

Anti-Judaism. The Western Tradition

David Nirenberg

Nueva York, W. W. Norton, 2013

624 pp. \$ 35

The Unintended Reformation. How a Religious  
Revolution Secularized Society

Brad S. Gregory

Cambridge, Harvard University Press, 2012

592 pp. \$ 39,95

# El poder de las ideas: el pasado es hoy

Antonio Feros

8 mayo, 2013



Los continuos cambios en el modo en que los historiadores de las últimas décadas han analizado el pasado ha llevado a la gran mayoría de ellos a destacar las discontinuidades, las rupturas. El pasado, en palabras de un gran historiador, es un mundo que hemos perdido, que ha desaparecido, una tierra extraña y quizás imposible de recuperar. No sólo imposible de recuperar, sino incluso no necesaria. De acuerdo con muchos historiadores, lo que ha sucedido en nuestras sociedades en los últimos dos siglos, desde al menos la Revolución Francesa, en cierto modo ha borrado, anulado, todo lo que había sucedido con anterioridad. Las ideas políticas dominantes en nuestras sociedades han surgido en los últimos siglos, al igual que las estructuras políticas. Naciones y nacionalismo, también patriotismo, sólo existirían desde el siglo XIX, del mismo modo que el racismo y las ideas raciales. Lo sucedido hace unas décadas no puede servir como punto de referencia, porque el presente se reescribe constantemente; somos nosotros quienes creamos estos mundos presentes, y lo hacemos en muchos casos sin ningún tipo de referencia al pasado, ciertamente al más lejano, a las ideas que prevalecían hace quinientos o mil o dos mil años. Como decía el gran estudioso francés Michel Foucault, «la historia está ahí para cortarla», y en general esto es lo que la gran mayoría de los historiadores, sobre todo en Europa y Estados Unidos, han venido haciendo. En varias universidades inglesas, los cursos de Historia sobre períodos anteriores a 1900 han sido eliminados, y en muchas universidades norteamericanas tenemos dificultades para convencer a los administradores, y también a los estudiantes, de la necesidad de ofrecer cursos sobre el pasado europeo y americano. En mi universidad, por ejemplo, hemos tenido que implementar la obligatoriedad de que todos los estudiantes de la licenciatura de Historia escojan al menos dos cursos «pre-1800», porque, de lo contrario, quienes enseñamos cursos que tratan de los siglos XII al XVIII corremos el peligro de desaparecer, como los dinosaurios. «Nunca ha habido un tiempo como el actual, en que [...] el estudio de la historia no nos ofrece ninguna guía para entender nuestro presente», fueron las palabras de Tony Blair, primer ministro británico y líder laborista, en el Congreso de Estados Unidos

en 2003.

Los historiadores son, en general, conservadores desde el punto de vista teórico. Les gusta impresionar y provocar, pero siempre limitándose a análisis particulares de períodos concretos. Todos están de acuerdo con una serie de principios, pocos se atreven con grandes períodos, o a plantearse nuevas preguntas y nuevas aproximaciones a un tema. Todos, o casi, dicen ser defensores de la idea de que el pasado importa en sí mismo, no porque tenga alguna repercusión presente, sino porque tiene un valor intelectual en sí. En general, pocos quieren ser acusados de hacer presentismo, de buscar en el pasado respuestas a los problemas cruciales en nuestro mundo. Comienza, sin embargo, a haber síntomas que demuestran que algunos historiadores están comenzando a desafiar estas actitudes: Brad Gregory y David Nirenberg son dos ejemplos claros. De edades similares –uno nació en 1963, el otro en 1964–, y educaciones semejantes –los dos hicieron sus doctorados en el departamento de Historia quizá más prestigioso, el de la Universidad de Princeton–, los dos parecen también compartir un programa metodológico y programático. Los dos son autores de unas obras que son a la vez provocadoras y apasionantes, pero también brillantes y complejas. Uno no necesita estar de acuerdo con todos sus presupuestos o conclusiones para reconocer que estas son obras que nos muestran a dos historiadores que no sólo tienen un profundo conocimiento del pasado y de la bibliografía existente sobre sus temas, sino también a dos individuos profundamente inmersos en la sociedad actual, en los debates que han afectado a nuestros antepasados, pero que también nos conciernen a nosotros. Estos son libros serios, a veces difíciles, pero al mismo tiempo con una declarada intención de afectar y emocionar a sus lectores, de explicar y convencer. La inteligencia aquí se mezcla con el entusiasmo, y el resultado para el lector es la sensación de que ahora sí entendemos a nuestros antepasados, a nuestros coetáneos, a nosotros mismos.

### Estos son libros serios, a veces difíciles, pero con una declarada intención de afectar y emocionar a sus lectores, de explicar y convencer

Gregory y Nirenberg comparten una serie de presupuestos programáticos. David Nirenberg expresa uno de ellos, declarando que las revisiones historiográficas de las últimas décadas, en las que se resaltaba la discontinuidad y la ruptura entre el pasado y el presente, «nos ha cegado a la hora de entender el poder del pasado, la continuidad y, por tanto, a considerar la posibilidad de que, de alguna manera, estamos limitados, constreñidos, por lo que se ha hecho o pensado antes de nosotros». Él mismo ha llamado la atención sobre estas cuestiones en un artículo en el que presentó de forma sintética los presupuestos metodológicos que se esconden detrás de *Anti-Judaism*: «¿Afecta el pasado a nuestra percepción del presente? ¿En qué sentidos afectan nuestras preocupaciones presentes al modo en que vemos el pasado? Lo que hemos pensado en el pasado –la historia de nuestras ideas–, ¿qué y cómo afecta a nuestra manera de pensar en el presente y el futuro?»

Brad Gregory se hace preguntas muy similares. En los últimos tiempos, escribe, «en la enseñanza de la Historia y en la formación de los futuros historiadores se ha instalado una visión distorsionada y maximalista del historicismo, haciendo de la estricta periodización una virtual prisión intelectual [...] [y quizás aún peor] ha provocado una completa separación entre “nosotros” (el presente) y “ellos” (el pasado)». Para ambos historiadores, todos debemos mirar al pasado, analizarlo con unas actitudes que nos permitan, como escribe David Nirenberg en su artículo aparecido en *The Chronicle of Higher*

*Education*, «valorar las fantásticas continuidades que construyen las culturas entre el pasado y el presente [...]. Si el presente no es independiente del pasado, si las posibilidades cognoscitivas en un momento dado –incluso en nuestro propio tiempo– están condicionadas por los hábitos de pensamiento adquiridos a lo largo del tiempo, para evitar caer bajo su poder tenemos que ser capaces de ser conscientes de estos hábitos». Gregory es, en muchos sentidos, más radical, o quizá directo: «Uno de los argumentos centrales de este libro es que los cambios ideológicos e institucionales que se produjeron hace cinco o más siglos son todavía sustancialmente necesarios para poder explicar por qué el mundo occidental es como es».

Hay otro punto importante, y común, en estas dos obras: las ideas, las ideologías, importan porque tienen poder sobre el comportamiento de los individuos. Ninguno de ellos, ciertamente no Nirenberg, critican o cuestionan algunos de los nuevos modelos historiográficos de las últimas décadas, que han permitido a los historiadores dar voz y agencia a los desheredados, a los esclavos, a los campesinos, a los «subalternos», a las mujeres, a los individuos sin poder, educación o riqueza, a todos aquellos que eran como el molinero Domenico Scandella, «Menocchio», brillantemente estudiado por Carlo Ginzburg, o el zapatero Martin Guerre, que devolvió a la vida la genial historiadora Natalie Zemon Davis. Pero, como dice Nirenberg, el desarrollo de los estudios sobre los subalternos han reducido el interés por analizar ideas e ideologías, así como su impacto en las acciones de los individuos y el desarrollo de las sociedades. En otras palabras, Gregory y Nirenberg están reclamando una historia más trascendental, capaz de afrontar serios análisis de ideas y creencias dominantes en cada período. Más concretamente, ambos autores piden recuperar el estudio de la religión, y casi me atrevería a escribirlo con mayúsculas: Religión. No las instituciones, las iglesias o la manipulación/control de la religión por parte de los Estados, sino las creencias, la teología, las explicaciones de lo sagrado para tratar de entender cómo entendían nuestros antepasados sus relaciones con Dios y lo divino.



## 2

No estamos sugiriendo que ambos autores analicen los mismos temas, o que ambos decidieran escribir estas obras al unísono y con los mismos objetivos. Hay diferencias: de temas, de aproximaciones, de metodologías y, sobre todo, de intenciones. Ambos ciertamente quieren incidir en la opinión de sus colegas, y del gran público, sobre sus respectivos temas, pero ambos están en muchos sentidos inmersos en debates y preocupaciones distintas. Pero quizás es importante destacar que es enormemente recomendable leerlos juntos, uno detrás de otro, porque los temas que tratan

han conformado, positiva y negativamente, a las sociedades actuales.

Brad Gregory es profesor de Historia Moderna en la Universidad de Notre Dame, y es famoso y respetado en el mundo académico estadounidense por su anterior libro: *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (1999). En esta impresionante obra, desgraciadamente no traducida al español, Gregory analizaba comparativamente la actitud hacia el martirio de individuos de varias denominaciones religiosas dentro de la familia cristiana (católicos, protestantes y calvinistas, sobre todo) en la época moderna, y demostraba que existían similitudes y coincidencias teológicas, pero también crecientes diferencias. Más importante era su apelación a los historiadores para que dejaran de hacer historia cultural de la religión, o de hacerlo simplistamente y desde una perspectiva presentista: «Cualquier representación de los cristianos del siglo XVI –escribió– debe ser una en la que los coetáneos se reconozcan a sí mismos. Cuando se estudia la religión, ahora y en el pasado, debemos recuperar las creencias, la teología y las ideas expresadas por sus protagonistas». «El acto de martirio no tiene ningún sentido si no se toma en serio la religión, desde la perspectiva de las personas que estaban dispuestas a morir por sus convicciones. Cuando lo hacemos, sin embargo, la inteligibilidad del martirio» es como un martillazo a nuestras conciencias.

La preocupación por el tratamiento de la religión y de las creencias religiosas es, sin duda, central en el nuevo libro de Brad Gregory. Fue esta preocupación e interés lo que le llevó a trazar un proyecto de investigación sobre la religión durante la época de la Reforma, tanto desde la perspectiva protestante como de la católica. Lo que él quería escribir era una «completa y compleja historia del cristianismo» durante un período clave en la historia europea. En muchos sentidos, el suyo era un proyecto dirigido a entender por qué los europeos de los siglos XVI y XVII vivían la religión con una intensidad sin parangón. Pero, a medida que comenzaba a investigar y a escribir, Gregory se preguntaba en qué medida la situación de nuestras sociedades podía ser explicada entendiendo los debates y procesos que comenzaron más o menos a comienzos del siglo XVI. A partir de entonces, sus objetivos cambiaron. Ahora se trataba ya no sólo de entender los debates sobre religión y creencias en el siglo XVI, sino de comprender en qué medida esos debates, procesos e ideas ayudaron a crear este tipo de sociedad en el que ahora vivimos.

### Se trataba de comprender en qué medida esos debates sobre religión y creencias en el siglo XVI ayudaron a crear este tipo de sociedad en el que ahora vivimos

Esto es muy importante para entender su libro. La valoración que hace Gregory de la sociedad occidental actual –Europa y Norteamérica– constituye el nudo gordiano de *The Unintended Reformation*, un libro «dirigido a todo aquel que quiera entender cómo Europa y Norteamérica han llegado a ser como son». Las características de estas modernas sociedades occidentales, de acuerdo con Gregory, serían fundamentalmente tres. La primera es la creciente «polarización política y cultural» de todas y cada una de ellas, y la falta de unas creencias comunes que permitan a la sociedad en su conjunto enfrentarse a los grandes peligros y problemas de nuestro tiempo. Gregory también manifiesta su enorme preocupación, que dice compartir con un porcentaje significativo de la sociedad, por el cambio de clima en todo el mundo, y por el modo en que esto afectará al futuro del medio ambiente. El autor cree que esta crisis medioambiental es el producto de unos cambios económicos que han transformado radicalmente las expectativas de individuos, pueblos y países. El

objetivo de todos, o casi todos, los habitantes del planeta es acumular riqueza, cuanta más mejor. Hay que acumular, explotar, bien a otros individuos, bien los bienes naturales. Este tipo de consumismo radical, escribe Gregory, «tiene consecuencias importantes. En Estados Unidos, el “exceso” ha perdido ahora todo tipo de connotación negativa desde el punto de vista moral: no hay ya límites de ningún tipo, ya no existe la idea de que tener demasiado es malo. Lo que importa es contar con los medios económicos para hacer lo que uno quiera». Pero quizá más importante es que el pluralismo moral, ético y religioso de las sociedades modernas ha traído consigo el relativismo moral y cultural; no existe un sistema común de normas y valores que puedan ser aducidas y aplicadas a las personas y sus acciones en todo tiempo y sociedad. La moralidad ha sido convenientemente relegada al mundo de lo subjetivo. En muchos sentidos, esto ha sido también consecuencia de la creciente secularización de la sociedad, y de la total relegación de la religión del espacio público. Existe un deseo persistente de evitar que la religión forme parte del debate sobre los problemas económicos, políticos y sociales que están viviendo las sociedades desde hace décadas, pero especialmente en los últimos quince años. Ahora estaríamos asistiendo a la última etapa de la secularización de la sociedad, incluso en Estados Unidos, donde el papel de la religión sigue siendo relativamente importante.

El secularismo, el individualismo y la imparable marcha de un capitalismo depredador y destructor serían algunas de las consecuencias, quizás *unintended* (no intencionales) de una serie de procesos intelectuales que comenzaron alrededor de 1500. Pero Gregory no está sugiriendo que la conexión entre la Reforma y la secularización de la sociedad moderna sea completamente directa. Gregory es un historiador muy inteligente y sutil. La influencia de la «Reforma en la eventual secularización de la sociedad fue muy compleja, fundamentalmente indirecta, estuvo muy lejos de ser inmediata y fue profundamente impremeditada». Pero sí existen claros indicios, una suerte de conexión genealógica, que conectan lo que sucedió hace quinientos años con lo que hoy acontece. Y genealogía es un término que Gregory gusta de utilizar: «Una aproximación genealógica al pasado ayuda a resaltar la continua influencia del pasado distante en el presente». Pero, como ha explicado en los muchos debates que ha provocado su libro, él no está intentando, como católico, hacer un juicio de la Reforma. La suya es, asegura, una «explicación» histórica de unos procesos y de sus resultados, sin hacer ningún tipo de valoración ética o moral. Gregory no quiere entender el pasado como un todo igual; no todas las ideas o todas las acciones tuvieron el mismo efecto en su momento, o en el futuro. La tarea del historiador consistiría en «mostrar qué acciones [...] fueron fundamentalmente consecuentes». En cada uno de los capítulos, la Reforma protestante ocupa un lugar central. Es, en otras palabras, el nudo gordiano, el que, una vez desatado, liberó una serie de fuerzas, de ideas, de procesos que provocaron cambios radicales en la forma en que Dios, religión y fe fueron vistos por individuos y sociedades.

No es ciertamente Gregory el primero que ha planteado la relación entre la Reforma y la radical transformación de la sociedad. Desde el punto de vista económico, por ejemplo, Max Weber ya llamó la atención sobre el protestantismo como clave para entender el desarrollo del capitalismo, un tema que también discutió el recientemente fallecido economista y pensador social Albert Hirschman en su extraordinario *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo* (1977). Otros han llamado también la atención sobre la influencia de los debates y reformas religiosas de siglos anteriores en el progreso de la secularización, como, por ejemplo, el

impresionante volumen del filósofo católico y liberal Charles Taylor, *A Secular Age* (2007). Taylor, uno de los inspiradores de Gregory, se planteaba en su libro responder una pregunta clave: «¿Por qué era virtualmente imposible no creer en Dios en 1500, mientras que en 2000 muchos de nosotros no sólo lo encontramos fácil, sino quizás inevitable?»



Brad Gregory es, sin embargo, el primero en analizar estas cuestiones, examinando en detalle los debates y desarrollos teológicos, políticos y sociales desde 1500. Los estudia no a través de una narración que va desde comienzos del siglo XVI hasta más o menos el siglo XX, sino por medio del análisis de cinco procesos bien definidos. En «La exclusión de Dios», Gregory se ocupa de las teorías y movimientos que, iniciados por John Duns Scotus (1266-1308), y continuados por reformistas protestantes, filósofos naturales y otras corrientes intelectuales, provocaron que Dios dejase de ser visto como trascendente e incomprensible para poder ser entendido a través de la razón. Hasta Scotus, los cristianos consideraban que Dios era radicalmente distinto del universo, completamente diferente a cualquier otro ser. Uno de las consecuencias de estas nuevas interpretaciones fue conferir más poder a la explicación científica de

Dios y los fenómenos naturales, relegando progresivamente a un segundo plano el papel de la religión en la explicación de lo divino y la naturaleza.

En el segundo capítulo, titulado «Relativizar la doctrina», Gregory estudia el profundo efecto de la crítica de lo que los reformistas protestantes creían que eran las falsedades introducidas por la Iglesia católica, así como la necesidad de buscar la verdad divina en el análisis de las Escrituras. El resultado fue abrir la puerta a constantes interpretaciones y contrainterpretaciones, que se tradujeron en lo que Gregory llama «pluralismos no intencionales» o «hiperpluralismos»: en otras palabras, un número enorme de «iglesias» que defienden seguir la verdad divina, una multitud de ellas y, por tanto, una falta de cohesión religiosa, moral y ética.

«Controlar las iglesias», el tercer capítulo, es un estudio del creciente control por parte de los Estados de las Iglesias nacionales. En este proceso, como en muchos otros, la Reforma protestante tuvo un papel clave al reclamar de los gobernantes su participación activa en la defensa de la palabra divina. Pero todas las Iglesias, protestantes y católicas, acabaron por convertirse en instituciones subordinadas y dependientes del Estado, y esto convirtió a la religión, y a las instituciones eclesiásticas, en instrumentos de la coerción, la violencia y la represión política. Opuestos a su utilización política, muchos comenzaron a reclamar una separación de lo público y lo privado, de la política y la religión. Para Gregory, y para muchos otros historiadores, este proceso se dio primero en la República de Holanda, para luego pasar a ser una reclamación constitucional en la nueva nación de los Estados Unidos de América, donde, aunque nunca llegó a implantarse una total separación entre Estado e Iglesia, o religión, sí se introdujo la primera enmienda de la Constitución, en la que se declaraba que el «Congreso no legislará respeto al establecimiento de una religión, o a la prohibición del libre ejercicio de la misma». La situación acabaría siendo la misma en Europa, donde también se produjeron llamamientos a que los Estados no se inmiscuyeran en la libertad religiosa de los

individuos, a que la religión dejase de estar presente en la esfera pública, a decretar la no confesionalidad de los Estados.

Gregory cree que en el mundo europeo de la antigüedad, la época medieval y los comienzos de la Edad Moderna, la «política y moralidad eran inseparables». Desde muchas perspectivas, antes de la Reforma, la Iglesia era la principal depositaria, y en muchos casos generadora, de las normas, virtudes y comportamientos morales que debían guiar a individuos, poderes y sociedades. Uno podía seguirlos o no, pero los principios eran claros y comunes. El control de las Iglesias por parte de los Estados, el creciente pluralismo religioso y otros procesos estudiados a lo largo del libro, hicieron posible lo que Gregory caracteriza como una separación de la política y la moralidad o, mejor, la transición de una moral pública cristiana a una basada en derechos y deberes civiles. Este es el tema del capítulo cuarto, «Moral subjetiva», un intento de entender el efecto provocado por la separación Estado/religión, y la existencia en el seno de la sociedad de una pluralidad de creencias y religiones. El resultado habría sido la quiebra de un código ético común de conducta, así como la creciente división social y cultural: «No es sorprendente que los hombres y mujeres occidentales no sean capaces de llegar a un acuerdo sobre lo bueno y lo malo, sobre cómo debemos vivir los seres humanos, o sobre la relación entre moralidad y política».

¿Es la sociedad moderna tan secular? ¿Realmente Dios ha muerto para una mayoría de los habitantes de los países occidentales? ¿Son ahora los ateos el grupo dominante?

Dos de los resultados de la secularización de la sociedad en general serían, en primer lugar, el radical desarrollo del consumismo, de la sobreexplotación de los recursos naturales, de la globalización del capitalismo, de la promoción de la acumulación y la avaricia, y la pérdida del sentido de la caridad y la solidaridad. El beneficio individual, cuanto más mejor, haría posible el surgimiento de una nueva religión, el materialismo, que instaba a los individuos a buscar la felicidad no en la salvación y en vivir acorde con los principios cristianos, sino en el éxito económico, en la acumulación sin límite de riquezas. La codicia y el interés, el éxito económico y la ostentación, serían ahora las virtudes que un individuo debía practicar, y que darían lugar a la victoria absoluta de un capitalismo depredador y antisolidario. Si estas son las críticas de Gregory a la fase del capitalismo global que estamos viviendo, lo que interesa aquí son sus comentarios sobre las ideas, procesos y dinámicas que permitieron tales desarrollos. Para algunos historiadores, el desarrollo del capitalismo tuvo que ver con la introducción de avances técnicos, la aparición de ciertas prácticas financieras que permitían la inversión y movilidad de los capitales, la creación de mercados nacionales y globales, y la posibilidad de explotar a una masa ingente de desposeídos. Para otros, sin embargo, el capitalismo sería el resultado de cambios en las ideologías dominantes en la sociedad. Gregory resume las famosas teorías de Max Weber, quien en su *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ya relacionaba reformismo protestante con capitalismo, no tanto porque las primeras Iglesias protestantes cambiasen las leyes que regulaban el interés, cuanto por la idea calvinista de que, a los ojos de Dios, los elegidos sólo podían ser aquellos que eran trabajadores, diligentes, disciplinados y frugales. Pero, como recuerda Gregory, la tesis de Weber, mucho más crítica con el desarrollo del capitalismo y sus resultados de lo que muchos han sugerido, se vio transformada con el tiempo en una suerte de apología al asociar protestantismo con progreso económico, en contraste con el conservadurismo

económico y la crónica pereza económica que caracterizaría a los católicos.

Gregory cree que Weber y otros historiadores tienen razón en vincular protestantismo y capitalismo, pero la razón de esta conexión no sería tanto el cambio de regulaciones cuanto, de nuevo, la privatización de la religión, que permitió la secularización de la sociedad. Para demostrarlo, Gregory recorre las teorías del primer cristianismo. Una, la de la caridad cristiana, que promovía la solidaridad social en contra del egoísmo individual. La otra establecía que cada uno debía acumular sólo aquello que se necesitase para vivir, él y los suyos, de ahí la prohibición de la usura (un pecado asociado con los judíos) entre los cristianos, la regulación de precios en ciertos productos de primera necesidad, la crítica al lujo y la ostentación. No es que Gregory crea que el sistema social predominante durante los siglos medievales fuera paradisíaco, o que las condiciones sociales de los pobres y destituidos fuera perfecta, muy al contrario. Pero sí que la ideología dominante entre los cristianos impedía el progreso de prácticas capitalistas en las que el beneficio y la acumulación fuesen los objetivos de la actividad económica. Hasta la llegada de la Reforma protestante, las acciones individuales importaban de cara a la salvación, y la religión imponía y sancionaba unas normas de comportamiento. Ir en contra de ellas tenía consecuencias, quizá no en la ciudad terrenal, pero sí en la ciudad de Dios.

Para que este comportamiento moral-económico cambiase, tenía que surgir una nueva ideología: «una sociedad capitalista requiere una ideología» capitalista, aseguraba Albert Hirschman en su *Las pasiones y los intereses*. Gregory analiza el desarrollo de esta ideología capitalista centrándose en varios procesos y reformas: transformar la avaricia, hasta esos momentos un pecado y una inmoralidad, en una virtud; «promover la idea de que el afán de adquirir era a la vez deseable e inevitable»; y eliminar la existencia de una moral colectiva, comunitaria, sancionada y protegida por la religión. El resto del capítulo es un estudio de la evolución de esta ideología capitalista. Gregory no cree que los protestantes, al menos no los primeros protestantes, fuesen los que definitiva y claramente desarrollaron y promovieron tal ideología. De hecho, el autor demuestra que el desarrollo de esta mentalidad-ideología capitalista fue el producto de una combinación de actitudes y ortodoxias: entre los protestantes, no tanto por la legalización de la usura como por la teoría de la predestinación, en la que la salvación no estaba relacionada con el comportamiento de un individuo en la tierra; y, entre los católicos, por la aceptación de la profunda desigualdad social y la acumulación de riquezas por parte de la Iglesia. El autor también sugiere, y esta es la parte central de este capítulo, que la clave radica en la progresiva separación de entre Estado e Iglesia o, mejor, en la creciente secularización de la sociedad, la cual permitía al individuo el libre desarrollo de sus pasiones e intereses. Enriquecerse, consumir, legalizar el préstamo con interés, atraer a trabajadores especializados con la promesa de libertad religiosa, o ayudar en la creación de un mercado internacional en el que invertir extraordinarias cantidades, fueron algunas de las ideas y prácticas que permitieron el desarrollo capitalista. En todo ello Holanda desempeñó un papel esencial. Lo que vino después ya lo sabemos: la promoción de estas ideas y prácticas por parte de los Estados, la aceptación de esta ideología en todos los rincones del mundo (incluidos, a partir del siglo XVIII, los países católicos) y la creación de un nuevo dios –el mercado–, que promueve, y a la vez se sustenta en, el más feroz de los consumismos.

La otra víctima de la secularización de la sociedad sería «La secularización del conocimiento», el título del último capítulo. En este proceso de secularización radical, las universidades serían a la vez

víctimas, pero también instrumento de defensa de esta secularización. Para Gregory, este proceso de secularización del conocimiento seguiría de nuevo un claro sendero: los desacuerdos doctrinales provocados por la Reforma precipitaron la confesionalización de las instituciones docentes, el primer paso hacia la secularización de la enseñanza, no sólo en las ciencias, sino también en las humanidades. Es en este capítulo donde la Reforma protestante ocupa un lugar menos central, porque lo que parece interesar más a Gregory es el proceso de secularización de las universidades desde el siglo XIX, y los debates que están afectando en este momento a las universidades estadounidenses.

Por sus tesis y su calidad, el libro de Gregory ha recibido muchísimos elogios. Otros analistas creen, sin embargo, que el libro no es ni original, especialmente en su evaluación de las sociedades contemporáneas, ni tampoco brillante. Muchos ven en *The Unintended Reformation* otra reflexión católica sobre los supuestos males de nuestras sociedades. Es posible que su conocimiento del pasado sea impresionante, pero para muchos de estos críticos, Gregory sigue la tradición católica de tildar a Lutero no sólo de un mal teólogo, sino del individuo que rompió la unidad cristiana y que abrió las puertas de la duda religiosa y existencial. Otros han llegado a señalar que este es un libro de un estadounidense, que responde a las preocupaciones de los sectores más conservadores de la sociedad estadounidense. La mayoría de estos críticos cuestionan el análisis que Gregory lleva a cabo de nuestras sociedades. ¿Es la sociedad moderna tan secular? ¿Realmente Dios ha muerto para una mayoría de los habitantes de los países occidentales? ¿Son ahora los ateos el grupo dominante? ¿Ha desaparecido la religión de la esfera pública? ¿Estamos realmente viviendo en



unas sociedades en las que no existen códigos de conducta comunes? Algunos autores han recordado que la sociedad contemporánea no es tan cruel, tan insensible, tan moralmente perdida como Gregory asegura. En contra del pesimismo de Gregory, algunos de sus críticos han asegurado que, en el último siglo, se ha producido una mejoría en las condiciones de vida de muchos de los ciudadanos, se ha abolido la esclavitud y el trabajo infantil, la educación se ha democratizado. El cambio climático está convirtiéndose en centro de atención de conservadores y liberales; se alzan críticas crecientes al comportamiento avariento de las compañías financieras y las instituciones capitalistas, y el debate sobre el papel de la religión en la esfera pública o en las universidades se ha intensificado en los últimos años. La historiadora Paula Findlen ha escrito que Gregory escribe «historia como si fuese teología moral», y que no está claro qué es lo que quiere conseguir. Para algunos de nosotros, sin embargo, lo importante de este libro no es su prognosis de los males presentes, sino demostrar que

las ideas y el pasado importan, que a pesar de las transiciones a veces confusas de un período al otro, de una ideología a otra, existen conexiones y continuidades que estamos obligados a descifrar.

### 3

David Nirenberg, profesor de Historia Medieval y Pensamiento Social en la Universidad de Chicago, es considerado uno de los historiadores más inteligentes de Estados Unidos. Original en sus argumentos, intelectualmente ambicioso, Nirenberg saltó a la fama por su *Comunidades de violencia* (1996), un libro breve pero innovador sobre las relaciones de las diversas comunidades religiosas (cristianos, judíos y musulmanes) en la España medieval. Nirenberg se enfrentaba con su libro a dos grandes teorías a la hora de interpretar el papel de los judíos en la historia del pasado europeo. Una, en general defendida por autores judíos, que aseguraba que, ya desde al menos la época medieval, la actitud de los cristianos hacia los judíos era de odio y violencia, que llevaban directamente a medidas de exterminio. La otra interpretación, defendida fundamentalmente por historiadores españoles, o que se interesaban por España, definía las relaciones entre cristianos y judíos en el período medieval como de «convivencia», salpicadas por explosiones temporales de violencia. Quizá, señalaban estos autores, había cierto antijudaísmo, pero no antisemitismo, y todos, o una gran mayoría, creían, primero, en la convivencia, y, a partir de 1492, en la asimilación de los conversos. El trabajo de Nirenberg transitaba brillantemente entre ambas interpretaciones para demostrar que la violencia, mayoritariamente de los cristianos sobre los judíos, no fue tan esporádica como se había asegurado, pero, en contra de la primera interpretación, también aseguraba que esta violencia no era consecuencia del antisemitismo, sino que respondía a situaciones y circunstancias concretas y específicas de aquel momento.

En *Anti-Judaism. The Western Tradition*, Nirenberg se mueve en un plano completamente distinto. Ahora nos encontramos, temporalmente, en la larga duración, los contextos locales dejan de ser tan prominentes, en muchos casos desaparecen, y el elemento fundamental es la persistencia de una serie de teorías e ideas antijudías. Como explica Nirenberg en la introducción, en el mundo antiguo, medieval, moderno y contemporáneo, palabras como judío, hebreo, semita, israelita e Israel «aparecen con una frecuencia completamente desproporcionada en relación con el número de judíos que habitaban realmente en esas sociedades». La constatación de esta realidad, la primacía o centralidad de lo que a veces se ha llamado la cuestión judía en diversas sociedades en todos los momentos históricos, le convencieron de la necesidad de responder a una serie de preguntas: «¿Por qué sociedades y culturas tan diversas –algunas de ellas sin presencia de judíos– reflexionaron tanto sobre el judaísmo? ¿Cómo les ayudaron estas reflexiones sobre el judaísmo a comprender y dar sentido a su propio mundo? ¿Cómo afectaron estas reflexiones sobre el judaísmo a las relaciones de estas sociedades con judíos de carne y hueso que vivían realmente en ellas?» La pregunta principal, la que muchos estudiosos han venido haciéndose desde hace siglos, es: ¿en qué sentido la cuestión judía afectó a la historia de las ideas y del pensamiento en sociedades tan distintas como el antiguo Egipto, el Israel de los primeros cristianos, el mundo romano, el mundo musulmán, el período medieval y moderno en las sociedades cristianas, o en las sociedades modernas?

«¿Por qué sociedades y culturas tan diversas reflexionaron tanto sobre el judaísmo?»

Las respuestas, más adelante. Ahora es importante resaltar dos elementos importantes del libro. En primer lugar, el tema no es el antisemitismo, sino el antijudaísmo. El judaísmo se trata aquí no sólo como la religión, el conjunto de creencias y ceremonias de un pueblo específico, sino «también y sobre todo como una categoría, como un conjunto de ideas y atributos utilizados por los no judíos para criticar y dar sentido al mundo y las ideas judías, pero también a su propio mundo». El autor no va a utilizar el término más habitual de antisemitismo, porque, para él, antisemitismo es la reacción de individuos y sociedades ante la presencia de judíos reales. Utilizando el trabajo y las ideas de Hannah Arendt, para Nirenberg, el término antisemitismo «sirve para identificar a los enemigos de los judíos y el judaísmo, pero no para explicar la naturaleza o la razón de esta enemistad». El concepto de antijudaísmo sí ayuda, en cambio, a explicar estas razones. Y antijudaísmo fue –es– una ideología que resulta fácilmente comprensible por los individuos de múltiples sociedades, les explica su odio a todo lo que es diferente, sea judío o no. Desde esta perspectiva, el antijudaísmo, dado que es más flexible y no depende de la presencia de verdaderos judíos, es más perdurable. El antisemitismo es una construcción racialista, y en nuestra época, sobre todo después del Holocausto, ha sido cuestionado, perseguido, ilegalizado. Pero el antijudaísmo continúa presente en nuestras sociedades, pervive en el lenguaje cotidiano, en nuestros pensamientos más secretos, en actitudes personales y sociales. Dada su importancia e influencia, en el pasado y el presente de nuestras sociedades –nos dice Nirenberg–, parece importante preguntarse de dónde vienen estas ideas, qué sentido tenían en cada período, si cambiaron de época a época, y qué forma han adoptado en las sociedades actuales.

El libro de Nirenberg está organizado cronológicamente, y su intención es analizar el judaísmo y el antijudaísmo en cada período de la historia. Los períodos son claros, y también los contenidos del antijudaísmo, o sus protagonistas. A través de varios capítulos fascinantes, Nirenberg nos habla del papel del antijudaísmo durante el Egipto de los faraones; las referencias de los historiadores griegos a los judíos, su historia, sus comportamientos; el componente antijudío de los primeros cristianos, quienes no sólo combatían dialécticamente contra los judíos, sino que acusaban de judaizar a todos aquellos gentiles que no entendían la ruptura que había provocado el cristianismo. Durante la época medieval no sólo se perseguía a judíos, sino que también se justificaban rebeliones contra reyes y gobernantes acusados de ser judíos, o de seguir prácticas e ideas judías; muchos comerciantes en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, como nos muestran algunas de las obras de Shakespeare, eran acusados de ser judíos, en sus comportamientos y en sus deseos de riqueza, como lo eran, asimismo, los enemigos políticos. Muchos de los grandes ilustrados continuaron denunciando un mundo, intelectual y religioso cualificado como perdurablemente judío, y al judío como incapaz de convertirse a la nueva religión, la de la razón. Durante la Revolución Francesa, unos decían que había sido el producto de una conspiración judía, mientras que los revolucionarios denunciaban a sus enemigos como judíos. Los nazis, que combinaron de forma magistral y sanguinaria el antisemitismo y el antijudaísmo, presentaron sus campañas de exterminio como la única forma de liberar al mundo de los judíos, y de lo judío.

No se trata de entrar en todos los detalles de cada uno de los capítulos, todos ellos deslumbrantes, especialmente los de los primeros siglos del cristianismo, cuando el discurso del antijudaísmo desarrollado por los apóstoles y sus primeros seguidores permitieron crear un instrumento poderoso, versátil, adaptable, un arma para atacar a judíos, pero también a cualquier tipo de enemigos. Y esta tradición siguió desarrollándose tanto en la Europa católica como en la protestante. El capítulo sobre

la «Reforma y sus consecuencias» es un conciso y brillante análisis de la evolución del pensamiento de Lutero, desde su projudaismo en sus primeros escritos, de resultados de su entendimiento de Jesús en el contexto hebreo, hasta su posición antijudía al acusar a los católicos de ser projudíos (una acusación que los católicos también elevaron contra los protestantes, a los que acusaban de ser «amantes de los judíos» y judaizantes), y de pedir la expulsión de todos los judíos de los territorios cristianos en Europa.

## En España, la heterodoxia o el estar demasiado interesado en el Antiguo Testamento se equipararon con «herejía, error y judaísmo»

En cuanto que especialista en la España medieval y moderna, interesa aquí detenernos el sexto capítulo del libro de Nirenberg, «La extinción de los judíos españoles y el nacimiento de la Inquisición». El capítulo no es exactamente novedoso, si por ello entendemos que el autor haya descubierto nuevos documentos y pruebas, y tampoco es exhaustivo desde un punto de vista temporal. El análisis de la experiencia hispana se limita a los grandes cambios en los siglos XIV y XV, caracterizados por estallidos de violencia masiva contra las comunidades judías, la decisión de expulsar a los judíos en 1492 y el establecimiento de la Inquisición. Lo interesante de su análisis no es sólo, o tanto, los ataques contra judíos reales, sino la utilización del antijudaísmo para atacar a judíos, aunque también a conversos y cristianos. Las acusaciones a muchos cristianos por parte de sus correligionarios fueron tan generalizadas que los historiadores de este período han llegado a sugerir que la gran mayoría de los que pertenecían a las elites culturales eran judíos o conversos descendientes de judíos. Su estudio del *Cancionero* recopilado por Juan Alfonso de Baena, por ejemplo, en el que los varios poetas denuncian el arte de los demás como «judaizante», a pesar de que la mayoría eran cristianos, es tan interesante como la polémica sobre el uso y la pertinencia de las imágenes desde mediados del siglo XV hasta comienzos del XVI, con constantes acusaciones cruzadas de judaísmo y judaizar, un tema que ha analizado brillantemente el historiador del arte Felipe Pereda. El uso continuado y generalizado de estas acusaciones de judaísmo entre españoles llevó a que muchos europeos de la época vieran a los españoles no ya sólo como cristianos contaminados de judaísmo y tendentes a judaizar, sino también como étnicamente judíos. Dentro de España, toda heterodoxia, el hecho de estar demasiado interesado en el Antiguo Testamento o la disidencia política se equipararon con «herejía, error y judaísmo».

Estas ideas y actitudes continuaron en los siglos posteriores, aunque Nirenberg no pueda centrarse en ellos. Francisco de Quevedo, por ejemplo, quien escribió contra judíos de verdad, sobre todo los provenientes de Portugal, también trató de denigrar a sus oponentes en el campo poético (Góngora, por ejemplo) acusándolos, abierta o sutilmente, de ser poetas judíos. Unas décadas después, cuando al menos oficialmente ya no existían judíos en la península, fray Francisco de Torrejoncillo publicaba su *Centinela contra judíos* (publicado en 1673 y con doce ediciones hasta 1745), una síntesis de todas las teorías y conceptos antijudíos desarrollados con anterioridad, y una primera síntesis del racismo antisemita que habría de ser desarrollado en los siglos XVIII y XIX. Durante el siglo XVIII siguió acusándose de judaizar, de ser judíos, a los enemigos políticos, como se hizo contra el príncipe de Esquilache y Pablo de Olavide, y entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX grupos tradicionalistas comenzaron a equiparar a liberales y masones con los judíos. Otro tanto sucedió con los enemigos externos, por ejemplo los franceses durante la Guerra de la Independencia, como en el

texto del catalán Antoni Capmany, *Centinela contra franceses* (1808), un título justificado así por su autor: «acordándome que anda entre nuestros libretes uno intitulado *Centinela contra judíos*, me pareció adecuado título para aplicarle a los franceses de hoy, peores que judíos en sus pensamientos y más crueles que trogloditas en sus obras». ¿Y quién puede olvidarse de las constantes referencias de Franco a la triple alianza contra España de «judíos, masones y comunistas»?

#### 4



Es difícil saber si los libros de Brad Gregory y David Nirenberg son únicos, el resultado de mentes inquietas y analíticas, o representativos de nuevas tendencias entre los historiadores. Hay, evidentemente, en ambos casos preocupaciones intelectuales que resultan de las experiencias y la formación de ambos autores. Además, uno y otro muestran un claro interés por el efecto del pasado en nuestras sociedades. Leyendo ambas obras, se tiene la sensación de que, además de ser ejercicios historiográficos, son también una llamada de atención a la situación de crisis que vivimos. Pero hay en ambas obras evidencias claras de que nos encontramos ante propuestas intelectuales que van mas allá de sus circunstancias personales. Aunque quizá no sean los primeros en hacerlo, es evidente que ambos libros son ejemplos de las nuevas tendencias en la concepción y la escritura de la Historia. La primera es la necesidad de seguir analizando el pasado, en el sentido de que no podemos desdeñar las continuidades entre el pasado y el presente. Uno de los blogs de historia mas interesantes en Estados Unidos, con sede en la Universidad de Texas en Austin, se llama *Not Even Past*, una referencia a una frase del escritor norteamericano William Faulkner, quien escribió que «El pasado no muere jamás. No es ni siquiera pasado», y que se ha convertido en una suerte de eslogan

para todos aquellos que quieren seguir llamando la atención sobre la necesidad de entender el pasado de nuestras sociedades. Y no se trata aquí de decir que sólo los historiadores jóvenes están planteando estas ideas. Es en parte una reacción generacional, pero no es sólo eso. La historiadora del mundo clásico Mary Beard acaba de publicar una colección de sus reseñas y ensayos, en los que insiste continuamente en la importancia del estudio de los clásicos romanos y griegos, no ya como una suerte de anticuarismo, sino porque ayuda a entender el presente, nuestras ideas y actitudes, nuestras ansiedades y esperanzas.

Pero puede que estemos también siendo testigos de cambios más estructurales en la disciplina de la Historia. Parece existir ahora, al menos entre los historiadores en Estados Unidos, una reacción en contra de la especialización excesiva y de la indiscriminada utilización de una jerga académica que sólo entienden unos pocos. Algunas de las virtudes que los mejores programas de Historia intentan transmitir a los estudiantes son cuidar de la calidad de la investigación, escribir en un estilo elegante y claro, y ofrecer análisis sofisticados de realidades complejas. La escritura de la Historia sólo podrá sobrevivir como disciplina si somos capaces de escribir para un público más amplio, proponiendo análisis bien argumentados, consistentes, que permitan entender el pasado, pero también nuestros presentes. Los libros de Gregory y Nirenberg constituyen claros ejemplos de estas nuevas tendencias. Inteligentes, sofisticados, quizá complejos –especialmente el de Gregory–, pero bien escritos y argumentados. Los dos nos permiten mirarnos a nosotros mismos, aquí y ahora, a través del espejo del pasado.

**Antonio Feros** es profesor de Historia en la Universidad de Pensilvania. Es autor de *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III, 1598-1621* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000), traducido como *El Duque de Lerma: realeza y privanza en la España de Felipe III* (Madrid, Marcial Pons, 2002), y coeditor, con Roger Chartier, de *Europa, América y el mundo: tiempos históricos* (Madrid, Marcial Pons, 2006). Actualmente trabaja en un estudio sobre la evolución de las identidades españolas en la Edad Moderna y en el análisis de las bases discursivas, administrativas y sociales del Imperio español.