

Los límites de la normalización de España.

El problema nacional

Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ

Un cuarto de siglo después de la muerte de Franco, Charles POWELL, *España en democracia, 1975-2000. Las claves de la profunda transformación de España*, Barcelona, 2002, ha redactado una detenida crónica de las transformaciones experimentadas en estos años; un análisis completo del proceso, de fácil lectura y no carente de observaciones agudas. Parte del último franquismo, vinculándole de forma directa al proceso político posterior. Tiene muy presentes las líneas de continuidad —como pueden ser las constantes de nuestra política exterior— y ruptura de la obra realizada por los gobiernos de Suárez, Felipe González y Aznar, son interesantes sus observaciones sobre los cambios generacionales de los sucesivos equipos gobernantes y sobre las tendencias electorales y las causas de sus alteraciones. Se trata de una síntesis muy útil, pero no cabe tampoco ignorar sus limitaciones, vinculadas a un sentimiento de satisfacción que se refleja ya en el título; satisfacción que renuncia a plantear con profundidad algunos problemas capitales. Sobre el 23-F ignora todas las incógnitas que aún siguen sin resolverse y han sido planteadas en algunos libros publicados con motivo del veinte aniversario de aquellos hechos. La corrupción, que tanto afectó a los últimos años del período socialista, aparece como un fenómeno periférico, reducido a la suma de casos individuales, eludiendo todo análisis que integre los casos individuales con la responsabilidad del partido y el comportamiento del gobierno. En último término, el hecho de que se realice desde una perspectiva exclusivamente política impide desarrollar los más graves problemas de la España actual: nada hay sobre las repercusiones sociales del gravísimo problema educativo, el conflicto nacionalista se reduce a un choque político entre partidos y nada se encuentra tampoco sobre los grados de satisfacción e insatisfacción social.

La bibliografía sobre el problema nacional crece a un ritmo vertiginoso: memorias, ensayos, historias de los movimientos nacionalistas, etc. Junto a

obras de peso como la de Santiago DE PABLO, Ludger MEES y José A. RODRÍGUEZ RANZ, *El péndulo patriótico. Historia del Partido Nacionalista Vasco*, Barcelona, 1999 (vol. 1) y 2001 (vol. 2), otras de menos pretensiones no dejan de ser interesantes. El ensayo de Javier RUIZ PORTELLA, *España no es una cáscara*, Barcelona, 2000. Partiendo del nacionalismo como bofetada al rostro de la modernidad, insiste en que «el problema no está en la proclamación nacionalista de la identidad, sino en su repudio altanero de la alteridad», que pone en peligro la defensa de los derechos individuales. Presenta el nacionalismo como exaltación de lo íntimo y familiar, de lo pequeño y recoleto, e insiste en su derecho a conservar dos tradiciones: la castellana y la catalana. Son dos obras valiosas, pero mi interés se centra en otras, que manifiestan los problemas característicos del conflicto nacional español: el historiográfico, sobre el sentido del hecho nacional, y el político, sobre la convivencia. Me refiero a las de José ÁLVAREZ JUNCO, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, 2001; Borja DE RIQUER I PERMANYER, *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Madrid, 2001, y Carolyn P. BOYD, *Historia Patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, 2000. Desarrollando análisis muy distintos, refuerzan una tesis central: el problema nacional español tiene su origen en la debilidad del Estado decimonónico.

José Álvarez Junco analiza con agudeza y gran profusión de datos la construcción de la idea de España. Es un análisis doctrinal basado casi exclusivamente en bibliografía, lo que no desmerece su interés. Pone de manifiesto las profundas contradicciones ideológicas que se dan en el proceso. Aunque se le han criticado algunas carencias (no tratar a los republicanos ni a los demócratas, no salir del ámbito político madrileño, renunciar al estudio de ciertas fuentes, etc.), comparada con tantas otras interpretaciones de la historia contemporánea, donde parece existir una única tradición política —la liberal—, el libro de Álvarez Junco se caracteriza por la variedad de sus perspectivas. Lo mismo puede decirse de otra obra valiosa: Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, 2000.

Álvarez Junco sostiene su análisis sobre la afirmación de que España, una creación histórica, se constituye con anterioridad al siglo XIX, pero sólo entonces se puede hablar de *nación* española, en sentido moderno. La identidad colectiva no es igual al nacionalismo. Para hablar de éste deben darse dos conexiones: una entre la cultura oficial y el poder y otra entre la legitimidad del poder y la sanción popular. El Estado en el desarrollo del nacionalismo tiene un papel esencial, pero esto no permite afirmar que las naciones se inventen. Sobre este punto

de partida, habla del impulso nacionalizador del estado borbónico del XVIII; del carácter del levantamiento popular de 1808... Aparece incuestionable, al igual que en las otras dos obras, la importancia de la debilidad del Estado y la fragilidad del liberalismo, mientras insiste en que «los intelectuales habían hecho sus deberes», refiriéndose a la construcción ideológica de la nación española. Su mejor aportación es el análisis del nacionalismo como legitimidad laica y, por tanto, la tendencia opuesta que implica el peso político de la Iglesia. El catolicismo, escribe, *que era imprescindible para la pervivencia de la nación, añadió un nuevo factor de debilidad al proceso, tanto por el escaso sentido de Estado de la Iglesia como porque acentuó el carácter regresivo del proyecto nacional resultante, de modo que los apoyos sociales que se ganaban por un lado se perdían con creces por el otro.*

Otro argumento se relaciona con los defendidos por Borja de Riquer: la homogeneidad legislativa es débil (el cacique es una muleta estatal permanente, no sólo un recurso electoral), pero su pretensión es clara y, para muchos, agresiva. El Desastre del 98 pone en marcha un nacionalismo español compulsivo y trágicamente tardío. Si la obra de Álvarez Junco, aunque está precedida por varios artículos sobre el tema, es una investigación novedosa, Borja de Riquer recopila textos ya publicados con anterioridad. La distancia entre ambos es clara, tanto en pequeños detalles —el análisis del siglo XVIII—, como en los planteamientos generales, donde Riquer insiste sobre el carácter artificial de las naciones y no pretende, al menos en principio, realizar un análisis ideológico, sino político. Para él, el sector liberal dominante, constituido por una alianza de grandes terratenientes, alta burguesía y militares, detenta el poder sobre un Estado débil e incapaz de satisfacer las necesidades de la sociedad y temeroso de la generalización de la movilización política de las masas, incapaz de convertir la ideología liberal en un factor de cohesión nacional. De esta forma debe apoyarse en un planteamiento (centralista y católico) que hace muy difícil la cohesión nacional. Se desarrolla una nacionalización lenta y superficial, donde el proyecto es claro, pero la capacidad de acción es escasa. Cuestiona que el liberalismo tenga que ser centralista y que el liberalismo español lo fuese exclusivamente; en este sentido insiste en diversas corrientes ideológicas que Álvarez Junco ha marginado. Tiene claro que los nacionalismos son consecuencia de la crisis española y no, a la inversa, causa y que el nacionalismo no aparece a finales del XIX como fuerza disgregadora.

La obra de Carolyn P. BOYD no desmerece de las otras dos, aun tratándose de una investigación mucho más concreta; no menos ambiciosa: el estudio de

cómo la historia fue utilizada como arma política a lo largo de nuestra historia contemporánea. Reaparece la debilidad del Estado, la existencia de una clase política dividida y escasamente democrática y la gravísima polarización social, factores que dificultan el desarrollo de un proyecto nacional coherente. De este modo, el Estado, temeroso de la movilización social ante su propia debilidad, descuidó la educación y terminó consintiendo que se convirtiera en bandera de los partidos. El conflicto se agudiza en el xx, siglo sobre el que casi no reflexionan ni Riquer ni Álvarez. El revulsivo nacionalista del 98 es tardío y genera una ruptura política, expresada en los experimentos dictatorial, republicano y franquista. «La transición a la democracia, concluye Boyd, ha resuelto aparentemente la crisis sobre la legitimidad política», pero el nuevo Estado sólo descansa sobre bases sólidas en la medida en que pueda cultivar «una cultura política compatible con las instituciones democráticas y las reivindicaciones contrapuestas de los nacionalismos peninsulares y la integración nacional».

El nacional es posiblemente el problema más grave de los que actualmente afectan a España. Cualquier esfuerzo por resolverlo, en la medida en que sea posible, debe partir del establecimiento de algunas premisas. La nación, lo que hoy entendemos por nación, no puede remontarse más allá de las revoluciones burguesas. Con anterioridad sólo cabe hablar de una identidad étnica, una fidelidad religiosa y una lealtad monárquica y, en contrapartida, el único principio de constitucionalidad política con referencia universal es el legitimismo monárquico. En el mundo contemporáneo se ha producido una confusión entre Estado —el instrumento que garantiza la posibilidad de la convivencia, al establecer los límites y las garantías de las libertades—, Nación —el esfuerzo democrático, en un sentido amplio de la palabra, por participar, garante de la integración política de los individuos— y Etnia —el ámbito de la identidad. Esta confusión entre etnia, nación y estado ha hecho de la primera, denominada nación, el único agente legítimo de autoridad. En la construcción del concepto moderno de nación confluye una tendencia a atribuir rasgos psicológicos comunes a los sujetos de cada pueblo, una lucha contra el exclusivismo monárquico que termina convirtiendo al *pueblo* en el único sujeto legítimo de soberanía y, en parte para superar el poder disgregador de esta pretensión soberana, la atribución al pueblo de una identidad supraindividual y, sobre ésta, la obligación moral de identificarle con el Estado. Pero, desde el momento que esa colectividad no puede caracterizarse con precisión, cualquier pretensión de identificarla con un Estado es problemática. Los rasgos culturales objetivos no sirven para clasificar de forma incuestionable a la humanidad. Afirmar, como a la larga se hace, que son naciones aquellos grupos humanos cuyos miembros se sienten, o quieren ser, nación no resuel-

ve el problema. La pluralidad de fenómenos que configuran la identidad conduce a que no todos los habitantes de una supuesta nación se sientan partícipes del espíritu de pertenencia que los definiría. La evolución de la reivindicación nacionalista de lo étnico a lo territorial no resuelve el problema del sentimiento nacional y fuerza al nacionalismo hacia la exclusión.

Este problema, dramáticamente abierto hoy en España, tiene un origen. La teoría nacional se debe construir, en una sociedad dominada por el cambio, en torno a la confluencia de tres procesos: 1) el Estado, que puede y debe desarrollar en el mundo contemporáneo nuevos medios de control, movilización y formación de la sociedad y que, vinculado a esta actuación, puede desatar reacciones defensivas en algunos grupos étnicos; 2) la sociedad afectada por unos cambios cada vez más rápidos e incontrolables y, en consecuencia, desarraigada, y 3) la respuesta étnico-nacional que pretende reaccionar, en un sentido casi religioso, contra el anonimato y el cambio amenazador. La versión española de este problema es el tema de los tres libros citados, que dejan claro el factor decisivo de la crisis de penetración del Estado. Pero no es únicamente un problema estatal, existe también otra dimensión, la apuntada por Izaskun SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, *El Movimiento de liberación nacional vasco, una religión de sustitución*, Bilbao, 2002.

CREENCIA, INCREENCIA Y CREDULIDAD EN LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA

El otro grave problema español, que cuestiona la autocomplacencia de Powell, es menos sangrante, en un sentido literal, pero no menos grave. Un problema religioso, en su dimensión antropológica. Eloy BUENO DE LA FUENTE, *España entre cristianismo y paganismo*, Madrid, 2002, ha estudiado el mundo de creencias de la sociedad española actual. Lo ha hecho a partir de estadísticas, de lo que considera algunas *anécdotas* significativas (como el fenómeno del *bote-llón*), la idea de que la juventud es el reflejo de la sociedad y el estudio de la producción de algunos literatos y filósofos (Villena, Marina, Trías, Savater o Sábada). Caracteriza al paganismo como a una auténtica religión, que celebra y ritualiza el ritmo de la vida, que tiene sus propios *curas*, que agrupa a la comunidad, que transmite una imagen del mundo y, que en último término, da sentido a la existencia; es decir, siguiendo a H. de Lubac, es una religión en tanto que ésta es la cultura que brota del modo de comportarse los hombres respecto de lo indisponible. Una auténtica religión que gira en torno a la espontaneidad de los

instintos, a la fiesta, a una concepción cíclica del tiempo, al entusiasmo, al optimismo, al hoy, a la energía, al placer, etc. En el libro de Bueno de la Fuente, y esto es capital y meritorio, no existe desprecio alguno hacia estas manifestaciones que no son analizadas a partir de su supuesta inmoralidad. Las actitudes paganas son, en su opinión, todavía minoritarias, y por eso sitúa a España *entre* el paganismo y el cristianismo, pero también le parece claro que es éste el que se encuentra en retroceso. El paganismo llena el vacío existencial postcristiano, cuando los valores defendidos por el mundo ilustrado y sus vástagos —el progreso, la razón, la modernidad, la revolución, etc.— también están en crisis.

Se pone de manifiesto la falsedad de la teoría secularista: el mundo contemporáneo no se caracteriza por un desencantamiento de la realidad, el retroceso de la religión cristiana se ha confundido con el triunfo de la razón ilustrada, ignorando que más bien se trata del desarrollo de nuevas formas de vida religiosa, que nuestra sociedad es más crédula que increyente. Las conclusiones no pueden ser más radicales: la Iglesia y el cristianismo que, durante siglos y a niveles muy profundos, han configurado el espíritu europeo, y que de hecho consideraban haber postergado el paganismo, deben contemplar ahora su retorno. La Iglesia es minoritaria en una sociedad donde domina el racionalismo científico capitalista y el vitalismo pagano y debe partir de aceptarlo, superando todas las vanas afirmaciones sobre *lo mal que va el mundo* y todas las tentaciones inconscientes que pretenden hacer de la época medieval el paradigma de la máxima realización de los valores cristianos. La sociedad se ha hecho pagana renunciando a la concepción histórica de la realidad, pero en qué medida ciertas actitudes cristianas no parecen haber caído en el mismo error. El remedio pasa por pensar a Dios, observando la pervivencia de las religiones y la naturaleza esencialmente religiosa del hombre.

Es necesario pensar a Dios como antídoto contra concepciones religiosas irracionales; con la desaparición de Dios aparecen ídolos sustitutivos. Pero Dios debe ser algo más que el recurso para dar sentido; el *ser filosóficamente para nosotros*, debe tener una realidad *en sí*, que convierta el *para nosotros* en algo más profundo que una necesidad racional de sentido. En esta dirección José Luis CABRIA y Juana SÁNCHEZ-GEY, *Dios en el pensamiento hispano del siglo xx*, Salamanca, 2002, han comenzado recuperando el pensamiento filosófico. Se trata de una introducción, un análisis variado de algunos de los autores hispanos más destacados del siglo xx; por supuesto faltan, y los coordinadores lo saben, otros muchos: Sádaba, Cabada Castro, Marina y, pese a lo difícil de las fronteras, el pensar teológico. Desde la crítica al anti-intelectualismo postmoder-

no, recuperan la razón (ser hombre es ser *razonable* y vivir conforme a la razón) y critican la idolatría racionalista ilustrada. Analizan a los *maestros*: Unamuno y la necesidad de inmortalidad desde el choque, muy de su época, entre la fe y la razón; Amor Rubial, las fructíferas intuiciones de una obra inacabada en una época de ahogo intelectual; Ortega, la razón filosófica y el Dios del agnóstico, y Zubiri, el acceso filosófico al Dios de las religiones. Continúan con *los primeros discípulos*: María Zambrano, la imposibilidad de renunciar a Dios; Laín, Dios es amor; Aranguren, la renovación intelectual del cristianismo hispano, y Marías, Dios, la presencia inmanipulable. La presentación cronológica manifiesta posiciones más críticas y distanciadas respecto a la cuestión de Dios a medida que nos acercamos a la actualidad, poniendo de manifiesto que el tema de Dios no es distante y ajeno, sino estrechamente vinculado al del hombre: da sentido, pone en juego el conjunto de lo real. Así aparecen el humanismo teísta de José Manzana, el ateísmo de Gustavo Bueno, el descreimiento de Rubert de Ventós, el diálogo con lo sagrado en la historia de las religiones de Eugenio Tρίας y el ateísmo desde la racionalidad científica de Fernando Savater. La obra, que termina con un breve análisis sobre *el pensamiento hispanoamericano* y otro sobre la presencia de Dios en la actual novela española, debe responder a la acusación, reforzada por los acontecimientos del 11 de septiembre, que pretende responsabilizar a las religiones de todas las violencias. Pensar sobre Dios implica amplitud de horizontes, ruptura de fronteras y esquemas... Lo contrario no es reflexionar sobre Dios, es una manipulación cercana al fundamentalismo.

VIEJAS Y NUEVAS POLÉMICAS SOBRE JESUITAS

Sabina PAVONE, *Le Astuzie dei Gesuite. Le false «Istruzioni segrete» della Compagnia di Gesù e la Polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, 2000, realiza en este libro un interesantísimo análisis de la más famosa e influyente de todas las diatribas escritas contra la Compañía de Jesús, aparecido en torno al 1614 en Cracovia por obra de un ex-jesuita frustrado en su pretensión de hacer carrera, H. Zahorowski. La instrucción se presenta como un documento interno, unas normas de comportamiento para hacer posible el objetivo de la Compañía. Por la estructura y el lenguaje podría parecer un texto de la Compañía, no obstante lo había escrito un jesuita, pero muy pronto quedó clara su falsedad, sin que se detuviese su difusión ni debilitase su capacidad para fijar los estereotipos clásicos del *jesuitismo*: la capacidad de conquistar el poder a través de un arte especial de la simulación, de la presencia larvada y de la penetración oculta; un pequeño grupo jerarquizado que busca la conquista del poder por cual-

quier medio, la doblez, el oportunismo, la obediencia ciega al superior, la influencia sobre los poderosos, la competencia abierta con las demás órdenes religiosas, etc. Pretendía demostrar que el maquiavelismo y los vicios de los que se acusaba a algún jesuita no eran individuales, sino características de la orden. Pavone presenta el texto, lo que es y lo que dice ser (una guía secreta para la formación del jesuita modelo, que no es necesario que conozcan todos los jesuitas y que de salir a la luz debe negarse su autenticidad, apelando siempre a las Constituciones), las razones de su autor y la historia posterior de su obra. Conoce la importancia que la *Monita* ha tenido en los siglos XIX y XX, pero estos siglos quedan fuera de su análisis, al igual que no se extiende a estudiar las críticas contra la Compañía realizadas por el protestantismo. Estudia el antijesuitismo católico en la Edad Moderna. La segunda parte del libro, donde se estudian las razones de su éxito, es incuestionablemente la más interesante. Concluye reproduciendo el texto y presentando un elenco de las numerosas ediciones aparecidas durante siglos de esta obra; la mejor demostración de su éxito incuestionable; ¿por qué?, ¿cuáles son las razones de este antijesuitismo persistente?

Junto a los datos reales que trasmite (las tensiones en el interior de la Compañía y los defectos de muchos jesuitas) y los instrumentos formales de supervivencia que contiene (ya en su propio texto afirma que debe ser negada su veracidad en el caso de hacerse pública su existencia), las razones de su éxito se encuadran entre dos fronteras. Por un lado, las rivalidades desatadas por el rápido crecimiento de la Compañía, por su vinculación al poder, sus enfrentamientos con obispos, nobles y miembros de otras órdenes; enfrentamientos que además se desarrollan en coincidencia con una gran expansión del libelo y la propaganda. Por el otro, el éxito permanente de las teorías de la conspiración, que responde a la sencillez con la que el más burdo maniqueísmo da razón del mundo. Pavone sistemáticamente compara la *Monita* con *Los protocolos de los sabios de Sión*. Entre estas dos fronteras, las razones del éxito sólo pueden entenderse considerando la ambigüedad a la que en ningún momento es ajena, ni dice serlo, la Compañía. Reconoce la ambigüedad de muchas de sus actitudes, reconoce la dificultad de desarrollar su ideal de vida y reconoce y critica los vicios de sus individuos y de la orden. Zahorowski y todos los críticos posteriores han dado la vuelta a un argumento: la Compañía no buscaría evitar lo que oficialmente considera una falta, lo que está buscando es que el ideal oficial esconda el objetivo real. De esta forma, la fuerza de la obra de Zahorowski reside en que tanto el ideal como los vicios son reales, difícilmente separables y susceptibles de ambiguas interpretaciones. La *Monita* puede explicar una época, ser, desde su falsedad, un punto de partida, pero lo realmente interesante es su éxito, cuando

muchos convencidos de que las *constituciones secretas* realmente existen, resistirán cualquier argumentación sobre la falsedad del texto deseosos y necesitados de considerarlo auténtico.

El mismo *antijesuitismo*, si bien desde una perspectiva muy distinta y menos ambiciosa, es objeto de la obra de Eva María ST. CLAIR SEGURADO, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Alicante, 2000. Los esfuerzos evangelizadores del P. Mateo Ricci se encuentran en el corazón de esta polémica, pero lo que interesa en esta ocasión es el uso de la «controversia de los ritos», cuando las misiones asiáticas ya han fracasado, para justificar la expulsión jesuita a finales del XVIII. No pretende otra cosa y se limita a describir esta utilización. Estudia las fuentes sobre las que construir el ataque, básicamente a Palafox y a Platel, las características de las imputaciones, los argumentos jesuitas de la defensa y el reflejo de esta polémica en el breve *Dominus ac redemptor* (1773).

Jonathan D. SPENCE, *El palacio de la memoria de Mateo Ricci. Un jesuita en la China del XVI*, Barcelona, 2002, nos introduce, en el significado del esfuerzo jesuita en China. Es mucho más que una biografía, Ricci en ocasiones parece un pretexto para observar China, la Europa de finales del XVI y el esfuerzo y los límites de la tarea evangelizadora. Y, aún más, un análisis sobre el encuentro entre culturas y la difícil percepción del otro. El punto de partida es la teoría, que Ricci trasladó a su tratado sobre el arte de la memoria, que enseñaba a colocar imágenes en las estancias de un palacio imaginario que se recorrería mentalmente para recuperar según la ocasión los conceptos allí almacenados. Ya en la recepción de método se manifiesta la dificultad del empeño: fue recibido con entusiasmo pero por la utilidad que los chinos encontraban en todo medio que les ayudase a superar las pruebas de ingreso en la alta administración.

Spence, partiendo de Europa, del mundo jesuita y de la formación de Ricci, se adentra en cómo llega éste, entre regalos y rarezas, al corazón de China. En la otra cara aparece China, objeto del esfuerzo transculturador y evangelizador del jesuita. Se multiplican los errores de percepción; pero las interpretaciones erróneas no detienen el proceso. Ricci sabe que se trata de un esfuerzo pedagógico permanente y está atento a todo lo que pudiera servir a su tarea evangelizadora. Esta es su pretensión última: el instrumento de la memoria es sólo el punto de contacto, como lo es el debate científico riguroso con los sabios chinos. Así lo muestra la cuarta imagen que coloca Ricci en el recibidor de su palacio de la memoria: el ideograma *hao* (bondad), dividido verticalmente en dos: «mujer» y

«niño». Spence va profundizando en este difícil diálogo, desde las realidades materiales, los viajes, la financiación de las misiones y las costumbres más triviales, que Ricci no desprecia, pues tiene presente que «de este modo se contentan todas las personas, al aferrarse a las costumbres en las que se criaron»; a las cuestiones morales y religiosas y, al mismo tiempo, profundiza en las diferencias y los conflictos. Se trata de un grandioso esfuerzo que sólo puede calibrarse desde la percepción de la inmensa distancia: «Los portugueses, había escrito Hang Xie en su *Guía de extranjeros y viajes foráneos*, miden más de dos metros, tienen ojos como de gato y bocas como oropéndolas: los rostros son como ceniza blanca. Las barbas son muy rizadas, como gasa negra, mientras que el cabello es casi rojo».

Se han publicado por primera vez en español dos clásicos sobre la literatura jesuita. La de Robert B. CUNNINGHAME GRAHAM, *La Arcadia perdida. Una historia de las misiones jesuitas*, Buenos Aires, 2000, traducida por Alicia Jurado, y la de Ludovico Antonio MURATORI, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, Santiago de Chile, 1997. La obra de Graham, aparecida en 1901, refleja más el espíritu de su autor que el sentido de las misiones. Muestra a un enemigo de su propia época, que busca algo distinto en un tiempo que sólo veía el Bien en lo anglosajón. No se considera un experto sobre la materia y su único aval frente a las obras de Muratori o Charlevoix es haber estado en el lugar donde ocurrieron los hechos; es el contacto con la geografía. Desde aquí pretende «demostrar que en América y sobre todo en el Paraguay, la orden hizo mucho bien y trabajó entre los indios como apóstoles, recibiendo la recompensa del apóstol». Hicieron felices a los indios buscando aislarlos del resto del mundo. Su argumento enlaza con el de Muratori, que presenta una gesta encantadoramente maniquea, un esfuerzo de transculturación que pretende cambiar o conservar las costumbres indígenas en la medida en la que favorezcan a la creación de una nueva cristiandad. Muratori lleva al caso americano sus grandes preocupaciones: la identidad entre la felicidad política y la espiritual, la caridad como base del orden social y el hecho de que la única justificación del Estado es la pública utilidad y felicidad. Francisco Borghesi ha preparado una edición cuidada, anotada y completa acompañada de un conjunto de mapas, no todos de Muratori, de grabados y de fotos de la imagerie guaraní. Una imagen renovada de este esfuerzo jesuita nos presenta José del REY FAJARDO, *Una utopía sofocada: reducciones jesuitas en la Orinoquia*, Madrid, 2001. Estudia el esfuerzo jesuita y su fracaso, para concluir que, con la expulsión de 1767, lo que se pone de manifiesto son las contradicciones del régimen de Cristiandad, de república cristiana, de mundo en diáspora.

En 1767 fracasa algo mucho más grande que las reducciones. De un día para otro se viene abajo todo un mundo de relaciones, el estudiado por Luis MARTÍN, *La conquista intelectual del Perú*, Barcelona, 2001 (1.^a edición en inglés, 1968). La presencia jesuita en la América del Sur se estructuraba teniendo como centro el colegio de S. Pablo de Lima, el primero de los fundados en América (1569), desde el cual no sólo se rompe el monopolio intelectual de la Universidad de Lima. También se desarrolla una amplia investigación, se establece una riquísima biblioteca y una farmacia que proveen a poblaciones de todo el Virreinato y más allá, se alimenta la acción misionera y se da respuesta a las cuestiones de orden político y religioso que a lo largo de más de dos siglos afectan al mundo americano: desde las tensiones entre Borja, que pretende afirmar la independencia de la Compañía, y Toledo, que quiere hacer de ella un instrumento del Rey, al cuestionamiento de la función del colegio, del sentido de las doctrinas o la necesidad de aceptar algunas dispensas; desde la obra indispensable de José de Acosta a los grandes maestros jesuitas, entre los cuales Avendaño sintetiza los resultados de la «lucha por la libertad del hombre y de esfuerzos por implantar un modo de vida cristiano en América». Ángel Muñoz García en su reciente edición de la obra de Diego de AVENDAÑO, *Thesaurus Indicus* (1668), Navarra, 2001, le presenta como defensor de una ética esencialmente jurista, casuística y de situación, y parece éste un planteamiento más adecuado que el de Martín.

DE HISTORIA E HISTORIADORES

Miguel BATLLORI, uno de los últimos sabios jesuitas, aunque él prefriere rechazar con modestia este calificativo y, con sentido común, el de intelectual, para considerarse únicamente un *estudioso*, acaba de publicar sus memorias, con la colaboración de Cristina Gatell y Gloria Soler: *Recuerdos de casi un siglo*, Barcelona, 2001. Batllori va recordando lo más destacado de su larga trayectoria, personal e intelectual, desde las imágenes de la Cataluña burguesa de principios del xx. Infinidad de personajes de la vida intelectual y política, principalmente española, pero también internacional, van apareciendo en sus páginas llenos de humanidad, porque incluso cuando Batllori deja caer alguna crítica, como en el caso de D'Ors, lo hace con una increíble elegancia. Así se habla de Arrupe, Calvo Serer, Pérez Bustamante, Américo Castro o Sánchez-Albornoz, entre muchos otros. Más claras son sus denuncias a las instituciones, incluso a las que puede haber amado más. Lamenta que los estudios literarios de los jesuitas fuesen en su época de formación «muy ramplones»; recuerda la triste y sig-

nificativa frase de Congar en el Concilio: «se levanta a hablar un obispo español. Me voy al servicio» y lamenta la política de la Curia general jesuita con respecto al problema nacionalista en el interior de la Compañía. Reconstruye todo su trabajo intelectual, para terminar con algunas reflexiones sobre el sentido de la historia, su carácter de creación, su pretensión globalizadora y el agnosticismo que la caracteriza, incapaz de proporcionar certezas absolutas. En su sencillez se trata sin duda de una gran obra, que nos trasmite la grandeza humana e intelectual de uno de los historiadores españoles más importantes del siglo pasado, y nos deja de él una imagen viva, muy alejada de la serie de estereotipos recogidos en un reciente *Diccionario de historiadores españoles*, donde todo se ha reducido a *franquistas, liberales, progresistas y simpatizantes del Opus Dei*.

ESPAÑA EN HISPANOAMÉRICA E HISPANOAMÉRICA EN ESPAÑA

Enrique ZULETA ÁLVAREZ, *España en América. Estudios sobre la historia de las ideas en Hispanoamérica*, Avellaneda, Argentina, 2000, ha recopilado en esta obra varios de sus artículos sobre la historia de las ideas. El origen diverso de los textos no afecta a la coherencia del conjunto, reflejada tanto en los temas como en el arco cronológico que abarcan (de la ilustración a la Guerra Civil). Su punto de partida es, en palabras de Ernesto Palacio, que los argentinos tienen una manera peculiar de ser españoles: el origen de la nacionalidad hispanoamericana no está en el mundo indígena, sino en España. Quizás muchos discutirían las opiniones de Zuleta sobre las culturas prehispánicas, pero es difícil negarle la razón cuando señala que lo indígena «proporcionó la base étnica y cultural del mestizaje que cimentó la sociedad hispanoamericana, pero los caracteres políticos, que son los que definen una nación, provienen de la forma hispánica, que se impusiera a los aborígenes, en el gigantesco y violento choque». La unidad americana se fundamenta en el mestizaje racial, el castellano, la religión católica y la tradición política que cristaliza en el Estado de derecho más avanzado del mundo moderno. Dada por incuestionable la unidad, le preocupan los factores de división. Comienza en el siglo XVIII, donde se ilumina la obra cumplida por España en América hasta alcanzar «esa fase de madurez y esplendor de nuestro imperio americano, en el cual se advierte una dilatación económica y una euforia intelectual sin precedentes». Tras la independencia la debilidad económica y el fracaso político explican la primacía de los factores de división, reflejada en la guerra y la desconexión política, en la inestabilidad americana y en las intervenciones españolas. Como en tantas otras cosas, la estabilidad canovista inicia la lenta inversión: el desarrollo de las academias y sus filiales americanas, la reac-

tivación comercial, los flujos migratorios. Aparecen hombres como Juan Varela o Menéndez Pelayo. El 98 descubre, en la conmoción ante el desastre español, al enemigo común; y hace de este descubrimiento la base de la recuperación de la unidad. Gracias a la obra de ensayistas, narradores, poetas, políticos y periodistas se recupera la idea de América como proyección histórica y cultural. El resurgir cultural español se reflejó en este americanismo, al igual que lo haría la violenta politización de la sociedad y la cultura españolas. En vísperas de la Guerra Civil, brusca ruptura que la obra de Zuleta no cruza, aunque introduce algunas ideas sobre la evolución posterior del problema, se cierra un largo ciclo de consolidación de una *idea nueva de América*, después del desencuentro del XIX.

El deseo de Zuleta es recuperar el hispanismo como referente cultural y social. «Un hispanismo que —se queja en un texto de hace pocos años—, en primer lugar, no tiene nada que ver con la España oficial de nuestros días, que ha repetido hasta la saciedad que se arrepiente de su pasado, que reniega de sus obras en América y que se encamina hacia un destino europeo, cada vez más lejos de Hispanoamérica». Esta afirmación, para muchos merecido exabrupto, requiere matizaciones, pero es difícil cuestionar el alejamiento de la sociedad española respecto a América, sostenido sobre la ignorancia. Si los argentinos tienen una manera peculiar de ser españoles, lo que España y los españoles somos es inseparable de la historia de América; ellos tienen una forma de ser españoles, nosotros somos por nuestra historia americana.

El *Foro Hispanoamericano Francisco de Vitoria* ha publicado en este año tres nuevos trabajos: dentro de su colección *Cuadernos americanos Francisco de Vitoria*, el Ciclo de conferencias organizado en la Casa de América, *Funciones y modos de la ciudad americana*, donde participaron los profesores Mario Hernández Sánchez-Barba, José Manuel Pérez-Prendes, Mariano Cuesta Domingo, Juan Velarde Fuertes, Francisco Guerra Pérez-Carral y Rafael Rodríguez-Ponga; el trabajo de Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, *El reflejo de la Evangelización en el Arte Hispanoamericano*, Madrid, 2002, y la obra de Luciano PEREÑA VICENTE y Jorge CONDE LÓPEZ, *La Escuela de Salamanca. Corpus Hispanorum de Pace: Inventario de Fuentes y documentos*, Madrid, 2002, donde se recoge el catálogo comentado de la documentación que a lo largo de toda su trayectoria profesional ha ido recopilando Luciano Pereña en archivos españoles y extranjeros y que, generosamente, donó a la *Universidad Francisco de Vitoria*. Se trata por lo tanto de un valiosísimo instrumento de trabajo, vertebrador de cualquier estudio sobre la Escuela de Salamanca, que ahora puede consultarse en la Biblioteca de la *Universidad Francisco de Vito-*

ria. Por último, el Director Ejecutivo del *Foro Hispanoamericano Francisco de Vitoria*, Manuel M.^a SALORD BERTRÁN, ha publicado *La influencia de Francisco de Vitoria en el Derecho Indiano*, México, 2002. Ha pretendido establecer los vínculos entre la doctrina del maestro Vitoria y las realizaciones concretas de la monarquía española en América. La obra presenta tanto una introducción general, biográfica e intelectual, a la persona y obra de Francisco de Vitoria, como un análisis comparativo entre las doctrinas vitorianas y la legislación indiana, pero su aportación —que debe prolongarse con el estudio de otros consejeros y funcionarios— reside en el análisis de la función ejercida por Gregorio López. Muy influido por las tesis de Francisco de Vitoria, llegó a ser el jurista más importante de la Corte y prácticamente todo lo referente a América pasó por sus manos, convirtiéndose así en punto de contacto entre las tesis de la escuela salmantina y la administración indiana. Del mismo modo destaca la relación dialéctica entre la teoría vitoriana y la realidad indiana, clara, por ejemplo, en la valiosa defensa del maestro salmantino del sacerdocio indígena.