

Esta obra está llamada a ser estudiada no solo en los ámbitos académicos, sino por quienes participaron de estas experiencias y lo siguen haciendo. Con certeza generará comentarios polémicos que harán circular vivamente las ideas aquí presentadas.

RICARDO SÁNCHEZ ÁNGEL

Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
rsangel49@gmail.com

[251]

David A. Brading.

La canonización de Juan Diego.

México: FCE / CIDE, 2009. 94 páginas.

David Brading, el conocido y con toda justicia respetado historiador inglés especialista en América Hispánica —y de manera particular en Nueva España—, ha escrito un pequeño libro que plantea grandes interrogantes. Se trata de un folleto de menos de cien páginas —en formato pequeño—, en donde examina con una erudición admirable los episodios que rodearon la canonización de Juan Diego, el indio mexicano a quien, según el relato tradicional, se le apareció la Virgen María, relato a partir del cual se ha construido uno de los pilares que estructuraron la propia historia de México, inseparable del culto guadalupano, como tantos autores lo han mostrado.

Hay que decir, antes de empezar a referirnos al libro, que *La canonización de Juan Diego* se encuentra precedido por una reflexión sobre la Virgen de Guadalupe en la historia de México y en la historia universal del cristianismo que seguramente llegará, si no lo es ya, a ser un clásico de la historia cultural. Nos referimos a *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*^{*}, en donde Brading renueva las investigaciones sobre el tema y se adentra en la historia misma de la teología católica sobre las imágenes. Allí, muestra que, en contra de lo que se piensa, la Iglesia de Roma tiene una fuerte tradición de reflexión en este campo y que tal tradición remite a una corriente neoplatónica que en el siglo XIX aparece oscurecida o borrada por recientes tradiciones que se presentan como un legado eterno de la Iglesia, cuando son más bien el triunfo de una forma de argumentación y de interpretación que no debe —o no debería— separarse de corrientes intelectuales, instituciones y grupos sociales en el interior de la Iglesia católica.

La canonización de Juan Diego plantea de manera directa no solo el problema del culto de los santos, sino el problema mismo de la constitución del panteón católico, que parece encontrarse fijado para siempre a los ojos de aquellos de nosotros poco relacionados con la dinámica interna de la vida de la Iglesia

* David. A. Brading. *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* (México: Taurus, 2002).

y las fuerzas —a veces antagónicas— que en ella coexisten. Brading recuerda, por ejemplo, que hace muy poco el Vaticano, en una jugada de mano maestra, excluyó de los altares a san Jorge (el que asociamos siempre con el Dragón), un personaje emblemático para los creyentes cristianos ingleses.

[252]

Así pues, existe una política definida respecto de los santos: quién llega y quién sale y cuáles son las velocidades del proceso de ascenso a los altares; como se regulan los turnos y cómo se reparten en términos de la propia geografía del catolicismo. Brading demuestra con lujo de detalles de qué forma los intereses mundanos de la Iglesia católica y de los grupos que la componen se expresan y reflejan en lo que es al mismo tiempo una “bolsa de valores” —con acciones a la baja y al ascenso— y un escalera, con descansos, turnos y esperas, y aun con posibilidad de destitución, como en el caso mencionado de san Jorge (había sospechas sobre su propia “historicidad”). A su vez, analiza la manera como se suspende la carrera hacia los altares a algunos otros y se los deja para siempre en un escalón intermedio a la santificación, todo lo cual se encuentra en últimas en manos de la Congregación para las Causas de los Santos, una institución reformada en 1983 por petición del papa Juan Pablo II, quien fuera un verdadero campeón de las santificaciones (según los datos de Brading, entre 1903 y 1970, seis papas canonizaron 98 santos, mientras que Juan Pablo II llevó a los altares a cerca de 500).

La canonización de Juan Diego puede ser considerado —con perdón de Brading— como un “estudio de caso” de una política precisa sobre la producción de santos. Brading mismo habla, para el caso de Juan Diego, de un “campo de batalla” en donde se enfrentaron (sin contemplación) amigos y enemigos de su candidatura, en una disputa internacional que movilizó a gentes del Vaticano, México, Estados Unidos, Alemania y el propio Reino Unido, como David Brading, que muy activamente intervino en la polémica, y no solo como historiador.

Para los historiadores, un punto esencial en este trabajo tiene que ver con la magnífica lección que el gran historiador ofrece sobre cómo se confrontan los textos, cómo se hace —sin pedantería— “análisis del discurso”, cómo se ponen los textos en relación con fuerzas sociales, propósitos, estrategias y tradiciones intelectuales. Y por debajo de ello, Brading ofrece la posibilidad de observar de qué manera el saber histórico moderno —que se apoya desde el siglo XVII en la crítica de fuentes, en el examen cuidadoso de las cronologías y la autenticidad de los documentos— sirve de base a estas polémicas en el interior de la Iglesia, en donde los defensores de milagros y de apariciones le gritan “¡positivistas!” a sus adversarios que rechazan la intervención divina (por lo menos tan directa) en la historia humana. Los otros, por su parte, les exigen a sus oponentes el uso regulado y visible del método “histórico crítico”, como camino para aportar las pruebas de la santidad de los candidatos a las posiciones más elevadas que el cristianismo romano ofrece a quienes, por variadas razones, considera como sus mejores exponentes.

Estudiando el acelerado proceso de canonización de Juan Diego, en el que personalmente se empeñó Juan Pablo II —el Papá y sus allegados hacían coincidir las visitas papales a México con cada fase de avance en el proceso—, Brading hace un análisis admirable de las estrategias puestas en marcha por cada uno de los bandos: estrategias documentales y argumentales, pero no menos golpes bajos de autoridad por parte del grupo dominante, empeñado en imponer la santidad de Juan Diego. Al mismo tiempo, va poniendo de presente la limitación de tales estrategias y recreando preguntas básicas para quien investiga sobre los “cultos de santos”, preguntas que trascienden el campo inmediato de la historia de las religiones y que pueden ser llevadas al terreno del estudio de otros panteones, como en el caso de *cierta* historia social, que también construye y renueva su propio panteón. Las preguntas que plantea son del tipo de las siguientes: ¿Cuál es el peso que en este tipo de análisis debe dar el historiador a la historia oral? ¿Es una tradición repetida sobre la vida obra y milagros de alguien? ¿Puede llegar la tradición a crear una serie de documentos posteriores a ella, documentos que el investigador puede llegar a confundir con la existencia misma de los hechos en que dice apoyarse la tradición? El caso de esta última pregunta es el mismo del de Juan Diego, también el de la Virgen de Chiquinquirá, en Colombia, y desde luego, el de la Virgen de Guadalupe. Son todos procesos en los que la recopilación de información para adelantar el proceso fue muy posterior a los sucesos en que dice apoyarse la canonización. Y, por último, ¿una tradición que ofrece consuelo y felicidad, identidad y cohesión a un grupo social determinado puede ser considerada siempre como referida a “hechos de verdad” antes que a respetables invenciones de creyentes (o de historiadores) que encuentran en tal creación un principio de reconocimiento de sus valores y de sus más queridas aspiraciones? Son todas preguntas interesantes para la historia social, para la historia de los movimientos sociales y para la historia de los “héroes” revolucionarios —“burgueses” o “proletarios”—, y que por analogía el trabajo de Brading permite plantear. Son preguntas que desde luego pueden extenderse, por ejemplo, al campo de la literatura, en donde las biografías de escritores y la suma de anécdotas que van constituyendo la vida del autor para el gran público se convierten en material para canonizar, como sucede en el caso colombiano desde Vargas Vila hasta Andrés Caicedo, por ejemplo.

El folleto de Brading es desde todo punto de vista de una erudición admirable, y es al mismo tiempo una lección de oficio, por lo que es de esperar que sea leído con provecho por todos los que aspiran a practicar el oficio de historiador con la suma de cuidados, dedicación y dominio del arte que el análisis histórico exige.

Tal vez se le podrían hacer a *La canonización de Juan Diego* dos preguntas —algo menos que dos objeciones— por parte de quien no es especialista en ninguno de los campos del autor. La primera tiene que ver con lo que debemos designar como la “antropología de la creencia”. Brading indica la fuerza social,

cultural y espiritual que tienen los hechos sobre los cuales investiga (detrás de la canonización de Juan Diego se encuentra el propio culto de la Virgen de Guadalupe, uno de los “mitos fundacionales” de Nueva España y del México postindependiente). Sin embargo, parece preguntarse muy poco sobre esa fuerza como “representación social”, como sistema de creencias de carácter práctico. Es como si aceptara el lenguaje en que la tradición se nombra a sí misma y encontrara justo, *como historiador*, hablar de la Virgen y de todas las tradiciones que la acompañan como las realidades fundadoras de México (no solo en términos imaginarios) sin agregar una palabra sobre las funciones y las tareas a las que esas creencias han servido ni sobre la forma como esas maneras de imaginar el nacimiento de una sociedad han condicionado su evolución misma.

Por otra parte, parece que en los análisis de Brading la discusión sobre la Virgen de Guadalupe y Juan Diego fuera ante todo una discusión entre eruditos, y no entre gentes que participan de unas creencias, que jamás son ellas mismas sometidas a un análisis crítico. En la jerarquía de los objetos sagrados, seguramente los reyes franceses que curaban la escrofulosis mediante el “toque real” —según el análisis clásico de Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos*— ocupan un peldaño muy inferior a las criaturas mayores del cristianismo romano, pero no por ello las creencias del cristianismo deberían ser dejadas de lado en el análisis, exactamente como creencias cuya verdad se encuentra ante todo en su eficacia, es decir, en su carácter de verdades que conducen a actuar de una u otra forma, a arrodillarse, a postrarse, a levantar la cabeza al cielo mientras se repite con el corazón lleno de emoción ésta o aquella plegaria. Esto es, habría que examinarlas como creencias sociales relativas, de ninguna manera diferentes en ese plano de aquellas que, por ejemplo, examinó Lévi-Strauss mientras vivía con los nambiquara, o de esas otras que conoció a través de una recopilación etnográfica ajena, como en el caso de las creencias de los indios cuna de Panamá.

La segunda observación se desprende de la primera. Leyendo el texto de Brading y conociendo su participación en el debate sobre Juan Diego —participación que el mismo cuenta y recrea en su libro—, es claro que estamos en presencia de un historiador que es también un creyente sincero de alguna forma de catolicismo (o por lo menos de cristianismo). Como cualquier otro historiador —o practicante de las ciencias sociales o “naturales”—, David Brading tiene sus creencias y nadie puede objetárselas, así como nadie objeta la fe del marxista o la seguridad orgullosa del “individualista metodológico”. La pregunta no es pues por la “verdad” de sus creencias, sino por la manera como ellas intervienen en el análisis.

La lectura del libro muestra —y Brading no está interesado en ocultarlo— que el autor no se encuentra cómodo con la canonización de Juan Diego y que es capaz de ofrecer una explicación precisa del interés del Vaticano en que se llevara a término el empeño. Además, deja claro que Brading no deja a un lado los instrumentos de historiador cuando se trata de hacer presentes sus dudas

sobre la historicidad de Juan Diego, un hecho sobre el que dibuja una hipótesis convincente, que es capaz de dar cuenta de las formas de imaginación histórica en el México de los siglos XVI y XVII.

Miguel Sánchez, cura y teólogo, experto en las Escrituras, enamorado del Apocalipsis y discípulo de san Agustín, y quien primero escribió sobre el milagro de la Virgen de Guadalupe, trazó una interpretación que no deja de ser plausible en los términos de su época y mostró las condiciones en las que pudo apoyarse la leyenda. Brading complementa y aclara de forma excelente cómo para los contemporáneos cultos en el México de ese entonces no debería resultar difícil otorgar un significado verosímil al episodio, esto es, ponerlo en una cadena de significado. La teología es un saber profundo y complejo, que no tiene ninguna de las simplificaciones de la forma “efecto/causa” —o lo contrario—, que luego se impondrían y llevarían a una simplificación que rompe con las multiplicadas dimensiones de sentido que un fenómeno como el de la Virgen de Guadalupe pudo haber tenido.

[255]

Hace muy bien Brading en desprenderse de la interpretación simplemente “moderna” y mostrar que en el siglo XVII había una forma explicativa que remite a lo que con toda exactitud y —recordando lo que el lenguaje de la época designa como “historia sacra”— también a un tipo específico de conocimiento y explicación que valora de otra manera las tradiciones, la historia oral, el sentido de un testimonio, y que no se detiene ante los criterios positivistas y formales, apegados a los hechos y a su comprobación, que son los nuestros en cuanto practicantes del oficio de historiadores.

Lo extraño es que en la explicación final del proceso que estudia, y después de haber acudido a *criterios actuales* del saber histórico para criticar la canonización de Juan Diego y mostrarla como el resultado de una política apresurada de Juan Pablo II y de quienes lo acompañaban en ese empeño (por razones e intereses en los que habría que profundizar), Brading utilice *criterios de ayer* y acuda a la idea de una “historia sacra”, que al final funciona como una manera de abrir el espacio en el que los milagros y las apariciones se hacen posibles como hechos que comprueban la verdad de los fieles, que aquí es asumida por el historiador.

La *historia sacra* es a todas luces una categoría de saber —no sé si de la ciencia— con toda su legitimidad, históricamente fechada, y fue una “matriz de interpretación” de un importante periodo histórico. La designación que de ella hace Brading como de la propia “teología en forma histórica” es perfectamente aceptable, y la sociedad de ese entonces acudía a ella de manera sistemática, aunque no estoy seguro de si ello debe continuar siendo así. Posiblemente hoy contamos con otras formas de interpretación de los sistemas de creencias y no estaría mal ponerlas a prueba, dejando un tanto entre paréntesis el recurso a formas de ayer para validar creencias que son sociales desde su raíz. De otra manera, no tiene sentido la crítica filológica y testimonial de la existencia histórica

de Juan Diego, si por debajo se encuentra la estrategia de mantener la “verdad” de otras presencias sobrenaturales, frente a las cuales el crítico moderno guarda silencio, tal vez porque sus propias creencias se lo exigen.

Digamos, para terminar, y para que cada cual pueda marchar a casa con la paz del Señor, que Brading dedica las páginas finales de su ensayo a mostrar la forma como la discusión crítica del episodio de la canonización de Juan Diego le permitió a la investigación histórica mexicana una cierta renovación, por lo menos al tenor de lo que muestra la propia bibliografía que cita.

[256]

Agreguemos, además, que por fuera de cualquier descontento con el libro de Brading —descontento que puede ser también el producto de una lectura poco comprensiva de esas páginas apretadas, densas y eruditas—, siempre queda la idea de su inmenso valor cultural, su utilidad para el aprendizaje del oficio de historiador y su actualidad para plantearse problemas claves de las ciencias sociales, como el de la relación entre el investigador y su valores, un problema que no tiene una sola forma de encararse. Tendríamos que ser demasiado pretensiosos para pensar que las soluciones de ese problema de la “objetividad” en el siglo xx —que van desde Max Weber hasta los postmodernos, pasando por Pierre Bourdieu— habrían dado término a una búsqueda de siglos. Eso sería simplemente un acto de vanidad.

RENÁN SILVA

Universidad de los Andes, Bogotá

rj.silva33@uniandes.edu.co

María Mercedes Cuéllar.

Los sindicatos y la asignación del ingreso en Colombia. Un siglo de historia laboral.

Bogotá: Universidad de los Andes / Asobancaria, 2009. 784 páginas.

La autora se propone realizar un análisis sobre las condiciones de la fuerza de trabajo en Colombia entre (1900-2008) teniendo en cuenta el predominio de los distintos grupos de interés, especialmente los dueños de capital y las fuerzas de trabajo, en el marco de la interacción que da lugar a la configuración de organizaciones e instituciones. Esta concepción está fuertemente influida por el *neoinstitucionalismo* propuesto por Douglas North, quien entiende las instituciones como reglas de juego o límites que estructuran los incentivos de los individuos en el intercambio y, por tanto, inciden en la estabilidad, los cambios y las características del desempeño económico.

El texto se organiza en cuatro partes principales. La primera expone un breve marco teórico; la segunda reseña parte de la historia del sindicalismo y la producción de normatividad laboral en el país. La tercera explica la evolución