivimos en un momento histórico de transición. Como parte de la visión que tuvo Francis Bacon de las nuevas formas de conocimiento que se asomaban a principios del siglo XVII, se percibió la posibilidad de dominar las fuerzas de la naturaleza para beneficio del hombre como una maravillosa conquista. En la visión utópica de su *Nueva Atlántida*, habría una sociedad en la que reinaría la paz, la armonía, y el conocimiento aplicado sería fuente inagotable de beneficios para la humanidad. Sin embargo, en nuestra realidad histórica, las cosas han sido distintas. Y es que, en verdad, de manera opuesta al mismo espíritu tecnócrata baconiano, la ciencia se ha construido a través de una dimensión política, de búsqueda de acuerdos y de consensos. No podía ser de otra manera y, en ese proceso, los conocimientos científico-tecnológicos nos han ayudado a resolver unos problemas, pero a la vez nos han creado otros. De ahí la necesidad de un humanismo diferente, imbricado con la C y T, pero comprometido en una nueva valoración y comprensión de lo que significa ser humano.

La tarea no es fácil. El ser humano tiene el privilegio (o la fatalidad) de poder convertirse en la criatura más maravillosa o en la más terrible, capacidad que se potencia en varios órdenes de magnitud con el desarrollo científico-tecnológico⁴. De aquí, la ineludible dimensión ética, la necesaria presencia de los aspectos axiológicos en torno a los procesos de gestión del conocimiento científico y el desarrollo tecnológico (Martin, 2005, p. 125). Se ciernen sobre nosotros múltiples amenazas, tanto para nuestro entorno físico (degradación del medio ambiente), como para nuestro entorno espiritual (vacío existencial por la presencia de una dictadura de los mercados). Muchos de esos peligros parecen provenir de los avances tecnológicos y que parecieran llevarnos hacia una muerte del humanismo, del hombre mismo, sustituido por un ser mecanizado y tecnificado, hacia la construcción de una “sociedad de poetas muertos”. Habría que preguntarse si hay esperanza de otro Renacimiento, de un neohumanismo, y dónde encontrarlos: ¿en el peso histórico de nuestra tradición humanista?, ¿en una nueva ética naturalista a la manera de Monod (1971)?, ¿en la ciencia? Esta última, nos dice Tamayo, está a nuestra servicio y al producirla “los hombres nos hemos reservado el derecho exclusivo de imprimirle intención y objetivos” (1991, p. 143).

Para Levy-Leblond (2003), divergiendo de la opinión de Snow, no existe la llamada cultura científica. Si por cultura entendemos “el conjunto de representaciones y comportamientos que caracterizan a una sociedad” (143), Leblond no percibe que la ciencia haya transformado de manera perceptible (como sociedad) nuestras concepciones del mundo. En cambio, sí reconoce la existencia de una cultura técnica que “participa plenamente de nuestra vida social y marca profundamente nuestras mentalidades y comportamientos” (143). De esta manera, para Leblond, el verdadero desafío está en reinsertar la ciencia en la cultura. Esta alienación de la ciencia que denuncia Leblond, y que habría que combatir, sería el origen de los múltiples movimientos anti-ciencia que muchos han señalado⁵. Se duda bastante, y a veces con razón, sobre la creencia ilustrada de que la ciencia y la tecnología son fuerzas predominantemente positivas⁶. Sin embargo, en general, este tipo de movimientos van mucho más allá de una actitud crítica razonable y no hacen sino matar la esperanza en la ciencia como verdadera fuerza civilizadora.



Conclusiones

Todas las ciencias son humanas. Algunas, de manera obvia, tienen entre sus objetos de estudio al ser humano, como la biología, la genética, la psicología, la antropología. Otras ciencias quizás no tienen como objeto de estudio directo al hombre, pero de alguna manera lo incluyen. La física estudia la materia y la energía, de la que, al final, los seres humanos también somos partícipes. La astronomía estudia el Universo que, después de todo, nos permite conocer y valorar nuestra posición en el mismo y conocer nuestros orígenes. En fin, encontramos el deseo del hombre por estudiarse a sí mismo en todas las ciencias.

Un nuevo humanismo no debe dar la espalda a la ciencia. El conocimiento científico debe fecundar positivamente a los diferentes discursos humanistas, filosóficos, artísticos o literarios. Tanto las obras de Shakespeare, como el existencialismo de Heidegger, la pintura de Van Gogh, o la biología molecular nos hablan de la condición humana y nos enseñan a ver desde múltiples perspectivas lo que es el mundo. Al final, todos nuestros productos culturales forman parte de la misma lucha por aplicar nuestros recursos intelectuales e imaginativos con el propósito de entender la realidad y transformarla para encontrar nuestro lugar en ella.

Notas

¹ Snow se refirió en realidad a las ciencias y las letras. Sus ideas las presentó en una conferencia en 1959, titulada *The two cultures* y las extendió posteriormente, en 1963, bajo el título *The two cultures: A Second Look*. Véase Snow (1998).

² Por ejemplo, Rubio (1999) sugiere que "la intención del conocimiento científico puede proponerse (...) como la codificación de la realidad en estructuras representacionales cuyo carácter de verdad es demostrable observacionalmente. (...) la construcción de tales representaciones está determinada en sus fundamentos por fenómenos comunicacionales." (párrafo 1).

³ Echeverría ubica el comienzo de la macrociencia en la época de la Segunda Guerra Mundial, con proyectos como el Radiation Laboratory de Berkeley y el del MIT, el proyecto ENIAC en Pennsylvania y especialmente el Proyecto Manhattan que condujo a la fabricación de las primeras bombas atómicas.

⁴ Ya lo decía Pascal (1996): “¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué motivo de contradicción, qué prodigio! ¡Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y oprobio del universo!” (p. 302).

⁵ Esta “rebelión contra la ciencia en el final del siglo XX” y que se extiende por supuesto al siglo XXI la denuncia con claridad meridiana Holton (1998).

⁶ Si algunos físicos prometieron que la tecnología nuclear proveería de energía prácticamente gratuita para todos, resulta ahora al menos prudente sembrar algunas dudas sobre los beneficios de la bioingeniería, pero sin negar sus potencialidades.

Bibliografía:

- Berman, M. (2001). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Brockman, J. (1995). *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution*. New York: Touchstone.
- Bush, V. (1945). *Science, the Endless Frontier*. Washington: United States Government Printing Office.
- Echeverría, J. (2003). *La Revolución Tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreiros, J. & Ordóñez, J. (2002). “Hacia una filosofía de la experimentación.” *CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 34 (102), pp. 47-86.
- Guzmán, R. (2004). “La crítica posmoderna de la razón científica: un análisis de sus excesos.” *Elementos* 11(55), pp. 29-37.
- Hacking, I. (1996). *Representar e intervenir*. México: Paidós.
- Holton, G. (1998). *Einstein, historia y otras pasiones: La rebelión contra la ciencia en el final del siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Jacob, F. (1982). *El juego de lo posible*. Traducción de José Chabas. Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Lévy-Leblond, J.M. (2003). “Una cultura sin cultura. Reflexiones críticas sobre la ‘cultura científica’.” *Revista CTS* 1(1), pp. 139-151.
- Martin Gordillo, M. (2005). “Cultura científica y participación ciudadana: materiales para la educación CTS.” *Revista CTS* 2(6), pp. 123-135.
- Monod, J. (1971). *El azar y la necesidad*. Barcelona: Barral Editores.
- Ordóñez, J. (2001). *Ciencia, tecnología e historia: relaciones y diferencias*. México: Ariel.

- Origgi, G. (2006). Who's afraid of the Third Culture? Publicada originalmente en *Il Sole 24 Ore—Domenica*, Febrero 26, 2006. Consultada el 17 de agosto de 2007 en <http://www.edge.org/3rd_culture/origgi06/origgi06_index.html>
- Pániker, S. (2007). *Regarding a New Humanism*. Publicada originalmente en *El País*, Febrero 18, 2007. Traducción al inglés consultada el 15 de agosto de 2007 en <http://www.edge.org/3rd_culture/paniker07/paniker07_index.html>
- Pascal, B. (1996). *Pensamientos y otros escritos*. México: Editorial Porrúa. (Original publicado en 1669)
- Perez Tamayo, R. (1991). *Ciencia, ética y sociedad*. México: El Colegio Nacional.
- Rubio, J. E. (1999). "Lenguaje y comunicación en la ciencia". *Razón y Palabra*, 12. Consultada el 10 de agosto de 2007 en <<http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/anteriores/n12/leng12.html>>
- Snow, C. P. (1998). *The Two Cultures*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Solomon, R. C. (2003). *Espiritualidad para escépticos: Meditaciones sobre el amor a la vida*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (1999). *Imposturas Intelectuales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica.

Contacto con el autor: rguzman@itesm.mx

Título: "El espíritu científico y un nuevo humanismo: el juego de la imaginación, la representación y la transformación del mundo."

Fecha de recepción: 24 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 30 de julio de 2008.

Palabras clave: ciencia, humanismo, imaginación, realidad.

Title: "The Scientific Spirit and a New Humanism: The Role of Imagination, Representation, and Transformation in the World."

Date of submission: January 24th, 2008.

Date of acceptance: July 30th, 2008.

Key words: science, humanism, imagination, reality.

Una filosofía en imágenes: Stanley Cavell

José María de Luelmo Jareño
Universidad Politécnica de Valencia

Dentro del reducido mundo de las relaciones entre cine y filosofía, las aportaciones del filósofo Stanley Cavell figuran entre las más notorias pero también entre las más controvertidas. Su análisis del llamado "cine clásico" de Hollywood responde al intento de caracterizar una tradición filosófica al margen del esquema europeo, de suerte que el puente que Cavell tiende entre la filosofía wittgensteniana y la de pensadores como Emerson y Thoreau encontraría aplicación en la lectura crítica de ciertas películas en las que, según sus teorías, aparecerían reflejadas cuestiones específicas de esa otra tradición: escepticismo, individualismo radical, o anomalías comunicativas.

In the reduced world of relationships between cinema and philosophy, the contributions of the philosopher Stanley Cavell stand out among the most notorious and also the most controversial. His analysis of the so-called "classic Hollywood movie" is in line with his intention of shaping a philosophical tradition that is different from the European pattern; the bridge that Cavell builds between Wittgenstein's philosophy and that of such thinkers as Emerson and Thoreau might find an application in the critical reading of certain films where, according to his theories, some questions typical of that tradition, such as skepticism, radical individualism and anomalies in communication, could appear.

De igual modo que hay quien considera a Stanley Cavell como "el único gran filósofo americano que ha hecho del cine una parte central de su obra" (Rothman, 2005, p. xiii), se ha llegado a afirmar de Gilles Deleuze que es "el primer filósofo francés (y uno de

los únicos en el mundo) que ha dedicado íntegramente su obra de filosofía al cine” (Marrati, 2004, p. 76). Tal vez sea un tanto exagerado sostener tanto una afirmación como la otra, si atendemos a la ingente producción de ambos pensadores y a la amplitud de sus intereses, pero, ciertamente, sí es inusual el grado de dedicación de ambos a una disciplina hasta hace poco no sólo desatendida sino incluso denostada por la filosofía. Existen numerosos indicios que corroborarían ese hecho, ese sistemático desprecio de la filosofía hacia el cine, pero tal vez el ejemplo más obvio se encuentre en la celeberrima *Dialéctica de la Ilustración*, un ensayo publicado en 1947 por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer donde se acusa al cine de connivencia directa con los desmanes de la industria cultural del capitalismo avanzado, y no sólo por formar parte de su entramado político, en el que los autores quieren ver un apéndice tentacular del mismísimo fascismo –dado que “las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza” (1998, p. 178)– sino, sobre todo, porque “imprimir con letras de fuego su omnipotencia, como omnipotencia de sus amos, en el corazón de todos los desposeídos [...] constituye el sentido de todas las películas, independientemente de la trama que la dirección de producción elija en cada caso” (p. 169). No es lugar para detallar las secuelas que esta lectura del cine ha tenido en el pensamiento filosófico de posguerra, pues son múltiples y dispares; pero sí convendrá tenerlas en cuenta a la hora de valorar en su justa medida el acercamiento de Cavell o Deleuze al medio cinematográfico, toda vez que dicha aproximación sólo ha sido posible tras sortear los numerosos prejuicios y recelos que lo recubrían. De hecho, el ejercicio analítico llevado a cabo por uno y otro resulta encomiable, ante todo, por su capacidad para discernir entre el componente mercantil o propagandístico del cine y su fundamento constituyente, esto es, por haber sabido desentrañar y valorar el peculiar espíritu que lo anima. Gracias a la estimable labor analítica y crítica de estos dos pensadores la mirada de la filosofía hacia el cine ha venido adquiriendo, poco a poco y no sin dificultades, un aliento renovado, fructífero.

Dicho esto, sin embargo, se hace necesario distinguir cuanto antes entre las vías emprendidas por ambos pensadores, pues distan de ser paralelas. Así, en tanto Deleuze (2004) reconoce en el prefacio al



primero de sus dos estudios fundamentales al respecto –*La imagen-movimiento*; (el otro lleva por título *La imagen-tiempo*)– que su trabajo no se presenta como una historia del cine, sino como “un ensayo de clasificación de las imágenes y de los signos” (p. 11), Cavell parte de una pretensión bien distinta y, de algún modo, bastante menos estricta. En efecto, a diferencia de Deleuze, Cavell no toma como referente, ni siquiera tangencialmente, el trabajo de otros teóricos vinculados a la cuestión, como podrían ser Peirce –uno de los fundadores de la semiótica– o Bergson –cuyo estudio de las imágenes se sitúa a medio camino entre la filosofía y la psicología. La propuesta del filósofo estadounidense pasa más bien por relacionar las ideas de pensadores ajenos a la problemática de las imágenes con los contenidos que el cine –o, siendo más precisos, *determinado* cine– es capaz de vehicular, y ello procurando no simplemente aplicarlas a tales contenidos, sino intentando extraerlas de su propio interior, de su médula semántica. Al no tratarse de una propuesta taxonómica que exija precisar y regular los rasgos distintivos de las imágenes cinematográficas, Cavell desestima olímpicamente la morfología de las mismas, o aun sus modos de articulación, para así entrar a fondo en la virtualidad “creadora de sentido” del cine con respecto a un mundo real al cual complementa, explicita o contradice. Con ese fin recurrirá a sus “afinidades electivas” de siempre, a aquellos filósofos que le acompañan en el resto de sus aventuras especulativas, y muy rara vez a alguna autoridad especializada en el medio. De hecho, advierte que pedirles a los especialistas en análisis fílmico “que piensen en Heidegger es pedirles que se hagan responsables de un conjunto de visiones o rutinas [...] cuya aplicación a la experiencia del filme es difícil de probar”, como de igual manera solicitar a los filósofos “que cedan en la respetabilidad de sus academias y piensen acerca de Heidegger en este contexto, es pedirles que concedan al cine el estatus de un sujeto que estimula y recompensa la especulación filosófica” (Cavell, 1979, p. xvi). La tarea de maridar cine y filosofía resulta ser, además, especialmente delicada en su país, pues, según se lamenta, “debe ser la naturaleza de la filosofía académica americana (o de su reputación), junto a la naturaleza de las películas americanas (o de su notoriedad), lo que hace de quien escribe sobre ambas con un mismo aliento alguien sujeto a cuestionamiento,



cuando no a sospecha" (Rothman, 2005, p. 87). En realidad, bien vale la pena correr este riesgo cuando se realiza una apuesta tan decidida y radical como la suya, a saber, aquella que conlleva la defensa del cine como forma expresiva, por antonomasia, de la cultura estadounidense. Este propósito se presenta quizá como uno de los más originales y revulsivos de cuantos motivan su acercamiento al medio, y resulta fundamental ahondar en él para una adecuada comprensión de su manera de proceder.

Una filosofía del cine: el cine como filosofía

Consciente de la dificultad que a menudo supone trasladar las diversas corrientes filosóficas europeas a la idiosincrasia de su propio país, Cavell no sólo procura articular a lo largo de toda su obra una tradición de pensamiento genuinamente estadounidense, exclusiva y literalmente "al margen" de las demás, sino que indaga en la incidencia que esa tradición habría teniendo en sus productos culturales más característicos. Desde esta perspectiva, el cine de Hollywood sería el lugar donde hallar la máxima condensación de esa supuesta peculiaridad, la manifestación por excelencia de una "idea del mundo" sin parangón ni en Europa ni en ninguna otra civilización. Cavell sostiene que, así como las obras de Whitman y Poe constituirían los pilares literarios de una nueva concepción de la existencia, así también las películas hollywoodienses actuarían como puesta en imágenes de dicha concepción autóctona. Según afirma, "lo mejor del cine americano participa en esta ambición cultural occidental de autorreflexión o autoinvención que se presenta a sí misma en ausencia del edificio europeo de la filosofía, de manera que en estos extremos el cine tiene la siguiente economía particular: tiene el espacio y la presión cultural para satisfacer el ansia de pensamiento, la ambición de una cultura talentosa para examinarse a sí misma públicamente, pero su público no posee los medios para captar este pensamiento como tal por la sencilla razón de que natural o históricamente carece del edificio filosófico dentro del cual comprenderla" (Cavell, 1996, p. 72). Ésta sería, por tanto, la tarea que vendría a encomendarse Cavell a sí mismo, la de hacer valer en sus justos términos un medio que incluso en su propio país apenas pasaría de ser considerado como un simple entretenimiento o una



lucrativa industria, e intentar presentarlo finalmente como la exteriorización más característica de un cierto ideal filosófico, ese ideal que tan concienzudamente ha estudiado Cavell en las teorías de Emerson o Thoreau. Siendo como es un buen conocedor de Wittgenstein, Cavell aplica a conciencia el principio epistemológico según el cual para conocer adecuadamente un objeto lo preceptivo es investigar aquellas expresiones que dan cuenta de él, de suerte que sólo un pormenorizado análisis de las “expresiones fílmicas” de la cultura estadounidense permitiría desentrañar su núcleo filosófico de forma efectiva.

Desde un comienzo, Cavell se habría percatado no sólo de la dificultad de la empresa sino de que su carácter insólito y liminar requería aplicar una metodología completamente ajena a los métodos habituales del análisis fílmico. Ya en el primer seminario que dedicó a la materia en la universidad de Harvard, hacia 1963, el filósofo tomó conciencia de la enorme dificultad que suponía discutir acerca de aquello que las películas contaban sin entrar en disquisiciones técnicas:

Fluían palabras sobre cualquier aspecto, desde planos contrapicados a filtros, a duraciones, al número de ajustes para conseguir profundidad de campo y un montaje entrecortado, etc., etc. Pero todo esto había perdido su sentido. Por un lado, la cantidad de información técnica que podía ser considerada relevante era mayor que la que cualquiera de nosotros conocía; por otro, las únicas cuestiones que nos encontramos invocando, en la medida en que eran relevantes para la experiencia de determinados filmes, que era nuestro trabajo, estaban frente a nuestros ojos. Puedes ver cuándo comienza y termina un plano, y si es lejano, medio o cercano; sabes si la cámara se mueve adelante y atrás o lateralmente, si una figura entra en el campo de acción de la cámara o si es la cámara la que se dirige a ella; puedes no saber cómo Hitchcock sitúa la escalera para distorsionar de ese particular modo en *Vértigo*, pero puedes ver que lo consiguió. Entonces, ¿qué hay de cierto tras la idea de que siempre hay un algo técnico que desconoces y que proporciona la clave de la experiencia? (1979, pp. xxi-xxii).

Sin duda, este relativo desinterés hacia el dispositivo tecnológico o hacia los rudimentos formales del cine permite una lectura más desinhibida y directa del mismo, o más en concreto, de los contenidos que Cavell suele buscar en él, pero también es la causa de las reiteradas suspicacias que ha levantado en el seno de los llamados “estudios audiovisuales”, estrechamente vinculados al componente técnico del medio. Para este tipo de análisis, desestimar la articulación técnica en beneficio de la mera experiencia personal que uno tenga del film es una práctica simplemente amateurística; pero no menos ajena resulta la vía de Cavell a la llamada “teoría de la imagen fílmica”, una disciplina cuyas diversas escuelas suelen fiarlo todo a una matriz metodológica externa, a saber, la impuesta por las teorías estructuralista, marxista, semiológica o deconstructivista –por citar sólo algunas de las más arraigadas en el contexto estadounidense. La autoridad adquirida por estas escuelas hace casi imposible una consideración “experiencial” del cine como la que aquí se plantea, y es por ello, por resultar anómalos e inclasificables dentro de esas categorías, por lo que los escritos de Cavell sobre la materia apenas han sido tomados tan en cuenta como debieran. Cuando éste define su vínculo con las películas como una “relación natural” (1979, p. xix), es decir, emocional y no mediada por apriorismo alguno, o defiende que “el análisis de la película establece un llamamiento continuo a la experiencia de dicha película, o más bien a una memoria activa de esa experiencia” (1999, p. 21), uno no puede evitar imaginarse el malestar que sentirán los apóstoles de tal o cual doctrina y el consiguiente desdén hacia quien elabora sus escritos alrededor de una tal opción epistemológica. Con su característica bonhomía, Cavell reconoce que su aproximación al medio es puramente personal e incluso biográfica, dado que creció embebido en ese mundo de imágenes y que, por tanto, le resulta imposible discernir dónde comenzó su formación como filósofo y dónde su formación como espectador. Lo que sí le resulta evidente es que, así como uno y otro ámbito se imbricaron e interrelacionaron en su desarrollo como individuo, así también uno y otro deberían prestarse apoyo mutuo para esclarecer sus problemas y sus estatutos respectivos. En este sentido, si a nivel personal el cine puede ayudarle a clarificar ciertas cuestiones filosóficas de su interés, afirma, de igual



forma la filosofía debiera ser capaz de proporcionarle el tipo de reflexión que el cine requiere para ser mejor entendido.

Para Cavell (1999), la cuestión fundamental reside en redimensionar esta metodología particular que él denomina "interpretación" (p. 12) y trasladarla a un estadio más amplio, más genérico, pero no mediante su normativización sino mediante la mera puesta en común con los demás, teniendo en cuenta que para él la filosofía es una modalidad abierta de pensamiento –esto es, una disciplina que trasciende los márgenes de la academia–, del mismo modo que la crítica es una "extensión natural de la conversación" (p. 18). De ahí el formato de seminario participativo con que comenzó a trabajar sobre el tema y de ahí también el componente espontáneo y altamente especulativo con el que están redactados muchos de sus escritos. Dando por sentado su conocimiento por parte de cualquier espectador medio, muchos de los filmes que refiere son evocados de memoria, en ocasiones tras haberlos visto "sólo una vez, algunos incluso treinta años antes" (1979, p. xxiv), razón por la cual, pasado el tiempo, sólo recuerda de ellos cuanto ha acabado ocupando un lugar dentro de su estructura filosófica personal. A causa de esta "memoria funcional", Cavell se ha visto en ocasiones obligado a rectificar sus afirmaciones sobre esta o aquella película, y pasados los años, con vistas a la redacción de sus ensayos más recientes, ha comenzado a sistematizar la recogida de datos para no incurrir en errores de bulto. En cualquier caso, lo cierto es que –al margen de sus trabajos sobre *ontología* del cine– Cavell suele centrarse en un periodo bastante concreto de la historia del cine y muy vinculado a su formación personal, una etapa en la cual detecta una especial concentración o convergencia de las cuestiones filosóficas que más le preocupan: aquella que va del año 1934 al año 1949. Dicho periodo suele ser considerado como uno de los más provechosos de la cinematografía estadounidense, cuando no el más rutilante, tanto por su amplio despliegue de recursos como por su prodigioso equilibrio entre aspiración comercial y calidad artística. Dentro de las variables temáticas que presenta el cine del momento, Cavell encuentra especialmente sugerentes y susceptibles de estudio dos de ellas, la comedia y el melodrama, a las cuales dedica sendos conjuntos de ensayos, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of*



Remarriage (1981) y *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman* (1996), dos géneros y dos análisis filosóficos que, dados sus entrelazamientos y diferencias, será necesario analizar tanto conjunta como separadamente.

Distintos pero complementarios: comedia y melodrama

Una de las razones que justifican la atención de Cavell hacia este periodo es el hecho de que dichas películas habrían sido producidas poco después de la introducción del sonido en el medio, un factor que habría afectado sobremanera no sólo a su cualidad expresiva sino también a su temática. En efecto, si algo hay en común entre estos dos grupos de películas es su constante merodeo alrededor de la cuestión del lenguaje; en un caso, para subrayar sus capacidades dialécticas y en el otro, para poner en evidencia su potencial falseador o los riesgos de su negación misma. Tanto uno como otro uso estarían vinculados en gran parte de estos filmes en un determinado esquema de relación entre individuos, a saber, la relación matrimonial, núcleo de enorme utilidad para hilvanar argumentos cinematográficos y auténtico vector social en la época. Dentro de las convenciones sociales al uso, sostiene, el matrimonio vendría a suponer el modo más arraigado de superar el individualismo y el escepticismo hacia la existencia del otro en tanto que igual, pero también de eludir aquella amenaza que Wittgenstein señalase de caer en un lenguaje solipsista, por cuanto solicitaría de sus integrantes un intercambio de pareceres y puesta en común mediada por un lenguaje consensuado. Dado que el lenguaje es el lazo vinculante por antonomasia y el mejor vehículo transmisor de afinidades y afectividades entre seres, necesariamente ha de actuar también como agente fundamental en la articulación y cohesión de ese modelo de convivencia, y de este modo el lenguaje acaba convirtiéndose tanto en el catalizador de la acción de esas películas como en la fuente de los conflictos que en ellas se reflejan, bien por exceso, bien por tergiversación o merma.

En las muestras de comedia que Cavell toma como referencia, la conversación que se establece entre marido y mujer sostiene casi por sí sola el desarrollo de la historia, y de su buena conducción depende en gran medida la resolución de ésta; por su parte, en los ejemplos de melodrama escogidos al efecto, la mujer clama por buscar



su historia –o, mejor dicho, por “contarla”– frente a la oposición activa del marido. De hecho, en los cuatro casos que se manejan en *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman* (1996), “la mujer está confinada o concentrada en un estado de aislamiento tan extremo como para rozar o mostrar la locura, un estado de completa incomunicación, como si fuera previo a la posesión del habla” (p. 16). En su opinión, el melodrama opera como un mecanismo de negación de los rasgos propios de la comedia, y de ahí que proponga la “derivación” de un género a partir del otro, su caracterización como anverso y reverso en el empleo del lenguaje, pero también en otras cuestiones como el escenario general de la acción (preponderancia del campo o de la ciudad) o el papel que desempeña la familia (preponderancia del padre o de la madre). La pauta derivativa se hace evidente en el hecho de que “la negación capital de estas comedias por parte de estos melodramas es la negación del matrimonio mismo” (p. 6), esto es, implica la puesta entre paréntesis de cualquier posibilidad de autoconocimiento o evolución mediada por el otro. Como habrá ocasión de ver más adelante –pues serán analizadas con mayor profundidad que los melodramas–, las comedias de este periodo abundan en la idea de que el matrimonio funciona como un proceso educativo guiado por el hombre, “y esto, por así decir, prepara el género para su relación interna con el melodrama” (p. 5). Siguiendo convenciones establecidas desde el Génesis, en ambos géneros cinematográficos la formación de la mujer suele estar a cargo de un hombre más experimentado, solvente o autoritario, de manera que este proceso desemboca ya en la superación del escepticismo y en su reconocimiento como ser íntegro (caso de la comedia), ya en su sometimiento (caso del melodrama). Según Cavell,

es como si las mujeres de los melodramas estuvieran diciendo a sus hermanas de las comedias (y son hermanas porque ambas líneas de mujeres descienden de heroínas identificables en Shakespeare e Ibsen): “Podéis consideraros afortunadas de haber encontrado un hombre con quien vencer la humillación del matrimonio mediante el matrimonio mismo. Para nosotras, con nuestros talentos y nuestros gustos, no existe ninguna educación



feliz que encontrar ahí; nuestra integridad y metamorfosis sucede en otra parte, en el abandono de ese ingenio, inteligencia y aprecio compartidos" (p. 6).

En los melodramas analizados por Cavell no tiene lugar contienda verbal alguna que represente una "batalla de sexos" o "guerra amorosa" –son suyas las expresiones– con vistas al reconocimiento mutuo, sino que, por el contrario, se escenifica la negación por parte del hombre del derecho de la mujer a expresarse y su pleno rechazo a aceptarla como igual. En estos casos, por consiguiente, la actividad del hombre se plantea como disputa *contra* el reconocimiento del otro, y no tanto como autoafirmación de sí en medio de una fricción dialéctica. Se da un antagonismo activo, una querrela del yo masculino sobre un yo femenino disminuido en sus capacidades de respuesta, de suerte que la irreverencia lúdica que muestran los protagonistas de la comedia se escenifica, por el contrario, como doloroso conflicto. El anhelo femenino por ver cumplidas sus aspiraciones de libertad se topa de bruces con la severa represión masculina, y de este modo, el ascendiente que como educador tiene en estas películas el hombre sobre la mujer se convierte en plena potencia destructora. Su autoridad erosiona en la mujer el deseo de saber de sí misma, de acceder a su propio pasado con el fin de trazar las señas de su identidad y así estar en condiciones de entrar en el juego social. "En los melodramas –apunta Cavell (1996)– la educación de la mujer está todavía en cuestión, pero dentro de un ambiente de pesada ironía, puesto que su conocimiento superior o externo se convierte en el objeto –como premio o como víctima– de la fantasía del hombre" (p. 13), de manera que éste no sólo tiene la potestad de reconocer o no a la mujer, como en las comedias, o siquiera la facultad de promover su autoconciencia, sino el poder de condicionar y gestionar su acceso mismo al conocimiento. Dado que la realización de la mujer no se puede fiar al hombre porque éste no hace sino impedirla sistemáticamente en su propio beneficio, el matrimonio entendido como entente de reconocimiento mutuo deja de tener cualquier sentido. Por éste y por otros motivos parejos, Cavell traza la diferencia definitiva entre la comedia y el melodrama de la "época dorada" de Hollywood a partir de su discrepancia en sus respectivas

respuestas a una misma pregunta, la de si existe alguna posibilidad de que hombre y mujer puedan permanecer como amigos más allá del Edén. La respuesta que se obtiene de sus análisis de ciertas comedias del momento, merced al chispeante juego dialéctico y al recurrente final feliz que las caracterizan, es un “sí condicional”, en tanto la respuesta del melodrama a dicha cuestión sería un “no sin reservas” (p. 11), una negación absoluta de la comprensión mutua – tal y como se muestra de forma palmaria en algunos largometrajes ya clásicos.

El melodrama de la mujer desconocida: *Gaslight*

Un buen ejemplo del análisis que Cavell lleva a cabo a cuenta del melodrama lo constituye su estudio “Naughty Orators: Negation of Voice in *Gaslight*”, estructurado alrededor de la célebre *Gaslight* (*Luz de gas*, George Cukor, 1944). Cabe señalar que Cavell bautiza el género específico en el que incluye este film, “melodrama de la mujer desconocida”, a partir del título de una de las obras que a este respecto le parecen más significativas, *Carta de una mujer desconocida* (Max Ophuls, 1948). El autor confiesa estar interesado en “la idea de género-como-medio, en tanto que opuesta a la más familiar de género-como-ciclo”; así, donde el género-como-ciclo sirve “para caracterizar, por ejemplo, series de televisión, donde los episodios son instancias de un conjunto dado de caracteres y situaciones [...] el género-como-medio, por contraste, sirve para caracterizar grupos de trabajos cuyos componentes se complementan entre sí para formar parte del conjunto, y de ahí su poder para definir el género” (1996, p. 13). Siguiendo este razonamiento, existirían una serie de mecanismos compensatorios que permitirían pasar de un miembro a otro de esta familia fílmica sin traicionar su esencia conjunta, ese mínimo común denominador que las agrupa y les presta cohesión. En el caso de *Gaslight*, las particularidades de la narración no obstan para que se manifiesten con suficiente nitidez los rasgos característicos de este tipo de melodrama apuntados con anterioridad, siendo quizá el más destacable la incidencia en el aislamiento de la mujer, en el fracaso del matrimonio como instrumento formativo y en el recorrido en solitario que la protagonista ha de realizar para alcanzar algo parecido a una realización personal.

La duda escéptica que plantea Descartes acerca de si uno mismo no estará soñando con su propia existencia vertebra la historia entera del pensamiento –de Platón a Zhuangzi, de Calderón a Kant–, y recorre también *Gaslight* de un extremo al otro: es una constante que se va agravando a lo largo de la película y que sólo hacia el final se resuelve mediante una súbita metamorfosis liberadora. La situación es tanto más grave por cuanto no únicamente se trata de zafarse de las ataduras de la duda escéptica, sino también del doble peso que supone reflexionar acerca del estatuto del sujeto previo al ejercicio de la duda y de la paradoja que implicaría comunicar esa duda a otros cuando se está *dudando* de ellos, esto es, cuando se pone en cuestión su propia validez como congéneres. Es obvio que este juego de muñecas rusas donde el escepticismo campa a sus anchas no conduce sino a la locura, a la pérdida de la razón sensible que precisamente estaría en el origen de la duda. En *Gaslight*, el marido despliega de forma intensiva sus malas artes para agudizar hasta límites insoportables esta locura, para alimentar en la mujer la sensación de que, en efecto, existe un mundo que no se corresponde en absoluto con sus presupuestos y sus sensaciones. Puede incluso afirmarse que la locura es, en gran medida, el refugio frente al castigo del matrimonio, el dolor que protege frente al dolor, el virus que combate la propia enfermedad. El enloquecimiento inducido por el hombre previene a Paula, la protagonista, de conocer la verdad acerca de él mismo, esto es, la mantiene a raya con respecto a una realidad tanto más dolorosa –la de amar a un asesino y torturador–, y es por ello por lo que, a medida que las evidencias de su crueldad se tornan cada vez más nítidas, el grado de locura se va incrementando exponencialmente. Poco a poco, secuencia a secuencia, vemos a la protagonista no sólo sucumbir a la prohibición de recibir invitados, o de acudir a todo tipo de acto colectivo, encuentros que tal vez podrían socavar su escepticismo y recuperarla para la vida en sociedad, sino también al temor de pasear frente a su casa, en apariencia autoinducido. La clave simbólica de la narración viene determinada por el hecho de que, como parece evidente en todo momento, las fluctuaciones en el suministro del gas que alimenta las lámparas de la casa determinan cambios constantes en la iluminación de las estancias, pero el hecho de no encontrar apoyo



alguno que corrobore su hipótesis, la locura y el asilamiento se acusan hasta límites insoportables. De este modo, las trampas que de forma constante le va tendiendo su marido acaban enredándola en una trama de dudas irresolubles hacia sí misma que desembocan irremediabilmente en el autoembrutecimiento y en la demencia absoluta.

Como se avanzó al comienzo, la cuestión del lenguaje es de capital importancia en los dos géneros desarrollados por Cavell, y *Gaslight* no es excepción. Frente a la explosión verbal que acontece en la comedia, la coerción del lenguaje es la característica más marcada del melodrama, de tal suerte que –sostiene– “esta negación de la voz no significa una pérdida del habla, una forma de afasia, sino una pérdida de la razón, de la mente como tal –por así decir, de la capacidad de contar, de establecer diferencias” (1996, p.58). Desde el mismo arranque del filme se sientan las bases de este proceso de degradación mental y expresiva que corre paralelo a la sistemática tergiversación antes descrita, comenzando por esa escena en la que Paula duda de su propia voz ante su profesor de canto y él lo achaca a su enamoramiento, a su incipiente entrega a quien acabará siendo su marido. A lo largo de la narración, la gestión del habla aparece como competencia exclusiva de lo que Cavell denomina “el mundo de los hombres” (p. 50), un mundo que en tanto instancia educativa se arroga el derecho a administrar la verdad mediante la propia administración del lenguaje –una virtualidad que se encontraría, nuevamente, en el centro mismo de las propuestas wittgensteinianas. En este sentido, todo el proceso educativo de Paula está en manos del varón, desde el tutor que le aconseja olvidar su pasado silenciándolo, pasando por ese profesor que le ayuda a modular y “encontrar su propia voz”, el marido que dosifica los tempos en el proceso que conduce del diálogo al completo enmudecimiento, o el bienaventurado personaje del detective que estimula de nuevo en ella la exteriorización del sufrimiento mediante la palabra. Siguiendo una estructura típicamente freudiana, el hombre es el centro del universo femenino, y como tal posee incluso la competencia de desvelar el pasado y de atar esos cabos sueltos que sacarán a Paula tanto de su error como del ostracismo en que vive. Freud no sólo está implícito en la narración, aunque Cavell no lo refiera, sino en su

resolución misma: el proverbial encuentro entre Paula y el detective Cameron se desarrolla sin más como una sesión de psicoanálisis en la que éste saca “a la luz de la conciencia” los materiales hundidos en los confines de la memoria, las interpretaciones equivocadas y los sentimientos no asumidos, mediante el hábil planteamiento de las preguntas adecuadas. La asunción de sí misma por parte de la mujer se presenta así como una reeducación o nueva educación por parte del hombre, aunque, claro está, disfrazada de autorreflexión redentora. Como agudamente apunta Cavell, este hecho constituye una prueba más de cómo “el mundo de la mujer parece no tener aquí más esperanza; no puede concebirse a sí mismo”, pues las únicas posibilidades fuera del matrimonio son “un perfecto conjunto de opciones para mantener la perfecta libertad y privilegio del varón” (pp. 60-61). Bastante ilustrativa a este respecto resulta esa panorámica final que cierra el filme, esa última escena en la cual, tras la metafórica observación de Paula acerca de que la noche –del desengaño, de la convallescencia– va a ser eterna, él responde de forma no menos literaria que “está empezando a amanecer”, obviamente gracias a él, supuesta luz redentora que rasga la oscuridad y anuncia una verdad plena; Cameron preguntará entonces si ella le permitiría visitarla alguna que otra vez “para charlar”, denotando su voluntad de erigirse en nuevo mentor, vale decir, en nuevo aspirante a matrimonio. Lo fundamental en esa última pregunta no es tanto su contenido literal, o sus implicaciones sexuales, o acaso su promesa de feliz porvenir tras tanta pesadumbre, sino el uso mismo de la ironía, ese desvío retórico del lenguaje que muestra lo contrario –o menos, en cualquier caso– de lo que se pretende, porque ese uso parabólico e insincero de la palabra por parte del salvífico detective parece no anunciar nada bueno, una vez más. Bien podría concluirse que el lenguaje, dentro de estos equívocos parámetros, sale bastante mal parado, y con él las relaciones humanas que tiene por objeto propiciar y desarrollar.

La comedia de “volverse a casar”: *It Happened One Night*

Tal y como se indicó con anterioridad, para Cavell la comedia constituye en gran medida el reverso exacto del melodrama, la matriz



a partir de la cual este último género adquiere carta de naturaleza, pero la relación fundamental que entre ambos establece el filósofo estadounidense, esa derivación del uno en el otro, se ha invertido en estas páginas con vistas a un desarrollo más extenso de ese subgénero que él mismo denomina “comedia de volverse a casar”. Cavell considera que el gran antecedente estructural de este subgénero es *The Winter’s Tale*, de Shakespeare, una obra que no en vano Northrop Frye ha destacado del conjunto de comedias románticas del dramaturgo inglés. En su estudio, Frye distingue entre dos tipologías dentro del género de la comedia romántica, a saber, la antigua y la nueva; si bien ambas están protagonizadas por una pareja que ha de superar obstáculos de todo tipo para alcanzar la felicidad, en el nuevo modelo el impedimento principal en el camino del joven hacia la doncella suele estar personificado en la figura de un adulto –el padre de ella, por lo normal–, mientras que en el modelo antiguo la muchacha actúa como una especie de heroína de quien depende en gran medida la buena conclusión de la historia, la consumación del matrimonio. La comedia de enredo matrimonial típica de la producción hollywoodiense de los años treinta y cuarenta estaría más bien emparentada con esta tipología, aunque el conjunto bautizado por Cavell como “comedia de volverse a casar” presentaría ciertas diferencias con respecto al resto de comedias al uso, diferencias que él mismo detalla con meridiana claridad en su artículo “A Capra Moment”:

[...] el título “volverse a casar” registra el agrupamiento de un conjunto de comedias que difieren de la comedia clásica en una serie de aspectos, pero con mayor notoriedad en este: en la comedia clásica la narración muestra una joven pareja venciendo obstáculos a su amor y consiguiendo casarse finalmente, mientras que las comedias de volverse a casar comienzan o alcanzan su clímax con una pareja menos joven que está consiguiendo o negociando su divorcio, de tal modo que el meollo de la narración consiste en reunirlos de nuevo. La idea central es que la validez o el vínculo del matrimonio ya no está asegurado o legitimado por la iglesia, o por el estado, o por la compatibilidad sexual, o por los hijos, sino por algo que llamaría la voluntad de volverse a casar, una manera de continuar afirmando la felicidad del primer

momento, como si la posibilidad de ser feliz existiera sólo cuando se secunda a sí misma. En la comedia clásica las personas hechas la una para la otra se encuentran la una a la otra; en la comedia de volverse a casar las personas que se han encontrado una a la otra se dan cuenta de que están hechas la una para la otra (Rothman, 2005, p. 136).

Así las cosas, en la “comedia de volverse a casar” la acción giraría en torno a la expectativa de que la pareja se reuniese *otra vez*, esto es, al regreso a una buena componenda entre hombre y mujer y no ya alrededor de la eventualidad –finalmente siempre satisfecha, como marca el *topos* del género– de que hombre y mujer entren en contacto *por primera vez*. El hecho de pivotar sobre el divorcio y no sobre el matrimonio en sí confiere a este tipo de comedias un carácter bien distinto a las shakesperianas, y lo sitúa más bien en la senda de la farsa francesa o de la comedia de la Restauración, géneros teatrales donde el cuestionamiento de la legitimidad del matrimonio –y de las instituciones que la secundan, obviamente– se halla también en el centro de sus propósitos. Sin embargo, Cavell se sitúa en el teatro de Ibsen, y más concretamente en la celeberrima *Casa de muñecas*, el precursor más inmediato de esta tradición genérica. En *Casa de muñecas*, la protagonista encuentra que su matrimonio es insatisfactorio y parte en busca de una educación que no puede hallar en el seno de la relación, y por este preciso motivo el argumento de la pieza pasó pronto a abanderar los postulados del movimiento de liberación de la mujer a finales del siglo XIX. Lo que sucede con las “comedias de volverse a casar” es que retoman la cuestión con tanto énfasis que se suscita de inmediato la cuestión de por qué surgieron cuando lo hicieron y por qué además bajo esa precisa forma. Cavell (1999) apunta que dicha época requería “la creación de una nueva mujer, o la nueva creación de una mujer”; luego, “esta fase de la historia del cine va unida a una fase de la historia de la conciencia de la mujer” (p. 26). Forzando la hipótesis, podría suceder que dicho género cinematográfico fuera “de hecho la principal razón para postular la existencia de una fase semejante en la conciencia, o inconsciencia, de la mujer” (p. 26), o incluso que una generación de mujeres estuviera dando así forma expresiva a los logros obtenidos

por la anterior generación de sufragistas. Cavell, menos radical en sus apreciaciones, propone leer estas películas como parábolas de una fase del desarrollo de la conciencia femenina en la que ésta pugna por la igualdad de derechos con el hombre, esto es, de un estadio en el que acontece una lucha abierta por el reconocimiento y la reciprocidad. Las protagonistas, observa Cavell, suelen ser actrices jóvenes y resolutivas, de verbo cortante, en ocasiones incluso masculinizadas en su atuendo para manifestar su competencia con respecto al varón; el “mundo de los hombres” existía aún como instancia de poder y control pedagógico en el “melodrama de la mujer desconocida”, pero en este caso la mujer pone en duda su validez, cuestiona su potestad y contraponen su autonomía al dirigismo masculino. Así, en la celeberrima *It Happened One Night* (*Sucedió una noche*, Frank Capra, 1934), que es objeto de exhaustivo análisis por parte de Cavell, la dependencia con respecto a la figura paterna no sólo es educativa sino también de tipo económico, pese a lo cual la mujer se rebela contra ella a causa del desbaratamiento de sus opciones de matrimonio, y no deja de ser sorprendente que el propio padre justifique su intervención mediante el propósito de que ella se una no ya a un hombre adocenado sino a uno independiente y no condicionado por el dinero, esto es, a un hombre prototípicamente “escéptico”.

Como se ha señalado en numerosas ocasiones, si existe una constante que sobrevuela la filosofía toda de Cavell y su interés hacia este tipo de cine es precisamente esta cuestión, el escepticismo: ya se tome como apriorismo en el individuo o como consecuencia de su acción, lo cierto es que el escepticismo involucra una serie de comportamientos que se sitúan en el centro mismo de esa voluntad de casarse o de “volverse a casar”. Tras tomar conciencia de ser limitado, el individuo se siente empujado a entrar en contacto con el prójimo y éste responde de forma recíproca, pues “el otro ha de ver nuestra existencia separada, reconocer su aislamiento, una condición razonable para una ceremonia de unión”, de tal modo que “el conocimiento inicial de lo humano es concebido como la experiencia de ser desconocido” (1996, p. 22). La variable kantiana del conocimiento se ejerce así no ya sólo hacia el mundo de los fenómenos y las cosas, sino sobre todo hacia los semejantes; pero esta

aproximación es llevada a la práctica mediante la asunción de normas sociales preformadas, caso del matrimonio. Como bien apunta Cavell, el riesgo de esta elección es de algún modo similar al del propio aislamiento, puesto que puede redundar en una reedición más aguda de la intimidad en el seno de la pareja, pero en cualquier caso “debemos entender que estamos sujetos a la ley, y que somos nosotros quienes la formulamos” (p. 58) con todas sus consecuencias. Dado que el conocimiento humano es secuencial, el conjunto de reglas culturales al que pertenece el matrimonio habría de servir idealmente como armazón para levantar relaciones sociales más complejas, y así como el melodrama pone en duda esta potencialidad desde su misma base, es decir, desde el cuestionamiento del propio matrimonio, la comedia de la época parece defender más bien la validez de esa tesis.

El “volverse a casar” sería fruto, de hecho, de una fe absoluta en el mecanismo del casamiento, una fe constantemente rebatida por los avatares a los que la vida en común somete a sus miembros, como bien saben los protagonistas de *It Happened One Night*. A este respecto, resulta significativo que en un momento de la película la pareja protagonista deba zafarse del acoso de unos enviados del padre de ella mediante la simulación de su matrimonio, puesta en escena que consiste en un prolijo despliegue de reproches, gritos y sacudidas. Tampoco es irrelevante que su relación esté marcada a lo largo de toda la película por las discusiones y los desplantes, como si el objetivo último del relato –a saber, la unión matrimonial entre ambos– se hubiera cumplido tácitamente desde el mismo comienzo. Ya quedó apuntado que este intercambio dialéctico o intensa actividad verbal constituye quizá el rasgo más característico de las comedias del momento, y es de hecho un rasgo que no facilita la atribución de los papeles de agente activo y pasivo; Cavell (1996) concluye que esta ambigüedad sirve incluso para trascender la diferencia entre vieja y nueva comedia –basada, como se ha indicado, en la preponderancia de hombre o mujer en la acción– y para calificar a este subgénero como “comedia de la igualdad” (p. 90). La pareja *habla al unísono*, y las rápidas réplicas hacen que la acción funcione como un mecanismo bien ajustado: ambos contribuyen por igual a elaborar un lenguaje que se va enriqueciendo a medida que avanza

el filme y que se adorna con expresiones nacidas de la experiencia en común.

El lenguaje, en ésta como en todas las formas sociales, crea comunidad, pero ello no es óbice para que el personaje interpretado por Clark Gable intente ejercer en todo momento y a toda costa su ascendiente sobre la mujer, mediante su constante descalificación como “niña mimada” o “mocosa” sin experiencia y mediante su propia postulación como preceptor curtido en los requiebros de la vida. Las constantes lecciones acerca del modo de comer, gastar el dinero, dormir al raso, detener un coche o salir airoosamente de una situación comprometida van creando un progresivo sometimiento educativo de ella hacia él, precisamente cuando lo que está en juego es la autonomía de la mujer con respecto de los designios de su padre o de su entorno social. La aventura que supone zafarse de la presión de esos condicionantes se resuelve mediante una nueva caída en el sometimiento por parte del “mundo de los hombres”, puesto que “el sermoneo del hombre indica que el objetivo principal de la narración es la educación de la mujer, donde su educación resulta suponer el reconocimiento del deseo propio, lo que a su vez será concebido como su creación, su nacimiento, por lo menos, como ser humano autónomo” (1996, p. 92). La independencia del personaje que incorpora Claudette Colbert se gana al precio de perderla mediante su entrega a un nuevo educador, pero también el ideal de mujer confesado por su compañero de escapada acaba siendo desestimado en beneficio de lo real. Por eso puede decirse que el reconocimiento del deseo propio del que habla Cavell se da en ambos, porque ella y él anhelan una vida que al espectador le parece se está ya trenzando desde el principio mediante la carga erótica, el tono jovial y la amistad, y su realización personal tiene finalmente tanto de logro como de renuncia. Cuando pese a tenerla a su lado él sea incapaz de reconocer a la mujer de sus sueños –sueños que, en tanto espectadores previamente advertidos, conocemos–, se nos hace evidente que su escepticismo hacia la posibilidad de materializar su deseo le impide “aunar su percepción de la mujer con su imagen de ella” (p. 108), del mismo modo que el empeño de ella por normalizar su matrimonio está desatendiendo la pulsión hacia el divorcio y el ansia de un nuevo casamiento, más satisfactorio.

En este sentido, el símbolo por antonomasia de ese juego dual de separación y ósmosis es el célebre recurso de la manta que separa en dos la estancia cada vez que ambos han de pasar la noche juntos. De acuerdo con lo antedicho, es evidente que la manta funciona como pantalla de proyección de las quimeras de uno y otro, como exteriorización de esas imágenes del deseo que suelen precisamente nacer al calor de los sueños. De nuevo la lectura cartesiana del mundo parece ajustarse al detalle con este recurso, pues según Descartes conocer la realidad externa pasa por poseer mentalmente la “representación” de las cosas, y él mismo confiesa no poder imaginar nada que le sea ajeno a no ser que parta de ideas tomadas de su propio interior. El filósofo francés parecía tener claro que “los cuerpos no son propiamente concebidos sino sólo por el entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento” (Descartes 30). Así, la manta funciona como metáfora del aislamiento en uno mismo, del desconocimiento voluntario del otro para así reafirmar la propia personalidad, de suerte que esa barrera protege del exterior al tiempo que estabiliza y refuerza los principios individuales –ilusoriamente, sin duda, pues no los somete a fricción alguna. Que la manta se venga abajo, apunta Cavell, dependerá de que del otro lado proceda un sonido capaz de hacerla caer, porque el hombre insinúa situarse dentro de la Jericó sitiada y carga la responsabilidad de cualquier posible solución sobre el otro. De este modo se plantea una clara pasividad del hombre, que permanece a la expectativa de alguna incursión sin poner nada de su parte; antes al contrario, cuando ella transgreda la norma pactada y declare su afecto, éste la rechazará en beneficio del confort que le proporciona su ideal de mujer soñada. Cavell (1999) apunta al comienzo de su ensayo sobre *It Happened One Night* que “ser humano se describe como estar inherentemente sujeto a la suerte de la transgresión, a mandamientos y prohibiciones que deben obedecerse y por tanto cabe desobedecer” (p. 82), pero el protagonista no se muestra dispuesto a saltar por encima de un principio instituido por él mismo. La fórmula social del matrimonio parece situarse más allá del umbral de lo posible, se idealiza en extremo en el caso del hombre y se convierte en realización imposible en el caso de ella, pese a haberse

consumado. Como apunta Bataille (1992), “el matrimonio es antes que nada el marco de la sexualidad lícita”, e incluso “una violación sancionada” (pp. 152-153) que transgrede oficialmente el interdicto social del no contacto con el otro, esto es, que derrumba los “muros de Jericó” mediante una fórmula consensuada. De ahí su relevancia como superación del escepticismo y marco de la felicidad común, y de ahí también la importancia que le concede Cavell. Pese a todo, él mismo nos advierte de que “es un rasgo esencial del género de la ‘comedia de volverse a casar’ que las películas que lo definen señalan mediante alguna indicación que la pareja principal, al regresar al estado matrimonial, está cruzando algún límite que nos deja fuera o detrás sin ninguna conexión, sin nada que permita asegurar o señalar que ellos van a encontrar, o reencontrar, su felicidad” (Rothman, 2005, p. 139). Así, nuestro escepticismo como espectadores se despierta justo cuando los protagonistas habrían logrado superarlo, y la duda se mantiene activa más allá del término del filme, cuando nos vemos abocados a la intemperie de la conciencia.

La conexión directa entre la narración fílmica y el dispositivo que el cine implica es quizá uno de los hallazgos más afortunados de Cavell, y se muestra con toda llaneza en su consideración de la citada pared-pantalla como alegoría de la relación entre el director y su obra. Es obvio que ésta supone la proyección en sí de las íntimas inquietudes del creador, pero, en un plano más general y complejo, la pantalla se comporta asimismo como soporte para toda suerte de estrategias –morales, políticas, comerciales...– cuyo propósito es no ya ilustrativo sino manifiestamente coercitivo, y es esta manipulación de unos seres por otros en el marco de la industria del espectáculo, entre otras razones, la que conduciría al rechazo de este tipo de filmes por parte de la teoría crítica, tal y como se indicó al comienzo. De hecho, en *Dialéctica de la Ilustración* se hace una clara alusión a esta película al tomarla como ejemplo de artimaña intervencionista. Con su habitual estilo sentencioso, Adorno y Horkheimer (1998) denuncian que “el fracaso del héroe que éste sabe aceptar deportivamente, los saludables golpes que la amada recibe de las robustas manos del galán, los rudos modales de éste con la heredera pervertida, son, como todos los detalles, clichés creados para usar a placer aquí y allá, enteramente definidos por el objetivo

que se le asigna en el esquema" (p. 170), a saber, "educar" a su vez a los propios espectadores en la disciplina del matrimonio y en la jerarquía vertical del hombre sobre la mujer. Para ambos autores, la comedia o el melodrama no pasan de ser aplicaciones de los sempiternos mecanismos del poder a las formas de consumo en boga, vueltas de tuerca de un discurso que toma aquí la pantalla como marco de acción –y sobra indicar que pruebas de este dirigismo "educativo" no faltan en la historia del cine, incluyendo las que puedan obtenerse hoy mismo.

De los textos analizados aquí puede colegirse que Cavell cree también en esta conexión directa entre cine y existencia individual, entre forma cultural y sujeto, pero no como demostración de una relación de dominio a la manera frankfurtiana sino, más bien, como una provechosa interacción donde se escenifican patrones de comportamiento susceptibles de controversia y reflexión. Los casos analizados aquí son sólo algunos de los que han merecido su atención –quizá sean los más característicos de su *modus operandi*–, pero, más allá de su insólito acercamiento al cine, explícitamente basado en filias y experiencias personales, más allá de sus muy personales glosas y lecturas e incluso de sus obsesiones teóricas –queda por demostrar que el matrimonio posea hoy tal interés filosófico–, se nos hace evidente que el pensador estadounidense traza una original vía de estudio que transita de forma desinhibida entre lo específico y lo abstracto, entre lo cierto y lo supuesto, entre el comentario descriptivo y la agudeza reflexiva. Podremos no estar de acuerdo con las actitudes y los modos que despliega –son en gran medida cuestionables y él cuenta con ello–, compartiremos o no ese hábito de escudriñar ametódicamente los entresijos de la pura narración mientras se desatiende el armazón técnico que la sostiene –una interdependencia clave que Cavell sortea no sin ligereza–, y aun así habremos de valorar que la filosofía adquiere en sus manos el valor de un instrumento autónomo para el análisis cinematográfico, a despecho de otras disciplinas específicas a las que tradicionalmente venía rindiendo cuentas de su interés hacia él. Sin cortapisa ni escepticismo, sin temor, al fin: cine como lenguaje y filosofía como paráfrasis y ahondamiento en su mensaje, cualquiera que sea.



Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.
- Bataille, Georges. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1992.
- Cavell, Stanley. *The World Viewed (enlarged ed.)*. Cambridge Mass./Londres: Harvard University Press, 1979.
- *Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- *La búsqueda de la felicidad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Marrati, Paola. *Gilles Deleuze: cine y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Rothman, William. *Cavell on Film*. Nueva York: State University of New York Press, 2005.

Contacto con el autor: jolueja@pin.upv.es

Título: “Una filosofía en imágenes: Stanley Cavell.”

Fecha de recepción: 4 de enero de 2008.

Fecha de aceptación: 6 de agosto de 2008.

Palabras clave: cine, experiencia, independencia, escepticismo, lenguaje.

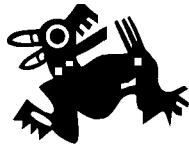
Title: “Philosophy in images: Stanley Cavell.”

Date of submission: January 4th, 2008.

Date of acceptance: August 6th, 2008.

Key words: movies, experience, independence, skepticism, language.





Reseñas



Emilio de Ípola. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. 235 páginas. ISBN: 978-987-1220-86-1.

Escribir hoy un libro sobre Louis Althusser es una empresa a primera vista enigmática. Los que no hayan encarado aún la lectura de *Althusser, el infinito adiós* posiblemente habrán de preguntarse qué hay de nuevo para decir, en un presente que suele otorgar al estructuralismo un valor meramente transicional (hacia el posestructuralismo, hacia el posmarxismo), sobre el filósofo francés. Quien conozca la trayectoria de Emilio de Ípola podrá incluso sospechar, sin carecer de una cuota de razón, que la obra tiene motivaciones personales además de intelectuales. Dichas motivaciones, vinculadas al afecto, el respeto y el reconocimiento, no pretenden ser ocultadas ni disimuladas por el autor. Pero, más allá de las razones que dieron origen a este libro, el resultado es un análisis novedoso, interesante y, más importante aún, plenamente vigente del pensamiento de Althusser y del estructuralismo en general.

Una primera tentación para los lectores de *Althusser...*, es la de comparar la lectura que hace de Ípola de la obra de Althusser con la que éste hiciera en su momento de la obra de Marx (la denominada "lectura sintomal"). Pero la lectura que este libro se propone no está atada a ningún procedimiento metodológico particular, sino que se basa más bien en el conocimiento amplio y profundo de la obra de Althusser, del contexto intelectual y político en el que escribió, de los efectos teóricos que generó esa obra durante sus años de olvido, y de su continuación por parte de sus seguidores. Todo ello le permite al autor encarar una suerte de re-interpretación de dicha obra, que no centra la atención exclusivamente en sus enunciados más firmes y altisonantes, ni en sus axiomas más fundamentales, sino principalmente en sus olvidos, sus contradicciones y sus interrupciones. A través de ello, de Ípola busca extrapolar de la obra de Althusser problemáticas que, sin haber llegado a explicitarse recién hasta el tramo final de su producción teórica, anticipaban los debates centrales de la filosofía y la teoría política actual.

El libro se divide en cinco partes. La introducción explica la propuesta general, reflexiona sobre la cuestión de la *lectura* y esboza una suerte de periodización de la obra de Althusser. La misma es, sin



embargo, puesta en cuestión para dar lugar a la hipótesis en la que se fundamenta el libro: aunque en sus últimos textos Althusser rompe en gran medida con ciertos principios de sus obras "clásicas", ya desde sus escritos iniciales existen "enunciados imprevistos, no congruentes con la lógica de la argumentación", que dan cuenta de otro pensamiento no explícito. Se anuncia así la búsqueda que se desarrollará en los siguientes capítulos, donde se indagará en las problemáticas centrales no sólo del pensamiento de Althusser, sino del estructuralismo en general; problemáticas que serían en gran medida precursoras de los caminos posteriormente recorridos por sus seguidores.

En el primer capítulo se especifica la diferencia entre los dos proyectos de Althusser: uno "declarado" o "exotérico", y otro "subterráneo" o "esotérico". Sin embargo, aclara el autor, el segundo no es exactamente un "proyecto" puesto que permanece en estado embrionario, dando marchas y contramarchas, interrumpiendo imprevistamente el proyecto declarado y saliendo recién a la superficie, y aun entonces con limitaciones, en la etapa final. El objetivo de dicho "proyecto" es, señala de Ípola, hacer pensable y posible la política. Ello, claro está, socavaba e incluso contradecía en muchos casos la pretensión de constituir al materialismo histórico como una ciencia en sentido estricto. De allí la tensión irresoluble entre ambos proyectos: por un lado, la estructura sin sujeto que todo lo determina; por el otro, la posibilidad de una acción *contingente*, indeterminada, que no pueda ser reducida a la *causalidad estructural* (es decir, el momento de la acción política como práctica específica). Este proyecto subterráneo, señala de Ípola, se rebate contra el estructuralismo de Lévy-Strauss, para el cual la determinación de la estructura todo lo engloba, relegando la política y la historia a territorios a-científicos. El proyecto declarado, por otro lado, se propondría introducir una transformación de izquierda en el Partido Comunista Francés, incorporando elementos teóricos provenientes de las experiencias revolucionarias recientes (China y Cuba), en contra del dogmatismo simplificador de la dirigencia pro-soviética.

El segundo capítulo es un elaborado y profundo recorrido en torno a una de las problemáticas centrales del estructuralismo: la causalidad estructural. Sobre este punto, señala de Ípola, el pensamiento de



Althusser se torna progresivamente más inseguro e intrincado, fluctuando entre el cuestionamiento del carácter determinante de la economía, y su re-afirmación siempre difícil frente a otra de sus categorías fundamentales: la de *sobredeterminación*. En torno a esta cuestión, el autor va mucho más allá de Althusser para referirse a pensadores como Lévy-Strauss, Badiou y Jacques-Allain Miller. Articulando los aportes de estos tres autores, de Ípola observa en ellos un horizonte de pensamiento que comienza a entrever las limitaciones de la estructura como modelo explicativo de la acción. El principal problema radica en que toda estructura requiere de un elemento estructurante que, por su condición de tal, no puede ser al mismo tiempo un elemento estructurado más. Dicho elemento, que Badiou cree identificar (interpretando a Althusser) con la práctica económica, había sido ya descubierto por Lévy-Strauss en su célebre "Introducción a la obra de Marcel Mauss": el "significante cero" (es decir, un significante suplementario que introduce sentido allí donde no lo hay, como la palabra "cosa"). A partir de ello, de Ípola asevera una conclusión polémica: los elementos centrales del posestructuralismo habrían sido ya postulados por el antropólogo francés en la década del 50.

En el tercer capítulo se toca uno de los últimos conceptos desarrollados por el Althusser clásico: la ideología. Nuevamente, de Ípola observa allí marchas y contramarchas. Por momentos, la ideología cumple la función de someter las clases dominadas a la clase dominante; luego, se trata de una instancia que garantiza la pertenencia social de los individuos. En el primer caso, la ideología es un mal a disipar; en el segundo, una necesidad inerradicable en cualquier modelo de sociedad. Como correlato de dicha ambivalencia, Althusser nunca consigue precisar la diferencia entre la ideología, eterna y transhistórica, y las ideologías particulares que se suceden históricamente. En muchos casos, la categoría de *sujeto*, ligada en el célebre trabajo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" a la ideología en general, es presentada como el efecto de una ideología en particular: aquella que corresponde a las relaciones de producción capitalistas y, por lo tanto, a la dominación de una clase sobre otra. Puesto que esa dominación es el resultado histórico de la lucha de clases, se deja entrever en esta concepción del sujeto un nuevo factor

de indeterminación y contingencia. Más aún: puesto que en una formación social coexisten la ideología dominante y la ideología de los dominados, se cierra con ello definitivamente el camino a la noción de la ideología en sí misma como garante de la cohesión social.

El cuarto capítulo, centrado ya en la etapa final de la obra de Althusser, refiere directamente a la cuestión de la contingencia, cuando el cientificismo acérrimo del materialismo histórico comienza a ceder el paso al denominado “materialismo aleatorio”. Recuperando un escrito de Althusser sobre Maquiavelo, de Ípola remarca el encuentro de aquél con problemáticas tan ajenas al estructuralismo clásico como el azar, la voluntad y la acción individual. Althusser abre así la puerta al acontecimiento inexplicable, que simplemente *ocurre*, sin estar condicionado por ninguna ley estructural. De allí que Badiou escribiera que Althusser, sin reflexionar específicamente sobre la política, fue quien abrió el camino a que ella pudiese ser pensada. Acordando con ello, de Ípola apuesta a la sociología y a “los aportes más recientes de la teorización sociológica de la acción colectiva” como los enfoques más propicios para continuar la investigación de lo subjetivo y de la acción política. Para ello, se refiere a los recientes aportes de Daniel Cefaï y Francisco Naishtat como formas de pensar a aquélla, en tanto constitutiva de una subjetividad colectiva, que no es (según estos autores) fuente de la acción sino su resultado. Para decirlo en término de Badiou, se trataría de una forma de comprender la política como el lugar de “lo subjetivo sin sujeto”.

Finalmente, en la conclusión, de Ípola reflexiona sobre el devenir de la obra de Althusser durante sus últimos años de vida y luego de su muerte, hasta la actualidad. Describe el repudio del que ella fue blanco a partir de la crisis del pensamiento marxista, que la condenó a un olvido voluntario hasta el punto de que “hoy los estudiantes más jóvenes ignoran hasta su existencia”. En contraposición a ello, y con el beneficio de la distancia, de Ípola rescata y valoriza la fertilidad del campo de pensamiento abierto por Althusser, más allá de que ello sólo pudiera lograrse a fuerza de ambigüedades, autocríticas y soluciones parciales.

Como puede verse, *Althusser...* es mucho más que un libro explicativo de la obra de Althusser. Se trata en realidad de un libro sobre el estructuralismo, sobre sus problemáticas, sus potencialidades, sus

falencias y su vigencia. Pero lejos de pretender una nostálgica reivindicación, *Althusser...* busca situar al estructuralismo (y especialmente, claro, al estructuralismo althusseriano) en su justo lugar, dando cuenta de sus limitaciones, pero reconociendo a la vez sus aportes a partir de los campos de estudio por él abiertos. Acción y estructura, necesidad y contingencia, determinación y acontecimiento; todas estas categorías serían hoy impensables sin las incursiones teóricas de Althusser, Lévy-Strauss, Lacan, Jacques-Allain Miller y demás. Para demostrarlo, el autor no deja de explicitar los vínculos entre los pensadores posestructuralistas (Badiou, Laclau, Rancière) y las categorías centrales del estructuralismo. Se reconstruye de ese modo el origen y la trayectoria de las principales problemáticas de la teoría política y social contemporánea.

Este fascinante recorrido deja planteadas importantes cuestiones teóricas por resolver. Si, como el propio autor remarca, el modelo de Lévy-Strauss dejaba a un lado cualquier pretensión de teorizar sobre lo político, no queda claro en qué medida el significativo cero pudo haber sido un antecedente fiel a las reflexiones sobre la acción contingente propias del posestructuralismo. ¿Permite este elemento pensar las transformaciones y los juegos al interior de la estructura, o se trata, como señaló Derrida, del *suplemento* al que el antropólogo recurre para cerrar la estructura marginando a la historia y a lo político? La respuesta a esta pregunta es importante para reflexionar sobre las continuidades y discontinuidades del posestructuralismo respecto del estructuralismo "clásico".

Otro punto importante para la reflexión se vincula con el lugar de la teoría marxista tras el "materialismo aleatorio", y los subsecuentes intentos de comprender la formación de identidades colectivas por fuera del determinismo económico. En un primer momento, el abandono de la economía como terreno excluyente en el que se constituyen los actores sociales parecería dejar atrás los fundamentos esenciales de la obra de Marx. Sin embargo, es posible que, a través de la noción de práctica, que Althusser definía como toda acción humana transformadora de la realidad (incluyendo, claro está, a la práctica teórica), el filósofo francés haya llevado la concepción materialista de lo social, propia del marxismo, a nuevos horizontes que la liberan de su circunscripción originaria, a la práctica económica. De ese modo,

al considerar al pensamiento y al habla como prácticas materiales, podemos imaginar que fue la obra de Althusser la que abrió las puertas a un (pos)marxismo que, reteniendo al materialismo como fundamento epistemológico del análisis social, se desprende del economicismo como principio de inteligibilidad de lo social.

Tanto por el recorrido que traza como por los interrogantes que plantea, *Althusser...* es un valioso aporte para la comprensión de algunas de las principales problemáticas de la teoría política y social contemporánea.

Javier Burdman

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Universidad de Buenos Aires

jdburdman@itesm.mx

Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco, eds. *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas. Textos y estudios coloniales y de la Independencia 16*. Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 2007. 741 pp. ISBN 978-84-8489-321-9 (Iberoamericana); 978-3-86527-364-2 (Vervuert)

Aunque los editores no se propusieron presentar una obra exhaustiva que diera cuenta del impacto cultural de la obra de los jesuitas de lengua alemana en las misiones del Nuevo Mundo, se acercaron con creces. En el ámbito de los estudios jesuíticos, esta voluminosa e importante obra es una acertada contribución que pone de relieve un conjunto de temas y, sobre todo, de autores; algunos de ellos, poco conocidos; otros, estudiados en círculos muy especializados; o bien no examinados sistemáticamente, hasta ahora, en el contexto de los estudios coloniales iberoamericanos. Este volumen es sin duda una obra referencial que estimulará nuevos estudios y una profundización de las investigaciones humanísticas sobre la labor de la Compañía de Jesús en las misiones americanas durante el período moderno temprano.

El volumen contiene una colección de ensayos elaborados, casi todos ellos, a partir de ponencias presentadas en un congreso internacional, celebrado en México en el año 2005 y dedicado al tema del aporte de los jesuitas de habla alemana en las misiones fronterizas del Nuevo Mundo. Los autores son un importante grupo interdisciplinario de 28 académicos e investigadores de la historia, etnografía, la lingüística y la cultura colonial iberoamericana.

Los editores caracterizan a los jesuitas de habla alemana como un grupo distintivo de misioneros provenientes de las provincias jesuitas centroeuropeas (provincia germánica, provincia austríaca, provincia de Bohemia, de Moravia y de Silesia), los cuales compartían la lengua alemana y un acervo cultural común y que arribaron al Nuevo Mundo en las últimas décadas del siglo XVII. El alemán era, con el latín, la lengua común de la educación superior de los jesuitas en el Imperio Austro-Húngaro. Independientemente de su país de origen, se los conocía como padres alemanes porque todos dominaban la lengua alemana. Advierten los editores que la idea de agruparlos en torno a



la lengua, y no de acuerdo con etiquetas nacionales, evitaba proyectar una noción anacrónica de estado nacional en un contexto histórico anterior a esta concepción política.

Ya desde la primera mitad del siglo XVII se había generado, entre los jesuitas de las provincias germanas, un interés creciente por las actividades misionales extraeuropeas de la Compañía de Jesús. Pero no fue sino hasta 1664 que, con Real Cédula, la corona española inició el lento proceso de permitir el ingreso a las colonias de misioneros jesuitas “extranjeros”, en particular de vasallos provenientes de los estados hereditarios de la Casa de Austria.

El aspecto más relevante de este volumen (aparte de que los ensayos proveen una bibliografía completa y actualizada para el estudio de la labor intelectual de los jesuitas, en América, antes de la expulsión en 1767) quizá sea el hecho de que aporta noticias de un impresionante corpus documental de fuentes primarias recogidas, preparadas y escritas por los jesuitas alemanes, bien durante su tiempo en las misiones o bien tras su regreso forzado a Europa. Por ejemplo, este libro es una obra referencial para el estudio y la investigación de documentos de primera mano sobre el mundo indígena en las regiones fronterizas americanas (frontera norte mexicana, fronteras paraguayas, de la Amazonia y de la Orinoquia) en el siglo XVIII.

Aunque en algunos pocos ensayos podría inferirse o suponerse un sentido panegírico de la labor misional jesuita, esto no deja de ser una impresión secundaria, pues todos los estudios poseen una profundidad metodológica indudable y apoyan su argumentación en inapelable documentación de archivo y en autorizados estudios académicos. Ciertamente, algunos autores expresan un gran entusiasmo en sus ensayos por su objeto de estudio; sin embargo, de la misma manera, no dejan de presentar una visión equilibrada al reportar y sacar a la luz el sustantivo pero poco conocido aporte intelectual de los misioneros alemanes en el Nuevo Mundo.

La acertada estructura y organización del libro permite la lectura de los ensayos en contraste y diálogo entre diversas perspectivas, disciplinas y autores. Un ensayo introductorio de Karl Kohut ofrece una perspectiva amplia de la temática de los ensayos, que están organizados, en el libro, en las seis secciones siguientes: i) “Fundamentos teológicos y filosóficos de la misión”; ii) “Vidas fronterizas”; iii) “El arte

al servicio de la misión"; iv) "Los misioneros ante los naturales de América"; v) "Reconocimiento y apropiación de la naturaleza americana"; vi) "La recepción de la literatura jesuítica en Alemania".

La primera sección, titulada "Fundamentos teológicos y filosóficos de la misión", reúne cinco ensayos cuyo eje argumental es el estudio de la formación intelectual y religiosa del misionero jesuita y de cómo algunos de ellos ejemplificaron el ideal misional de la Compañía de Jesús. Abre la sección un estudio de Michael Sievernich, S. J., sobre los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas. Sievernich conceptualiza diacrónicamente el significado de misión (propagación de la fe) dentro de la historia jesuita y establece que ella es una parte inherente a la dimensión espiritual e institucional de la Compañía. El segundo ensayo de esta sección, de Peer Schmidt, contextualiza el auge e importancia lograda por la Compañía de Jesús, tanto en Europa como en América, a la luz de la sólida organización jesuítica y de la formación individual de cada uno de sus miembros. El peculiar *modus procedendi* de la Compañía parece ser la clave que explicaría lo que Schmidt denomina como "la modernidad para la vida religiosa" (28). Tal modernidad el autor la analiza bajo la noción historiográfica de confesionalización en la que "la religión constituye el eje principal y engrana con la formación del Estado y de la cultura de la época moderna" (34). El tercer ensayo, de Markéta Ká•ová, compara el modelo y organización misional jesuita con el de la Iglesia Morava protestante que, en el siglo XVIII, desarrolló un trabajo misional entre los aborígenes de las colonias británicas de Norteamérica. Ká•ová ve en ambas experiencias misionales la expresión de lo que denomina "un cierto 'sueño americano' común a los varios reformadores europeos" (46). Los dos últimos ensayos de esta sección describen las figuras históricas de dos misioneros jesuitas en la frontera norte mexicana y cómo ambos encarnaban el ideal del misionero jesuita. Francisco Xavier Cacho, S. J., trata de la figura histórica de Eusebio Kino y lo presenta como ejemplo de la noción de inculturación. El ensayo concluye con un apéndice documental sobre la obra misional de Kino. El siguiente ensayo desarrolla la figura del padre Francisco Germán Glandorff. Su autor, Manuel Olimón Nolasco, rastrea la figura histórica y legendaria de este misionero jesuita en la Tarahumara, en el siglo XVIII, y los intentos interrumpidos de su canonización.

La segunda sección del volumen, "Vidas fronterizas", reúne siete ensayos sobre misioneros jesuitas y su obra en las fronteras de los imperios ibéricos. El primer ensayo de María del Carmen Anzures y Bolaños trata del jesuita Joseph Neumann y de su libro sobre la historia de las rebeliones tarahumaras, escrito en latín y publicado en Praga, en 1730. Este ensayo da a conocer esta obra en sus líneas generales y hace un resumen del estudio introductorio de la traducción hecha por Luis González Rodríguez. El ensayo concluye con un apéndice biográfico de los jesuitas alemanes mencionados por Neumann en su obra. El segundo ensayo de Miguel Mathes se refiere a los jesuitas germanos en la Baja California durante el período de 1683 hasta la expulsión. Es un resumen histórico de su labor y ofrece sucintamente, en particular, un esquema biográfico de ellos. Se ocupa de 18 padres alemanes y resalta especialmente la obra de Eusebio Kino, Johann Jacob Baegert, Ferdinand Consag, Wenceslaus Linck e Ignaz Tirsch. Por su parte, María Eugenia Ponce Alcocer, en el tercer ensayo, se ocupa sobre todo de la obra misional de los padres Antonio Tempis y Fernando Consag, en Baja California; de Tempis resalta su piedad religiosa en tonos apologéticos, a partir de cartas edificantes y otros documentos jesuitas; de Consag, enfatiza su labor como expedicionario y los aportes etnográficos de su obra descriptiva de la California y sus pueblos. En el cuarto ensayo, María Cristina Torales Pacheco se ocupa de los coadjutores temporales de la Compañía de Jesús, procedentes de la Asistencia germánica y cuya labor, centrada en ocupaciones materiales y prácticas, no era por ello menos importante. En su ensayo, Torales Pacheco inicia un campo de estudio desatendido, como es la investigación de la labor de los coadjutores en la administración de los bienes jesuitas, en la producción artística y en las ocupaciones prácticas de la empresa jesuita. Alicia Mayer, por su parte, trata en el quinto ensayo de la obra de Johann Nepomuk Planck en la Nueva España. Desde la perspectiva de la microhistoria, utiliza los pocos datos de la vida de un solo individuo para proveer un marco más amplio de su contexto histórico y de la corporación jesuita a la que pertenecía. Mayer se vale de una valiosa documentación de correspondencia e informes jesuitas para reconstruir las duras circunstancias de las misiones y la experiencia vivida por Planck; destaca las duras condiciones de vida en las misiones; el estado

paupérrimo de las aldeas misionales en la frontera norte; la diversidad lingüística que encontraban los jesuitas, obligados a un aprendizaje intenso de nuevas lenguas en su periplo misionero; cita, además, la dura realidad de las misiones y una visión más concreta, alejada de concepciones idealizadas del trabajo misional. Martín Morales, S. J., en el sexto ensayo, nos traslada a la frontera guaraní y provee una reevaluación de la documentación jesuita sobre las guerras guaraníes contra la demarcación de límites entre España y Portugal. La fractura de las misiones, a consecuencia de la transmigración, puso de manifiesto tensiones y conflictos incubados en el tejido mismo de las reducciones jesuitas. El dramático momento histórico de la transmigración de los pueblos misionales es reexaminado a través de la lectura de los diarios de guerra de Tadeo Enis y Bernardo Nusdorffer; de primera mano, se da, sobre las misiones guaraníes, una visión opuesta a la que las considera como territorio arcádico y utópico. El séptimo ensayo que cierra esta sección es el de Inmaculada Fernández y Mar García Arenas sobre los jesuitas alemanes en las misiones amazónicas, perteneciente a la corona de Portugal, y el dramático destino vivido por ellos tras su expulsión de las misiones y su confinamiento en prisiones portuguesas. Este ensayo pone de relieve las políticas antijesuita, del Marqués de Pombal y el inicio de una ofensiva en las cortes europeas para lograr la supresión de la Compañía de Jesús. Las autoras de este ensayo reexaminan, a la luz de cartas y documentos jesuitas, el drama humano y las condiciones extremas vividas por los padres alemanes y elaboran un inédito capítulo sobre la literatura jesuita de la expulsión y sobre las motivaciones políticas que pusieron en marcha la campaña antijesuita en Europa.

La tercera sección de esta obra, "El arte al servicio de la misión", presenta, a través de cuatro ensayos, todos acompañados de ilustraciones, un estudio somero sobre la producción y el uso de las manifestaciones artísticas en las misiones. El primer ensayo, de Johannes Meier, revisa el aporte musical de los jesuitas de habla alemana en las misiones. Las celebraciones litúrgicas y las fiestas religiosas eran impensables sin la música; de allí que ésta se convirtiera en un medio privilegiado para la evangelización. Meier reseña los testimonios sobre el uso de la música dejados por Anton Sepp, en

Paraguay; Ignaz Pfefferkorn, en el noreste de México; Ignaz Tirsch, en Baja California; Jakob Wetzl y Bernhard Havestadt, en Chile. Su ensayo se centra sobre todo en la figura del padre Martín Schmid, su obra y legado musical en la región de Chiquitos en Bolivia. El siguiente ensayo es un breve y sugestivo estudio sobre el ícono de la Virgen María de Lucas Cranach el Viejo, y la difusión de copias y versiones de dicho ícono en las misiones jesuitas americanas. Siguiendo en el campo de las artes plásticas, Jens Baumgarten presenta, en el tercer ensayo, el papel de éstas en la actividad misionera; en particular refiere la desaparecida obra pictórica de Johann Philipp Battendorf (1625-1698) y se centra en estudiar los púlpitos elaborados por el escultor, pintor y carpintero Johann Xaver Treyer (1668-1739), en Pará y Maranhão. El ensayo discute el surgimiento de un arte ecléctico y sincrético con elementos indígenas, acorde con los principios jesuitas de diversidad cultural y de “unidad en la diversidad”. El último ensayo de esta sección, de Eckart Kühne, es un breve repaso de la vida y obra artística y musical de Martín Schmid (1694-1772), en las misiones de Chiquitos, en el oriente boliviano. Schmid, quien introdujo la música polifónica barroca en Chiquitos, compuso piezas musicales, construyó órganos y dejó una obra arquitectónica aún notable, es presentado como el paradigma del artista misionero jesuita por su uso y adaptación del arte local para la creación de una obra genuina y trascendente.

La cuarta sección del libro, “Los misioneros ante los naturales de América”, reúne cuatro ensayos sobre los testimonios etnográficos y lingüísticos de cuatro jesuitas alemanes en las misiones. El primer ensayo, de Dietrich Briesemeister, es un estudio de la experiencia misional de José Domingo Mayr a través de la retórica discursiva de sus cartas. Este estudio destaca el problema de la diversidad lingüística que enfrentaban los misioneros, la enajenación de su propia lengua, vivida por Mayr; su aprendizaje de hasta seis lenguas indígenas para la confesión y su uso de los más diversos recursos expresivos para la predicación. Briesemeister nota que en las cartas de Mayr aparece la típica descripción estereotípica y peyorativa de los aborígenes, pero que también en ellas el jesuita elogia la capacidad de aprendizaje de los indios. En el segundo ensayo, Hans-Jürgen Lüsebrink analiza dos obras escritas en alemán y publicadas en Europa tras el regreso forzado de los jesuitas. Se trata de las obras de Johann Jakob Baegert –*Noticias*

de la península americana California (1771), y de Martín Dobrizhoffer – *Historia de los abipones* (1783). La obra de Baegert representa el primer estudio etnográfico sobre los habitantes de la península de California. En ella desmitifica las ideas paradisiacas y bucólicas sobre esta región aparecidas en las enciclopedias ilustradas del siglo XVIII. Lüsebrink destaca que, a pesar de los estereotipados juicios antropológicos de Baegert, su libro posee un enorme valor etnográfico para los estudios contemporáneos por sus observaciones sistemáticas y rigurosas de la vida y costumbres de los indígenas. De la obra de Dobrizhoffer, *Historia de los abipones*, Lüsebrink señala que se trata del tratado etnográfico más extenso y detallado sobre Sudamérica, escrito a finales del siglo XVIII (tres tomos de más de 1700 páginas). Dedicadas a las etnias del Paraguay, especialmente al pueblo de los abipones, se erige como un contra-discurso a las descripciones existentes entonces. Rechaza las descripciones de quienes no han presenciado su objeto de estudio; ataca los estereotipos europeos sobre los indígenas, en particular los existentes en la historiografía española del momento y raramente, enfatiza Lüsebrink, incluye juicios de valor negativo sobre los indígenas. El tercer ensayo de María Brumm Roessler estudia el diccionario tarahumara-alemán del jesuita Matthäus Steffel como texto intercultural y de conocimiento etnográfico. Brumm ubica el texto en el contexto político-científico del momento, tanto en México como en Alemania. Valora el aporte de esta obra más allá de su contenido lexicográfico, pues las entradas del diccionario proveen también noticias de las costumbres y usos de los tarahumaras, así como comentarios geográficos, religiosos, culturales, económicos y culinarios; incluye, asimismo, estereotipos sobre los indígenas, propios de la Ilustración. Brumm destaca que obras como la de Steffel incrementaron el interés por el estudio de las lenguas amerindias en Europa. El último ensayo con que se cierra esta sección, de William Merrill, es un estudio de la obra lingüística Matthäus Steffel, en particular, de las dos versiones de su diccionario tarahumara-alemán y de la revisión crítica que Steffel hizo de la primera gramática tarahumara, compilada, en 1683, por el también jesuita Thomas de Guadalaxara. Merrill hace un análisis lingüístico comparativo de las obras de Steffel y, a partir de éste, reconstruye los cambios diacrónicos del sistema fonológico de la lengua tarahumara en los siglos XVII, XVIII y XX.

La quinta sección del volumen, "Reconocimiento y apropiación de la naturaleza americana", reúne cuatro ensayos sobre el mundo natural americano, a la luz de la experiencia misional de los jesuitas alemanes. Abre esta sección un ensayo de Simona Binková sobre los primeros avances exploratorios en la frontera noroccidental de la Nueva España de los misioneros Adán Gilg, Ignacio Xavier Keller y Wenceslaus Linck, todos provenientes de la Provincia jesuita de Bohemia. Gilg, fue enviado, en 1688, a Sonora, donde escribió el primer estudio etnográfico de los indios seris, elaboró un manual lingüístico de las lenguas eudere, pima y seri, y preparó un mapa de la región de la Pimería. Ignacio Xavier Keller fue enviado, en 1731, a la Pimería Alta (norte de Sonora y sur de Arizona) y, a partir de sus exploraciones geográficas, confeccionó un mapa de la zona. Wenceslaus Linck llegó a California, en 1762, y fue el último gran explorador jesuita de la California; alcanzó la desembocadura del río Colorado, escribió relaciones, correspondencias y diarios. Binková incluye un interesante apéndice documental con información sobre las exploraciones geográficas y los trabajos misioneros de los jesuitas en la California. El segundo ensayo de Jean Pierre Clément estudia y pone en contexto la poco conocida historia natural y moral de la región de los Moxos, escrita en latín por el jesuita Francisco Xavier Eder, y que fue publicada en forma póstuma, en 1791. Manfred Tietz, por su parte, en el tercer ensayo, analiza la importante obra historiográfica del jesuita Ignaz Pfefferkorn, *Descripción de la Provincia de Sonora*, escrita en alemán tras la expulsión y publicada en 1794. Tietz la considera una fuente de saber etnográfico de gran interés, analiza el contexto en que fue escrita y discute las ideas principales expuestas en ella por Pfefferkorn. El cuarto ensayo con que se cierra esta sección es de José del Rey Fajardo, S. J.; trata de los jesuitas alemanes en el Nuevo Reino de Granada y sus experiencias misionales en la inexplorada región del río Orinoco, en Venezuela. Fajardo centra su estudio en la carta relación *Missio Orinocensis* (1684) del Padre Gaspar Beck, que ofrece, de primera mano, una descripción antropológica y etnográfica del pueblo sáliva. Este ensayo provee decisivos datos documentales para profundizar el estudio de los aportes jesuitas en la orinoquia. Como apéndice a su ensayo, Fajardo ofrece un importante catálogo bio-bibliográfico de los jesuitas alemanes en el Nuevo Reino de Granada.

La sexta sección con que concluye la obra, "La recepción de la literatura jesuítica en Alemania", revisa el impacto cultural y la significancia de la obra de los jesuitas alemanes en su tierra de origen. En el primer ensayo, Karl Kohut pone de manifiesto la importancia de la *Revista de Historia del Arte* de Christoph Gottlieb von Murr en la divulgación de la literatura de viajes extraeuropeos y, en particular, de la literatura escrita por los jesuitas alemanes expulsos. Kohut analiza, en el contexto de la literatura de viajes en Alemania, el interesante, poco estudiado y escasamente divulgado *Viaje al Perú* (1776) del jesuita Wolfgang Bayer publicado por von Murr. Kohut enfatiza la importancia de esta obra para el conocimiento del Perú de la época, por las puntuales observaciones culturales que en él se encuentran y la manera con que Bayer narra sin prejuicios las sociedades observadas, sin necesariamente privilegiar un punto de vista jesuítico. El segundo ensayo de Bernd Hausberger, estudia la importancia del padre Joseph Stöcklein para la divulgación de la literatura de viajes en Alemania. Stöcklein, iniciador de la colección de relatos de viajes "El Nuevo Mensajero del Mundo", publicado entre 1726 y 1761, recopila las cartas escritas por los jesuitas alemanes sobre su experiencia misional en las Indias. La obra, publicada en cinco volúmenes y dividida en 40 partes, contiene al menos 209 cartas sobre la experiencia misional en los territorios portugueses y españoles en el Nuevo Mundo. Stöcklein compila las narraciones para dar a conocer el ingente esfuerzo de sus compatriotas en los viajes ultramarinos, siguiendo con ello la misma tradición literaria que inspiró a Hakluyt en su colección de viajes hechos por los ingleses. El tercer ensayo, de Galaxis Borja González, estudia la recepción de los libros y autores jesuitas, en Alemania, en el siglo XVIII. Borja González rebate la idea de que la curiosidad del Nuevo Mundo en los lectores europeos era un dispositivo suficiente para la publicación e interés en los libros de tema americano. En cambio, propone el estudio de la producción de textos jesuíticos combinando estrategias de los historiadores de las ideas con la de los investigadores de la historia de la producción y difusión del libro. No deja de notar que dentro del público letrado alemán, los textos jesuitas fueron una de las fuentes más importantes de noticias sobre América. Esta sección, y el libro, se cierran con un breve pero sugestivo ensayo de Ruprecht Wimmer sobre la recreación

de la figura de Hernán Cortés en el teatro escolar jesuítico en Alemania. Wimmer señala cómo los autores de estas obras no tienen en cuenta posturas historiográficas críticas contra Cortés, ya ejercidas por otros jesuitas y, en cambio, recrean su figura como encarnación de una fidelísima piedad mariana, o bien como representación del soldado cristiano o apostólico que con sus hazañas difunde la fe cristiana.

Aun un lector no atento podría inferir del título de este libro, editado por Kohut y Torales, que se trata de una obra de interés para historiadores hispano-germanistas y/o estudiosos de la labor intelectual de la Compañía de Jesús en el período moderno temprano; sin embargo, es claro que el radio de interés del libro es más amplio. Esta voluminosa obra, además de la historia colonial y de las misiones, abarca un campo intelectual tan vasto que incluye la literatura de viajes, la historia natural y moral, la lexicografía y fonología de lenguas indígenas, la etnografía americana, la cartografía, la musicología y el arte.

Domingo Ledezma

Wheaton College

dledezma@wheatoncollege.edu

Maribel Núñez Cruz. (2008). *La tradición hermenéutica en la sociología contemporánea*. México, D.F.: Tecnológico de Monterrey/Porrúa. 169 pp. ISBN: 978-970-819-015-2.

En la actualidad, el panorama de las ciencias sociales vive un momento pospositivista en el cual se trata de dejar atrás el modelo naturalista para proponer una identidad propia de las áreas de especialidad del científico social. En este punto, nuevas metodologías y concepciones teóricas se incorporan al discurso tradicional para enriquecerlo, reformarlo e incluso, retarlo. Es aquí donde viene a insertarse esta atinada investigación que centra su preocupación en reconstruir los cruces fundamentales que se han dado entre las ciencias sociales y las perspectivas hermenéuticas, tomando como punto de partida la trayectoria de la sociología.

La importancia de la aproximación hermenéutica como disciplina autónoma, desprendida ya de la filosofía, es innegable en la época actual. Además, hoy en día, la sociología contemporánea, como el resto de las ciencias sociales, se cuestiona sobre los problemas de la hibridación entre áreas del conocimiento y la transdisciplinariedad. Mientras que las fronteras entre las diversas ciencias sociales se vuelven más porosas, y las otrora denominadas ciencias del espíritu –hoy ciencias humanas– contribuyen fundamentalmente a nutrir los discursos de dichos campos, es necesario cuestionarse sobre la identidad y método de disciplinas como la sociología, la cual, en las últimas tres décadas, ha recibido contribuciones importantes desde la hermenéutica. Como lo plantea Núñez, “la perspectiva hermenéutica se constituyó en el punto de encuentro entre la filosofía y las ciencias sociales” (pp. 137-138).

Pero, para realizar un análisis de tal envergadura, es necesario comenzar por aclarar conceptos fundamentales como el de hermenéutica o, como bien lo elucida la autora, las distintas hermenéuticas: ¿A qué se refieren los autores cuando hablan del término? ¿Cuál es la pertinencia de sus metodologías en el estudio de las sociedades humanas? ¿Qué aportaciones se pueden rescatar de la misma en el abordaje sociológico? ¿Hasta qué punto es válido hablar de ella como un nuevo paradigma para la sociología?

El texto de Núñez no defrauda al lector en este sentido; al contrario, a pesar de tratarse de un tema que muchos consideran excesivo en su densidad y complejidad, el análisis resulta en una exposición breve, pero sumamente rica del resurgimiento de la hermenéutica en el interés de la reflexión filosófica y científica a partir de la década de los setenta. Esta revisión permite al lector no iniciado en la discusión, obtener las bases necesarias para comprender el programa hermenéutico desde una panorámica general sin resultar excesivamente insustancial para los estudiosos de la materia. De hecho, el análisis de la evolución de las corrientes hermenéuticas es preciso en cuanto que muestra los principales debates y desacuerdos entre pensadores, sin perder de vista la centralidad de la sociología como piedra angular de estudio en la obra.

Partiendo de su preocupación por la incorporación de nuevos discursos en la metodología de las ciencias sociales, Núñez busca reconstruir los vínculos existentes entre las diversas hermenéuticas y los momentos constitutivos de la sociología contemporánea y, para hacerlo, retoma las ideas centrales de cuatro de los principales sociólogos del siglo XX. Esta selección, si bien es cierto es establecida con arbitrariedad, cumple con criterios específicos que la validan y que, sin abarcar demasiado, clarifica el análisis de las principales posturas sociológicas contemporáneas. Los criterios de elección están claramente dilucidados al inicio de la obra y parten de la temporalidad, representatividad geográfica y relevancia temática. Estos lineamientos llevan a Núñez a emplear a cuatro de los pensadores más influyentes en la disciplina sociológica: Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Jeffrey Alexander y Anthony Giddens.

Es cierto que dicha selección puede ser cuestionada, pero la relevancia de estos teóricos en la disciplina sociológica es innegable. Asimismo, la autora reconoce la necesidad de abordar el pensamiento de otros autores, por lo que a lo largo del texto se abordan algunas de las posturas de otras figuras prominentes de las ciencias sociales como Talcott Parsons, Immanuel Wallerstein y Clifford Geertz.

El desarrollo que Núñez ofrece al lector respecto a los planteamientos de cada autor es ágil, didáctico y cuenta con un interesante apéndice que permite un vistazo a los antecedentes de los cuatro teóricos en los que basa su análisis. Este suplemento,

conformado por un esbozo biográfico de los pensadores estudiados, representa una introducción general a su pensamiento, que sirve para respaldar sólidamente la elección de cada uno de ellos, partiendo de la relevancia que han tenido para la presente época que vive la sociología.

La obra se compone de seis capítulos que, aunque pueden ser leídos de modo independiente, se encuentran orquestados como una totalidad y tiene como gran acierto el reconocer la complejidad de lo que la autora denomina “el programa hermenéutico”. Esta estructura convierte al libro en un apoyo pedagógico importante, pues se puede tratar a cada teórico con independencia, ya que el desarrollo de la problemática hermenéutica respecto a cada uno es detallado y no economiza en explicaciones que se antojan necesarias al entablar un diálogo con la hermenéutica y sus teóricos.

En los capítulos iniciales, Núñez se remite a una discusión en torno a la tradición hermenéutica y la forma en la que ésta resurgió en la década de los setenta y cobró una importancia que permite afirmar su autonomía de la filosofía o la historia. La autora elabora en el valor que cobró la comprensión en contraposición con la explicación, con lo que se consolidaba la primera etapa dualista en la que se identificó “la búsqueda de la comprensión como el propósito particular del esfuerzo de las ciencias sociohistóricas frente a las intenciones explicativas de las ciencias de la naturaleza” (p. 39) que después vendrá a ser superada por los planteamientos de Gadamer y Ricoeur quienes, cada uno a su manera, intentaron reconciliar los métodos o, al menos, mostrar la inexistencia de una escisión.

Asimismo, en el segundo capítulo, Núñez hace una exposición detallada, aunque suficientemente sintética, de la importancia de la historicidad de la experiencia y del surgimiento de la textualización, así como el fundamental “giro lingüístico”, denominación acuñada por Richard Rorty, en la década de los sesenta, para referirse a la centralidad del lenguaje en la construcción de conocimiento de las ciencias del espíritu.

Los cuatro capítulos siguientes abordan el pensamiento de Bourdieu, Bauman, Alexander y Giddens, en ese orden. La autora encuentra, por ejemplo, que los planteamientos de Bourdieu son los más reacios al momento de aceptar la relevancia de las contribuciones

de la hermenéutica a las ciencias sociales. Para Bourdieu, las bases de las que parte la filosofía hermenéutica –en su sentido más general– son espurias al enfrentarse con la realidad y parten, quizá, de pretensiones demasiado artificiales; por ejemplo, la distinción entre comprensión y explicación o la idea de la posibilidad de textualización de la realidad.

Por otra parte, el texto muestra que la obra de Bauman es más conciliadora con los planteamientos hermenéuticos, aunque rechaza aquellos fundamentos esbozados por dicha corriente en sus inicios y los ve a lo mucho, como herramientas mediadoras en ciertos casos donde la realidad crea oposición y conflicto. No obstante, Bauman retoma la idea de que la sociología tiene como principal labor la de interpretar la experiencia humana, sobre todo ahora, en una época en la que el pensador polaco, inicialmente, caracterizará como posmoderna, aunque luego replanteará como “modernidad líquida”.

En cuanto a Alexander, Núñez muestra que el sociólogo tiene una actitud concertadora respecto a las propuestas hermenéuticas, siempre y cuando éstas colaboren con lo que él considera el necesario “giro cultural” en las ciencias sociales. Para Alexander, la labor de estas disciplinas es claramente distinta a la de otros campos de estudio y debe estar centrada en la búsqueda de significados situados siempre dentro de un contexto de estructuras económicas, políticas y sociales. En este sentido, Alexander no es opositor de la hermenéutica, pero tampoco la considera como el único discurso que va a nutrir a la sociología en su “nuevo movimiento teórico”.

Para Giddens, la hermenéutica tiene, no obstante, un papel distinto, pues el autor plantea que todas las ciencias sociales tienen en su núcleo algo de hermenéuticas, pues en ellas la problemática del lenguaje común en contraposición con el lenguaje técnico se torna evidente. Así, el programa hermenéutico no será ajeno a la sociología, sino que representará una escuela dentro de la disciplina sociológica. La hermenéutica, junto con otras ramas del saber, como el interaccionismo simbólico, servirá para brindarle la relevancia necesaria a los rasgos interpretativos del quehacer científico.

Como conclusión, la autora muestra que, aunque la sociología contemporánea ha incorporado elementos del programa hermenéutico, no es válido asegurar que se haya alcanzado el nivel de paradigma



dentro de las ciencias sociales, al menos no es posible afirmarlo desde el ámbito de la sociología o, en palabras de Núñez: “las ciencias sociales se han mostrado receptivas hacia problemas y discusiones externas a sus campos, pero no han aceptado la importación de problemáticas filosóficas o literarias que subsuman, sustituyan o hagan prescindibles sus estilos y tradiciones de investigación propios” (53).

Esta obra representa una buena aportación al área de las ciencias humanas ya que su construcción está bien acotada y presenta una explicación diáfana de los principales debates en los que se ha incorporado la hermenéutica como contribución teórica en la construcción del conocimiento contemporáneo. No obstante, cabe señalar que el texto se presenta mucho más útil para aquellos interesados en el problema y metodología hermenéuticos que en los fundamentos de la sociología, ya que solamente se trata a ésta en cuanto a su relación con los problemas de la comprensión y la interpretación.

La revisión bibliográfica hecha por la autora no es sólo relevante, sino que resulta una herramienta útil para cualquier interesado en la materia. Particularmente, la exposición del pensamiento de H. G. Gadamer, Paul Ricoeur y Wilhelm Dilthey resulta clara, siendo que los textos que abordan sus reflexiones se caracterizan por su densidad y complejidad. No obstante su brevedad, la obra invita a profundizar en el tema a través de otros tratados y en este sentido, su catálogo de fuentes se presenta como un sitio adecuado para comenzar.

Este libro resulta un buen texto inicial para el interesado en la hermenéutica y su aplicación en las diversas áreas del saber, particularmente la manera como este programa ha ido incorporando su metodología en el discurso de las ciencias sociales. La importancia de la comprensión, la textualización y la interpretación para aproximarse al problema del ser humano en el mundo, es fundamental en el quehacer científico contemporáneo, particularmente en una ciencia como la sociología, que se encuentra en constante evolución y diálogo ya que el ser del hombre en el mundo necesita una diversidad de perspectivas para poder ser abarcado en su complejidad y riqueza.

Elsa M. Treviño Ramírez
Tecnológico de Monterrey
elsa.monique@gmail.com



**Nuestros
Colaboradores**

**Ana Belén Benito Sánchez**

Candidata a doctora en el Programa Procesos Políticos Contemporáneos por la Universidad de Salamanca, España. Licenciada en Derecho y Maestra en Estudios Latinoamericanos por el Instituto de Iberoamérica de la misma universidad. Maestra en Administración Pública por la Universidad de Puerto Rico.

Javier Burdman

Licenciado en Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires. Becario de doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Integrante del equipo UBACyT “Estrategias de encuadramiento político de los sectores juveniles durante el primer peronismo”, dirigido por Emilio de Ípola, Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Ricardo Guzmán Díaz

Es doctor en Estudios Humanísticos, especialidad en Ciencia y Cultura, por el ITESM (2007). Actualmente es profesor titular de planta del Tecnológico de Monterrey, donde imparte cursos de Historia de la Ciencia y de Ciencia, Tecnología y Sociedad y colabora en la cátedra de investigación en Ciencia y Cultura. Ha participado como ponente en congresos nacionales y ha publicado varios artículos en revistas internacionales en México, Colombia, Venezuela, Chile y España.

Domingo Ledezma

Profesor en el Departamento de Estudios Hispánicos de Wheaton College (Massachusetts). Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad de Brown. Sus intereses de investigación se centran en el estudio de textos sobre navegación y desastres navales en el Caribe colonial, textos neolatinos relacionados con el Nuevo Mundo, historiografía sobre el Nuevo Mundo y las misiones jesuíticas en América.

Daniel Lemus Delgado

Egresado de la Licenciatura en Historia de la Universidad de Guadalajara y de la Maestría en Educación, con Especialidad en Humanidades y de la Maestría en Estudios Humanísticos, con especialidad en Historia, por parte de la Universidad Virtual del Tecnológico de Monterrey. Doctorante del programa en Relaciones Internacionales Transpacíficas por el Centro de Estudios de la Cuenca del Pacífico por parte de la Universidad de Colima.

Julieta Leo

Catedrática de la Universidad de Monterrey. Ha sido reconocida por la Federación de Colegios de Profesionistas del Estado de Nuevo León y recibido diversos premios por su desempeño académico y proyectos de investigación entre los que destaca “Las sagradas letras de *Paradiso*. Un estudio sobre el hermetismo de José Lezama Lima” por el que se le otorgó Mención en el Premio Literario Casa de las Américas 2007 en el género de Ensayo de tema artístico-literario. Es coordinadora y editora de la revista de literatura *grama* desde 2004, Consejera del Claustro Universitario V y Directora de *Domus Litterarum* (2006-2008). Próximamente participará como ponente en el VII Coloquio Internacional de Literatura Fantástica a celebrarse en Bamberg (Alemania) en septiembre 2008.

José María de Luelmo Jareño

Licenciado y doctor en Bellas Artes en la Universidad Politécnica de Valencia (España), donde es profesor. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Valencia. Becado por la Unión Europea, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la Generalitat Valenciana. Interviene en congresos sobre teoría de la imagen, estética y crítica de la cultura. Publica en las revistas *Archipiélago*, *Lápiz*, *Fabrikart*, *Arte, individuo y sociedad*, *Cuadernos del Minotauro*, *Latente*, *Lars*. *Cultura y ciudad*, entre otras.

Yves Solis

De nacionalidad mexicana, de origen francés, actualmente es el Director del Departamento de Humanidades, División Preparatoria, del Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe. Es Maestro en

Historia por la Université Jean Moulin Lyon 3, Francia. Fue Becado por la región Rhône-Alpes para realizar sus estudios de maestría en la Universidad Iberoamericana Campus México. Es titular de un *diplôme d'études approfondies* (DEA) en historia religiosa por la Université Jean Moulin Lyon 3. Actualmente está preparando su doctorado de Historia (Historia religiosa, política y cultural) en cotutela de Tesis en la Univeristé Jean Moulin Lyon 3 de Francia y la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Es investigador de la división preparatoria del Tecnológico de Monterrey, Campus Santa Fe. Tiene publicaciones en libros, revistas y periódicos de México. Ha impartido varias conferencias y participado en coloquios y congresos Nacionales e internacionales en la ciudad de México, Monterrey, Las Vegas, Sevilla, Leiden entre otros.

Angélica Tornero

Obtuvo el Doctorado en Literatura Iberoamericana en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se desempeña como profesora-investigadora de tiempo completo, titular "A", en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. Es coautora del *Diccionario de literatura mexicana, siglo XX* (UNAM-Ediciones Coyoacán, 2004).

Elsa Mónica Treviño

Licenciada en Relaciones Internacionales con Especialidad en Estudios Humanísticos por parte del Tecnológico de Monterrey, título por el cual recibió la Mención Honorífica de Excelencia y fue nombrada el promedio más alto de su generación. Es miembro de la cátedra de investigación Memoria, Literatura y Discurso en dicha institución y ha colaborado en la organización de varios eventos para la misma como el Seminario Plantin-Moretus de Historia del Libro Antiguo y las I Jornadas de Teatro del Siglo de Oro Español. Además, cuenta con el Reconocimiento a la Excelencia Académica otorgado por la Federación de Colegios Profesionales del Estado de Nuevo León. Actualmente, es profesora de Literatura Moderna en la Preparatoria Valle Alto del Tecnológico de Monterrey y realiza estudios de maestría en el área de Literatura y Discurso. Su investigación gira en torno a la obra del escritor mexicano Xavier Velasco.





Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey

Normas para la entrega de artículos

Los trabajos que se envíen a la *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* deberán ser estudios de alto nivel acerca de temas relacionados con cualquiera de las secciones que integran la *Revista*, escritos en español, inglés o francés. Todos los originales deberán ser inéditos. Se considerarán para publicación solamente aquellas colaboraciones que cumplan con las siguientes normas:

1. Se deberá enviar el texto en versión electrónica en formato .DOC o .RTF (CD, disquet o por correo electrónico) acompañado de dos ejemplares impresos, sin enmiendas.
2. Los trabajos no deben ser menores de 15 cuartillas ni exceder de 30, a espacio y medio.
3. El título que encabeza la colaboración se escribirá en negritas. El nombre del autor y de la institución y / o departamento al que pertenece deberán ir al inicio del texto, en itálicas, después del título.
4. Las citas textuales que excedan de cuatro líneas irán con margen izquierdo mayor que el resto del texto.
5. Las referencias bibliográficas y las notas al final (no se aceptarán notas al pie) se harán de acuerdo con el formato utilizado por la MLA. Para la sección de *Historia*, se deberá utilizar el formato propuesto por la APA.
6. Para la versión impresa, los cuadros, tablas y gráficas deberán ir intercalados en el texto y en el lugar que les corresponde, mientras que para la versión electrónica, deberán grabarse en un archivo aparte.
7. De incluir archivos de imágenes, éstos deberán estar en formato JPG o GIF y tener una resolución mínima de 300 dpi. Deberán enviarse por separado usando cualquier medio electrónico.
8. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles desde su recepción. El comité dictaminador decidirá sobre su publicación en un plazo aproximado de seis meses; esta resolución podrá estar supeditada a revisiones y modificaciones del texto original, propuestas al autor por los dictaminadores.
9. No se devolverán los originales recibidos.
10. Los autores se hacen absolutamente responsables del contenido y de la presentación de sus colaboraciones.
11. Todos los originales deberán incluir la información siguiente: Nombre y currículum breve del autor (5 líneas máximo), abstract del artículo (10 líneas aproximadamente) en inglés y en español, y 5 palabras clave, además de número telefónico, fax, correo electrónico y domicilio. Textos que se reciban sin esta información no serán tomados en cuenta.





Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey

Normas para la entrega de reseñas

1. Se considerarán para su publicación reseñas de libros académicos (estudios, antologías, catálogos bibliográficos, actas, ediciones críticas, etc.) de aparición reciente, es decir, de hasta tres años anteriores a la fecha de envío, relacionados con las áreas de interés de la *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*: literatura española e iberoamericana de todos los periodos, literatura comparada y en otras lenguas, teoría crítica y literaria, análisis del discurso, estudios cinematográficos, estudios culturales, historia de España y América, lingüística teórica y aplicada, filología, entre otros temas adscritos al área de humanidades.
2. La longitud sugerida es de entre 3 y 5 cuartillas, a espacio y medio y letra tamaño 12.
3. Cada texto debe ir acompañado de la ficha bibliográfica completa del libro reseñado, incluyendo ISBN y número total de páginas y volúmenes, en caso de tratarse de una obra en varios tomos.
4. El autor debe firmar su texto, indicar su afiliación institucional -en caso de tenerla- y enviar una reseña autobiográfica de máximo 5 líneas.
5. Las reseñas se recibirán por correo electrónico en la siguiente dirección: blopez@itesm.mx

Publicaciones recibidas

Pueden enviarse libros, boletines o revistas para integrarse al listado de publicaciones recibidas a la siguiente dirección:

Erika Alejandra Menchaca / Revista de Humanidades
Departamento de Estudios Humanísticos
Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey
Eugenio Garza Sada 2501 Monterrey, N.L.
México C.P. 64849

Los volúmenes podrían considerarse para ser reseñados y se integrarán al acervo de la Biblioteca del Tecnológico de Monterrey.



**Revista
de Humanidades:
Tecnológico
de Monterrey
¡Suscríbese!**

1 año (2 revistas) 20 USD, \$230 M.N.

2 años (4 revistas) 40 USD, \$460 M.N. (incluye gastos de envío)

Nombre: _____

Institución: _____

Calle y Número: _____

Ciudad: _____ Estado: _____ Código Postal: _____

País: _____ Teléfono: _____ E-mail: _____

Número(s) deseado(s): 15 16 17 18 19 20 21 22 23

Cantidad de cada número: _____

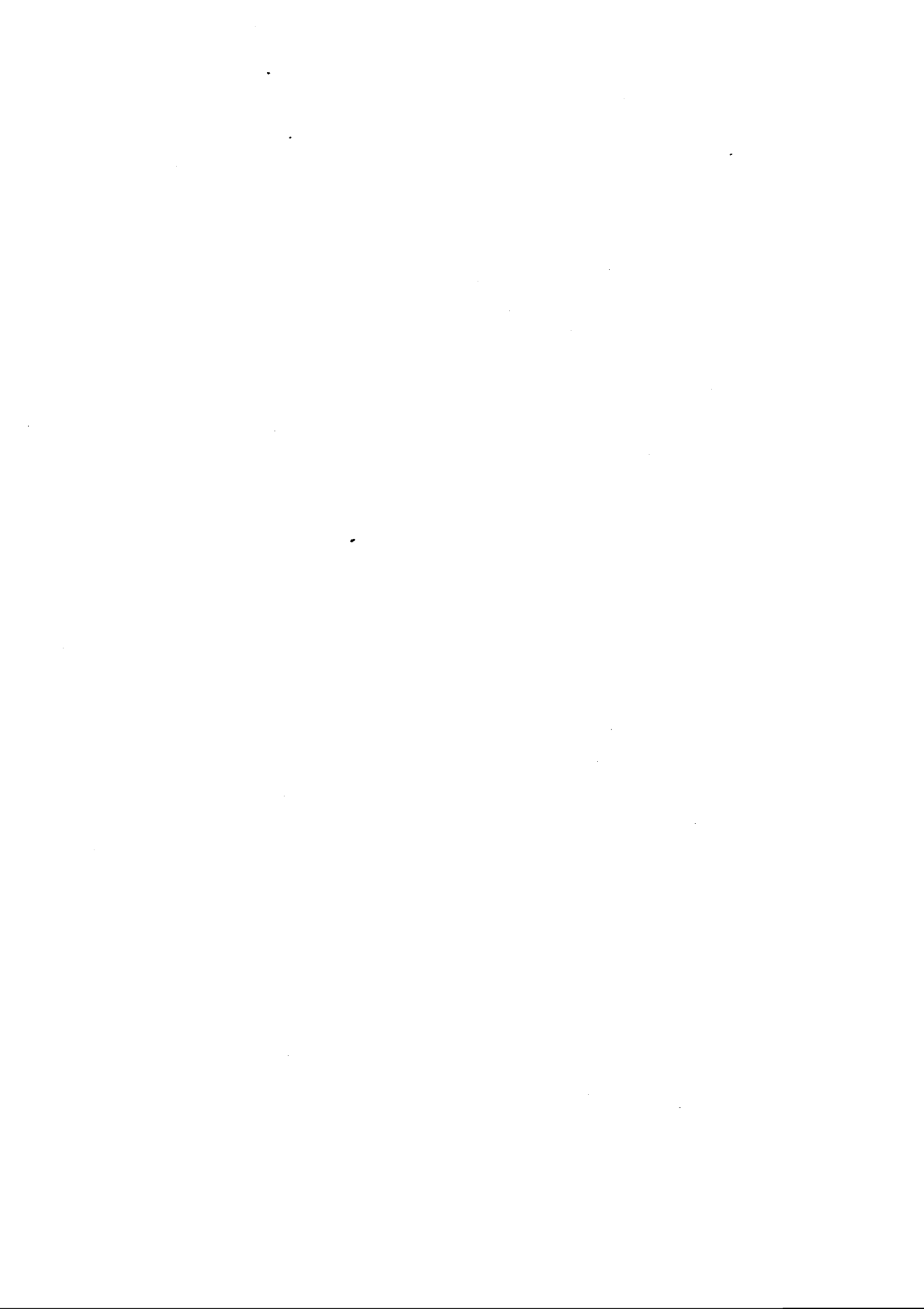
Cheque a nombre de: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

Enviar a: Blanca López Morales, Departamento de Estudios Humanísticos, ITESM, Campus Monterrey, Eugenio Garza Sada 2501 Sur, 64849, Monterrey, N.L., México

Tel. 8358-2000 ext. 4699 y fax ext. 4603, e-mail: blopez@itesm.mx

Para conocer otras formas de pago, por favor contáctenos. Abstracts de todos los artículos publicados están disponibles en:

<http://humanidades.mty.itesm.mx/revista/>



CIENCIA Y DESARROLLO

AGOSTO 2008

CIENCIA Y TECNOLOGÍA
AL RESCATE DEL

ARTE

CONACYT

De venta en locales cerrados: VIPS,
Sanborns, tiendas departamentales
y de autoservicio, librerías Gandhi,
Educal y en la Unión de voceadores

Suscripciones y ventas: 5322-7700
exts. 3504 y 8150

cienciaydesarrollo@conacyt.gob.mx
suscripciones@conacyt.gob.mx



Fifth International and Interdisciplinary Conference
ALEXANDER VON HUMBOLDT, 2009
Travels between Europe and the Americas
at Freie Universität Berlin, Germany, July 27-31, 2009

Call for Papers

Researchers from all disciplines, professors and graduate students interested in travels between Europe and the Americas are invited to submit abstracts of their papers for consideration.

Topics

- Alexander von Humboldt
- Travels Between Europe and Latin America (15th through 21st centuries)
- Travelling in Dictatorships: Colonialism, Caudillismo, Fascism, Communism
- Travel and Science: Measuring, Collecting, Imagining the World
- Contemporary Travel Writing
- Emigration and Exile
- Travelling, Gender, Sexuality
- Travel Cultures, Practices and Economies: Discoveries, Expeditions, Tourism
- Global Environments: Travels and Ecology
- Narrating Voyages: the Scholar-Traveller
- Theories of Mobility and Travel Literature

Additional Program

- In special sessions, travel writers and correspondents will read from their work.
- Cultural activities, excursions to historic sites and a guided tour in Berlin will be offered.
- The conference will end with an optional trip to Weimar.
- Papers will be considered for publication.

Languages

- Papers may be presented in English, German or Spanish.
- Participants who wish to speak in German or Spanish are asked to provide English versions of their papers to be projected onto screens during their talk.

Submission

- Presentations should not exceed 20 minutes (approximately 8 pages double-spaced, 2,000 words).
- Abstracts may be submitted in English, German or Spanish (250 words maximum).
- Please submit your abstracts online via www.humboldtconference2009.de.
- If you would like to suggest a panel, please send an e-mail to mail@ctw-congress.de with the title of your panel, the chair (name and contact information) and the titles and reference numbers of each of the presentations which were submitted separately online under "additional panels" in the abstract system.
- The deadline for submissions is December 1, 2008.

Contacts

- Dr. Lilianet Brintrup (lib1@humboldt.edu) & Dr. Oliver Lubrich (lubrich@zedat.fu-berlin.de)
- For detailed information please visit our website at www.humboldtconference2009.de



Freie Universität Berlin
Peter Szondi Department of Comparative Literature
Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin, Germany
www.fu-berlin.de



Humboldt State University
Department of World Languages and Cultures
Arcata, California 95521, USA
www.humboldt.edu

Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey

Se terminó de imprimir el 31 de agosto de 2008 en los talleres de Grafo Print Editores, S.A., Ave. Insurgentes 4274, Colinas de San Jerónimo, Monterrey, N. L. México. Tel. 8348-3070.

Tiraje: 600 ejemplares. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

D.R.© Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Eugenio Garza Sada 2501, Col. Tecnológico, Monterrey, N.L. México. 2006.

“Se prohíbe la reproducción total o parcial de este documento por cualquier medio sin previo y expreso consentimiento por escrito del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey a cualquier persona y actividad que sean ajenas al mismo”

