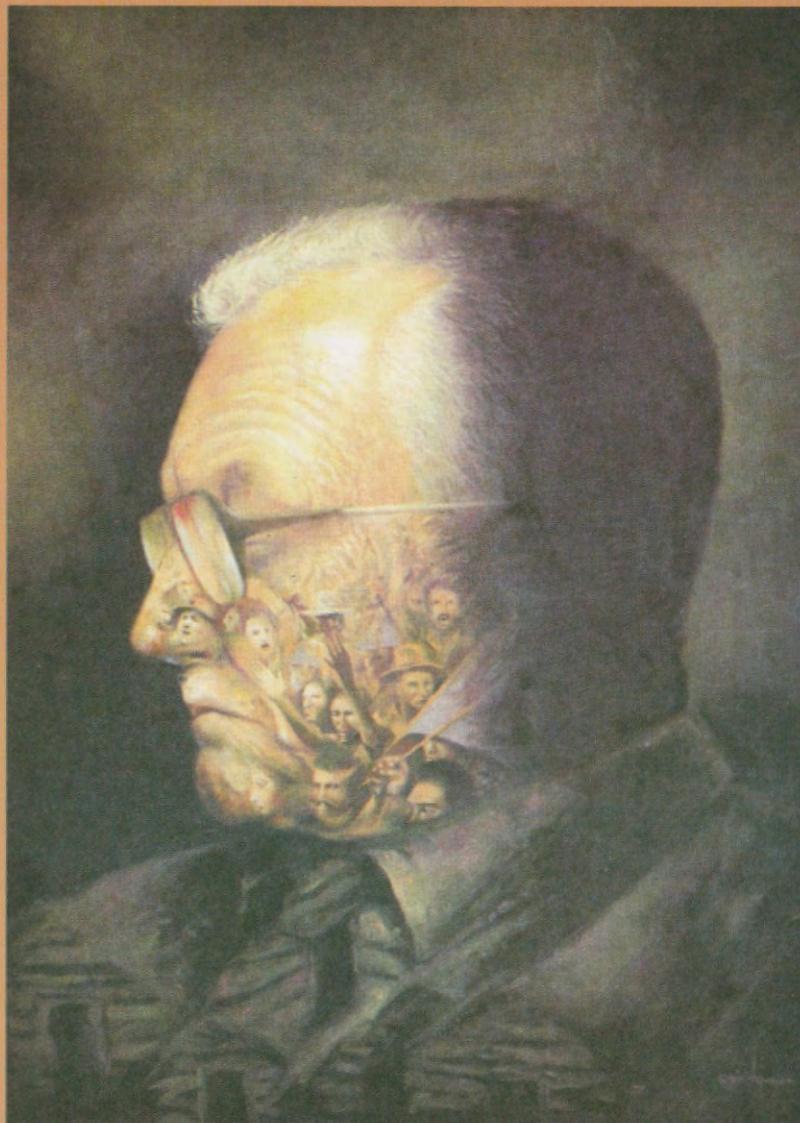


EL COLEGIO DE MÉXICO

Boletín 145 Editorial

MAYO-JUNIO DE 2010



Autor: Osiris Gómez / Colección Fundación Juan Bosch

Homenaje a Juan Bosch

Fernando Pérez Memén, Adolfo Castañón
y José María Espinasa

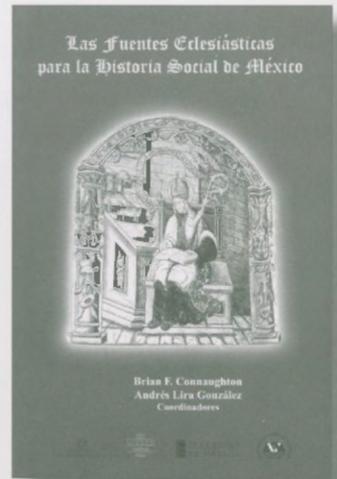
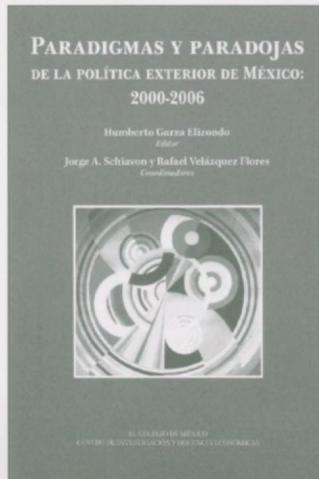
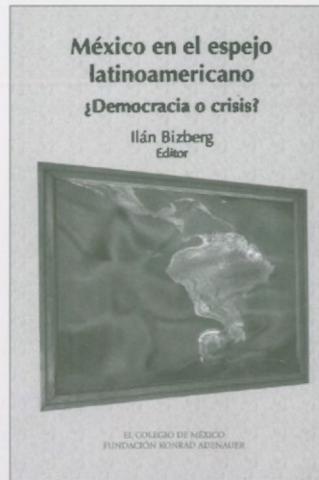
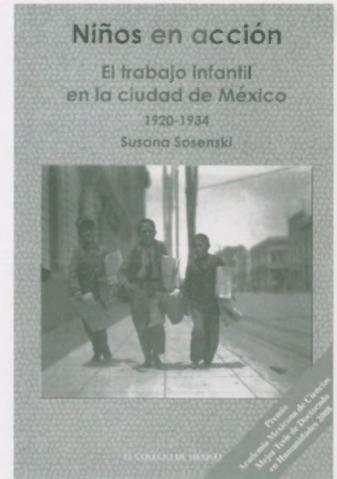
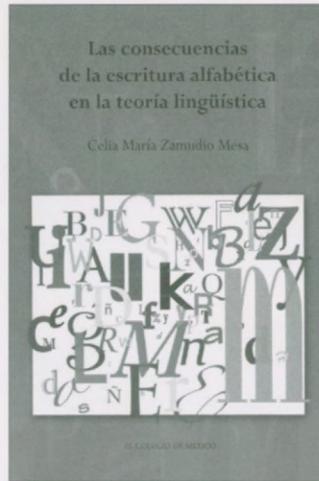
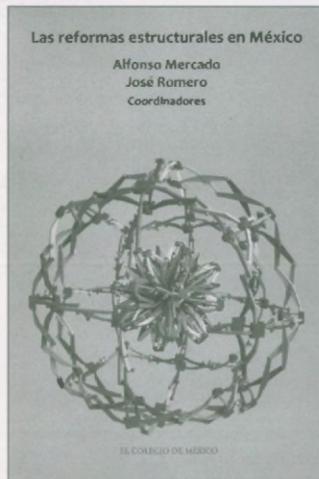
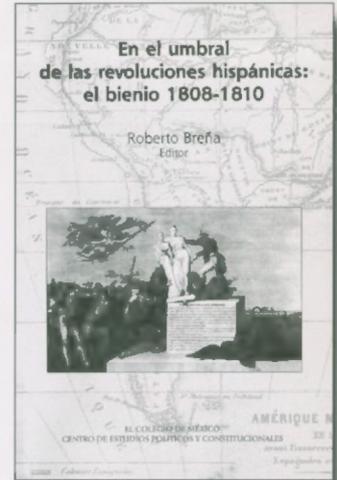
La poesía de la Nueva España

Antonio Alatorre y Martha Lilia Tenorio

Marco della Tomba, una biografía

David Lorenzen

NOVEDADES



**EL COLEGIO
DE MÉXICO**

El Colegio de México, A. C.,
Dirección de Publicaciones,
Camino al Ajusco 20,
Pedregal de Santa Teresa,
10740 México, D. F.
Para mayores informes:
Tel. 5449 3000, exts. 3090, 3138 y 3295,
Fax: 5449 3000, ext. 3157 o Correo electrónico:
publicolmex@colmex.mx

ÍNDICE

Dos antologías de poesía novohispana

■ Antonio Alatorre ■ 3

La poesía de Nueva España

■ Martha Lilia Tenorio ■ 5

Juan Bosch, dominicano universal

■ Fernando Pérez Memén ■ 13

Saludo a Juan Bosch, (1909-2001)

■ Adolfo Castañón ■ 15

El Caribe: nuestro mediterráneo

■ José María Espinasa ■ 18

Marco della Tomba, una biografía

■ David N. Lorenzen ■ 20



Ilustraciones tomadas del libro *Mexico: Splendors of Thirty Centuries*,
The Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1990; las fotografías de Juan Bosch
pertenecen a la obra de Víctor Manuel de la Cruz, *Biografía de Juan Bosch*,
1909-1961, Editora Búho, Santo Domingo, 2009.

EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C., Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa, 10740, México, D. F., teléfono 5449 3000, ext. 3077

Presidente JAVIER GARCADIÉGO DANTAN ■ Secretario general MANUEL ORDORICA ■ Coordinador general académico JEAN-FRANÇOIS PRUD'HOMME ■ Secretario académico ALBERTO PALMA ■ Secretario administrativo ÁLVARO BAILLET ■ Director de publicaciones FRANCISCO GÓMEZ RUIZ ■ Coordinador de producción JOSÉ MARÍA ESPINASA ■ Coordinadora de promoción y ventas NINEL SALCEDO ROMERO

BOLETÍN EDITORIAL, NÚM. 145, MAYO-JUNIO DE 2010

Impresión Reproducciones y Materiales, S. A. de C. V.

Formación y corrección Logos Editores

Diseño de portada EZEQUIEL DE LA ROSA

ISSN 0186-3924

Certificados de licitud, núm. 11152 y de contenido, núm. 7781, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas el 15 de mayo de 2000; núm. de reserva 04-1999-112513491900-102.

NOVEDADES



El Colegio de México
Dirección de Publicaciones,
Camino al Ajusco 20,
Pedregal de Santa Teresa,
10740 México, D. F.

Tel. 5449 3000, exts. 3090, 138 y 3295,
Fax: 5449 3000, ext. 3157 o Correo electrónico:
publicaciones@colmex.mx

Dos antologías de poesía novohispana

Tras la lectura de los tres tomos de *Poetas novohispanos* —en adelante *PN*—, publicado por el benemérito Alfonso Méndez Plancarte en 1942, 1944 y 1945 (o sea hace tres cuartos de siglo), se diría que ya no hay nada importante que agregar a semejante muestrario de la actividad poética del México colonial. Pero Martha Lilia Tenorio, recopiladora de otra antología¹ de poesía novohispana, demuestra que no es así: al *corpus* ya conocido agrega tal número de poesías, que el espacio que éstas ocupan excede, con mucho, el de los tres tomos de *PN*.

Es preciso observar, ante todo, que pocas veces repite Martha Lilia cosas ya impresas en *PN*. Juan de la Cueva, Fernán González de Eslava, Francisco de Terrazas figuran en su *Antología*, pero con diferentes textos; los sonetos “Viene de España por el mar salobre” y “Dejad las hebras de oro ensortijado” no están aquí, como tampoco la famosa “Canción a la vista de un desengaño” de Matías de Bocanegra. (Por cierto, no todos los textos de *PN* son genuinos: el soneto “No me mueve, mi Dios, para quererte” y el “Soneto del tiempo y la cuenta” no son obra de fray Miguel de Guevara, ni las lirás “Aquella niebla obscura” son del obispo Palafox y Mendoza.) Martha Lilia ha prescindido asimismo de los numerosos pasajes, más o menos largos, extraídos por Méndez Plancarte de obras teatrales (el *Coloquio de la conversión de los reyes de Tlaxcala*, los coloquios de Eslava, las comedias de Ruiz de Alarcón y de Salazar y Torres, et-

cétera) y también de los poemas “heroicos” producidos en abundancia durante los siglos XVI y XVII (el *Nuevo Mundo y conquista*, las obras de Saavedra Guzmán, Pérez de Villagrà, Arias de Villalobos y Francisco Corchero, los poemas guadalupanos de Francisco de Castro y de Sigüenza y Góngora, etcétera).

Así, pues, la *Antología* de Martha Lilia Tenorio está muy lejos de ser repetición o “refrito” de *PN*. Es otra cosa. Podría decirse más bien que es una continuación, un complemento. Pero ¡qué complemento! En primer lugar, Méndez Plancarte utilizó casi exclusivamente



¹ *Poesía novohispana. Antología*, presentación de Antonio Alatorre, 2 tomos, El Colegio de México/Fundación para las Letras Mexicanas, México, 2010.



fuentes mexicanas, mientras que Martha Lilia, además de aprovechar mucho más sistemática y asiduamente las fuentes mexicanas (Biblioteca Nacional, Archivo General de la Nación, Biblioteca Palafoxiana, Archivo de Condumex, bibliotecas de los museos de Antropología, de Historia y de José María Lafragua), ha acudido a fuentes localizadas en España (Madrid y Sevilla) y en Estados Unidos (bibliotecas John Carter Brown y de la Universidad de Pensilvania, colección Benson de la Universidad de Texas). Es ésta una de las causas de que en la *Antología* de Martha Lilia haya gran número de autores que no están en *PN*. He aquí algunos ejemplos: para el siglo XVI, incluye a Juan Bautista Corvera, Florián Palomino y los textos de la *Fiesta de las reliquias* de 1576 (en *PN* no hay sino algunos fragmentos del *Triunfo de los santos*); para el siglo XVII, Alonso de Alavés, Antonio Terán, Juan Antonio Ramírez de Santibáñez, José de Castro, tres certámenes de diferentes fechas, etcétera; y para el siglo XVIII (el de Arriola, el de Cabrera y Quintero, el de José Agustín de Castro y tantos otros) casi todo es nuevo, pues Méndez Plancarte no lo incluyó en sus *PN*. Sobre todo, hay muchísimos casos de autores representados en *PN* por textos demasiado

exiguos o demasiado fragmentarios, mientras que en la *Antología* es mayor el número de composiciones, y éstas se publican enteras. Algunos ejemplos: para el siglo XVI, Pedro de Trejo, Pedro de Ledesma y Eugenio de Salazar (cuyos textos proceden directamente de su *Silva* manuscrita, y no de la copia fragmentaria de B. J. Gallardo); para el siglo XVII, Pedro de Marmolejo, Matías de Bocanegra, Sandoval Zapata, Ramírez de Vargas, Delgado y Buenrostro, Gabriel de Santillana, María Estrada de Medinilla (cuya graciosa *Relación* de la entrada del duque de Escalona, representada en *PN* por un fragmento breve, en la *Antología* de Martha Lilia Tenorio se imprime íntegra), y Agustín de Salazar y Torres (de quien hay varias obras, entre ellas *Las cuatro estaciones del día*, que está en el tomo 1 de su *Cýthara de Apolo*; Méndez Plancarte no conoció sino el tomo 2, que contiene las piezas teatrales).

Si a todo lo anterior se añaden las noticias sobre los autores y sus obras, así como las prolifas anotaciones de los poemas, fuerza es concluir que la recopilación de Martha Lilia Tenorio es tan loable como la de Alfonso Méndez Plancarte. Y no sería descabellado decir que la supera.

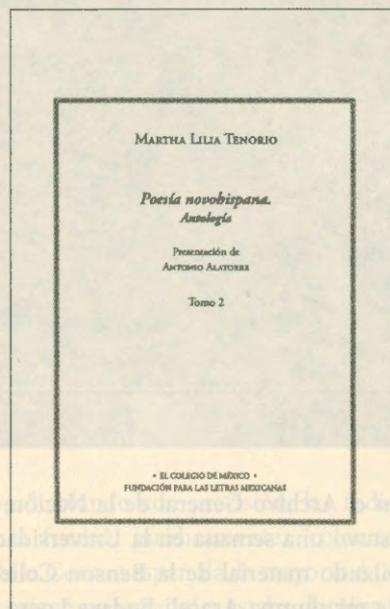
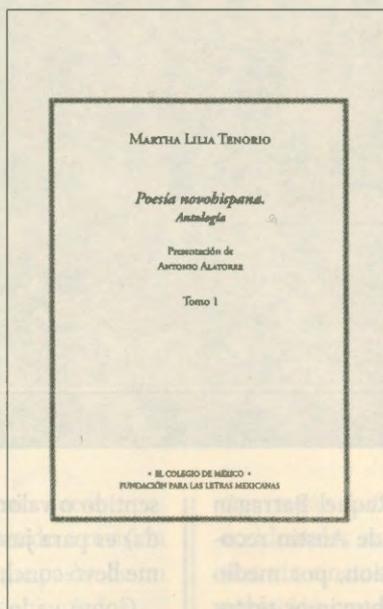
La poesía de Nueva España*

Realización de la antología

Hace más o menos cuatro años, Aurelio González, entonces director del Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El Colegio de México, me propuso hacer una antología de poesía novohispana. Con la diligencia que caracterizó su dirección, al poco tiempo me avisó que había logrado un convenio con la Fundación para las Letras Mexicanas, lo que significaba cierta ayuda económica para la elaboración del trabajo y para su futura publicación.

En cuanto el proyecto dejó de ser eso, un proyecto, y pasó a ser una tarea concreta, con fechas fijas (el convenio establecía un periodo de año y medio para reunir la antología) —y aunque contaba con la colaboración de una becaria (Raquel Barragán, en ese momento recién egresada de la licenciatura en lengua y literaturas hispánicas de la Universidad Nacional Autónoma de México)—, se me vino el mundo encima. ¿En qué cabeza cabía que era posible hacer algo después de la pionera e insuperable compilación de Alfonso Mén-

* A propósito de la publicación de la obra de Martha Lilia Tenorio: *Poesía novohispana. Antología*, presentación de Antonio Alatorre, 2 tomos, El Colegio de México/Fundación para las Letras Mexicanas, México, 2010.



dez Plancarte?¹ ¿Por qué había aceptado la propuesta de Aurelio González? ¿En qué lío me había metido!

Ya no había salida. Comencé a trabajar. Es evidente que no me fue posible respetar los tiempos, me excedí y con mucho. Sólo la revisión de archivos en busca de nuevo material nos tomó más de seis meses continuos (después regresaríamos con relativa frecuencia, ya fuera por más material, ya a cotejar textos y resolver dudas). Pasamos innumerables mañanas en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, en el archivo de Condumex, en la biblioteca del Museo Nacional de Antropología,

¹ *Poetas novohispanos*, 3 tomos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1942-1945.



en el Archivo General de la Nación; Raquel Barragán estuvo una semana en la Universidad de Austin recopilando material de la Benson Collection; por medio de mi alumna Araceli Eudave Loera obtuvimos textos de las bibliotecas José María Lafragua y la Palafoxiana, ambas en Puebla; además, gracias a las diligencias de un ex alumno, Juan Pablo Muñoz, recibimos material de la biblioteca John Carter Brown; también pedimos el microfilm de un cancionero manuscrito del siglo xvi de la Universidad de Pensilvania, y algo más a la Biblioteca Nacional de Madrid. A todo este material relativamente “nuevo” hay que sumar lo que fui recogiendo de diferentes fuentes: artículos, obras monográficas sobre algún autor particular, ediciones de alguno de los poetas escogidos, trabajos históricos, etcétera. Por fin, cuando dimos por terminada la búsqueda de textos (“dimos por terminada” porque no creo que esté acabada, estoy segura de que si ahora intentara una nueva búsqueda seguirían apareciendo textos), empecé a tranquilizar-

me: en efecto, si había algo que hacer después de Méndez Plancarte; esta nueva antología podría ser su complemento: en ella presento una cantidad considerable de textos inéditos, pero también recojo textos aparecidos en las más diversas publicaciones. La ventaja es que ahora el estudioso, el investigador, o simplemente el curioso lector podrá encontrar todo reunido en un solo lugar.

Pero la recolección fue sólo el comienzo: fue necesario hacer una selección; en no pocos casos, paleografiar los materiales; ordenar cronológicamente; recoger la mayor cantidad posible de noticias sobre los autores. A lo largo de más de tres años transcribí y anoté una cantidad de versos que parecía no tener fin. También las publicaciones con información sobre el periodo eran casi inabarcables; traté de contextualizar lo mejor posible los poemas, pues buena parte de la producción de la época es “poesía de circunstancia”² y sin esa circunstancia es muy difícil reconocer su

sentido o valor. En fin, toda esta explicación (no pedida) es para justificar los dos años y medio de más que me llevó concluir la antología.

Como ya lo señalé, la idea de “complementariedad” guió mi trabajo en todo momento, lo que explica dos de las decisiones que tomé a lo largo de su elaboración. La primera fue no incluir, en cuanto me fuera posible, lo ya recogido por Méndez Plancarte: varios autores se repiten (es inevitable), pero también presento buena cantidad de nombres nuevos, cuando hubo coincidencia de autores, evité, en la mayoría de los casos, reproducir las mismas obras. La segunda fue presentar textos comple-

² Coincido con Robert Jammes (*La obra poética de don Luis de Góngora y Argote*, M. Moya (trad.), Madrid, Castalia, 1987, p. 258) en que el concepto “poesía de circunstancia” es equívoco, pues, en última instancia, toda poesía es de circunstancia. Sin embargo, no encuentro otra manera de calificar esta poesía hecha para celebrar o relatar acontecimientos muy determinados (tampoco me parece preferible “poesía oficial” o “de fiesta”).

tos; otra vez, no siempre fue posible, pero aquellos que aparecen de manera fragmentaria son relativamente pocos. De esta manera pensé contribuir a la labor iniciada por mi paisano.

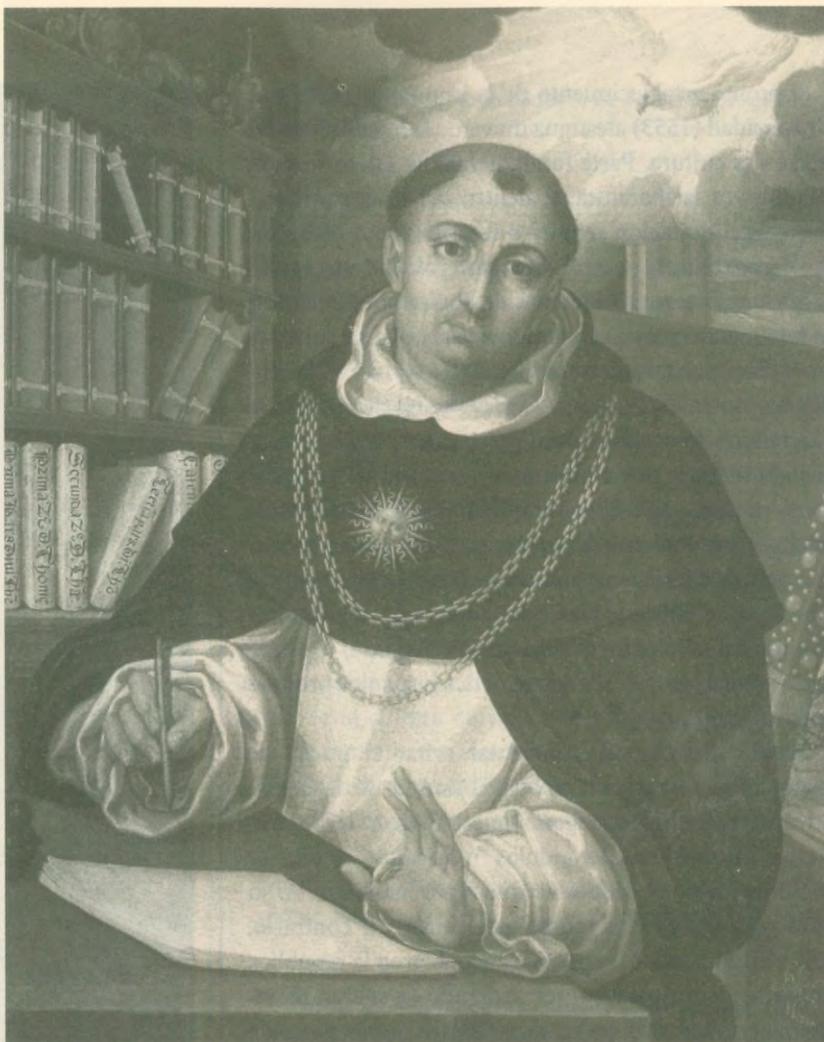
No quise que esta antología se limitara a *copiar* (como muchas, por no decir, *todas* las que revisé) textos de otras antologías, con las mismas notas, a veces con los mismos errores de lectura o de interpretación, incluso, con las mismas erratas. Trabajé con toda seriedad, entusiasmo y honestidad para lograr, entre aciertos, desaciertos y limitaciones, una verdadera aportación. El trayecto para llegar hasta aquí fue, en verdad, fascinante; cada hallazgo, ya fuera de un texto curioso o de una noticia para anotar y aclarar algún verso, fue motivo de una felicidad difícil de explicar a los poco apasionados de estos menesteres. No aspiro a provocar esa misma fascinación, me conformo con picar la curiosidad de unos cuantos. Lo que sí espero es que esta antología que ahora presento sea útil para ensanchar el panorama y el conocimiento de la poesía novohispana, para que este periodo de nuestra poesía vuelva a ser sometido a revisión y dejen de repetirse los mismos juicios, que pasan de un crítico a otro, sin siquiera mirar los textos enjuiciados.

¿Literatura colonial?

En una conferencia de 1990, Jacques Lafaye³ se preguntaba si existían las letras coloniales: “como muchos conceptos admitidos sin discusión por la crítica literaria, el de ‘letras coloniales’ no deja de plantear problemas y tapar ambigüedades. ¿Qué criterios vamos a adoptar para definir las mal llamadas ‘letras coloniales’?”⁴ Aun-

³ Jacques Lafaye, “¿Existen las letras coloniales?”, conferencia publicada en L. Ortega y J. Amor y Vázquez (eds.), *Conquista y contraconquista. La escritura del Nuevo Mundo*, R. Olea (col.), El Colegio de México, México, 1994.

⁴ Lafaye, art. cit., p. 641.



que, según Lafaye, hablando con precisión, las Indias occidentales nunca fueron, jurídicamente, “colonias”, sino virreinos de la Corona española, la mayoría de su población era de origen no español y estaba dominada por una minoría española o criolla, por lo que sí había una situación colonial, en el sentido moderno.

En estos términos, puede hablarse de una “cultura colonial” (concepto que abarcaría desde la conformación de la sociedad y su vida cotidiana hasta manifestaciones artísticas):

Por raro que parezca, uno de los principios que en los tiempos de la Colonia guiaba a aquella sociedad, después de la religión, era la cultura intelectual y artística. Suponía la coronación de la vida social, del mismo modo que la santidad era la coronación de la vida individual.⁵

⁵ Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, pp. 45-46.

El pronto establecimiento de la imprenta (1539) y la Universidad (1553) atestiguan un verdadero interés en las letras y la cultura. Parte fundamental de esa formación cultural era la literatura, y, dentro del discurso literario, la manifestación reina fue la poesía. Sin embargo, me parece que el concepto *literatura colonial*, entendido como una categoría diferente de “literatura hispánica”, es totalmente incorrecto. Funciona si lo que se quiere es especificar que tal autor escribió, nació o vivió en las colonias y no en España; esto es, sirve como determinante biográfico o geográfico, pero no como una categoría de análisis literario. En realidad, la literatura del virreinato no es otra que la literatura española de los Siglos de Oro; y, concretamente en lo que toca a la poesía, la lengua poética es la misma a uno y otro lados del Atlántico. No creo que pueda hablarse seriamente de una “lengua literaria de la Colonia (o del virreinato)”, pero sí se puede dar cuenta de lo que la lengua poética hispánica produjo en las colonias.

Me parece, pues, fundamental evitar el punto de vista aislacionista. Nada aporta al estudio de la poesía novohispana recuperar para “nuestro” acervo literario ciertos autores, considerándolos “mexicanos” por haber nacido o vivido en Nueva España o por haber escrito su obra aquí o sobre las “cosas mexicanas”. Al contrario, sólo viendo a todos los poetas que poblaron la república literaria novohispana —prescindiendo de si eran mexicanos, criollos, indígenas, españoles— como parte de una misma tradición poética (la española de los Siglos de Oro), podremos valorar su obra, así como considerar la posibilidad de que la lengua poética, aun siendo una en todo el mundo hispánico, haya desarrollado en el virreinato alguna especificidad o particularidad. No me interesa ver en esa particularidad (si es que la hay) un elemento distintivo que dé “identidad propia” (¿mexicana?) al discurso poético novohispano, sino analizar en qué reside esa “singularidad” y si, en efecto, tiene la importancia, la dimensión, para que la poesía del virreinato sea considerada aparte de la del resto del mundo hispánico.

Más que un instrumento de análisis, ese aislacionismo es un estorbo. Por ejemplo, Eguiara y Eguren, en su *Bibliotheca mexicana* (1753), incluye como autores “mexicanos” (no españoles) a los criollos de Nueva España; esto es, también evadió el divisionismo, sólo que él “mexicanizó” en lugar de “hispanizar”. Tras esa homogeneización está la idea de que toda la república literaria virreinal es una; responde a los mismos cánones;



Antonia de Ureña, María Romero. Nació el día 25 de Agosto de Fano de Ureña se desposó con el Sr. Juan de Ureña el día 24 de Mayo de 1670 en Barco de Huesca (Pa. B. de A. 79). Falleció solo 9 años y 5 meses posterior a su nacimiento.

se inserta en las mismas tradiciones, sin distinción de orígenes étnicos.⁶ Pedro Henríquez Ureña llega incluso

⁶ Es evidente que para Eguiara (y para todos los letrados de los tres siglos del virreinato) la literatura indígena no formaba parte de las “letras virreinales”: ‘Ni gachupina, ni india’ pudo ser el lema de la literatura virreinal ya consciente de sí misma y reivindicando su identidad” (Lafaye, art. cit., p. 642). Probablemente fuera ese el sentir de la elite letrada criollo-mexicana; la realidad es que cuanto más buscaban deslindarse de la literatura peninsular más mostraban su dependencia de los modelos españoles. Aclaro: no veo este fenómeno como un problema de dependencia político-económica, no me interesa esa perspectiva; yo creo que entonces la literatura española era una sola, y si había un fenómeno de dependencia era de los poetas menores respecto



a considerar que toda la producción literaria de la América hispánica, aunque sus autores fueran peninsulares, pertenece a América y no a España:

Es la obra de hombres cuya nueva vida, como dice Ortega, ha hecho de ellos hombres nuevos. Algunas de sus páginas revelaron el Nuevo Mundo a la imaginación de Europa [...] Sólo en América pudo entenderse plenamente su visión di-

de los mayores. Henríquez Ureña habla de una especie de “timidez” del pensamiento colonial “que se sentía obligado a esperar una señal de la distante metrópoli acerca de ‘cómo debían hacerse las cosas’” (*op. cit.*, p. 93). Yo no veo esa “timidez”, sino la plena confianza de saberse parte de una tradición de raigambre.

recta, que para ellos era una toma de posesión imaginativa e intelectual.⁷

Aunque hay casos de esa seducción por parte de la naturaleza y la vida americanas en escritores españoles que residieron en Nueva España; pienso, por ejemplo, y de manera especial, en Juan de la Cueva o Eugenio de Salazar, y en sus epístolas que describen las bondades del Nuevo Mundo. Esa seducción no se tradujo en una aportación imaginativa e intelectual realmente original, tampoco en una innovación en la lengua poética. Pongamos como ejemplo el cancionero recolectado en Nueva España hacia 1577, *Flores de baria poesía*, ¿qué utilidad puede haber en distinguir a los poetas criollos (por lo demás, muy escasamente representados) y los peninsulares, si todos hacen exactamente lo mismo?: poesía petrarquista en moldes métricos italianos, esto es, la poesía europea del momento.⁸ Nueva España participa de la cultura europea; de golpe, sin proceso alguno, sus manifestaciones culturales entraron a formar parte de la historia de las ideas del mundo occidental. Como atinadamente escribe José Emilio Pacheco,

No hay mestizaje en su poesía, tampoco vacilación; en medio de dos mundos —uno, ruina y ceniza; otro que en su

⁷ *Ibid.*, p. 55. Más moderado, Alfonso Reyes escribe: “No todos los ingenios peninsulares nos corresponden por haber vivido aquí más o menos tiempo, o por haber escrito aquí obras hoy perdidas, ni tampoco por haber enriquecido casualmente nuestra bibliografía con algunas publicaciones. Pero averiguar dónde el español se vuelve mexicano es enigma digno de Zenón, y tan escurridizo en las letras como después lo ha sido a la hora de las reclamaciones diplomáticas” (*Letras de la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948, p. 61). Con todo, no deja de mexicanizar, pues habla de “nos corresponden”, del español que “se vuelve mexicano” o de “nuestra bibliografía”.

⁸ La agudeza y pertinencia de la pregunta de Lafaye son indiscutibles; punto de partida obligatorio para cualquier reflexión en torno a las letras virreinales. Sin embargo, su artículo resulta vacilante, contradictorio. Por momentos parece sostener la idea de una literatura americana colonial; por momentos habla de las letras coloniales como aportación a las españolas (¿como parte?); afirma que la ausencia de auténticas novelas en Nueva España es una de las mayores diferencias “entre la literatura de los Siglos de Oro español [sic] y el Siglo de Oro, de haberlo, americano” (*art. cit.*, p. 643; cursivas mías). No entiendo: ¿había un Siglo de Oro español y otro americano? No puedo dejar de mencionar, por otra parte, que el artículo contiene varias imprecisiones: la más notoria es decir que *Siglo de Oro en las selvas de Erifile* de Bernardo de Balbuena está escrita a imitación “de la Jerusalén del Ariosto” [*sic*] (p. 644); el modelo, como se sabe, fue la *Arcadia* de Sannazaro.

esplendor muestra ya el germen de su disolución— los poetas novohispanos se afirman en la tierra por medio de un lenguaje y un arte que los hace contemporáneos del Renacimiento: hombres universales.⁹

La poesía novohispana es simplemente una continuación de lo que se hacía en España; no se puede decir que *nació* moderna, pero, tal vez sí que *floreció* moderna. Suena a verdad de perogrullo, pero a veces parece obviarse tanto que incluso llega a olvidarse en aras de una “novedad” cultural y literaria imposible de demostrar.

Con todo, quizá sea posible marcar algunas particularidades en el conjunto de la literatura de la Colonia en relación con la de la Península. Lafaye¹⁰ menciona, entre otras, la falta de verdaderas novelas y literatura mística, o que el teatro virreinal no haya tenido la importancia del peninsular (excepción hecha de las dos grandes figuras, Ruiz de Alarcón y sor Juana). Yo señalaría una más: que para los letrados novohispanos, aun más que para los españoles, la lengua literaria por excelencia fue la poética. Durante el virreinato la poesía fue el único género que no pareció ir a la zaga de lo que pasaba en España: “Sin exageraciones (que en estos párrafos no tendrían ningún sentido) me parece que está fuera de toda duda que la lírica fue la forma genérica más continuada e importante de las letras coloniales”.¹¹ A lo largo de los tres siglos de la Colonia, la poesía fue, como dice Amado Alonso, “un modo de vida social”.¹²



“La palabra viva ejerció siempre su encanto en nuestro mundo colonial. Nuestra gente gustaba de leer versos en alta voz, de asistir a las representaciones teatrales, de escuchar los sermones y controversias escolásticas, y aun los exámenes de los colegios”.¹³

En realidad, este “encanto” es una característica de la poesía hispánica de la época, que, en efecto, se intensifica en Nueva España. No sólo la lírica tradicional, sino también buena parte de la poesía culta fue, además de letra escrita (que pudiera no llegar a ningún lector), voz recitada en las reuniones de los cultos, en las academias, escuelas y universidades, durante las diversas festividades o en los certámenes públicos que fomentaban, y premiaban, no sólo la escritura de poesía, sino su lectura en voz alta y la declamación.

Esta proclividad hacia la poesía explica la profusión de poetas en Nueva España. Tomando en cuenta que la clase privilegiada que tenía acceso a la educación era minoritaria, es impresionante el número de poetas. Para tratarse de una población relativamente nueva, la juventud novohispana del siglo XVI muestra una singular precocidad:

Generalmente hablando son los ingenios tan vivos que a los once o doce años leen los muchachos, escriben, cuentan, saben latín y hacen versos, como los hombres famosos de Italia; de catorce a quince se gradúan en artes y hablan en la facultad con la facilidad y presteza que suelen hablar en la doctrina cristiana. La universidad es de las más ilustres que tiene nuestra Europa en todas facultades.¹⁴

La copia de poetas es, incluso, motivo de burla para González de Esclava (1534-1603?): “¿Ya te haces coplero?”

⁹ *La poesía mexicana del siglo XIX (Antología)*, notas, selección y resumen cronológico de José Emilio Pacheco, Empresas Editoriales, México, 1965, p. 9.

¹⁰ Cf. nota 6.

¹¹ Emilio Carilla, “Poesía novohispana del siglo XVI”, en B. Garza Cuarón y G. Baudot (coords.), *Historia de la literatura mexicana*, t. 1: Las literaturas amerindias de México y la literatura en español del siglo XVI, Siglo XXI, México, 1996, p. 416.

¹² Amado Alonso, “Biografía de Fernán González de Esclava”, *Revista de filología hispánica*, vol. 2, 1940, p. 247.

¹³ Pedro Henríquez Ureña, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴ Fray Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta 1592*, apud José Sánchez, *Academias y sociedades literarias de México*, Chapel Hill, Universidad de Carolina del Norte, 1951, p. 12.



Poco ganarás a poeta, que hay más que estiércol. Busca otro oficio; más te valdrá hacer adobes un día que cuantos sonetos hicieres en un año”¹⁵ Hacia 1585, trescientos poetas concurren a una justa poética en la que participó Bernardo de Balbuena,¹⁶ y casi un siglo después Sigüenza y Góngora, secretario del certamen a la Inmaculada Concepción convocado por la Real y Pontificia Universidad, dice que acudieron más de quinientos candidatos.¹⁷ Todavía para el siglo XVIII hay noticias que

¹⁵ Fernán González de Esclava, “Coloquio XVI”, en J. García Icazbalceta (ed.), *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas*, Francisco Díaz de León, México, 1877, p. 229.

¹⁶ El poeta se ufana de sus pronto éxitos literarios en muy concurridas competencias.

¹⁷ J. Rojas Garcidueñas (ed.), *Triunfo parténico*, Xóchitl, México, 1945, p. 20 (1a. ed.: Juan de Ribera, México, 1683). Dice Ángel Rama que “tales cifras no guardan relación con los potenciales consumidores” y que “de hecho, productores y consumidores debieron ser los mismos funcionando en un circuito doblemente cerrado...” (*La ciudad letrada* [1a. ed. 1984], Arca, Montevideo, 1998, p. 33). Este fenómeno de que los poetas fueran sus propios lectores también ha sido señalado por A. Reyes al tratar la poesía de certamen. Precisamente es eso lo que llama



atestiguan esta profusión de poetas y poemas: en 1804, el deán de la Catedral, José Mariano Beristáin de Souza, convocó a un certamen para celebrar la colocación de la estatua ecuestre de Carlos IV (el famoso “Caballito”), y en un plazo de apenas cinco días se presentaron más de doscientos poetas. Al respecto, Luis G. Urbina comenta:

El hecho de que en una población de ciento cincuenta mil habitantes (de los cuales más de la mitad se componía de turbas de analfabetos, de inculto y grosero pueblo) se presenten en cinco días, a disputarse un premio exiguo y un alto honor, doscientos poetas, demuestra que nuestros grupos de civilización eran esencialmente literarios.¹⁸

Como puede verse, la predilección siguió intacta. La lírica mantendrá esta clara preeminencia a lo largo de los tres siglos de la Colonia.

la atención: tantos poetas-lectores en una república literaria tan minoritaria.

¹⁸ Luis G. Urbina, “Estudio preliminar”, *Antología del centenario*, t. 1, ed. facs., Secretaría de Educación Pública, México, 1985, p. xi.

FERNANDO PÉREZ MEMÉN*

Juan Bosch, dominicano universal**

Marco Tulio Cicerón en su libro *De los oficios o de los deberes* considera que las virtudes que hacen a un hombre grande son la prudencia, la justicia y la templanza. El maestro don Juan Bosch reunió en su persona estas virtudes, pero atesoró en su personalidad otras más, tales como la humildad, la honestidad, la perseverancia, la abnegación y la solidaridad. Tuvo también el don de la sabiduría. Fue un hombre de una noble y profunda inteligencia, de ideas claras y distintas como quería Descartes en su *Discurso del método*, de gran imaginación creadora y de voluntad firme y tesonera.

Su pensamiento político tuvo por fundamento la moralidad. Afianzó su accionar político a una especie de imperativo categórico kantiano; así, sujetó su conducta, por un lado, a la ética que Kant postulaba: "Obra de tal manera que tu acción sea una norma universal" y, por otro, a la moral del gran educador y pensador antillano Eugenio María de Hostos, basada en el positivismo de Comte y el krausismo español.

Bosch nació el 30 de junio de 1909, en Río Verde, La Vega, y falleció el primero de noviembre de 2001. Fue un humanista en el sentido intrínseco del humanismo del Renacimiento. Es una gloria de la literatura dominicana y honra de las letras hispanoamericanas. Desde



muy temprano asumió con sumo entusiasmo y devoción la literatura. Es admirable que siendo un autodidacto escribiera 55 libros; es el escritor dominicano más leído en el país. Algunos de sus libros sobrepasan la veintena de ediciones, como *La mañosa* (novela), *El oro y la paz* (novela), *Más cuentos escritos en el exilio* (cuentos) y *Composición Social Dominicana* (historia); otras tienen más de treinta ediciones, como *Cuentos escritos en el exilio* (cuentos); además, es el escritor dominicano cuyas obras tienen mayor número de traducciones.

Es el autor dominicano de más reconocimiento tanto en República Dominicana como en el extranjero. Es, junto a Pedro Henríquez Ureña, el maestro y humanista de América; y con Pedro Mir, el poeta nacional, el más universal de nuestros escritores. Ha sido reconocido como maestro de la narrativa hispanoamericana tanto en sus cuentos como en sus novelas. Varias de sus obras obtuvieron importantes premiaciones. Gabriel García Márquez se enorgullece de decir que don Juan Bosch fue su maestro. Conviene también resaltar que algunos de sus libros (*Composición social dominicana*; *De Cristóbal Colón a Fidel Castro: el Caribe frontera imperial*; *Simón Bolívar: biografía para escolares*; *Bolívar y la guerra social*; y *Apuntes sobre el arte de escribir cuentos*) son utilizados como textos en varias universidades dominicanas y extranjeras.

Además de la poderosa influencia de Hostos en sus ideas, Bosch tuvo la de José Martí y Bolívar. Ejerció la política como un magisterio. Así, asumió la tarea de sembrador de ideas y forjador de conciencias democrá-

* Embajador dominicano en México.

** Conferencia leída en el Homenaje a Juan Bosch, que se llevó a cabo en El Colegio de México, el 18 de febrero de 2010.

ticas por medio de diferentes métodos y técnicas. Empleó como principal instrumento la palabra que, según expresaba el apóstol de la independencia de Cuba, José Martí, es para decir la verdad, no para encubrirla. Bosch tuvo un gran dominio de la palabra. Fue un gran artífice del verbo, que utilizó como un eficaz instrumento en su noble tarea de maestro del pueblo. Al igual que el pensador antillano, hizo de su vida una valiosa lección ciudadana, una elocuente lección democrática. Mantuvo una admirable coherencia entre su pensamiento y sus prácticas; como líder y conductor político efectuó una pedagogía del poder. Tanto en República Dominicana como en sus años de exilio se dedicó a luchar en contra de las dictaduras y a dar lecciones de democracia en Cuba, con programas educativos en la emisora CMO; en Costa Rica, fue profesor del Instituto de Estudios Políticos.

Al regreso de su exilio, tras 25 años en el extranjero, estableció una nueva forma del quehacer político en nuestro país y renovó el estilo de hacer campañas electorales. Así, hizo de República Dominicana la gran aula nacional, y él fue el gran maestro de la democracia. Diariamente al medio día —era como un toque de queda nacional—, hablaba al pueblo en su programa Tribuna Democrática, de Radio Comercial, de manera clara, directa y sencilla; esto lo llevó a tener gran influencia y simpatía, y le ayudó a ganar las elecciones de 1962 con más de 60% de los votos. Inauguró un gobierno genuinamente democrático cuando asumió el poder el 27 de febrero de 1963. Su ejemplar gobierno sólo duró siete meses. El 25 de septiembre de ese año, sectores conservadores, con apoyo del exterior, le impidieron realizar su gran proyecto democrático y civilizador para República Dominicana.

El proyecto nacional de Bosch establecía las bases para la superación de las viejas estructuras socioeconómicas, políticas, culturales y ético-morales. Su gobierno tuvo como base ideológica la Constitución de 29 de abril de 1963, la más progresista y democrática de la historia constitucional dominicana, con influencias de las cartas magnas de México de 1917 y de Cuba de 1940.

Bosch fue un luchador infatigable en favor de la soberanía y la autodeterminación de República Dominicana, así como del principio de no intervención en los asuntos internos de los Estados. Fue un legionario de la libertad, entregado con fervor y entusiasmo a la construcción —al igual que en los demás países caribeños y latinoamericanos— de una democracia genuina, real y verdadera, en la que se deben ligar con lazos indesata-

bles las libertades con la justicia social. Él la denominó “Democracia Revolucionaria”.

Tuvo un especial cariño y admiración por la gran nación mexicana. Precisamente diez días antes del golpe de Estado a su gobierno, el 15 de septiembre de 1963, visitó México invitado por el entonces presidente Adolfo López Mateos. Fue el primer presidente dominicano en realizar una visita oficial a México y quizá el único jefe de Estado extranjero que ha sido invitado a acompañar a un presidente de este noble país a su balcón del Palacio Nacional, para la celebración del Grito de la Independencia. López Mateos conceptuó a Bosch como un luchador “en medio de la mayor adversidad”, por conquistar para su pueblo la plena independencia en lo internacional y por establecer, en lo nacional, la democracia y lograr la justicia social.

Por sus virtudes patrióticas, por su impresionante obra literaria, por las aportaciones realizadas al pensamiento dominicano y latinoamericano, por su valiosa labor política y por ser considerado “el más alto representante de nuestro país”, el 17 de julio de 2008, mediante el decreto número 247-08, el presidente de República Dominicana, doctor Leonel Fernández, declaró el 2009 como “Año del Centenario del Natalicio de Juan Bosch”.

Este acto se inscribe en la serie de homenajes dedicados al célebre humanista y estadista maestro don Juan Bosch. El Servicio Postal Mexicano, Correos de México, se suma a las celebraciones con la emisión de una estampilla postal conmemorativa, gracias a la iniciativa de nuestro predecesor, el distinguido intelectual don Pablo Mariñez, actual embajador dominicano en Chile.

Finalmente, permítaseme expresar lo siguiente: se ha dicho que la gratitud es la memoria del corazón, yo así lo creo. Pero también creo, firme y sinceramente, que la gratitud es un acto de justicia, como nos enseña Santo Tomás de Aquino en su monumental obra *Suma teológica*. Por lo cual, quiero testimoniar en nombre de República Dominicana, del gobierno del presidente Leonel Fernández Reyna y de la familia Bosch, nuestros sentimientos de gratitud a El Colegio de México —institución académica de gran prestigio en la que tuve el gran privilegio y la bendición de completar mi formación— por su solidaridad y valioso apoyo en la organización y coordinación de la mesa redonda sobre la obra de Juan Bosch, en el marco de la celebración del centenario del nacimiento de don Juan Bosch y el 166 aniversario de la independencia dominicana. 

Saludo a Juan Bosch (1909-2001)*

Saludo en Juan Bosch: al escritor y al político, al hombre de letras y al hombre entre ciudades —del pasado y del porvenir; de una y de otra América—. La vida y obra de Juan Bosch puede dividirse en dos tramos: el del artista del cuento y el del visionario político que participa del astrónomo y del camaleón. El cuentista se inscribe en la tradición castellana del cuento popular urdido por la observación inteligente y la realidad. Sus cuentos están enmarcados y nutridos por varias tradiciones: la inglesa (Kipling, O. Henry), la francesa (Maupassant) y la rusa (Chéjov), además de la popular castellana.

El cuento realista de Bosch se hunde en la entraña, en la tierra polvorienta y viscosa e induce una visión política enmarcada en una prístina forma contundente: como apocalipsis en un vaso de agua.

Tesis: en la obra de Juan Bosch no se puede separar el desenlace de la fábula del origen de una política. Antítesis: la política es una eliminación o ablación de la fábula. Síntesis: Bosch sólo estuvo en el poder unos cuantos meses, tras lo cual fue destituido y volvió al destierro y a la oposición. Sintaxis: Juan Bosch no es nada más un escritor dominicano reconocido como cuentista y como maestro de grandes narradores (José Luis González, Gabriel García Márquez). Es ante todo un ciudadano de América, un escritor y lector de lo americano a quien le interesaba sencilla y limpiamente contar las aventuras y desventuras del ser pobre en América.

Bosch pasó muchos años fuera de Santo Domingo, en Cuba, Venezuela, España y otros países... De este destierro llevó a la isla una conciencia del ser americano como un ser en camino, un ser en tránsito y transición. Llevaría del destierro también una política, conciente de los peligros y escollos que encaran las américas españolas en medio de los poderes hegemónicos que hacen de ese espacio americano la arena de su combate. El pasado



* Conferencia leída en el Homenaje a Juan Bosch, que se llevó a cabo en El Colegio de México, el 18 de febrero de 2010.



americano se torna en la escritura de Juan Bosch un instrumento para moldear el porvenir y la esperanza.

Se da en los cuentos de Juan Bosch una indagación limpia en torno a las fatalidades y tragedias de la pobreza y el racismo; también se da ahí un retrato exacto y a la par compasivo de las condiciones en que viven, mueren y agonizan los pobres y miserables en el ámbito rural americano y, en particular, en la isla demediada de Santo Domingo. Esa intensa indagación naturalista orilla la atención hacia lo sobrenatural: diálogo del mundo y trasmundo; diálogo de lo visible y de lo invisible. Esa dialéctica de lo oculto y de lo manifiesto es la que articularía el gran libro de Juan Bosch, escrito unos cuantos años después de haber sido derrocado de la presidencia de su país: *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*, en él narra las 1 001 historias (que son una sola) de cómo se construyó el Caribe como sociedad multiétnica y como archipiélago babélico por el flujo y reflujo de la dominación. Antes, Juan Bosch da al lector lecciones de historia europea y en particular española, como cuando recuerda que la España que conquistó América no fue un imperio, sino una alianza de reinos donde la parte principal la llevarían los castellanos. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro* cabe ser leído como una réplica —en el sentido telúrico y geológico— y como una respuesta —en la acepción ética— a la obra del colombiano Germán Arciniegas, *Biografía del Caribe*, que se ve fácilmente encantado por la superficie de las anécdotas bien trazadas y las imágenes deslumbrantes.

Bosch, cuentista apegado al cuento de lo esencial y estadista con mirada ancha y perspicaz, va a escuchar el ruido no del mar, sino de la guerra y la derivación de su fragor en el caracol mulato de su tema: la historia del Caribe, que es la historia del mundo, la historia de la isla Hispaniola donde desembocan esas otras historias. De ahí que ese libro sea admirable por generoso, pues se atreve a hacer la historia y a levantar la carta geográfica del Archipiélago Caribe, cuya unidad profunda lo torna en país en términos de cultura, aunque carezca de moneda, bandera, himno y lengua común, ya que está inmerso en una *historia compartida, que es geografía en la historia*.

Libro grande por sus 700 páginas, pero sobre todo majestuoso por la amplitud de sus horizontes y la anchura de una visión que aspira a ceñir en un solo movimiento la historia tumultuosa y tumultánime del Caribe: historia dueña de una profunda unidad que ha sido campo de batalla de los diversos imperios que en ella se han enfrentado para desde ahí dominar el mundo. La dialéctica de lo visible y de lo invisible campea por las páginas de este libro admirable por combativo y beligerante, en el que se recapitula —en el sentido fuerte de la palabra— la historia de las américas y, desde luego, de la raptada Europa. En sus animadas páginas, que participan de un impulso indudablemente homérico —como la *Iliada* traducida al francés por Leconte de Lisle (1818-1894)—, no sólo se pueden ir a tomar lecciones de política internacional y de historia del colonialismo, sino, más acá, cabe seguir al agente historiador y al apasionado lector

de historia que fue Juan Bosch, quien ha recorrido archivos y bibliotecas sin perder ni romper el hilo de su inmovible aspiración literaria y libertaria.

La biografía de Juan Bosch no sería explicable sin la presencia del pensamiento del maestro puertorriqueño Eugenio María de Hostos, cuyas obras completas cuidó como editor apenas salió de República Dominicana hacia el destierro. Hostos ilumina los pasos del dominicano como maestro, como pensador, como político y como hombre de concordia y estandarte de la modernización. En este horizonte cabe leer la evocación que hace Marcio Veloz Maggiolo en cierta entrevista con Carlos Dore. Ahí Marcio evoca al maestro que fue Juan Bosch.

Bosch se convirtió en un maestro de escuela y nosotros prendíamos la radio —estoy hablando del año 1961— para oírle y aprender, tras treinta años de oscurantismo. Hablaba en términos simples, sabiendo que se dirigía a analfabetos, a campesinos que tenían que entenderle. No hablaba como un teórico y ése fue su éxito. Como dice Carlos utilizaba el término hijo de machepa, porque una machepa aquí es una persona a la que nadie conoce. Y el vocablo tutumpote lo usan los dominicanos para definir a alguien que tiene mucho poder, que tiene dinero. Viene del latín viejo y se quedó entre el pueblo. La literatura de Bosch también es así y en su novela *La mañosa* utiliza ese mismo vocabulario, una prosa un poco costumbrista, que hace que la gente aprenda y lo interiorice.

Pero Bosch, como dice en el mismo diálogo su interlocutor, era además un educador popular, de ahí la vigencia cordial de su política, abierta a todas las voces. Acaso esa sea, en términos políticos y humanos, su mejor herencia.

Soledad Álvarez, la poeta y ensayista dominicana, me ha señalado la amistad que tuvieron María Zambrano y Juan Bosch al punto de que éste le pidiera que ella fuera testigo en su boda. Este episodio está contado por María Zambrano en la correspondencia con Reyna Rivas, prologada por la poeta venezolana Patricia Guzmán.

Si el nombre de Juan Bosch le resulta más o menos conocido al oyente y al lector y se sabe que escribió cuentos —muchos y buenos cuentos— y que fue presidente efímero de República Dominicana; se sabe menos que fue un decidido constructor de la democracia dominicana y un protagonista clave de la oposición a Trujillo; se sabe todavía menos que fue historiador y sociólogo. Tampoco se propaga mucho que fue ante todo un hombre honrado. Por eso vale recordar lo que escribe su amiga María Zambrano, quien tan cerca estuvo de él al

punto de que llegó a fungir como testigo en sus segundas nupcias con Carmen Quidiello. Dice Zambrano:

Roma, 16 de octubre de 1963¹

Querida Reyna:

Sí veo noticias sobre la situación de Venezuela y me preocupan mucho. Toda América hispana está más o menos en revolución, ya habrán visto lo que ha sucedido en Santo Domingo. El presidente Juan Bosch es un fraternal amigo, persona de gran moderación política, honestísimo, desinteresado hasta el punto de no haber aceptado los emolumentos de su cargo. Me había escrito una carta de hermano, y yo me sentía en él con un apoyo que aún no se había concretado en nada, pero que hubiera podido concretarse. Así que esto ha sido también un infortunio para nosotros.

Roma, 9 de diciembre de 1963²

Vía Pisanelli 4 (es transitorio e insuficiente)

Querida Reyna:

La caída de Juan Bosch de la presidencia de Santo Domingo, ocurrida este verano, fue también una desgracia para mí. Pues que él me iba a hacer posible, mediante un trabajo mío, el tener siquiera un año, una vez acabado, de calma y paz económica para dedicarme a escribir algo, mas, en ese instante lo derribaron. Tan honestamente lo estaba haciendo que no percibía su sueldo de presidente. Me escribió una carta maravillosa diciéndome que le hablara como a un hermano porque yo “donde quiera que esté y como quiera que me encuentre soy un ser luminoso”. Pero ahora yo estoy meditando acerca de la luz y de la claridad oculta; la que se oculta y la que se permite ser ocultada.

Esta probidad y limpieza nos dan sustantiva cuenta de su limpia fama de hombre íntegro. Acaso también expliquen su limpidez en términos literarios, la prosa certera y exacta de sus cuentos inolvidables, la despejada arquitectura de su gran obra histórica *De Cristóbal Colón a Fidel Castro* que busca plantar raíces ya desde su título, así en el pasado como en el presente porvenir que fue —pues casi acaba de ser— nuestro pasado inmediato. ☞

¹ “Carta de María Zambrano a Reyna Rivas, Roma, 16 de octubre de 1963”, *María Zambrano / Reyna Rivas. Epistolario [1960-1989]*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2004, pp. 86-87.

² “Carta de María Zambrano a Reyna Rivas, Roma, 9 de diciembre de 1963”, *op. cit.*, p. 93.

El Caribe: nuestro mediterráneo*

En cierta forma el Caribe es un mediterráneo en ruinas o en ciernes, pasado de una civilización destruida por el mar, una Atlántida de ultramar o un futuro aún por venir... Depende desde dónde veamos la historia, si hacia atrás o hacia adelante. A mí me gusta verla de lado, es decir, de través, al sesgo, en un corte que no tiene necesariamente perspectiva ya que no parte de una hipótesis. Es un presente nada promisorio, pero presente, que es al fin y al cabo lo que nos interesa.

Es esa costa que va desde la península de la Florida y baja por todo el Golfo de México hasta otra península, la de Yucatán, como una boca que devora un archipiélago o lo regurgita hacia el Atlántico, ya dije que todo depende de qué perspectiva tomemos. Soy de los que cuando oigo la palabra *isla* pienso, tal vez por razones generacionales, en Cuba, en República Dominicana, en Puerto Rico, ese conjunto tan disímil que presenta el anuncio de un crucero de lujo y la imagen de un niño famélico; y así, acaba siendo una metáfora de la diversidad: en poco espacio muy diversas lenguas, religiones, razas, comportamientos, desarrollos, sistemas políticos, climas, sensibilidades, y a la vez esa unidad geográfica que se vuelve de tan azarosa una manifestación de lo absoluto.

En ese archipiélago hay, además, una historia muy compleja: por allí llegaron los españoles para encontrar



algo que no habían siquiera imaginado: un nuevo continente. Esa realidad que, contra lo que suele ocurrir, fue primero hallada y después imaginada, y empezó a revelar sus difíciles condiciones de clima: zona de calor tremendo, huracanes climáticos y políticos recurrentes. Fue también la entrada para las religiones africanas, que se asentaron, se volvieron más profundas y originarias que en la tierra de la que salieron (hoy algunas sólo sobreviven como culto en el Caribe) y se transformaron en prácticas en las que cabía todo. Fue también el escenario de luchas entre

piratas durante un par de siglos. Y a finales del siglo XIX se descubrió también la posibilidad de la independencia que los países del continente vivían desde hacía ochenta años. Cuba marcó, en 1898, el final de las colonias españolas, pero el imaginario tiene otro tiempo, y la política también. Ya se dijo que el Caribe también es, dependiendo de dónde se le mire, el final de todas las cosas.

En una de esas pequeñas islas, la Dominicana, se vive todo eso en unos cuantos kilómetros. Una terrible dictadura en los años de Trujillo, una lucha no menos encarnizada por la democracia en los años posteriores hasta el día de hoy. En ella un nombre clave es el de Juan Bosch. Forma parte de una generación verdaderamente excepcional (nació en La Vega en 1909), que puede incluir al cubano Juan Marinello o a los escritores de *Orígenes* (Lezama Lima nace en 1910), al puertorriqueño José Luis González, a Aimé Césaire...

Con esa generación se decidió en el Caribe el tránsito del escritor-forjador de patria política y social al escri-

* Conferencia leída en el Homenaje a Juan Bosch, que se llevó a cabo en El Colegio de México, el 18 de febrero de 2010.

tor-forjador de patria estética y textual. Bosch compartió ese cambio poniendo un pie en cada orilla. En realidad, el escritor en esa zona nunca ha podido abandonar su papel social de constructor de identidades, pues la urgencia política y civil no consigue estabilizarse. No puede, como dice la imagen legada por Hölderlin, recluirse en una torre de marfil, porque no hay torre, ni de marfil ni de nada, salvo de aire y vegetación. Por eso la figura señera que los marca es la de José Martí.

De Bosch oí hablar primero como político que como escritor. Es natural, pues su actividad en ese campo es muy importante (doy por sentado que la conocen, sólo señalaré que ha trabajado desde la oposición por volver más justa la realidad dominicana, y desde el poder —presidente de su país en varios periodos— lo ha hecho también con igual empeño y decisión).

Es muy relevante que las batallas políticas se desplacen de las armas a las letras en busca de la modernidad de esa zona, tan proclive a las dictaduras, de Papa Doc a Fidel Castro, pasando, desde luego, por Trujillo. La cultura y el pensamiento se deben asentar como espacio de polémica y reflexión, y Bosch es alguien que confió en ese proceso civilizatorio. Cuando las veleidades políticas lo obligaron a salir de su patria, recreó en sus relatos la realidad que sólo podía ver de lejos. Y lo hizo magistralmente. Basta leer los títulos de sus libros de cuentos para dar cuenta de lo importante que fue el exilio para él: *Cuentos antes del exilio*, *Cuentos escritos en el exilio* y *Más cuentos escritos en el exilio*. El exilio es clave para aquellos que se han comprometido con las mejores causas sociales. Allí cerca de Dominicana escribió Aime Cesaire su *Cuaderno de un retorno al país natal*, asombroso canto —teñido de rabia— al arraigo como condición de vida, el cual apareció nuevamente en español en una espléndida traducción de José Luis Rivas.

Una de las riquezas de la zona (que también ha traído conflictos) es su variedad étnica y lingüística. En pocos lugares de América Latina la presencia negra es tan evidente a la vez que la impronta española —y más que española, castellana— permanece tan profunda. Al mismo tiempo, la mezcla de lenguas produce no sólo una enorme riqueza léxica en el interior de cada una de ellas, sino que los cruces provocan nuevos dialectos y modalidades. El inglés con acento musulmán, el francés con ritmos tropicales, el español con extraña acentuación traen inevitablemente una nueva forma de escribir, contar el cuento, una forma extraña de pensar. Tal vez eso explica tanto la incompreensión del mundo hacia la zona como

las altas cimas literarias alcanzadas: Luis Palés Matos, José Lezama Lima (Cuba), Saint John Perse, Aime Cesaire (Martinica), Derek Walcott, V. S. Naipaul y junto a ellos Juan Bosch, cuyo apellido, pleno de resonancias catalanas, nos puede llevar a confusión.

El recuento tiene que ver con esas señas de identidad que América en su conjunto lleva más de dos siglos tratando de construir. Los países de gran extensión geográfica en la masa continental, Estados Unidos, Brasil, Canadá, México, tienen un rostro distinto de aquellos que son en cierta manera archipiélagos hacia fuera y hacia adentro, los cuales oponen esa condición fragmentada —no se sabe si fruto de una explosión o una implosión— verdaderamente nueva, como la de Martí, ya se dijo, pero también como la de Darío.

Bosch construyó, a la vez, un país social y un país literario. Tal vez no tenga derecho en separarlos, pero aquí me funciona para intentar plasmar la hipótesis de que la simultaneidad de ambas cosas provoca la interacción de lo que los historiadores llaman tiempos largos y tiempos breves. Toda acción política, por más que tome en cuenta el porvenir, está encaminada a buscar una reacción a corto plazo, mientras que todo texto literario está encaminado a un proceso lento de arraigo en la mentalidad colectiva. Si la historia es un texto que escribimos entre todos, Juan Bosch es en cierta manera un amanuense, pero a la vez resulta también evidente que comparte con su tiempo —en su exilio en España, en su estancia en Cataluña— una idea de la expresión artística como resultado de lo individual. Es un amanuense y, a la vez, un “dictador” en el sentido de que dice lo que se escribe por su mano en una acción de distanciamiento físico por medio del cuerpo. Hace del escribir una resistencia del individuo frente al torbellino de lo social que amenaza con destruirlo como ente único en el altar de lo social y colectivo.

Bosch no tuvo miradas limitadas por su nacionalismo, sino abiertas por la idea de *nación*, idea que es más bien moderna y cosmopolita. Su literatura tiene ese don de hablar de lo propio y local sin limitarse a lo curioso y etnográfico o, en el peor de los casos, lo político. De allí que sea un hombre decimonónico —un forjador de patria— y un hombre moderno, pues se sabe, a la vez, Ariel y Calibán. Ese Caribe como región literaria, basta recordar los nombres aquí mencionados, es un lugar fascinante; y la obra de Juan Bosch, una de las mejores puertas de entrada. Rendirle un homenaje como hombre de letras es también reconocerlo como hombre en la historia de su país, de la zona y del continente. 

DAVID N. LORENZEN

Marco della Tomba, una biografía*

Presentación

SON más de ocho años los que llevo trabajando sobre Marco della Tomba y la Misión del Tíbet. Durante este tiempo han sido muchos los amigos y colegas que me han brindado su asesoría y ayuda. De manera especial, quisiera expresar mi agradecimiento a tres personas: Elisabetta Corsi, mi colega en El Colegio de México; Pinuccia Caracchi, de la Università di Torino, y Jose Kalapura, del Bihar Social Institute en Patna. Elisabetta y Pinuccia respondieron con paciencia mis innumerables preguntas acerca de la mejor traducción de los textos en italiano de Marco, y Jose me introdujo a la historia de la Misión indo tibetana, compartiendo generosamente su colección personal de materiales de investigación.

Los manuscritos y los libros raros que se usaron en *El flagelo de la Misión* se albergan en diversas bibliotecas y archivos de tres continentes. Por su generosa ayuda para localizar los textos y conseguir copias y microfílm, quiero agradecer especialmente a los bibliotecarios y archivistas de la Biblioteca Apostólica Vaticana; del Archivo de Propaganda Fide (La Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli); de la Biblioteca Comunale Mozzi-Borgetti en Macerata, Italia; de la Bibliothèque Nationale de France en París, hoy en día en el campus de la Universidad Urbaniana en el Vaticano; de los Archivos Capuchinos del Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi en Roma, y de la Biblioteca de

la St. Bonaventure University en la Universidad de San Buenaventura, Nueva York.

Entre otros estudiosos a quienes quiero agradecer están (en orden alfabético) Ishita Banerjee, Sabyasachi Bhattacharya, Rubén Chauqui, Romer Cornejo, Vincenzo Criscuolo, Saurabh Dube, Luisa Ibáñez, Renato Rafaele Lupi, Francisco Morales, Benjamín Preciado Solís, Manuel Ruiz, Thomas Trautmann, Marta Elena Vernier y Anand Yang. Mi esposa Barbara Martiny me dio muchos consejos y dibujó los mapas. Varios viajes de trabajo de investigación a Roma e India fueron financiados por una generosa subvención del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que depende del gobierno mexicano. La institución pública donde trabajo, El Colegio de México, me brindó el tiempo suficiente y las condiciones ideales para investigar y escribir.

Una edición en inglés de *El flagelo de la Misión* está por publicarse por la Yoda Press de Nueva Delhi. En ambas ediciones he traducido directamente al inglés y al español, respectivamente, las partes del libro que originalmente estaban escritas en italiano. Marta Elena Vernier y Francisco Morales amablemente hicieron la traducción de un texto en latín que aparece en el último capítulo. Édgar Pacheco hizo una primera corrección de estilo del libro, y Perla Martín hizo una revisión final. Édgar también tradujo del inglés la lista de personajes al final del libro. Les agradezco su ayuda.

El flagelo de la Misión es un homenaje a mi madre Elena Maria Lorenzen, quien murió en 1996, dos o tres años antes de iniciar mi investigación sobre el padre Marco y la Misión del Tíbet. Mi madre era hija de Giuseppe Sbrega y Maria Sanchioni, ambos italianos que habían emigrado a Estados Unidos desde una zona

* Fragmento de la introducción de la obra de David Lorenzen, *El flagelo de la Misión*, El Colegio de México, México, 2010.

cercana a la ciudad de Fano, la misma región centro-oriental italiana de Las Marcas donde nació y creció el padre Marco. De niña, mi madre hablaba italiano en su hogar en Holyoke, Massachusetts. Más adelante estudió lenguas romances (francés e italiano), materias principales de una licenciatura y una maestría en artes en el cercano Smith College. Por varios años enseñó dichos idiomas en una escuela media superior, pero dejó la docencia de tiempo completo cuando sus hijos nacieron. Durante muchos años siguió dando clases particulares de ambos idiomas. Desafortunadamente, nunca insistió en que sus hijos aprendieran italiano, y yo, sin imaginar jamás cuán útil me sería algún día, tampoco le pedí que me enseñara. Estoy seguro de que se sentiría contenta y complacida al saber que finalmente, muchos años después, empecé a estudiar italiano y terminé por traducir y escribir este libro.

Introducción

Según el historiador romano del siglo I, Tácito, el rebelde caledonio llamado Calgaco arengó a sus tropas británicas antes de la batalla contra el ejército romano dirigido por Agrícola, con la siguiente famosa denuncia de la codicia imperial:

Ladrones del mundo, después de que ya no les quedan tierras que devastar, exploran el mar; son avaros si el enemigo es rico y orgullosos si es pobre. Ni el Oriente ni el Occidente los han saciado, y son los únicos del mundo que igual desean los países ricos que los pobres. Robar, matar, saquear: a esto llaman con falso nombre imperio, e igualmente dicen que han pacificado un país cuando lo han dejado desierto.

Por supuesto, no existe la posibilidad de que Calgaco haya usado exactamente estas palabras. No obstante, su discurso sigue siendo un recordatorio de la naturaleza predatoria de los grandes imperios del pasado, presente y futuro. Es particularmente apropiado e irónico como un epitafio para la conquista y el saqueo de India a ma-

nos de las fuerzas de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales durante la segunda mitad del siglo XVIII. Precisamente en este periodo el fraile capuchino Marco della Tomba vivía en el norte de India, región conocida en aquel entonces como Indostán. Antes de seguir con la historia de Marco, quiero hablar sobre el ejemplo del tropo literario de Tácito en la forma de un discurso inventado.

Durante los siglos XVI y XVII, los historiadores europeos acostumbraban componer ensayos sobre la práctica y el arte de escribir la historia. En ellos debatían acerca de los métodos y los estilos más apropiados para escribir textos históricos y los mensajes morales y prácticos que debían tratar de inculcar a sus lectores. A pesar de las muchas diferencias de opinión encontradas en dichos textos, en conjunto llamados *ars historica*, éstos comparten muchos temas y presuposiciones. De ellas, al menos dos contrastan radicalmente con lo que los historiadores actuales piensan sobre el método correcto y los propósitos apropiados para escribir la historia. Los autores de las *artes historicae* generalmente aceptaban que, primero, deberían emplearse los artificios y los tropos de la retórica clásica para poder convencer y entretener al lector. Además, consideraban que el propósito principal al escribir la historia no era simplemente la re-

construcción del pasado, sino también la enseñanza de lecciones que podían ser útiles para entender el presente y servir como guía de las acciones morales y políticas, en especial las acciones de reyes y estadistas.

Uno de los temas de discusión sobre la retórica, que a menudo se debate en estos textos, era el decoro de incluir en los libros de historia los discursos imaginados de las personas del pasado. ¿Era apropiado que el historiador intentara recrear discursos que probablemente se habían pronunciado, pero que nunca se habían escrito? La mayoría de los autores de *ars historica*, de hecho, sostenía que tales discursos eran un recurso retórico no sólo aceptable, sino también valioso. Argumentaba que



aun cuando tales discursos claramente habían sido inventados, podían servir para transmitir puntos de vista y sentimientos de los actores históricos de una manera más vívida y convincente. Desde esta perspectiva, los discursos inventados se aceptaban siempre que el historiador respetara el “decoro” de los actores históricos y su contexto. Dicho de otro modo, el historiador tenía que crear discursos cuyo contenido, o si no su forma retórica, fuese históricamente plausible. Anthony Grafton cita un texto de *ars historica* escrito por Giovanni Antonio Viperano (1535-1610) en defensa de esta idea:

Sin embargo, el historiador no inventará persona alguna, sino sólo hará intervenir al que habla, de modo que sea verosímil lo que aquélla dijo, cuando no [se puedan] mencionar las mismas palabras. Esto, porque el ingenio hábil y agudo busca el juicio y el conocimiento de muchos asuntos, para que las cosas que son dichas convengan a las costumbres y a la naturaleza de los que hablan. Pues ¿qué es más difícil que cubrir las costumbres, los ánimos y las palabras de otros?

Carlo Ginzburg ha notado que la inclusión de este tipo de discursos inventados en las historias escritas hoy en día “sería totalmente inapropiada... por no decir absurda”. No obstante, esto es, de una manera más modesta, lo que yo hice en la autobiografía del misionero capuchino del norte de India, Marco della Tomba (1726-1803). Ciertamente, no intenté insertar ningún discurso retórico grandioso en la narrativa de Marco, pero sí amplíé los dos ensayos autobiográficos con algunas de las cartas que escribieron él y otros miembros de su Misión, y también con algunos textos míos, escritos como si yo fuera Marco. Además, reorganicé los materiales empleados para crear una narrativa más coherente de la vida de Marco como misionero. En todos estos pasajes agregados, sin embargo, traté de mantener estrictamente el decoro, presentando sólo información de fuentes fidedignas o de las propias cartas y ensayos de Marco. *El flagelo de la Misión* es una biografía y una autobiografía, y no una novela histórica. En el último capítulo describo los acontecimientos que terminaron en la muerte de Marco, volví a un formato más tradicional escrito en tercera persona.

Marco della Tomba fue un misionero capuchino italiano de una intrepidez asombrosa, trabajó principalmente en la región de Bihar, en el noreste de India, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Marco estuvo en India de 1757 a 1773, y luego de 1784 hasta su muerte en 1803. Fue miembro de la misión que en ese tiempo se llamó la Misión del Tíbet. Al final de su vida adquirió el muy peyorativo epíteto de “el flagelo de la Misión” (*fléau de la mission*), como resultado de un informe cruel y tonto enviado a los funcionarios eclesiásticos en Roma por el visitador apoderado de la Misión, un sacerdote secular francés llamado Louis-René Foulon. Poco después de que el informe de Foulon llegó a Roma, el antiguo patrón y protector de Marco en esa ciudad, el prefecto de la Sagrada Congregación Propaganda Fide, cardenal Stefano



Borgia, recogió el epíteto y lo repitió, llamando a Marco el “flagello della missione” en un discurso pronunciado en 1804 ante la comisión ejecutiva de la Congregación, según se supo más tarde, después de la muerte del mismo Marco.

La vida de Marco empezó en la región del este central de Italia conocida como Las Marchas o Le Marche. Durante el siglo XVIII, Le Marche formó parte de los estados papales, gobernados desde Roma con el papa como jefe de Estado. Le Marche tiene una extensa costa y sólo un puerto bueno, Ancona. La mayor parte del territorio, sin embargo, es montañosa y mucho menos productiva que las colinas más suaves de Toscana o las fértiles llanuras de Lombardía. Además, el de Ancona no pudo competir comercialmente con el gran puerto de Venecia, más al norte. De todos modos, Le Marche podía hacer alarde del esplendor artístico del palacio y de las cortes renacentistas de la ciudad de Urbino, lugar de nacimiento del gran pintor Raphael (1483-1520). No obstante, para el siglo XVIII la región se había convertido en una zona atrasada económica, política y culturalmente, y la abandonaban muchos de sus ciudadanos más talentosos. Algunos buscaban empleo en ciudades como Roma y Venecia, y otros entraban a la iglesia y, en algunos casos, se convertían en misioneros en los países lejanos de Asia y América.

La luz más brillante entre los misioneros que viajaban de Le Marche a Asia fue, sin duda, el jesuita Matteo Ricci (1552-1610), un gran estudioso de la lengua y la cultura de China. Ricci nació en Macerata, una pequeña ciudad en las colinas, no muy lejos de Ancona y también cerca de Loreto, el lugar de la famosa Santa Casa Volante de la madre de Jesús. Entre los muchos misioneros capuchinos de Le Marche que eran miembros de la Misión del Tíbet, como Marco, hubo tres, además de éste, que hicieron importantes contribuciones tempranas al conocimiento europeo de Asia: Domenico da Fano (1674-1729), Francesco Orazio da Pennabilli (1680-1745) y Cassiano da Macerata (1708-1791). La tradición de Le Marche de mandar estudiosos a Tíbet se reanudó en el siglo XX por el orientalista secular Giuseppe Tucci, que, como Matteo Ricci y Cassiano, provenía de la ciudad de Macerata.

Los capuchinos forman una de las tres ramas de la orden de frailes fundada por san Francisco de Asís (1181-1226) en la vecina provincia de Umbria. La

rama capuchina fue establecida en el siglo XVI por frailes franciscanos de las regiones de Umbria y Le Marche, los cuales querían seguir un régimen y un reglamento más estrictos que los de las otras dos ramas franciscanas, los observantes y los conventuales. A principios del siglo XVIII, en el año 1703, la Sagrada Congregación Propaganda Fide asignó la nueva Misión del Tíbet a la provincia picena de los frailes capuchinos, siendo ésta otro nombre de Le Marche, proveniente del nombre de sus antiguos habitantes, los piceni. En este periodo los capuchinos tenían mucha influencia en la región de Umbria y Le Marche, pero al mismo tiempo habían es-



tablecido conventos por toda Europa y también en Asia, África y las américas.

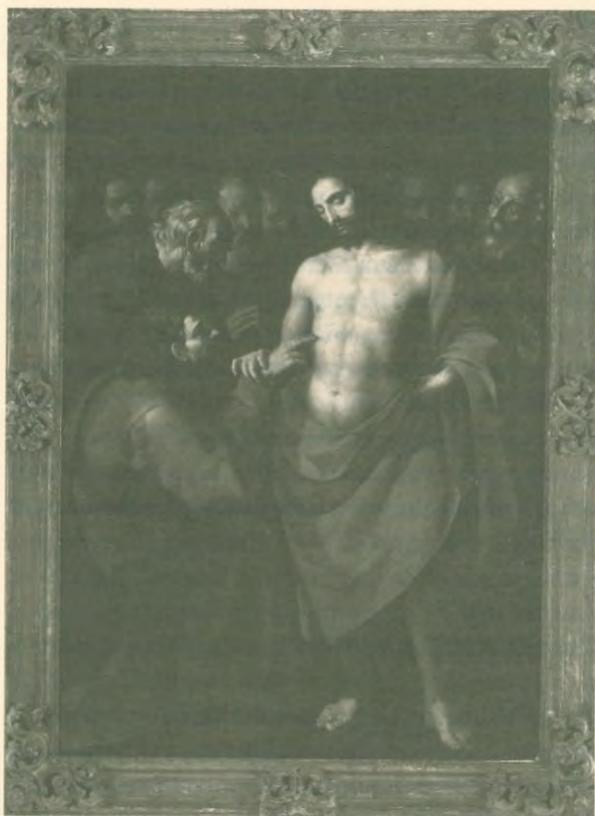
La historia del interés de la iglesia católica en Tíbet empieza con una expedición del jesuita portugués António de Andrade en 1624. De Andrade nunca llegó a la capital tibetana de Lhasa, pero logró explorar partes de Ladakh y del oeste de Tíbet. Construyó una iglesia en Tsaparang, al oeste del lago Mansarovar. En 1633, la Misión de Tsaparang se convirtió en víctima de la guerra en el reino y nunca logró reestablecerse. Otro de los primeros intentos de fundar una misión en Tíbet lo emprendieron, más o menos en el mismo periodo, otros dos jesuitas portugueses, Estêvão Cacela y João Cabral. Ellos viajaron a Tíbet desde Bengala y Bután y llegaron a Shigatse, a 220 kilómetros al oeste de Lhasa, en 1627-1628. No lograron establecer una misión permanente ahí y para 1630 habían abandonado el propósito.

Otro suceso que desembocó en la creación final de la Misión del Tíbet fue el establecimiento, en el año 1622, de una nueva congregación de la iglesia católica, cuyo propósito era la coordinación y centralización del control sobre todas las numerosas misiones de la iglesia en diferentes partes del mundo. Se trataba de la Sagrada Congregación Propaganda Fide, más a menudo llamada simplemente Propaganda Fide o Propaganda, y en la actualidad se le llama oficialmente la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. En poco tiempo, Propaganda Fide entró en conflicto con los gobiernos portugués y español, puesto que la iglesia anteriormente había confiado a estos gobiernos el deber y derecho de nombrar y financiar a los misioneros en Asia y las américas. La evangelización de la mayor parte de Asia fue asignada a Portugal bajo un arreglo llamado el *padroado*. Esto dio a Portugal un amplio control práctico sobre las misiones en India, aunque su influencia política en este país estaba bastante reducida para el siglo XVIII. La Corona portuguesa se mostraba renuente a ceder este control sin haber recibido nada a cambio. Por lo tanto, Propaganda Fide y Portugal entraron en conflicto sobre quién iba a encargarse de las misiones en India. Finalmente llegaron a un arreglo según el cual los portugueses controlarían la mayoría de las misiones en el sur de India, una misión jesuita centrada en Agra y una misión jesuita en la ciudad francesa de Chandernagor, en Bengala. Por su parte, Propaganda controlaría la Misión del Tíbet de los capuchinos, una misión carmelita en Malabar (Kerala) y una misión agustiniana en Golconda (Andhra Pradesh). En el siglo XVIII, esta división

de responsabilidades no logró evitar una disputa entre los jesuitas y los capuchinos, sobre quién tenía el derecho de establecer una misión en Tíbet, y en las décadas de 1760 y 1770, una diferencia más acerca del derecho de los capuchinos a ofrecer misas públicas en el oratorio anexo a su hospicio en Chandernagor. Marco della Tomba desempeñó un papel importante en esta última disputa, pero el asunto entero llegó a ser irrelevante en 1773, cuando el papa disolvió oficialmente la Compañía de Jesús.

Los informes de los viajes de Andrade, Cacela y Cabral en Tíbet circularon entre los funcionarios de la iglesia en los años posteriores, y esto ayudó a inspirar la iniciativa de un fraile capuchino francés llamado François-Marie de Tours para establecer una nueva misión en Tíbet. Hizo una petición a Propaganda Fide para que se creara la misión, y en 1703 la congregación promulgó un decreto que estableció la Misión del Tíbet y la asignó a los capuchinos de la provincia picena, quienes inmediatamente empezaron a reclutar frailes. Los primeros religiosos que llegaron a Lhasa fueron el padre Giuseppe da Ascoli y el padre François-Marie de Tours. Llegaron juntos en junio de 1707. François-Marie regresó a Katmandú en 1709, pero poco después el padre Domenico da Fano y el hermano lego Michelangelo da Borgogna se reunieron con Giuseppe da Ascoli en Lhasa. Sin embargo, en 1710 Giuseppe y Michelangelo tuvieron que salir de Tíbet, y dejaron sólo a Domenico en Lhasa. En la primavera de 1711, el padre Giovanni da Fano se reunió nuevamente con Domenico, pero para finales de ese año los dos tuvieron que regresar a India por la falta de fondos para mantener la Misión. Lhasa fue abandonada.

Mientras tanto, la expedición anterior a Tíbet del jesuita António de Andrade había inspirado a un jesuita italiano llamado Hippolito Desideri a emprender su propia misión en este territorio. Llegó a Lhasa en marzo de 1716. Sin saberlo, los capuchinos habían organizado una nueva expedición, y en octubre de 1716 los frailes Domenico da Fano, Francesco Orazio della Penna y Giovanni Francesco da Fossombrone llegaron a Lhasa y encontraron ya residiendo a Desideri. Aunque todos acordaron vivir en la misma casa, los capuchinos enviaron protestas a Roma por la presencia del jesuita Desideri en Lhasa. Éste también escribió a Roma para defender su misión, pero finalmente recibió órdenes de salir de Tíbet y llegó a Katmandú en diciembre de 1721. Después de la salida de Desideri, la misión capuchina



siguió luchando para establecer una comunidad cristiana en Lhasa, pero con muy poco éxito. Y cuando por fin empezaban a lograr algunas conversiones en la década de 1740, el hecho enojó al Dalai Lama. Los tibetanos expulsaron definitivamente a los capuchinos en 1745. Cuarenta años de privaciones, gastos y trabajos diligentes habían terminado en un fracaso total.

Desideri y dos de los frailes capuchinos en Tíbet eran estudiosos importantes. Durante su estancia en este territorio, Desideri estudió a profundidad el budismo tibetano y produjo varias obras escritas directamente en lengua tibetana, además de una narrativa importante de sus estudios y viajes escrita en italiano. El capuchino Domenico da Fano compuso un importante tratado de medicina que combinó elementos de la medicina Tíbetana con la europea. Su colega capuchino, Francesco Orazio della Penna, tradujo varios textos apologéticos cristianos al tibetano y varios textos budistas escritos en tibetano al italiano.

Después de su expulsión de Tíbet en 1745, los únicos hospicios de los capuchinos que quedaban eran el de Katmandú en Nepal, el de Patna en Bihar y el de Chandernagor en Bengala. No obstante, el nombre oficial de la misión seguía siendo la Misión del Tíbet. Sin embar-

go, unos años antes se había iniciado cierto contacto entre los capuchinos y el rey hindú de Bettiah, un reino del noroeste de Bihar al sur de Nepal. El rey o rajá estableció una relación amistosa con un capuchino llamado Giuseppe Maria da Gargnano, que había estado en Lhasa y luego se había mudado a Patna. Marco della Tomba alega que Giuseppe Maria usó sus habilidades como médico para curar a la reina de Bettiah de una "gangrena de la garganta". Entonces el rey envió una petición al papa en Roma para permitir que los capuchinos establecieran un hospicio en Bettiah, algo que finalmente hicieron alrededor del año 1750. Desde entonces y hasta su muerte, Giuseppe Maria residió principalmente en Bettiah. Durante varios años lo acompañó su amigo y biógrafo, el fraile capuchino Cassiano da Macerata. Éste regresó a Europa en 1754, y Giuseppe Maria se quedó en Bettiah hasta 1761, año en que murió.

Giuseppe Maria y Cassiano, los predecesores de Marco della Tomba en Bettiah, escribieron importantes cartas, memorias, traducciones y ensayos sobre sus experiencias en India y su encuentro con la religión hindú. Giuseppe Maria, con la ayuda de Cassiano y un maestro brahmán, escribió un largo texto llamado *Un diálogo entre un cristiano y un hindú acerca de la religión* en el idioma y letra indostaníes y presentó un ejemplar del diálogo al rey de Bettiah en 1751. Dos manuscritos de este texto, uno fechado en 1751 y otro en 1787, se encuentran actualmente en la Biblioteca Vaticana. Además, se dice que Giuseppe Maria tradujo varias obras hindúes del indostaní al italiano y varias obras cristianas del italiano al indostaní; también escribió obras directamente en indostaní. Todos estos textos se han perdido. Cassiano, por su parte, escribió en italiano una narración de sus propios viajes por Indostán, una biografía de su amigo Giuseppe Maria, un libro sobre el hinduismo y una traducción al indostaní (en letra romana) del Evangelio de Mateo. La biografía de Giuseppe Maria se publicó en Verona en 1768, y los viajes de Cassiano fueron publicados por Petech en 1954-1956. Los manuscritos originales en que narra sus viajes, los de su libro inédito sobre el hinduismo y los de la traducción del Evangelio de Mateo se encuentran en la Biblioteca Comunale Mozzi-Borgetti de Macerata.

Los textos italianos escritos por Marco della Tomba forman la base de *El flagelo de la Misión*; todos sus escritos, incluidas sus cartas, están identificados en la bibliografía del libro. Sus obras eruditas comprenden dos ensayos autobiográficos, un extenso libro sobre el

hinduismo, un ensayo polémico en contra de las opiniones de Holwell sobre el hinduismo y varias traducciones del indostaní al italiano que abarcan, notablemente, una parte del *Ramcaritmanas* de Tulsidas, a menudo llamado la biblia del hinduismo del norte de India. La traducción de Marco de este texto a un idioma europeo precede a todas las demás por unos ochenta años. Sus otras traducciones incluyen un texto amplio, el *Gyan-sagar* o *Jnan-sagar*, asociado con la secta heterodoxa hindú llamada el Kabir Panth.

Marco llegó a la ciudad francesa de Chandernagor en Bengala el 20 de octubre de 1757, poco después de la captura de la ciudad por los ingleses como parte de una extensión de la Guerra de los Siete Años (1756-1763). En este periodo, la Misión del Tíbet tenía hospicios en Chandernagor, Patna, Bettiah y Katmandú. Desde Chandernagor, Marco viajó a Bettiah para unirse con Giuseppe Maria da Gargnano. Después de varios meses en Bettiah, Giuseppe Maria le ordenó a Marco unirse al ejército renegado francés de Jean Law (Marco escribe *Monsieur Lassa*) como capellán. Después de la muerte de Giuseppe Maria en Bettiah en 1761, Marco regresó al hospicio como su nuevo superior. En Bettiah, Marco empezó a estudiar seriamente la religión hindú, tradujo varios textos hindúes al italiano y escribió varios ensayos sobre la religión y cultura hindúes y sobre la historia del norte de India y Nepal.

En 1773, Marco regresó a Italia y llevó consigo los borradores de sus obras eruditas. Revisó algunos de estos textos en Italia y los envió a monseñor Stefano Borgia, el secretario de Propaganda Fide. Borgia los guardó en su museo privado en Velatri, y finalmente los textos llegaron a la Biblioteca Vaticana, donde se encuentran actualmente. Marco pasó la mayor parte de los diez años siguientes en un convento capuchino en Senigallia, cerca de su aldea natal de Tomba (ahora Castel Colonna). Sin embargo, después de llegar a Italia, Marco empezó a solicitar a monseñor Borgia que le permitiera regresar a la Misión del Tíbet. Por qué Marco estaba tan ansioso de salir de Italia no está claro en las cartas que le sobreviven, pero en una de ellas incluso solicitó que lo mandaran a Brasil si no era posible regresar a India.

Sin importar cuáles fueran sus motivos, sus peticiones no tuvieron éxito, por razones desconocidas. Tuvo que quedarse en Italia hasta 1783, cuando finalmente logró conseguir el permiso para regresar a India. En 1784 ya estaba otra vez en Chandernagor. Pasó la mayor parte de este periodo, que duró hasta su muerte en 1803 en la

ciudad de Bhagalpur, a orillas del río Ganges, en el este de Bihar. Hasta donde sabemos, Marco no escribió más ensayos eruditos después de su regreso a India, y pasó la mayor parte de su tiempo cuidando a los cristianos locales y participando en varios conflictos acrimoniosos entre los frailes de la Misión del Tíbet. Más notablemente, en 1793 organizó un juicio contra el fraile de la Misión, Giuseppe da San Marcello. El documento de este juicio, escrito por Marco y traducido en *El flagelo de la Misión*, ofrece un magnífico panorama de los conflictos cotidianos de la gente común de Bettiah en esos años. La vida de Marco llegó a su punto más bajo en 1803, cuando oficialmente fue repudiado por el visitador sustituto a la Misión, el sacerdote Louis-René Foulon. Marco falleció, abandonado y solo, en Bhagalpur en marzo o junio del mismo año.

El norte de India en el tiempo de Marco

Las aventuras de Marco en Indostán ocurrieron en el contexto histórico de la consolidación, paso a paso, del poder colonial de los ingleses en el norte de India, primero en Bengala y luego en Bihar y las regiones más al oeste. Hoy en día, cada alumno de las escuelas en India, Pakistán, Bangladesh y Gran Bretaña debe saber algo sobre esta conquista, pero entre los historiadores académicos actuales la narrativa de la conquista de India entre 1750 y 1820 no ha atraído el interés que merece. En parte, esta falta de interés refleja el hecho de que para la gente del sur de Asia aquella historia es la de una gran derrota militar, política, económica y cultural, mientras que para los británicos es la historia de un fracaso moral: una despiadada conquista militar, el saqueo de la riqueza de India y una insensibilidad cultural creciente que llevó a la arrogancia imperial y el racismo de los siglos XIX y XX. Desde cualquiera de esas perspectivas, la conquista de India es, finalmente, una historia que hoy nadie quiere reivindicar como suya, excepto, tal vez, en las versiones rosas de la nostalgia imperial. No obstante, la verdadera historia, sin importar qué tan desagradable sea, merece una nueva narración. Es una historia llena de personajes estrafalarios, intrigas políticas y robos colosales y, además, es el primer encuentro cultural —por lo menos en el norte de India— entre los indios y europeos en forma cotidiana. Marco della Tomba estuvo allí y describió directamente lo que vio y escuchó. Su perspectiva es la de un europeo y un cristiano, pero no

la de una persona ligada a los intereses políticos y económicos de los ingleses u otros europeos.

Si pasamos por alto las complejidades institucionales, las corrientes subyacentes y los múltiples motivos que están detrás de los hechos que llevaron a la toma de poder de los ingleses en el norte de India, los perfiles básicos de la conquista imperial son bastante claros. En el mes de octubre de 1757, cuando Marco llegó a Chandernagor, los comerciantes de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales recientemente habían tomado venganza por su expulsión el año anterior de su asentamiento de comercio de Calcuta por el nababo de Bengala, Siraj-ud-Daula. Los ingleses habían regresado con mayor fuerza, habían tomado Calcuta de nuevo y luego habían derrotado al nababo en un lugar llamado Plassey o Palasi cerca de Murshidabad, la capital del nababo, en el norte de Bengala. Durante esta campaña, los ingleses también habían capturado la ciudad francesa de Chandernagor, al norte de Calcuta, donde la Misión del Tíbet mantenía un hospicio. Cuando Marco llegó a Chandernagor, la mayoría de los franceses de este lugar había sido hecha prisionera y a las mujeres se les había dejado en una condición deplorable, como Marco describe. Finalmente, los ingleses permitieron que los franceses continuaran con sus actividades comerciales en Chandernagor con tal de que la ciudad no se fortificara.

La Compañía Inglesa de las Indias Orientales avanzó entonces poco a poco para tomar un control administrativo directo sobre los territorios conquistados y extender estas conquistas más hacia el oeste. El motivo principal fue, evidentemente, la mera codicia antes que el poder, la gloria o la religión. Con cada nueva conquista la Compañía y sus sirvientes recibían enormes compensaciones monetarias de los gobernantes indios derrotados. El empleado inglés convertido en general y administrador, Robert Clive, llegó a ser inimaginablemente rico, al igual que muchos de sus subordinados. La Compañía gradualmente asumió el control directo de la recaudación de las rentas agrícolas y, al mismo tiempo, estableció un sistema de comercio en el cual la Compañía y sus sirvientes quedaban exentos de pagar los numerosos derechos de aduana que se cobraban en el transporte de bienes de un lugar a otro.

En los primeros años después de la batalla de Plassey, los ingleses tuvieron que aceptar un gobierno dual que compartían con el nababo de Bengala, quien continuaba recolectando los impuestos y administrando la justicia; pagaba enormes tributos a la Compañía y otorgaba a

ésta y a sus sirvientes el derecho de comerciar sin pagar los derechos de aduana correspondientes. El nombramiento de un nuevo nababo de inesperada eficiencia y ambición, llamado Mir Kasim Ali Khan, llevó en 1760 a una confrontación militar directa entre el nuevo funcionario y la Compañía. Cuando el nababo decidió cancelar las ventajas que mantenían la Compañía y sus comerciantes por medio de la eliminación del cobro de derechos de aduana a cualquier comerciante, europeo o indio, los funcionarios de la Compañía decidieron que era necesario reemplazar a este nababo.

Una de las primeras batallas de este conflicto la desató el comandante de la factoría o bodega fortificada de los ingleses en Patna, el 25 de junio de 1763. Los soldados empleados por la factoría tomaron control de la ciudad por la fuerza ese día, pero al siguiente fueron expulsados por las fuerzas de Mir Kasim, encabezadas por sus comandantes Ghurgin Khan y Marcar, junto con su subordinado alemán llamado Samru. En el tumulto que resultó, los frailes capuchinos del hospicio de Patna fueron atacados por una muchedumbre y luego obligados a desfilar en la ciudad en calzones. El comandante armenio Marcar finalmente los rescató. Marco narra esta historia en una carta que le había en-





viado al prefecto de la Misión, Anselmo da Ragusa, uno de los frailes de Patna.

Entonces el nababo Mir Kasim estableció una alianza militar con el de Awadh, Shuja-ud-Daula, y con el emperador mogol, Shah Alam II. En este periodo, Marco della Tomba era el capellán del ejército al mando del francés Jean Law, que era empleado del emperador. Las fuerzas aliadas perdieron una batalla que frente a las puertas de Patna, donde Marco fue capturado para luego ser enviado a Calcuta. Poco tiempo después, una batalla más decisiva tuvo lugar el 22 de octubre de 1764, cerca del pueblo de Buxar o Baksar, unos 120 kilómetros más al oeste. La derrota de los indios en Buxar significaba que la Compañía Inglesa militarmente controlaría en forma directa la mayor parte de Bengala y Bihar. En 1765, la Compañía recibió la *diwani* o derecho de administración del emperador mogol, cuyo poder había menguado. Además, los ingleses se asegurarían de que los poderes del nuevo nababo fueran mínimos.

Para 1765, los ingleses también habían tomado el control de Bettiah, donde Marco estaba encargado del hospicio. Otro hecho importante en este periodo fue la hambruna de 1769-1770 en Bengala, cuando la terce-

ra parte de la población murió. Algunas de las consecuencias de esta hambruna se describen en un texto de Marco. Como se ha mencionado, él regresó a Italia en 1773 y no volvió a India sino hasta 1784. Para entonces, la Compañía Inglesa, encabezada por su gobernador general Warren Hastings, tenía en sus manos el gobierno tanto de Bengala como de Bihar. Los años del saqueo desenfrenado del país por la Compañía y sus sirvientes habían terminado, y comenzaba la época de una explotación más disciplinada.

En el año 1786 la Compañía Inglesa, por razones que no resultan del todo claras, confirmó oficialmente una donación hecha con anterioridad a la Misión capuchina de los derechos como terrateniente (*zamindari*) sobre unos noventa acres de terreno cerca del centro de la ciudad de Bettiah. Además, la Misión recibió iguales derechos sobre una aldea llamada Dossaya, ubicada cerca de la ciudad y sobre la aldea de Chuhari, unos veinte kilómetros al norte de Bettiah. Chuhari era el lugar donde vivían los conversos cristianos de Nepal después de su llegada de ese país en 1769.

Los terratenientes o *zamindares* del norte de India en este periodo solían manejar sus tierras y arrendatarios de una manera arbitraria y hasta despótica. El papel de *zamindar* fue asumido por el fraile Giuseppe da San Marcello con un gusto tradicional. Luego, Marco y otros tres frailes pusieron fin a sus actos violentos por medio de un juicio privado en 1793. Después de este juicio lo mandaron a Calcuta, constreñido con grilletes. Sin embargo, durante este viaje, un amigo inglés de Giuseppe aparentemente lo liberó, y el episodio terminó de una manera imprecisa de la que se ignoran los detalles.

Para estas fechas, las campañas militares inglesas se habían trasladado más lejos, y sus enemigos principales eran los gobernantes Hyder Ali y Tipu Sultán en el sur y los grupos étnicos maratas al suroeste. Derrotaron a Tipu en 1799 y a los maratas en 1800 y, otra vez, más decisivamente en 1819. En cuanto a la administración gubernamental, los cambios principales de este periodo fueron un control creciente del gobierno británico sobre la Compañía y la introducción, en 1793, de un impuesto anual permanente sobre las tierras agrícolas. Esta última medida llevó a una situación en la que muchos de los viejos *zamindares* no podían pagar los impuestos, y

el gobierno confiscó sus tierras y las vendió a otros terratenientes. Muchos de éstos eran burgueses urbanos que resultaron ser en variadas ocasiones los más despiadados explotadores de los campesinos arrendatarios.

El financiamiento de la Misión del Tíbet

La Misión del Tíbet casi siempre estaba en apuros financieros. Inicialmente Propaganda Fide intentó pagar el subsidio anual a la Misión con dinero derivado de una donación a la iglesia hecha por los herederos de Giovanni Domenico Spinola, un cardenal rico que fue obispo de Mazara en Sicilia entre 1636 y 1646. La mayor parte de este legado, sin embargo, tomó la forma de deuda, que el rey de España, Felipe V (que gobernó de 1700 a 1746), debía a Spinola. Para recibir el dinero, Propaganda Fide tuvo que pedir al rey de España. Éste, sin embargo, no tenía el efectivo necesario y pasó la deuda al gobierno de su colonia de Nueva España. El rey también otorgó a Propaganda Fide el derecho de recolectar limosnas en Nueva España para financiar la Misión del Tíbet. En relación con su intento de cobrar la deuda y recolectar limosnas, Propaganda mandó a Nueva España a un hermano lego capuchino, un español llamado Fermín d'Olite (después ordenado sacerdote), que operó como agente de la congregación en Nueva España y condujo las negociaciones con el gobierno de ésta para recuperar la deuda derivada del legado de Spinola.

Propaganda Fide también envió a esta colonia a varios frailes capuchinos para recolectar limosnas para la Misión del Tíbet. Dos de los frailes fueron un español llamado Francisco d'Ajofrín (1719-1789) y un italiano de nombre Ilarione da Bergamo (muerto en 1778). Las narraciones etnográficas de los viajes por México de estos dos frailes ahora se consideran documentos básicos para la historia de México en este periodo. Su presencia en Nueva España parece explicar también la publicación en la ciudad de México, en 1745, de un librito en español sobre la historia de la Misión del Tíbet; encontré fortuitamente un ejemplar en la biblioteca de la Universidad de San Buenaventura, en Nueva York. Es evidente que originalmente fue compuesto en España, tal vez por el mismo Francisco d'Ajofrín, y luego publi-



cado en Nueva España para facilitar el trabajo de recabar limosnas para la Misión entre los residentes ricos de la capital novohispana.

A las dificultades para financiar la Misión del Tíbet desde Roma se sumaba el fracaso de sus misioneros para conseguir la conversión en masa de la gente de Tíbet, Nepal e Indostán. Como se ha anotado, los capuchinos fueron expulsados de Tíbet en 1745, justamente en el momento en que empezaban a convertir al cristianismo a algunos tibetanos. Los capuchinos en el valle de Katmandú, en Nepal, tuvieron más éxito, pero en su momento se vieron obligados a abandonar el país junto con 14 familias de conversos en 1769. Pocos misioneros regresaron a Nepal en años posteriores, pero no tuvieron mucho éxito en establecer una comunidad de cristianos en esa región. El único éxito duradero de la Misión del Tíbet fue la creación de una comunidad de cristianos en la ciudad de Bettiah. Esta comunidad cristiana creció gradualmente y hoy en día consta de 15 000 personas aproximadamente.

La desilusión de los funcionarios de Propaganda Fide en Roma con el pequeño número de conversiones —sobre todo si se comparaba con el éxito masivo de la

Iglesia en Nueva España y Sudamérica— evidentemente provocó un gran escepticismo que puso en tela de juicio el financiamiento de la Misión. Este escepticismo se expresa vívidamente en una carta personal, de 1770, escrita por el secretario de Propaganda Fide, monseñor Stefano Borgia, al cardenal Antonelli, el nuevo prefecto de la congregación, sobre los esfuerzos de Marco para regresar a la Misión desde Italia. Con una dosis considerable de sarcasmo, Borgia escribió:

El padre Della Tomba, capuchino —quien ya no tiene nada que ver con la Misión del Tíbet, a la que por motivos justos se cree que no se le debe enviar como él quería—, continúa siendo generoso con sus cartas al eminente prefecto [de Propaganda Fide] y a Borgia, el secretario, quien escribe [esta carta]. Se le contestó hace poco que sería provisto de todo [lo que quería], pero esto no fue suficiente para hacerlo callar. Él se interesa demasiado en esta Misión, que luego de tanto tiempo no hace ningún progreso. Algunos capuchinos dicen que esta Misión es mediocre (*mediocrement bene*) y otros que es bastante mala (*assai male*). En resumen, lo que esta Sagrada Congregación hace para Tíbet sirve sólo para conservar como católicos nominales a veinte o treinta rebeldes europeos refugiados en Bengala y a cuatro o seis indios que trabajan en las cocinas de los misioneros.



La autobiografía de Marco

Encontré el nombre de Marco della Tomba por primera vez hace más de diez años en el contexto de mis investigaciones sobre la historia del Kabir Panth, una secta heterodoxa hindú fundada en el nombre de Kabir, un poeta religioso de los siglos xv y xvi que vivía en la ciudad de Benares. Marco, según aprendí, fue el primer europeo que hizo comentarios sobre las prácticas y creencias de esta secta y había traducido algunos textos del Kabir Panth al italiano, incluida, se decía, una versión sectaria de la famosa epopeya hindú, el *Ramayana*. Estas traducciones y algunas versiones abreviadas de los ensayos escritos por Marco en italiano fueron publicadas por Angelo de Gubernatis en 1878. Después de encontrar este libro, empecé a leer el ensayo autobiográfico de Marco llamado *Introduzione al viaggio per l'India* con un ayudante que sabía italiano. Este texto me convenció de leer más sobre Marco y su Misión del Tíbet.

En los siguientes años empecé a aprender italiano y a recolectar todos los estudios publicados sobre la Misión del Tíbet, así como fotocopias y microfilmes de los manuscritos de libros, ensayos, informes, traducciones y cartas escritas por Marco, por Giuseppe Maria da Gargnano, por Cassiano da Macerata y por otros frailes y funcionarios eclesiásticos asociados con la Misión. Descubrí que la mayoría de estos manuscritos estaba en la Biblioteca del Vaticano, en el archivo de Propaganda Fide en Roma y en la Biblioteca comunale Mozzi-Borgetti en Macerata. Un ejemplar de la biografía de Giuseppe Maria escrita por Cassiano y también otros textos antiguos publicados se encontraron en la biblioteca del Instituto Franciscano de la Universidad de San Buenaventura, en Nueva York. Otras fuentes difíciles de encontrar, publicadas e inéditas, fueron localizadas en la Bibliothéque Nationale de France y en el archivo general de los capuchinos en Roma (San Lorenzo). Los frailes de una escuela manejada por los capuchinos en Agra me dieron algunos libros raros publicados en India por el fraile Fulgentius Vannini. La biblioteca del Vidya Jyoti College en Delhi me facilitó el acceso a los importantes escritos inéditos de Henry Hosten sobre la Misión del Tíbet. El padre jesuita Jose Kalapura, del Bihar Social Institute en Patna (Digha Ghat), me permitió leer su tesis doctoral sobre la Misión en Bettiah, me dio una copia de la colección de cartas de Giuseppe da

Rovato compilada por Gottardo da Como (1954), un ejemplar del libro *Hindustan-Tibet Mission* (1981) de Vannini, una copia del manuscrito sobre la Misión escrito en inglés por el fraile capuchino Hilarion ab Abtei (1908) y otras fuentes difíciles de conseguir. La biblioteca de mi propia institución, El Colegio de México, por suerte tenía completos los siete volúmenes de la colección compilada por Luciano Petech de documentos y cartas escritos por Hippolito Desideri y los primeros frailes de la Misión del Tíbet (1952-1956).

El flagelo de la Misión usa estas fuentes diversas —sobre todo los ensayos y las cartas del mismo Marco della Tomba— para reconstruir una biografía y autobiografía de este fraile desde su reclutamiento en la Misión del Tíbet hasta su muerte en Bhagalpur en 1803. El corazón de *El flagelo de la Misión* es el ensayo autobiográfico *Introduzione al viaggio per l'India*; gran parte de éste aparece traducido en los capítulos II, III, V-VI y VIII-XII. Algunos capítulos de su gran libro sobre el hinduismo, de cartas y documentos escritos por Marco y por otros frailes de la Misión (capítulos IV-VII, XV, XVI y XIX) están traducidos parcial o totalmente. Otros capítulos fueron escritos principalmente por mí (capítulos I, XIII-XIV, XVII-XVIII, XX, XXI). El motivo de este procedimiento poco común fue dar a *El flagelo de la Misión* más continuidad y coherencia y que fuera más fácil y divertido de leer. El libro es una biografía y una autobiografía, no una obra de ficción. El académico que quiera saber exactamente quién escribió cada una de las partes del libro puede consultar las notas al final, en las que se ofrecen indicaciones precisas.

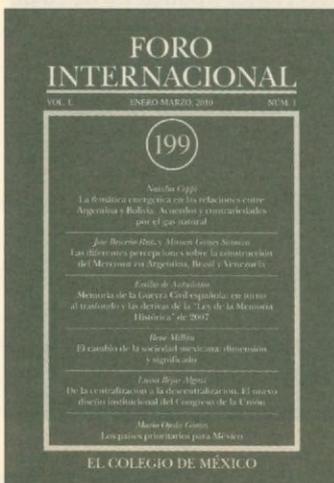
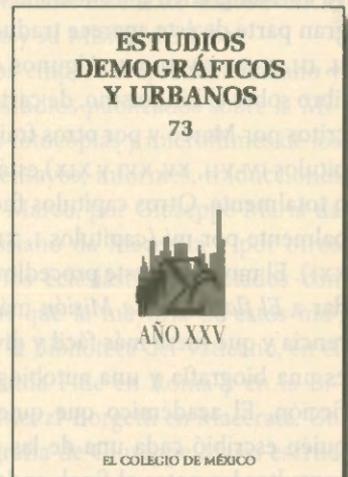
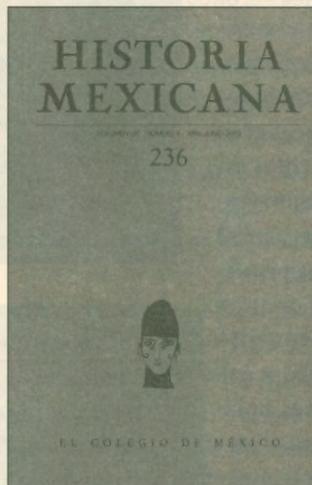
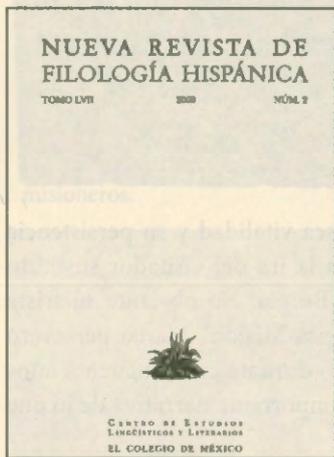
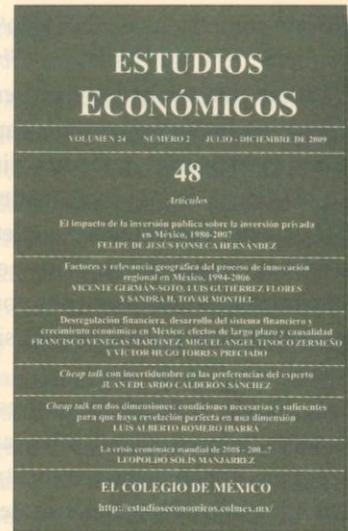
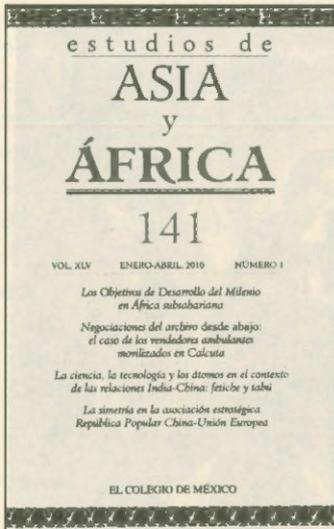
Marco della Tomba supo cómo construir una buena narración. También tuvo una vida interesantísima. Fue testigo directo de la destrucción de los gobiernos indios independientes en Bengala y Bihar, el surgimiento del imperio colonial británico en India y el caos y saqueo que esta transición trajo consigo. Durante los largos y peligrosos viajes de Europa a India y los viajes de regreso, las guerras constantes de las décadas de 1750 y 1760, la hambruna de 1769-1770, sus ataques de fiebre y disentería y los peligros ocasionados por torbellinos, bandidos, ascetas guerreros y tigres, Marco logró sobrevivir, incluso prosperó. Siempre fue un tábano algo vanidoso de sus habilidades y valentía. Sin duda sintió, con razón, que sus esfuerzos en beneficio de la Misión nunca recibirían el reconocimiento que merecían.



Es probable que su brusca vitalidad y su persistencia fueran lo que provocara la ira del visitador sustituto Foulon y de monseñor Borgia. No obstante su triste final como “el flagelo de la Misión”, Marco perseveró en la vocación que eligió durante casi cincuenta años y nos dejó una vívida e importante narrativa de lo que vio y escuchó.

La ortografía de los nombres de personas y lugares fue modernizada. La manera en que Marco escribe los nombres indios a veces dificulta reconocerlos, pero, en general, el contexto hace que la identificación sea suficientemente clara. En las secciones traducidas, de cuando en cuando agregué una o dos palabras para aclarar el sentido. Por lo demás, hice las traducciones con la mayor exactitud posible. En sus escritos Marco usa la palabra *gentil*, literalmente “pagano”, en vez de *hindú*, pero usé este último término en las traducciones, ya que Marco distingue claramente a los *gentiles* de los musulmanes. Agregué notas a pie de página para explicar palabras especiales, ubicar lugares poco conocidos y explicar el contexto de hechos importantes. Hay pequeños resúmenes de las vidas de los personajes mencionados en los capítulos de *El flagelo de la Misión*, que aparecen al final en una “Lista de personas mencionadas”.⁶³

PUBLICACIONES PERIÓDICICAS



**EL COLEGIO
DE MÉXICO**

El Colegio de México, A. C.,
Dirección de Publicaciones,
Camino al Ajusco 20,
Pedregal de Santa Teresa,
10740 México, D. F.

Para mayores informes:

Tel. 5449 3000, exts. 3090, 3138 y 3295,

Fax: 5449 3000, ext. 3157 o Correo electrónico:
publicolmex@colmex.mx



VOICES of Mexico

CISAN-UNAM

Magazine

Published entirely in English, brings you essays, articles and reports about the economy, politics, the environment, international relations and the arts.

Published three times a year

Subscriptions

Mexico \$140.00 M.N.

United States US\$ 30.00

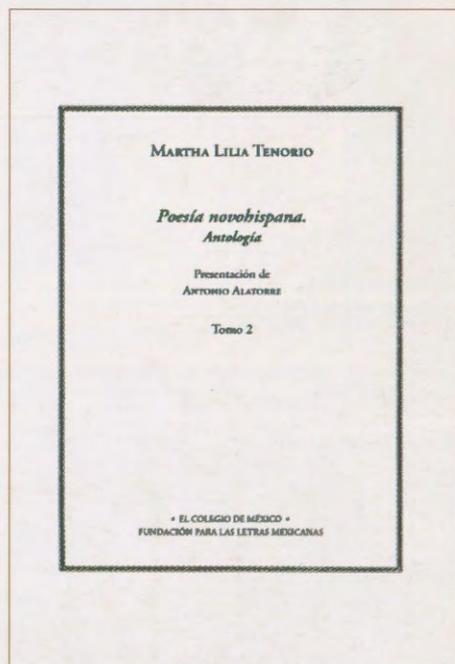
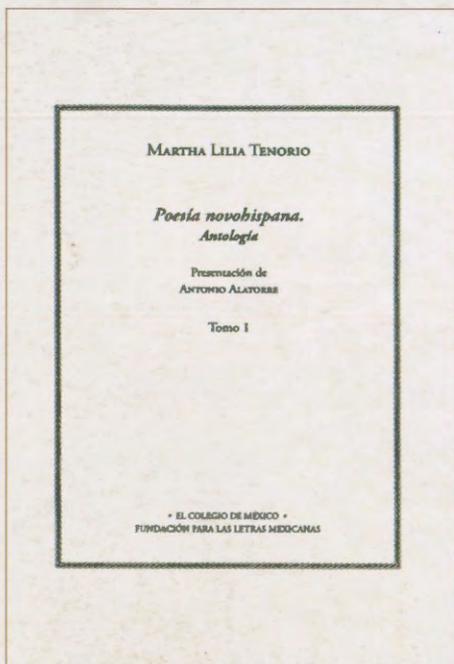
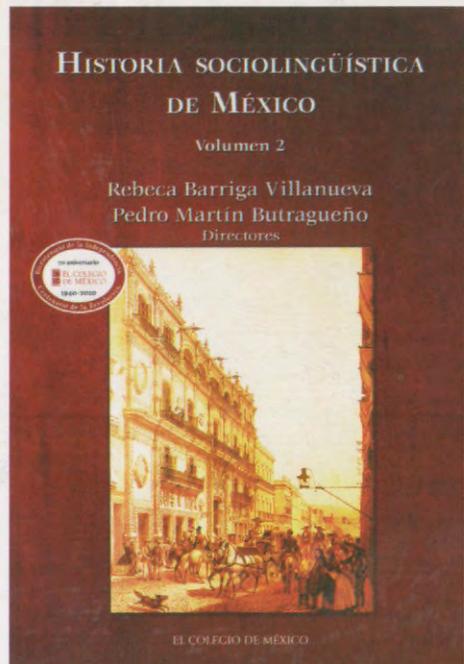
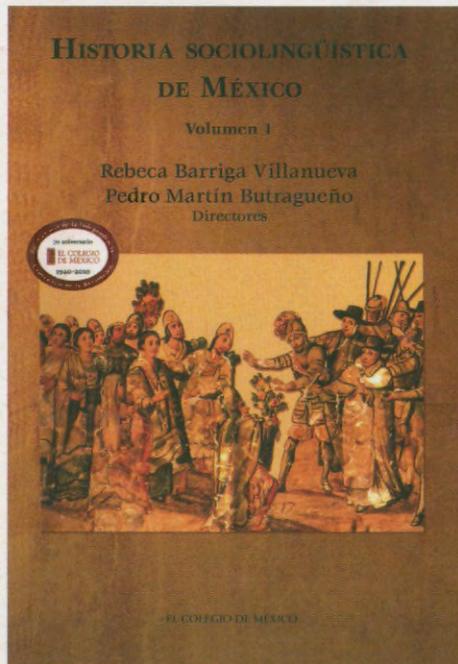
Canada CAN\$ 40.00

Other Countries US\$ 55.00

Torre II de Humanidades, piso 10,
Circuito interior de Ciudad Universitaria, México, D.F., c.p. 04510.
Telephone (011 5255) 5623 0246, ext. 42301
voicesmx@servidor.unam.mx

voicesmx@servidor.unam.mx

BACK ISSUES AVAILABLE



El Colegio de México, A. C.,
 Dirección de Publicaciones, Camino al Ajusco 20,
 Pedregal de Santa Teresa, 10740 México, D. F.
 Para mayores informes:
 5449 3000, exts. 3090, 3138 y 3295,
 Fax: 5449 3000, ext. 3157 o Correo electrónico:
publicolmex@colmex.mx