



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

TESIS DOCTORAL

Doctorado en Historia Comparada, Política y Social (siglos XVI-XX)

PAZ, IGUALDAD Y JUSTICIA
'ABDU'L-BAHÁ EN OCCIDENTE, 1911-1913

AUTOR: AMÍN E. EGEA FARZANNEJAD

DIRECTOR: MANUEL SANTIRSO RODRÍGUEZ



UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
FACULTAT DE FILOSOFIA I LLETRES
Departament d'Història Moderna i Contemporània
Bellaterra, **septiembre de 2016.**

ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	v
PREFACIO	vii
1. Objetivos	xv
2. Los estudios sobre ‘Abdu’l-Bahá en Occidente.....	xviii
3. Estructura de la tesis	xx
4. Fuentes empleadas	xxi
5. Agradecimientos	xxiv
‘ABDU’L-BAHÁ Y LA RELIGIÓN BAHÁ’Í.....	1
1. La religion bahá’í	4
2. Abbás Effendi, ‘Abdu’l-Bahá.....	10
3. Los viajes ‘Abdu’l-Bahá.....	18

PRIMERA PARTE

1. RAZAS Y RACISMO	33
1.1. ‘Abdu’l-Bahá y la cuestión de las razas	38
1.2. Contactos de ‘Abdu’l-Bahá con el movimiento por los derechos civiles	46
1.3. Educando a la comunidad bahá’í norteamericana.....	54
2. NACIONES Y NACIONALISMO	61
2.1. Una crítica al nacionalismo.....	65
2.2. La comunidad nacional como fantasía	67
2.3. La idea de nación como engendradora de conflicto	70
3. GÉNERO Y MACHISMO.....	73
3.1. Contactos de ‘Abdu’l-Bahá con el movimiento sufragista	79
3.2. ‘Abdu’l-Bahá sobre la igualdad entre el hombre y la mujer	88
3.3. Tahirih	98

SEGUNDA PARTE

4. EL MOVIMIENTO PACIFISTA	105
4.1. Contactos en Norteamérica	109
4.2. Contactos en Europa	128

5. EL PRIMER REQUISITO PARA LA PAZ	133
6. HACIA UNA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL	143
6.1. La gobernanza mundial	149
6.2. Seguridad colectiva.....	154
6.3. El papel de Norteamérica en el establecimiento de la paz.....	157
7. GUERRA Y MILITARISMO	161
7.1. La guerra y el ser humano	162
7.2. La carrera armamentística.....	168
7.3. La Gran Guerra	172
8. UN IDIOMA INTERNACIONAL	179
8.1. Contactos de ‘Abdu’l-Bahá con el movimiento esperantista.....	182
8.2. Un idioma internacional como instrumento para la paz.....	193
8.3 El esperanto como proyecto de lengua internacional	198
TERCERA PARTE	
9. CONTACTOS CON COMUNIDADES RELIGIOSAS	203
9.1. Iglesias cristianas	205
9.2. Judaísmo reformado.....	229
10. RELIGIÓN Y CIVILIZACIÓN.....	233
10.1. La religión como educadora del ser humano	233
10.2. La religión como unificadora del ser humano.....	243
11. LA UNIDAD DE LAS RELIGIONES	251
11.1. Una sola religión	253
11.4. Ciencia y religión.....	260
CONCLUSIÓN	263
BIBLIOGRAFÍA.....	277
APÉNDICE 1: ITINERARIOS DE LOS VIAJES	295
APÉNDICE 2: CONFERENCIAS PÚBLICAS	307
APÉNDICE 3: ILUSTRACIONES.....	319

ABREVIATURAS

ABL	<i>'Abdu'l-Bahá in London</i>
MKH	<i>Khitábát-i-Hadrat-i-'Abdu'l-Bahá</i>
PEB	<i>Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh</i>
PT	<i>Paris Talks</i>
PUP	<i>Promulgation of Universal Peace</i>
SWA	<i>Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá</i>
TB	<i>Tablas de Bahá'u'lláh</i>

PREFACIO

Este trabajo es en cierto modo la crónica acerca del fracaso de un numeroso grupo de hombres y mujeres idealistas en todo Occidente que habían invertido su tiempo, su energía, sus reputaciones y en algunos casos sus fortunas en diferentes proyectos sociales y políticos que tenían como denominador común un anhelo por mejorar el estado del mundo, o al menos una parte de él, y una visión optimista acerca de su destino. Contrariamente a sus expectativas, el estallido de la Primera Guerra Mundial segaría todos esos proyectos antes de que pudieran dar fruto alguno y sumiría a sus promotores en la frustración. Podría decirse que estas gentes y los movimientos que patrocinaban fueron las primeras víctimas de la Gran Guerra.

Los años previos a la Primera Guerra Mundial atestiguaron el auge de varias corrientes sociales de corte progresista. El pacifismo vivía, paradójicamente, la fase más dulce desde su nacimiento y no sólo contaba con abundantes recursos económicos, sino que además había alcanzado la capacidad de ejercer cierta influencia en la esfera política y en la opinión pública. Centenares de organizaciones en Europa y Norteamérica conformaban todo un movimiento internacional que, mediante multitud de eventos, congresos y conferencias, de carácter local, nacional o universal, debatían acerca de cuáles podrían ser las mejores fórmulas para regular las relaciones internacionales, asegurar la paz entre estados y extinguir el fenómeno de la guerra. Algunas de esas fórmulas llegaron a ser aceptadas por gobiernos y dirigentes políticos, y la implementación de otras iniciativas parecía muy próxima en el tiempo. Los logros cosechados en aquellos años, especialmente desde la Conferencia Internacional de la Paz de la Haya de 1899, contribuyeron a crear una atmósfera de optimismo y confianza sin precedentes.

El movimiento por la mujer estaba cosechando grandes éxitos en términos de propaganda y publicidad hacia su causa. En el cambio de siglo el movimiento había

logrado en varios países importantes reformas legislativas y educativas encaminadas a la equiparación entre los derechos de hombres y mujeres. Un subgrupo dentro del movimiento, las sufragistas, estaban logrando en el Reino Unido y en los Estados Unidos que la cuestión del voto de la mujer alcanzaría una centralidad política e informativa impensable en las décadas previas.

El movimiento en favor de los derechos civiles de la población negra en los Estados Unidos se dotaba en 1909 de una organización de ámbito nacional. Todavía le quedaba mucho para que en aquel país se abrogara la segregación racial o se superaran fenómenos como los linchamientos, y aún faltaría mucho más hasta que el racismo fuera considerado como pernicioso por una mayoría de la sociedad. Pero por primera vez contaba con entidades capaces de actuar a nivel nacional, sensibilizar a la opinión pública de forma sistemática y clamar justicia ante las autoridades por la infinidad de tropelías de corte racista que se estaban cometiendo. Paralelamente, tanto en Europa como en los Estados Unidos, fue naciendo una creciente preocupación por las políticas dirigidas hacia las minorías y más en concreto por la situación y el bienestar de las poblaciones que habitaban los territorios colonizados.

El movimiento esperantista había logrado tejer en poco más de dos décadas una red de hablantes a escala mundial. Nunca antes ningún proyecto de idioma internacional había alcanzado tal extensión y tal número de hablantes. En los congresos internacionales esperantistas se repetían escenas hasta entonces impensables. Personas venidas de lugares muy distantes entre sí podían reunirse, conversar y entenderse cómodamente por medio de la lengua creada por Zamenhof. El espectacular crecimiento del esperanto y los apoyos que recibió hacían augurar que el día estaba próximo en que todo ser humano conocería una lengua auxiliar a la materna mediante la que podría comunicarse con cualquier otro habitante del planeta. Cuando eso ocurriera no sólo llegaría la paz, sino que además se daría un tremendo impulso al comercio global, así como a la colaboración científica y profesional a nivel internacional.

Paralelamente, un importante número de confesiones religiosas estaban dando los primeros pasos en el incipiente movimiento ecuménico e interreligioso mundial, cuyos frutos más notables empezaban a manifestarse en la segunda mitad del siglo XX.

Se organizaron conferencias ecuménicas entre iglesias cristianas, surgieron organizaciones de corte interreligioso y ciertas fronteras entre religiones, que hasta entonces parecían insalvables, empezaron a difuminarse.

Estados Unidos se encontraban inmerso en el periodo conocido como la *Progressive Era*, en el que diferentes movimientos sociales y políticos del país hicieron grandes esfuerzos por propiciar una regeneración en varios ámbitos. Tales esfuerzos se tradujeron en la introducción de grandes reformas en el ámbito político y legislativo, en el nacimiento de agencias reguladoras, en importantes transformaciones en áreas como la educación o la sanidad pública y en la modernización del tejido industrial y financiero, así como del ejército.

Pero los años previos a la Gran Guerra atestiguaron también la consolidación de ciertos discursos sociales que propugnaban la desigualdad del ser humano. Tales idearios habían alcanzado una popularidad tal que lograron que una importante e influyente parte de la Humanidad considerara como científicamente probada la desigualdad racial, la desigualdad de los géneros o la desigualdad nacional, y que asumiera de forma acrítica premisas como el determinismo biológico, la posibilidad de clasificar jerárquicamente a individuos o poblaciones enteras o la bondad de la lucha como promotora del progreso. Sin duda el darwinismo social, que tuvo su mayor influencia en el ámbito anglosajón, pero también dejó una notable huella en la Europa continental, fue una de las corrientes intelectuales con más responsabilidad en el asentamiento de tales premisas sobre la naturaleza humana y social.¹

El darwinismo social había irrumpido como intento por explicar la evolución de los grupos humanos utilizando algunos de los parámetros con que Darwin, y en menor medida Lamarck, habían tratado de explicar la evolución biológica. El británico Herbert Spencer (1820-1903), en su tiempo el filósofo más popular en el mundo anglófono, fue el primero en formular tales teorías, que todavía hoy ejercen cierta influencia. Spencer y sus seguidores plantearon que las sociedades, al igual que los organismos,

¹ Sobre la influencia del darwinismo social en este periodo ver: Robert C. Bannister, *Social Darwinism, Science and Myth in Anglo-American Social Thought* (Filadelfia: Temple University Press, 1979); Paul Crook, *Darwinism, War and History* (Cambridge: University Press, 1994); Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915* (Filadelfia: University of Pennsylvania, 1944).

evolucionan según el principio de selección natural enunciado por Darwin en su *Origen de las Especies* y que él denominaría como la ley de “la supervivencia del más fuerte.” Bajo esta premisa, los integrantes de cualquier sociedad podrían clasificarse en individuos aptos y no aptos. La supervivencia y el predominio de los primeros permitiría la evolución social y el mejoramiento del grupo, mientras que la proliferación de los segundos empobrecería el cuerpo social y frenaría su evolución. Para poder medir el grado de aptitud de los individuos se propusieron multitud de criterios, que iban desde cuestiones tan simples como el origen racial del sujeto, su pedigrí familiar o su estatus social y profesional, hasta métodos más *científicos* como el estudio del tamaño del cráneo, el análisis de los rasgos faciales o los incipientes test de inteligencia. A escala planetaria, civilizaciones y sociedades enteras se clasificarían también según su aptitud, que podría medirse por la complejidad de su organización política o por su desarrollo industrial, artístico, jurídico o religioso.

Esta visión de la naturaleza humana estaba acompañada de un modelo de funcionamiento social. La supremacía de unos humanos sobre otros, creía Spencer, debería necesariamente dirimirse de acuerdo a la competencia, a “la lucha por la vida.” Esta lucha fue elevada a la categoría de ley natural, y su propósito no sería otro que el predominio del más apto y la expulsión del contexto reproductivo de aquellos miembros cuya descendencia podría suponer una amenaza para el progreso. “*The forces which are working out the great scheme of perfect happiness*”, afirmó Spencer para referirse a la depredación entre humanos, “*exterminate such sections of mankind as stand in the way, with the same sternness that they exterminate beasts of prey and herds of useless animals.*”²

El darwinismo social fue, en definitiva, muy influyente en la creación de una cosmovisión a finales del siglo XIX basada en la idea de que el progreso humano es un fenómeno determinado principalmente por factores biológicos, que legitima definiciones no igualitarias sobre el ser humano, que considera que la supremacía de unos individuos sobre otros responde a una ley natural, que reduce al sujeto a la condición de organismo en permanente competencia, y que presenta la competencia y el conflicto como factores de progreso. La recepción de esta cosmovisión trascendió

² Herbert Spencer, *Social Statics* (Nueva York: Appleton & Co., 1893), p. 454.

con mucho los círculos filosóficos y su influencia llegó a rincones tan variados del quehacer humano como la economía, la sociología, la educación e incluso a las organizaciones religiosas. Finalmente, se convirtió en el sustrato ideológico sobre el que se justificó la política internacional y doméstica de muchos estados.

El darwinismo social contribuyó, por ejemplo, a renovar las bases teóricas del racismo, a revestirlo de una aparente racionalidad y a extenderlo. Su influencia en el campo político haría posible que en los Estados Unidos se promulgaran leyes segregacionistas que estuvieron en vigor hasta 1965. También avivó dos viejos debates en torno a la diversidad humana. Uno de ellos planteaba si las diferentes razas podrían considerarse como elementos de una misma especie (la naturaleza humana es universal) o si, por el contrario, algunas razas son especies en sí mismas (la naturaleza humana no es universal). Mientras que algunos veían en la diversidad racial la manifestación de diferentes estadios en la evolución de una única especie humana, otros consideraban a algunas razas como especies en sí mismas y, por tanto, incompatibles con otros grupos humanos.

El otro debate planteaba si la educación podría hacer posible que las *razas inferiores* se igualaran intelectual y moralmente a la raza blanca o si, por el contrario, las razas están determinadas biológicamente y no pueden avanzar más allá del grado que les marca su constitución biológica. Los partidarios de la primera opción defendieron que algunas razas recibieran –en un marco de segregación– la formación necesaria para poder acercarse en un futuro lejano a la raza blanca, mientras que los adeptos a la segunda opción defendían que las autoridades públicas implementaran *medidas sanitarias* acordes con la ley de selección natural.

Los apologistas de la eugenesia (originalmente denominada como *estirpecultura*) demandaban una política demográfica que impidiera que los elementos no deseables de la sociedad tuvieran descendencia. Entre los principales teóricos de esta corriente estaban los británicos Francis Galton y Leonard Darwin –primo e hijo de Darwin respectivamente– y entre sus apoyos podemos encontrar a figuras tan relevantes como el presidente de los Estados Unidos Theodore Roosevelt, el científico Alexander Graham Bell o el escritor George Bernard Shaw, por citar sólo algunos. La actividad divulgadora de las diferentes sociedades para la *higiene racial* –la primera de las cuales

se fundó en Alemania en 1905– y los congresos mundiales que empezaron a celebrarse en 1912 lograron que la eugenesia tuviera una buena acogida en los círculos científicos y en una gran parte de la opinión pública, especialmente entre reformistas y progresistas. Este clima social permitió que en 1907 se decretaran en Estados Unidos las primeras leyes para la esterilización forzosa y que inmediatamente después otros países siguieran el mismo camino. Algunos estados, como Suecia, mantuvieron su legislación eugenésica hasta 1975.

Al mismo tiempo, esa cultura de la desigualdad reformulada al amparo del darwinismo social era crítica con la protección social o la intervención del Estado en la atención a las clases más necesitadas porque, a fin de cuentas, los mecanismos altruistas facilitarían la supervivencia de los menos aptos. El propio Darwin, quien en sus escritos tardíos hizo suyas muchas de las ideas de Spencer, llegó a afirmar que: “[...] *we build asylums for the imbecile, the maimed, and the sick; we institute poor-laws; and our medical men exert their utmost skill to save the life of every one to the last moment [...]. Thus the weak members of civilised societies propagate their kind [...]. Excepting in the case of man himself, hardly any one is so ignorant as to allow his worst animals to breed.*”³ Tal visión, que no veía en la pobreza y la marginalidad causas sociales sino fundamentalmente biológicas, se tradujo en un llamado a la desatención pública hacia los más necesitados.

Para el amplio segmento de la Humanidad que, sobre la base de argumentos religiosos o a costumbres sociales arraigadas en un tiempo remoto, consideraba que la mujer es física y mentalmente inferior al hombre, las nuevas teorías sociales de la segunda mitad del siglo XIX ofrecían ahora una justificación aparentemente empírica para tal idea: era las fuerzas de la naturaleza las que habían diferenciado las capacidades de los sexos. Tal planteamiento, que fue utilizado una y otra vez para contestar a aquellos que demandaban la emancipación de la mujer, no sólo era aceptado por muchos hombres, sino que también era abrazado por muchas mujeres.

Algunos grupos religiosos se vieron envueltos también en esa cultura de la desigualdad. Llevados por las tendencias sociales operantes en su tiempo convirtieron

³ Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (Londres: John Murray, 1871), vol. 1, p. 162.

sus misiones religiosas en instrumentos al servicio del imperialismo y el esfuerzo colonial, alentaron y justificaron la guerra, hicieron oídos sordos al drama del racismo y presentaron una firme oposición a la equiparación de los derechos de la mujer con los del hombre. Para muchos feligreses, su identificación con una particular denominación religiosa no podía desligarse de la pertenencia a una determinada clase social, raza o nación. Muchas confesiones se habían convertido en estandartes de identidades que iban más allá de lo estrictamente religioso. Incluso algunos de los movimientos religiosos más progresistas del momento, como el *Social Gospel*, mantuvieron casi como dogma de fe la creencia en la desigualdad racial.

En este periodo la guerra había adquirido un nuevo significado. A lo largo del siglo XIX fueron muchos los que plantearon que la guerra es un factor de progreso para el género humano y que sus consecuencias finales podrían considerarse beneficiosas. El darwinismo social contribuyó a afianzar tal idea y a presentar la guerra como una herramienta puesta al servicio de la competencia por la supervivencia. “*Warfare among men, like warfare among animals, has had a large share in raising their organizations to a higher stage*”, llegó a declarar Spencer.⁴ No sería descabellado, por tanto, afirmar que ese marco conceptual que elevó el conflicto y la confrontación a la categoría de ley natural y que veía en la guerra un instrumento para el progreso, contribuyó de forma muy determinante al frenesí militarista y belicista previo a la Primera Guerra Mundial.

En ese contexto intelectual y social ‘Abdu’l-Bahá emprendió entre 1911 y 1913 una serie de viajes que le llevarían a visitar los principales centros urbanos de Europa y Norteamérica. Él mismo afirmó en varias ocasiones que uno de los motivos que le impulsó a viajar a Occidente, después de cuarenta años de prisión y cerca de sesenta años de destierro, fue su deseo de relacionarse y colaborar con todas aquellas organizaciones que estaban a la vanguardia de los cambios sociales del momento. De hecho, en varias ocasiones recalcó la afinidad que existía entre los objetivos últimos de los movimientos arriba citados y los de la religión fundada por su padre, la fe bahá’í. En las conferencias públicas que dirigió a sus audiencias occidentales, la mayoría organizadas y convocadas por entidades no bahá’ís, ‘Abdu’l-Bahá articuló un discurso

⁴ Herbert Spencer, *The Study of Sociology* (Nueva York: Appleton & Co., 1874), p. 193.

basado en los escritos de su padre, Bahá'u'lláh, por medio del cual trató de ofrecer nuevas perspectivas sobre la realidad del momento y dar respuesta a algunas de las cuestiones más acuciantes en la época. Todo el mensaje de 'Abdu'l-Bahá pivotaba en torno a una premisa fundamental de la religión bahá'í: la unidad esencial del género humano. Ya fuera al hablar de la paz internacional, de la igualdad racial, de la igualdad de géneros o del papel de las religiones en la sociedad, el mensaje de 'Abdu'l-Bahá partía siempre de la particular concepción del género humano enunciada por su padre.

Desde la perspectiva bahá'í, aquello que define al ser humano no es su naturaleza biológica, sino su naturaleza espiritual. “Sobre la realidad del hombre,” afirmó Bahá'u'lláh en uno de sus escritos, “Él [Dios] ha concentrado el esplendor de todos Sus nombres y atributos y ha hecho de este un espejo de su propio Ser. De todas las cosas creadas sólo el hombre ha sido distinguido con tan grande favor y tan perdurable generosidad.”⁵ Bajo esta definición, todos los seres humanos han sido creados con la capacidad de reflejar cualidades o *nombres* divinos que, de acuerdo a los escritos bahá'ís, se corresponden en su mayor parte con valores éticos y morales (justicia, amor, generosidad, honradez, etc.) o intelectuales (conocimiento, sabiduría, etc.). Dicho de otra manera, lo que define al ser humano es la potencialidad inherente en cada individuo de manifestar en su vida un conjunto de facultades morales e intelectuales que son, en último término, un reflejo de las cualidades de su creador. Estas facultades hacen que el ser humano, a diferencia del resto de seres vivos, no esté gobernado exclusivamente por leyes biológicas, sino que pueda trascenderlas.

Al igual que el darwinismo, los escritos bahá'ís interpretan la historia humana en términos evolutivos. Sin embargo, según Bahá'u'lláh y 'Abdu'l-Bahá la ley natural que determina la evolución social no es la competencia o el conflicto entre sociedades sino su unión y la expresión colectiva de cualidades humanas como la justicia, el altruismo, la cooperación, la solidaridad o el amor, por citar algunos. Así pues, contrariamente al pensamiento predominante entre sus contemporáneos, 'Abdu'l-Bahá planteaba que la competencia y el conflicto no conducen al progreso, sino a la involución.

Según el planteamiento bahá'í, la dimensión espiritual del hombre es común a todos los seres humanos. Consecuentemente, las enseñanzas bahá'ís recalcan que la

⁵ PEB, 27:2. Véase también 90: 1-2.

naturaleza humana es una y universal y que, por tanto, todos los seres humanos son esencialmente iguales, más allá de cualquier diferencia física. “¿No sabéis por qué os hemos creado a todos del mismo polvo?” afirmó Bahá’u’lláh en una de sus obras más tempranas, “para que nadie se exalte a sí mismo por encima de otro.”⁶ Siguiendo esta idea, tanto en sus declaraciones públicas como en sus comunicaciones privadas, ‘Abdu’l-Bahá rechazó cualquier definición del individuo que pudiera estar basada en categorías accidentales, como la raza, el género o el lugar de nacimiento, o en categorías temporales, como la adscripción religiosa o el estatus social. En su lugar, proclamó la unidad esencial de todos los seres humanos y expuso un modelo social y un modelo de orden internacional basado en tal principio.⁷

1. Objetivos

El primer objetivo que se plantea este trabajo es ofrecer una síntesis basada en las conferencias y entrevistas de ‘Abdu’l-Bahá durante sus viajes a Europa y Norteamérica acerca de su posicionamiento en torno a los temas que más ocuparon los debates sociales en Occidente durante los años inmediatamente previos a la Gran Guerra. Tal síntesis permitirá ofrecer una visión de conjunto sobre los principios sociales de una religión, la fe bahá’í, nacida en la modernidad y hoy extendida en todo el mundo. Asimismo, la investigación que aquí se presenta mostrará algunas de las reacciones que se suscitaron en Occidente ante el encuentro con un mensaje religioso nuevo y minoritario.

El segundo de los objetivos de este trabajo consistirá en comparar el pensamiento de ‘Abdu’l-Bahá con algunas de las ideas más predominantes en la época. Pese a existir

⁶ Bahá’u’lláh, *La Palabras Ocultas*, árabe no. 68. Esta obra fue escrita en forma de aforismos en los que Dios se dirige al ser humano.

⁷ Para algunas afirmaciones de ‘Abdu’l-Bahá sobre la unidad esencial de todos los seres humanos véase: ADP, pp. 58 y 62; ABL, pp. 28 y 38; PUP, 6:2, 10:4, 26:6, 44:10, 60:22, 82:3, 44:6-7, 63:12, 82:8, 92:2, 98:1, 103:5, 105:6, 113:9, 118:1, 121:1, 128:8, 135:3; PT, 40:11-12, 42:2-10; *The Christian Commonwealth* (Londres), 13 de septiembre de 1911, p. 850, p. 1, ‘Meeting Between Abdul Baha and Mr. Campbell’; Free Religious Association, *Proceedings at the Forty-Fifth Annual Meeting* (1912), pp. 86-90. *The Sun* (Nueva York), 7 de julio de 1912, p. 8; *Daily Star* (Lincoln, Nebraska), 23 de septiembre de 1912, p. 4, ‘Abbas Brings New Creed to Lincoln’; *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 4, ‘Abdul Baha addresses Pembroke Chapel’; 19 de enero de 1913, p. 5, ‘Abdul Baha in London’; 21 de marzo de 1913, p. 4, ‘Abdul Baha at Clifton’; notas de las charlas de ‘Abdu’l-Bahá en California, 3, 8, 9 y 11 de octubre de 1912, fondo Ella Cooper (Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos).

notables puntos en común entre los objetivos de 'Abdu'l-Bahá y los de muchos de sus coetáneos, existían también importantes diferencias entre el marco conceptual que él presentó y el de sus interlocutores. En consecuencia, en muchas ocasiones la lectura de la realidad social que presentó 'Abdu'l-Bahá ante sus audiencias distaba de la que sostenían algunas de las corrientes intelectuales más extendidas en el momento. Partiendo de un diagnóstico diferente sobre las causas de fenómenos como la guerra o la desigualdad social, sus propuestas para el progreso humano contenían también elementos que eran diferentes a algunas de las propuestas enarboladas por los movimientos sociales más activos en el momento.

Al realizar este ejercicio comparativo se mostrará cómo permearon en el pensamiento de los movimientos progresistas y regeneracionistas del momento algunas de las ideas sobre la desigualdad humana más manidas en la época, como eran el racismo o el machismo. Este trabajo se aventurará a mostrar, asimismo, algunos ejemplos de cómo ciertas propuestas realizadas por estos movimientos en torno a la organización internacional, se hicieron desde un marco conceptual cargado de presupuestos que negaban la igualdad humana.

Se espera que esté segundo objetivo sirva para demostrar una verdad que, aunque obvia, no siempre es tenida en cuenta: que toda actividad humana parte de un marco conceptual determinado. Por marco conceptual se entiende el conjunto de ideas acerca de la naturaleza humana, de la sociedad, del propósito de la existencia, de la ciencia, de la moral y de lo sobrenatural, que configuran el sustrato sobre el que se construye toda acción y que no siempre son fruto de la reflexión consciente, sino que a menudo son producto de apriorismos adquiridos culturalmente. En consecuencia, todo acontecimiento histórico nos remite a un determinado marco conceptual y, a la inversa, todo acontecimiento histórico se explica en último término por el marco conceptual del que emana. Siendo así, bien podría decirse que el marco conceptual más generalizado cuando 'Abdu'l-Bahá visitó Occidente (el conjunto de discursos en torno a la naturaleza humana y de la sociedad más aceptados en aquel momento) constituye el lecho de roca sobre la que se desencadenaron los acontecimientos que llevaron a la Humanidad hacia, por ejemplo, la Primera Guerra Mundial.

Es necesario hacer ciertas advertencias sobre este trabajo. La primera de ellas es que no se ha tratado de comparar el pensamiento de 'Abdu'l-Bahá con todos los modelos de pensamiento de la época, sino que se ha comparado únicamente con el de las organizaciones y personalidades con las que él entró en contacto. Siendo así, quedan fuera del espectro de esta investigación muchas corrientes intelectuales y sociales cuyos representantes no tuvieron relación documentada ni con 'Abdu'l-Bahá ni con la religión bahá'í. La ausencia más notable es la de las corrientes socialistas.

En numerosas ocasiones se empleará la expresión *discurso predominante*. Con ella no se pretende representar el periodo bajo estudio como una realidad intelectualmente homogénea. Al contrario, fue una época ideológicamente muy diversa. Aunque generalizante, esta expresión será útil para aludir a las ideas más en boga en Occidente durante el periodo 1911-1913 entre quienes más influencia ejercían en el ámbito político, intelectual, educativo y religioso, y más en concreto, entre aquellas figuras y movimientos que entraron en contacto con 'Abdu'l-Bahá. La mayor parte de las apariciones públicas de 'Abdu'l-Bahá tuvieron lugar en Estados Unidos y en el Reino Unido. Así pues, algunas de las ideas presentadas aquí como *discurso predominante*, lo eran al menos en el ámbito anglosajón.

También se empleará la expresión de *cultura de la desigualdad*. Nuevamente con ella no hay pretensión de referirse a un todo homogéneo, sino de agrupar al conjunto de discursos que, pudiendo ser divergentes entre sí, comparten ciertas bases teóricas y, sobre todo, la creencia en la desigualdad de los seres humanos. Al señalar casos concretos de autores y figuras relevantes en las que existía una profunda incoherencia entre sus ideales y sus creencias acerca del ser humano, no se pretende en este trabajo, someterles a un juicio moral, sino enmarcar el periodo y el contexto en el que 'Abdu'l-Bahá presentó al público occidental ciertos principios bahá'ís.

En diferentes momentos se aludirá a los términos racismo, sexismo y nacionalismo. Todavía hoy existe un vivo debate sobre el significado de cada uno de estos términos. En consecuencia, no se pretende en este trabajo ofrecer una definición precisa sobre ellos, ni alinearse con alguna teoría particular sobre su significado. Por racismo me estaré refiriendo simplemente a cualquier modelo de pensamiento que incluya alguno de los siguientes puntos: (1) las razas existen, (2) las razas determinan la

identidad o la capacidad del individuo, y (3) los derechos del individuo vienen determinados por su origen racial. Por sexismo me estaré refiriendo a aquellos modelos de pensamiento que se fundamentan en alguna de las siguientes ideas: (1) existen diferencias intelectuales, psicológicas y morales entre los miembros de diferentes sexos, (2) el género determina la identidad o la capacidad del individuo, y (3) los derechos del individuo dependen de su género. El machismo se entenderá como una forma de sexismo basada en la idea de la supremacía del hombre sobre la mujer. Finalmente, por nacionalismo me estaré refiriendo a aquellos modelos de pensamiento que hacen valer alguna de las siguientes ideas: (1) las naciones son realidades *per se*, (2) la nación determina la identidad o la capacidad del individuo, (3) los derechos del individuo están determinados por su origen nacional, y (4) los territorios tienen derechos y éstos prevalecen sobre los derechos de otros territorios o del conjunto de la comunidad internacional.

Frecuentemente se emplearán los términos pacifismo e internacionalismo. Ambos términos, sin embargo, son modernos y no eran los empleados por las figuras y movimientos que se presentarán en la segunda parte de esta tesis. Por pacifismo me estaré refiriendo al conjunto de organizaciones que se inscribían dentro del autodenominado *movimiento por la paz* y por internacionalismo al junto de organizaciones interesadas exclusivamente en el desarrollo del derecho internacional, de las relaciones diplomáticas y de organismos y convenios internacionales. No todos los pacifistas eran internacionalistas ni todos los internacionalistas eran pacifistas.

Como se ha mencionado, el ámbito cronológico de este trabajo abarca los años 1911 a 1913 y en la medida de lo posible se ciñe a este periodo. No obstante, puntualmente me he permitido la licencia de sobrepasarlo citando algunos escritos o discursos de 'Abdu'l-Bahá anteriores o posteriores.

2. Los estudios sobre 'Abdu'l-Bahá en Occidente

Los estudios sobre la vida y obra de 'Abdu'l-Bahá son muy escasos y generalmente dirigidos al lector bahá'í.

En 1940 la británica Lady Blomfield publicaba una biografía sobre 'Abdu'l-Bahá como parte de su obra *The Chosen Highway*, en la que además presentaba las vidas de

algunos miembros de su familia. De especial relevancia es el testimonio personal de la autora sobre episodios relacionados con la presencia de ‘Abdu’l-Bahá en Londres y París.⁸ La primera biografía completa de ‘Abdu’l-Bahá en inglés no se publicó hasta 1971. Su autor, Hasan M. Balyuzi, biógrafo también del Báb y de Bahá’u’lláh, hizo accesible al público occidental una síntesis de varias obras y manuscritos en persa sobre la vida de ‘Abdu’l-Bahá escritas en su mayor parte por personas que convivieron con él.⁹ Desde entonces no se ha publicado ninguna biografía sistemática que añada datos nuevos sobre su figura.

En 1960 Allan L. Ward presentaba su tesis doctoral sobre la visita de ‘Abdu’l-Bahá a Norteamérica. Basándose sobre todo en los diarios de uno de los asistentes de ‘Abdu’l-Bahá y de material publicado en su mayoría en 1912, Ward construyó una completa síntesis de algunos de los acontecimientos más relevantes de aquella etapa.¹⁰ En años posteriores se han publicado varias fuentes primarias sobre la presencia de ‘Abdu’l-Bahá en Norteamérica, como los diarios de Agnes Parsons, anfitriona de ‘Abdu’l-Bahá en Washington,¹¹ y los de la artista bahá’í afincada en Nueva York Juliet Thomson.¹² De especial relevancia fue la publicación en inglés en 1998 del primer volumen de los diarios de Mahmúd Zarqaní, asistente personal de ‘Abdu’l-Bahá durante sus viajes, quien día a día registró de forma detallada todos los movimientos del líder bahá’í desde su salida de Egipto en marzo de 1912 hasta su regreso en junio de 1913. El volumen publicado en inglés abarca únicamente los ocho meses en los que ‘Abdu’l-Bahá estuvo en Norteamérica.¹³ En 1991 Anjam Khursheed publicó un estudio que bajo el título *The Seven Candles of Unity* presentaba los

⁸ Lady Blomfield, *The Chosen Highway* (Londres: Bahá’í Publishing Trust, 1940).

⁹ H. M. Balyuzi, *‘Abdu’l-Bahá* (Oxford: George Ronald, 1971).

¹⁰ Allan L. Ward, *An historical study of the North American speaking tour of ‘Abdu’l-Bahá and a rhetorical analysis of his addresses* (Tesis doctoral. Universidad de Ohio, 1960). Publicado posteriormente como *239 Days. ‘Abdu’l-Bahá’s Journey in America* (Wilmette, Il.: Bahá’í Publishing Trust, 1979).

¹¹ HOLLINGER, Richard, (ed.). *‘Abdu’l-Bahá in America: Agnes Parsons’ Diary* (Los Ángeles: Kalimat Press, 1996).

¹² Juliet Thomson, *The Diary of Juliet Thomson* (Los Ángeles: Kalimat Press, 1983). Para otra obra de este tipo véase Ramona Allen Brown, *Memories of ‘Abdu’l-Bahá* (Wilmette, Il.: Bahá’í Publishing Trust, 1980).

¹³ Zarqaní, *Mahmúd’s Diary* (Oxford: George Ronald, 1998).

acontecimientos más importantes y parte del contexto en el que se desarrolló el viaje de 'Abdu'l-Bahá a Edimburgo en enero de 1913.¹⁴

El centenario de los viajes de 'Abdu'l-Bahá en Occidente, y más particularmente en los Estados Unidos, reavivó el interés histórico por el episodio. En *'Abdu'l-Bahá in America*, Robert Stockman presenta un trabajo muy similar en sus intenciones y contenidos al de Ward, pero con la novedad de añadir material de archivo no publicado previamente.¹⁵ El diccionario biográfico *'Abdu'l-Bahá in the West* de Jan Jaison recoge los nombres de más de mil novecientas personas que tuvieron contacto con 'Abdu'l-Bahá en Occidente y ofrece datos y referencias bibliográficas sobre la naturaleza de esos contactos.¹⁶ El mismo autor ha publicado en 2016 una obra sobre las dos visitas de 'Abdu'l-Bahá a Francia.¹⁷ La obra colectiva *'Abdu'l-Bahá's Journey West* editado por Negar Mottahedeh de la Universidad de Duke se diferencia de otros títulos en el hecho de que tres de sus artículos se centran en el mensaje dado por 'Abdu'l-Bahá sobre la unidad racial y sobre el nacionalismo y no tanto en los acontecimientos históricos relacionados con sus viajes.¹⁸ Finalmente, cabe mencionar una obra en dos volúmenes de quien escribe estas líneas, cuya primera parte saldrá a la luz a finales de 2016 y en la que se presentan las crónicas sobre 'Abdu'l-Bahá aparecidas en la prensa mundial entre 1871 y 1921, es decir, cubriendo dos terceras partes de su biografía.¹⁹

3. Estructura de la tesis

Este trabajo se ha organizado en tres partes, que cubren diferentes áreas temáticas y están precedidas por una introducción a la biografía de 'Abdu'l-Bahá y a la

¹⁴ Anjam Khursheed, *The Seven Candles of Unity* (Londres: Bahá'í Publishing Trust, 1991).

¹⁵ Robert Stockman, *'Abdu'l-Bahá in America* (Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 2012).

¹⁶ Jan Teofil Jaison, *'Abdu'l-Bahá in the West. A bibliographical guide of the people associated with his travels* (París: Editions Bahá'íes France, 2012).

¹⁷ Jan Teofil Jaison, *'Abdu'l-Bahá in France. 1911-1913* (París: Editions Bahá'íes France, 2016).

¹⁸ Negar Mottahedeh (Ed.), *'Abdu'l-Bahá's Journey West. The Course of Human Solidarity* (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2013).

¹⁹ Amín Egea, *The Apostle of Peace. A Survey of Press References to 'Abdu'l-Bahá in the Western Press (1871-1921)*, Vol. 1 (Oxford: George Ronald, 2016).

religión bahá'í. En la primera parte se expondrá la postura de 'Abdu'l-Bahá en torno a la unidad del género humano, la singularidad de la naturaleza humana, y la igualdad entre individuos. Para ello se presentará su discurso acerca del racismo, el sexismo y el nacionalismo.

La segunda parte se centrará en el tema de la paz. 'Abdu'l-Bahá no sólo entró en contacto con las principales organizaciones y figuras del pacifismo del momento, sino que trató la cuestión en numerosas de sus conferencias públicas, entrevistas con la prensa y conversaciones privadas, pronunciándose sobre cuestiones como la necesidad de un tribunal supremo universal, el papel de la guerra, la organización internacional o la necesidad de un idioma internacional. Su discurso sobre cada uno de estas cuestiones se analizará en capítulos o secciones específicas.

En la tercera parte se analizará en primer lugar la relación entre 'Abdu'l-Bahá y otras confesiones religiosas y las reacciones que suscitó su figura entre los círculos religiosos del momento. En los siguientes capítulos se introducirán algunos conceptos teológicos que servirán para introducir la idea de religión que presentó 'Abdu'l-Bahá, así como su discurso en torno al papel social de la religión, su justificación de la diversidad religiosa, y su postura sobre la relación entre ciencia y religión.

4. Fuentes empleadas

Las fuentes documentales empleadas en la elaboración del presente trabajo incluyen artículos de prensa, notas de las conferencias de 'Abdu'l-Bahá, parte de su correspondencia, así como la correspondencia de algunos individuos y organizaciones allegados a él.

Se ha hecho abundante uso de las notas de las conferencias ofrecidas por 'Abdu'l-Bahá durante sus viajes. Las notas inglesas y en otras lenguas occidentales cubren aproximadamente 210 conferencias y suman un total de cerca de 355.000 palabras. La mayoría han sido recogidas en las compilaciones *The Promulgation of Universal Peace* (conferencias en Estados Unidos y Canadá), *Paris Talks* (conferencias pronunciadas en Francia en 1911), *'Abdu'l-Bahá in London* (conferencias pronunciadas en Inglaterra en 1911), *'Abdu'l-Bahá on Divine Philosophy* (mayoritariamente conferencias pronunciadas en Europa en 1913) y *'Abdu'l-Bahá in Canada*. Los textos de otras

conferencias provienen de la prensa, actas de congresos, libros publicados en la época, o de correspondencia y manuscritos de particulares. Las notas persas de sus conferencias fueron publicadas en tres volúmenes en *Khitabat-i-Hadrat-i-'Abdu'l-Baha*, abarcan unas ciento cincuenta conferencias y consisten en cerca de 145.000 palabras. Para facilitar el trabajo con esta fuente en idioma original, previamente traduje al español estos tres volúmenes.

Otra fuente documental empleada es la propia correspondencia de 'Abdu'l-Bahá. Se ha hecho uso de dos compilaciones en inglés (*Tablets of 'Abdu'l-Bahá* –tres volúmenes– y *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá*) y una compilación publicada en persa en seis volúmenes (*Makatib-i Hadrat-i `Abdu'l-Baha*). También se han consultado cartas traducidas al inglés y publicadas en la revista *Star of the West* entre 1911 y 1921, correspondencia no publicada preservada en el Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos y en menor medida cartas aparecidas en la prensa generalista.

Parte de la correspondencia de terceros relacionada con 'Abdu'l-Bahá aquí citada procede de la *Swarthmore College Peace Collection* (Pensilvania) y de la *Columbia University*. La mayoría de los documentos, sin embargo, proceden del fondo de la *Persian American Educational Society*, en el Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, y de otros fondos en el mismo archivo relacionados con cerca de una treintena de individuos estrechamente relacionados con los viajes de 'Abdu'l-Bahá, entre ellos Ahmad Sohrab, secretario y traductor de 'Abdu'-Bahá durante varios años, quien mantuvo un diario que abarca una buena parte del periodo bajo estudio.

La prensa procedente del Reino Unido se ha investigado en su mayor parte en la *British Library*, la *Bodleian Library* (Oxford) y la *Library of the Religious Society of Friends* (Londres). Los artículos en la prensa inglesa de Egipto han sido también investigados en la *British Library*. La prensa francesa ha sido investigada en el Archivo Nacional Bahá'í de Francia (París), en la Biblioteca Nacional de Francia y en su plataforma digital, *Gallica*. Los artículos publicados en Estados Unidos me han sido facilitados en buena medida por el Archivo Nacional Bahá'í de aquel país (Wilmette, Illinois). Otros han sido obtenidos en varias hemerotecas virtuales, mientras que otros proceden de la *Boston Public Library*, la *Bureau of State Library* (Harrisburg,

Pensilvania), la *California State Library* (Sacramento), la Biblioteca Carnegie de Pittsburg, la *Cleveland Public Library*, la biblioteca de la *Minneapolis Historical Society*, la *New York Public Library*, la *Cincinnati & Hamilton County Public Library*, y la *Wilmington Public Library* (Delaware). Una buena parte de los artículos en la prensa canadiense me han sido facilitados por el Archivo Nacional Bahá'í de Canadá (Toronto) y por la *Library and Archives of Canada* mientras que otros han sido consultados en la *Toronto Public Libray*. En cuanto a la prensa esperantista, casi todos los artículos citados en este volumen han sido consultados en dos excepcionales colecciones privadas, la *Esperanto Biblioteko* 'Ramon Molera Pedrals' (Moià, Barcelona) y el *Esperanto-Muzeo* de Subirats (Sant Pau d'Ordal, Barcelona), así como en la extensísima colección esperantista de la Biblioteca Nacional de Austria.

Para las citas de artículos en prensa he preferido no seguir ninguno de las normas de citación habituales. En lugar de ello me ha parecido más práctico organizar la información siguiendo el orden natural que emplearía un usuario que deseara consultar el documento original: título de la cabecera, fecha, página, columna, título del artículo, autor.

'Abdu'l-Bahá daba sus conferencias en persa y sus palabras eran traducidas al momento por sus intérpretes. Siendo así, las notas inglesas de sus conferencias no son en realidad sus palabras originales, sino traducciones. Por tal motivo, se ha intentado, en la medida de lo posible, acudir a las notas tomadas en persa de sus conferencias, que recogerían en mejor medida sus palabras originales. Cuando esto no ha sido posible, se han empleado las notas inglesas. En cualquier caso, se ha optado por traducir al castellano todas las citas de sus palabras, ya sean las traducidas al inglés o las anotadas directamente en persa.

Existen multitud de sistemas de transliteración de términos persas o árabes. En este trabajo se ha optado por usar el método aprobado en el X Congreso Internacional de Orientalistas (Ginebra, 1894), basado en las normas de la *Royal Asiatic Society* y estandarizado en la literatura bahá'í con algunas adaptaciones. No obstante, los términos y topónimos orientales normalizados en la lengua española no han sido transliterados.

5. Agradecimientos

Entre las personas que me han ayudado y me han animado en el empeño que aquí se presenta debo mencionar, en primer lugar, a mi director de tesis, el doctor Manuel Santirso. Además de agradecerle el haber tenido la generosidad de aceptar dirigir una tesis con un tema un tanto extraño de un alumno muy inexperto y limitado en sus posibilidades, he de expresar mi gratitud por su diligente guía y sus valiosas orientaciones, las cuales no siempre he sabido aplicar en la adecuada medida.

Debo agradecer asimismo a mis padres, Emilio y Talieh por toda su ayuda y su constante apoyo y aliento. Mi padre me ha aportado sus comentarios sobre algunas partes de la tesis, mientras que mi madre ha revisado muchas de las traducciones del persa al español que se incluyen en este trabajo. Por último, debo agradecer a mi hijo Naim su paciencia y su precoz interés por el progreso y el contenido de esta tesis.

‘ABDU’L-BAHÁ Y LA RELIGIÓN BAHÁ’Í

El 5 de diciembre de 1913, a las dos de la tarde, arribaba a Haifa procedente de Alejandría el *Baron Call*, un vapor del Lloyd Austriaco con capacidad para transportar a tres mil personas. El navío ancló a poca distancia del puerto, no muy lejos de dos buques de guerra, uno francés y otro alemán. A las cinco de la tarde dos figuras, un anciano y un joven que le asistía, descendieron las escalinatas del *Baron Call* para abordar una barcaza que habría de llevarles hasta el muelle. Antes de abandonar el barco, el anciano había saludado uno a uno a los pasajeros de diversas nacionalidades que aguardaban en cubierta para despedirle y que, durante la travesía de cuatro días, habían tenido ocasión de mantener con él largas conversaciones y escuchar de sus propios labios algunas anécdotas sobre el viaje que le había ausentado de Haifa durante tres años y tres meses. Mientras la barcaza se aproximaba a tierra los dos buques de guerra hicieron sonar sus cañones como parte de sus ejercicios militares. Poco podía sospechar la población local que aquel estruendo era un aviso de los difíciles tiempos que estaban por llegar.

En contraste con la despedida que se le dispensó a bordo del *Baron Call*, nadie esperaba a aquel anciano en tierra. Aunque había anunciado a sus familiares los detalles de su regreso, también dio instrucciones precisas para que su llegada fuera guardada de la forma más discreta posible. Una vez pasado el puesto de control, subió a un carruaje que le llevaría hasta su domicilio. Al poco de salir del puerto, el transporte giró hacia el oeste y dejó atrás el distrito antiguo de Haifa donde vivían la mayoría de los casi veinte mil moradores de la ciudad. Moviéndose por estrechas calles pasó por delante de la vieja mezquita, de un convento católico y de la iglesia maronita. Los únicos comercios que todavía permanecían abiertos eran los de los árabes cristianos. Para la población musulmana el día de oración acababa de finalizar, mientras que los judíos habían entrado en el sabat hacía apenas media hora.

Tras cruzar el Wadi Nisnas, río que daría nombre al popular barrio de la moderna Haifa, el carruaje se dirigió hacia la colonia alemana, un distrito fundado por un grupo de evangelistas autodenominados como *Templarios del Monte Carmelo*, que se establecieron en el lugar en 1869 para aguardar el regreso de Cristo. Dos calles antes de llegar a su avenida principal, la avenida del Carmelo, hoy de Ben Gurion, el carruaje giró hacia el sur y tomó una estrecha calle, con cierta pendiente y sin pavimentar, en la que entonces sólo había unas pocas edificaciones. Apenas recorridos ciento cincuenta metros el transporte llegó a su destino, la residencia de 'Abdu'l-Bahá Abbas.

La casa, formada por una planta principal y un semisótano, era modesta pero espaciosa y estaba construida en el mismo estilo que el resto de residencias de la zona. Las fachadas estaban ejecutadas a base de sillares de piedra, empleando la roca caliza tan abundante en la región y que daba a las edificaciones locales su característico color ocre pálido. A diferencia de las casas de los alemanes cuya cubierta era inclinada y con tejas, la cubierta de esta casa era plana y transitable. El perímetro estaba protegido por un muro de poco más de dos metros de altura. Tras acceder desde la calle se atravesaba un patio ajardinado que rodeaba la casa. Subiendo un tramo de diez escaleras 'Abdu'l-Bahá pudo al fin hallarse ante la puerta de su hogar. Tras ella, en un amplio salón de techos altos, rodeado de dormitorios y con un mobiliario austero pero digno, esperaban su hermana, su esposa y el resto de su familia.

Para entonces había corrido la voz de la llegada de 'Abdu'l-Bahá. Sin apenas tiempo para descansar de su viaje, a las siete de la noche la casa ya estaba repleta con más de un centenar de personas que querían darle la bienvenida. Se distribuyeron las sillas disponibles entre las personas más mayores y en una amplia mesa en el centro de la sala se dispusieron frutas y dulces para los invitados. Entre los asistentes había compañeros de prisión y familiares, así como seguidores venidos de Persia y otros puntos de Oriente, que habían acudido a la Tierra Santa para visitar los lugares sagrados e históricos bahá'ís, sin sospechar que también podrían ver al hijo del fundador de su religión.

Al día siguiente, 'Abdu'l-Bahá visitó la tumba de Báb junto a un grupo de seguidores. El lugar consistía en una sencilla edificación rectangular hecha en piedra y emplazada en la falda del Monte Carmelo (vertiente Norte), a un par de kilómetros de

las cuevas en las que habitó el profeta Elías y del monasterio carmelita *Stella Maris*. El sepulcro había sido construido bajo su propia supervisión, en un lugar designado especialmente por su padre, Bahá'u'lláh. Constaba de seis cámaras distribuidas en dos hileras contiguas. Las tres cámaras del ala norte se usaban para recibir a las visitas, guardar enseres y alojar al custodio del lugar. Las tres cámaras del ala sur conformaban el santuario propiamente dicho y estaban comunicadas entre sí mediante elevados y gruesos arcos de mampostería encalada. Bajo el suelo de la cámara central yacía el sarcófago del Báb, mientras que las dos estancias laterales estaban destinadas a acoger a quienes quisieran ofrecer sus plegarias en el lugar.

Fueron muchos los que no quisieron perder la oportunidad de ver a 'Abdu'l-Bahá volver a un lugar que es considerado por los bahá'ís como sagrado. Fuera del recinto se desplegó una esterilla, en la que los asistentes se descalzaron en silencio antes de acceder reverentemente al mausoleo, que estaba cubierto por bellas alfombras persas, cuyas filigranas y colorido contrastaban con el blanco absoluto de paredes y techo. De hecho, además de las alfombras, los únicos elementos decorativos eran las flores y las luminarias puestas sobre la tumba del Báb.

Tras un tiempo de recogimiento, en el que se entonaron algunas plegarias, 'Abdu'l-Bahá salió y se dirigió hacia el borde de la planicie. Desde ahí podía divisar toda la bahía de Haifa, y en ella algunos de los lugares que más marcaron su biografía y la corta historia de la religión que ahora él lideraba. A sus espaldas yacía el cuerpo del Báb, el precursor de la fe bahá'í, fusilado sesenta y tres años antes en dramáticas circunstancias. En frente, al otro lado de la bahía, podía distinguir las imponentes murallas de la ciudad-prisión de 'Akká (la Ptolemaida de los griegos, el San Juan de Acre de los cruzados), donde pasó cuarenta años de encarcelamiento, donde murieron varios de sus seguidores y donde falleció su propio hermano. Un poco más al norte se podía atisbar *Bahji*, el lugar donde descansan los restos mortales de Bahá'u'lláh, el fundador de la religión bahá'í, con quien compartió cuatro destierros y veinticuatro años de prisión. Al comparar aquellos episodios con las experiencias que acababa de vivir en la serie de viajes que le habían llevado por Egipto, Europa y Norteamérica, sin duda debió despertar en él un sentimiento de profundo sobrecogimiento.

Él, que no pudo recibir educación formal alguna, volvía de ofrecer discursos desde las tribunas de las universidades de Oxford, Stanford, Columbia, Howard y Clark, entre otras, y de ser invitado a participar en tres congresos internacionales. Él, quien había sufrido en sus carnes la persecución religiosa y era considerado por muchos como un *najis* (impuro) y un hereje, volvía de parlamentar desde el púlpito de decenas de templos cristianos y de otras confesiones. Él, cuyos escritos, al igual que los de su padre, estaban prohibidos en Persia y el Imperio Otomano, volvía de ser entrevistado por decenas de periodistas, de ser requerido por innumerables fotógrafos y de ver su nombre publicado en más de un millar y medio de artículos. Él, quien nada más llegar a la prisión de 'Akká escuchó en la mezquita de *Al-Jazzar* un *firman* del Sultán 'Abdu'l-'Aziz en el que se prohibía a los moradores de la ciudad contacto y trato alguno con su padre, con él mismo y con el resto de prisioneros bahá'ís, regresaba a Haifa después de haberse entrevistado con miles de personas deseosas de conocer sus ideas, recibir algún tipo de consejo o simplemente curiosear sobre su persona. Él, que sufrió la persecución de dos monarcas –uno el califa del islam sunita, el otro el protector del chiismo duodecimano– y de incontables religiosos, ministros y gobernadores, volvía de encontrarse con políticos de todas las inclinaciones, con un presidente de los Estados Unidos, con aristócratas, estadistas, diplomáticos y líderes sociales, con científicos, exploradores, artistas y escritores. Él, que nunca había conferenciado en público, retornaba después de ser aclamado por las decenas de miles de personas que habían acudido a las más de ciento cincuenta conferencias públicas que se convocaron para que él parlamentara. Tan sólo seis años antes de esos viajes, cuando por orden de 'Abdu'l-Hamíd II estuvo a punto de ser deportado al desierto de Fezzan en Libia, ni los más optimistas de sus allegados hubieran podido imaginar semejante episodio en la vida de 'Abdu'l-Bahá. Sin duda, los acontecimientos habían dado un giro dramático, casi milagroso.

1. La religion bahá'í

Abbas Effendi, más tarde conocido como 'Abdu'l-Bahá, había nacido el 23 de mayo de 1844 en el seno de una familia aristócrata afincada en Teherán, la capital de Persia. Recibió su nombre de pila en memoria de su abuelo paterno, Mírzá Abbás Nurí (¿-

1839), más conocido como Mírzá Buzurg, quien había sido visir en la corte del príncipe Imám-Virdi, gobernador de las provincias de Lorestan y Burujird, terrateniente de una extensa área rural en Takúr (provincia de Núr) y famoso por su destreza en el arte de la caligrafía, muy valorado en los países musulmanes donde no se permite ningún arte en el que se representen figuras humanas.

El padre de 'Abdu'l-Bahá era Mírzá Huseyn 'Alí Nurí (1817-1892), hijo mayor de Mírzá Buzurg, quien en 1835 había contraído matrimonio con Ásíyyih Khánım (1820-1886), una joven de familia noble procedente del norte del país. La pareja tuvo siete hijos de los que sólo dos, además de 'Abdu'l-Bahá, sobrevivieron a la infancia: un varón, Mihdí (1848-1870), y una hija, Fatimih (1846-1932), más tarde conocida como Bahíyyih.¹

Mírzá Huseyn 'Alí Nurí había heredado la importante fortuna de Mírzá Buzurg, era un permanente candidato a ocupar cargos de gobierno similares a los ostentados por su padre y, pese a rechazarlos, mantuvo un importante estatus social entre las élites de la capital persa.² Sin embargo, la posición de la familia cambiaría radicalmente con la aparición de un nuevo movimiento religioso que en poco tiempo hizo sacudir los cimientos del país.

En 1844, un joven llamado Siyyid Alí Muhammad (1817-1850), conocido después como el Báb (La Puerta), proclamó en la ciudad de Shiraz ser el portador de un nuevo mensaje divino y el anunciador de la inminente llegada de una figura profética, que cumpliría las expectativas de todas las religiones anteriores y que marcaría el inicio de un nuevo ciclo en la historia de la Humanidad. El Báb abrogó la sharía islámica, estableció nuevas leyes religiosas, condenó la tiranía de los déspotas de su época e incluso instauró un nuevo calendario. Todas sus leyes y ordenanzas, afirmó él mismo

¹ Siguiendo las costumbres sociales de la época Bahá'u'lláh contrajo poco después otros dos matrimonios de los que nacieron cinco hijos más. Décadas después Bahá'u'lláh prohibió la poligamia y el concubinato. Véase Bahá'u'lláh, *El Kitab-i-Aqdas* (Barcelona: Editorial Bahá'í, 1999), K63.

² Entre los parientes de Bahá'u'lláh que sí accedieron a puestos de gobierno cabe destacar a Mírzá Nasru'lláh-Khán-i-Nurí (1807-1865) que fue primer ministro de Násir'u-Dín Sháh entre 1851 y 1858, y el responsable del exilio de Bahá'u'lláh.

en repetidas ocasiones, no tenían otro propósito que el que las gentes reconocieran al enviado divino que él anunciaba.³

En un breve lapso de tiempo el babismo –como se conoció al movimiento iniciado por el Báb– se extendió por toda Persia, salió de sus fronteras alcanzando el Imperio Otomano e India y ganó un elevado número de adherentes entre todas las clases sociales, incluida una importante sección del clero chiita. Alarmadas ante tal expansión e influencia, las autoridades civiles y religiosas persas ejercieron una implacable represión contra la nueva religión. Sus líderes fueron diezmados, sus seguidores perseguidos y ejecutados por miles y los núcleos urbanos en los que se asentó con mayor vigor fueron sitiados y tomados. Tras permanecer varios años en prisión, el 9 de julio de 1850 el propio Báb sería fusilado públicamente en la ciudad de Tabriz, ante un regimiento de infantería de setecientos cincuenta hombres.⁴

Mírzá Huseyn 'Alí Nurí se declaró babí en 1844. Aunque nunca conoció al Báb en persona, pronto se convirtió en una de las principales figuras del babismo e incluso recibió de él el apelativo religioso por el que sería conocido en adelante, Bahá'u'lláh (La Gloria de Dios). En 1848, por ejemplo, fue uno de los convocantes del encuentro celebrado en Badasht, en la que durante veintidós días las principales figuras babís debatieron sobre el futuro del movimiento y anunciaron públicamente la abrogación de la sharía islámica, un anuncio que se expresó simbólicamente cuando Tahirih – poetisa y destacada seguidora del Báb– se quitó en público su *chador*, el tipo de velo islámico impuesto a las mujeres en Persia. Poco después Bahá'u'lláh sería arrestado temporalmente en la ciudad de Amúl donde sufrió el bastinado.

En agosto de 1852, tras un atentado contra la vida del monarca Násir'u-Dín Sháh del que se responsabilizó a los babís, Bahá'u'lláh fue condenado a muerte y encarcelado en el *Síyáh-Chál* (pozo negro).⁵ Durante este periodo sus propiedades fueron confiscadas, sus bienes saqueados y el patrimonio de la familia reducido a la

³ Para un completo análisis de las obras del Báb, véase Nader Saidei, *Gate of the Heart* (Waterloo, On: Wilfrid Lauriel Press, 2001).

⁴ Para informaciones en la prensa española sobre la ejecución del Báb véase: *El Barcelonés*, 6 de noviembre de 1850, p. 3, col. 2, s.t., *El Clamor Público* (Madrid), 7 de noviembre de 1850, p. 3, col. 3, 'Persia'; *La Esperanza* (Madrid), 11 de noviembre de 1850, p.1, col. 5, 'Persia'.

⁵ Apelativo dado al lugar debido a que fue habilitado en el depósito de aguas del palacio real.

nada. Años más tarde, su hija relataría cómo la escasez de la familia llegó a tal punto que la esposa de Bahá'u'lláh tuvo que vender los botones de oro de su ropa para poder comprar alimentos.⁶ En más de una ocasión el propio 'Abdu'l-Bahá rememoraría aquellos días para ilustrar a sus audiencias uno de los temas de los que solía tratar: que el individuo no debe basar su felicidad en lo material, porque cualquier posesión es transitoria. De la noche a la mañana él pasó de ser un niño acomodado y respetado a tener que alimentarse a base de puñados de harina y a enfrentarse a los constantes asaltos de sus vecinos.⁷

Tras cuatro meses de confinamiento, durante los cuales centenares de sus correligionarios fueron ejecutados,⁸ se conmutó la pena de muerte contra Bahá'u'lláh por otra de destierro. El 12 de enero de 1853 abandonó Teherán con destino a Bagdad junto a su esposa y dos de sus hijos. 'Abdu'l-Bahá tenía por aquel entonces poco menos de ocho años, y nunca más regresaría a su país natal. Al recordar las vicisitudes de aquel viaje, que se hizo en medio de un riguroso invierno, su hermana mencionaría cómo la exposición al frío y la congelación dejaron secuelas físicas de por vida en el pequeño Abbas, quien además estaba recuperándose de una tuberculosis.⁹

⁶ Myron Henry Phelps, *The Life and Teachings of Abbas Effendi* (Nueva York: The Knickerbocker Press, 1903), pp. 13-15.

⁷ Véase, por ejemplo, sus palabras citadas en Zaraqání, *Badáyi'u'l-Áthár*, vol.2, pp. 187 y 205-206.

⁸ Para noticias en la prensa española sobre la persecución de babís en 1852 véase: *La Época* (Madrid), 3 de noviembre de 1852, p. 4, col. 4, 'Alcance'; *El Católico* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p. 1160, col. 1, 'Persia'; *El Clamor Público* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p. 2, col. 1, 'Persia'; *El Correo de Barcelona*, 4 de noviembre de 1852, p. 3, col. 2, 'Persia'; *El Diario Español* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p. 3, col. 1, 'Persia'; *La Época* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p. 4, col. 4, s.t.; *La España* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p. 1, col. 1, s.t.; *La Esperanza* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p.2, col. 1, 'Persia'; *La Nación* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p. 3, col. 2, 'Persia'; *El Observador* (Madrid), 4 de noviembre de 1852, p. 2, col. 3, s.t.; *Diario de Barcelona*, 5 de noviembre de 1852, p. 6740, 'Persia'; *Las Novedades* (Madrid), 5 de noviembre de 1852, p. 3, col. 1, 'Persia'; *Diario de Villanueva y la Geltrú*, 5 de noviembre de 1852, p. 3, col. 2, 'Persia'; *El Presente* (Barcelona), 5 de noviembre de 1852, p. 3, col. 1, s.t.; *La Nación* (Madrid), 6 de noviembre de 1852, p. 2, col. 3, 'Persia'; *El Católico* (Madrid), 5 de noviembre de 1852, p. 1.275, col. 2, 'Persia'; *Diario Mercantil* (Valencia), 7 de noviembre de 1852, p. 4, col. 2-3, s.t.; *El Clamor Público* (Madrid), 11 de noviembre, p. 2, col. 4, 'Persia'; *La Esperanza* (Madrid), 11 de noviembre, pp. 1-2, col. 5-1, 'Persia'; *El Católico* (Madrid), 12 de noviembre de 1852, p. 1.316, col. 1, 'Persia'; *Las Novedades* (Madrid), 13 de noviembre de 1852, p. 3, col. 1, 'Persia'; *El Áncora* (Barcelona), 15 de noviembre de 1852, p. 769, col. 1-2, s.t.; *El Genio de la Libertad* (Palma de Mallorca), 15 de noviembre de 1852, p. 3, col. 4, 'Persia'; *El Católico* (Madrid), 23 de noviembre de 1852, p. 1412, col. 2, 'Persia'; *La Esperanza* (Madrid), 23 de noviembre de 1852, p. 2, col. 3, 'Persia'; *La Nación* (Madrid), 23 de noviembre de 1852, p. 3, col. 3, 'Persia'.

⁹ Phelps, *Abbas Effendi*, p. 16.

Desde la capital iraquí, Bahá'u'lláh dirigió sus esfuerzos a la reconstrucción de la maltrecha comunidad babí y a la preservación y diseminación de los escritos del Báb. Él mismo compuso varios volúmenes durante este periodo, entre ellos el *Kitáb-i-Íqán* (*Libro de la certeza*), la segunda obra en importancia entre los escritos de Bahá'u'lláh y en la que se condensa todo el pensamiento teológico bahá'í. Bagdad se convirtió así en el centro de una revivificada comunidad bábí.

Ante tal influencia, el cuerpo diplomático persa consiguió forzar un destierro de Bahá'u'lláh y su familia a Constantinopla alejándole así de las fronteras persas.¹⁰ La orden de destierro se ejecutó a finales de abril de 1863. Antes de abandonar Bagdad Bahá'u'lláh proclamó ser la figura anunciada por el Báb y el portador de una revelación divina cuyo propósito fundamental habría de ser la unificación del género humano.

El destierro de Bahá'u'lláh a Constantinopla se prolongó por espacio de no más de cuatro meses, tras los cuales se le envió a Andrinópolis (actualmente Edirne).¹¹ Para entonces la inmensa mayoría de los babís habían pasado a ser seguidores de Bahá'u'lláh denominándose a partir de entonces como bahá'ís.¹²

En 1868 se decretó contra Bahá'u'lláh, su familia y algunos de sus seguidores la deportación al presidio de San Juan de Acre ('Akká, hoy en Israel). La ciudad, cuya historia se remonta a la Edad de Bronce, había sido reciamente fortificada por los otomanos en el siglo XVIII, al punto que Napoleón no pudo tomarla en 1799, y contaba con sólo dos accesos, uno marítimo y otro terrestre, circunstancia que fue aprovechada para convertirla en una colonia penal a la que se enviaban presos desde todos los rincones del Imperio Otomano.

El grupo de cautivos persas arribó a Acre en barco el 31 de agosto de 1868. Inicialmente, fueron hacinados en las celdas de la fortaleza de Acre, donde morirían varios de ellos, incluido Mihdí, el hermano menor de 'Abdu'l-Bahá. Posteriormente,

¹⁰ Para fuentes bahá'ís y diplomáticas sobre el destierro de Bahá'u'lláh a Constantinopla véase Necati Alkan, *Dissent and Heterodoxy in the Late Ottoman Empire* (Estambul: The Isis Press, 2008), pp. 57-65.

¹¹ *Ibid.* pp. 65-85.

¹² Un reducido grupo de babís encabezado por Mírza Yahyá Suhb-i-Azal se opuso a la declaración de Bahá'u'lláh. Se denominaron a sí mismos como azalíes. Aunque a partir de 1868 el babismo había dejado virtualmente de existir, en Europa, no obstante, se seguiría denominando de forma generalizada a los bahá'ís como babís.

cuando se le dio un uso militar a la fortaleza, se autorizó a Bahá'u'lláh y a sus seguidores a realojarse en otros puntos de la ciudad, lo que le permitió intensificar la correspondencia con sus seguidores e incluso recibir a algunos de ellos.

Bahá'u'lláh falleció el 29 de mayo de 1892, dejando atrás cuarenta años de destierro, cerca de veinticinco años de prisión y más de un millón de seguidores repartidos en Persia, India, Birmania, Rusia, Egipto y varios territorios dentro del Imperio Otomano.¹³ “El propósito de este Agraviado al soportar desdichas y tribulaciones”, escribió en sus últimas voluntades para resumir el cometido de su misión, “no ha sido sino extinguir la llama del odio y la enemistad, para que el horizonte de los corazones de los hombres se ilumine con la luz de la concordia y alcance la verdadera paz y tranquilidad.”¹⁴

En sus escritos Bahá'u'lláh se presentó como el portador de una revelación divina para esta época, cuyo propósito último es la unificación de la raza humana y cuya culminación ha de ser el nacimiento de una civilización mundial. Proclamó la dignidad e igualdad del ser humano y la unicidad de la raza humana y demandó de sus seguidores y de la Humanidad en general la abolición de cualquier tipo de prejuicio racial, nacional, religioso, de género o de clase. Afirmó la unidad fundamental de todas las religiones, prohibió la guerra santa, el fanatismo y cualquier tipo de disputa religiosa, y emplazó a sus fieles a relacionarse “con los seguidores de todas las religiones en espíritu de amistad y compañerismo.”¹⁵ Declaró al conocimiento como “alas para la vida del hombre y una escalera para su ascenso”,¹⁶ estableció la obligatoriedad y la universalidad de la educación como principal medio para el desarrollo de las potencialidades latentes en el individuo y proclamó la armonía y complementariedad entre ciencia y religión, la primera como instrumento para el conocimiento de la realidad física y la segunda como herramienta para la elevación moral y el conocimiento de la realidad espiritual. Asimismo, exhortó a los pueblos del

¹³ Estimación de Lord Curzon, véase *Persia and the Persian Question* (Londres: Longman, Green & Co., 1892), vol.1, pp. 449.

¹⁴ TB, p. 255.

¹⁵ PEB, 43:6.

¹⁶ TB, p. 6.

mundo a dotarse de un tribunal internacional de justicia, de un idioma internacional auxiliar, a abolir la esclavitud, y a ampliar sus miras identitarias para que éstas abarcaran a toda la raza humana.

Desde la perspectiva bahá'í, no existen más intermediarios entre el hombre y su creador que los fundadores de las religiones. Consecuentemente, Bahá'u'lláh abolió el sacerdocio y prácticas como el uso de púlpitos, el besamanos o la confesión. También censuró prácticas como el monacato y el ascetismo y en su lugar proclamó el servicio al género humano como una de las acciones más valiosas para el individuo y como un requisito fundamental para su crecimiento espiritual y para el acercamiento a su creador. Para el funcionamiento de las comunidades bahá'ís, Bahá'u'lláh delineó las bases de un orden administrativo que carece de funciones clericales y cuyos miembros son elegidos por sufragio secreto –directo o indirecto– en ausencia de candidaturas o postulaciones de ningún tipo. En lo que atañe al individuo, Bahá'u'lláh exigió de sus seguidores el más alto estándar de conducta, y pidió de ellos que se esforzaran al máximo por manifestar en sus vidas valores como la veracidad, la honestidad o el desapego a lo material. Ordenó el uso de la oración e incluso un periodo de ayuno y prohibió la poligamia, así como el consumo de drogas y de bebidas alcohólicas.

2. Abbás Effendi, 'Abdu'l-Bahá

Bahá'u'lláh también dejó previsto cómo debía organizarse la comunidad bahá'í tras su muerte. Para evitar la posibilidad de que, tal y como ha sucedido en todas las religiones, sus seguidores se dividieran en facciones o se enfrentaran entre sí debido a cuestiones teológicas o a interpretaciones personales, designó a 'Abdu'l-Bahá como cabeza de la comunidad bahá'í y le investió, entre otras, con la función de ser el único intérprete autorizado de sus escritos y enseñanzas, así como el modelo de conducta a seguir por los bahá'ís.

En vida de Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá ya contaba con una distinción especial. Solía actuar, por ejemplo, como su representante ante las autoridades y ante aquellos occidentales que se aventuraban a viajar hasta Siria para ver en persona al 'líder de los babís.' Algunos de esos viajeros dejaron testimonio escrito de sus impresiones sobre 'Abdu'l-Bahá.

Thomas Chaplin (1853-1904), misionero inglés en la región, viajó a Acre en 1871 para tratar de conocer a Bahá'u'lláh. No pudo lograr su propósito, pero en su lugar se entrevistó con su hijo. En una carta para el *Times* de Londres el misionero le describió como alguien *"who is apparently about 30 years of age, and has a fine intellectual countenance, with black hair and beard, and that sallow, melancholic look which distinguishes nearly all Persians of the intelligent and religious class [...]. He had a remarkably earnest, almost solemn manner, spoke excellent Arabic, fluently, and showed a minute and accurate knowledge of the Old and New Testaments, as well as an acquaintance with the history of religious thought in Europe."*¹⁷

En 1891, el orientalista británico Edward Granville Browne (1862-1926), quien ocupó parte de su carrera académica en la Universidad de Cambridge y en la *Royal Asiatic Society* al estudio y divulgación de la nueva religión y a la traducción de algunos de sus textos, visitó a Bahá'u'lláh. En el transcurso de una crónica sobre sus experiencias dedicó unas líneas a describir a 'Abdu'l-Bahá:

Seldom have I seen one whose appearance impressed me more. A tall strongly-built man holding himself straight as an arrow, with white turban and raiment, long black locks reaching almost to the shoulder, broad powerful forehead indicating a strong intellect combined with an unswerving will, eyes keen as a hawk's, and strongly-marked but pleasing features - such was my first impression of 'Abbás Efendí, "the master" (Áká) as he par excellence is called by the Bábís. Subsequent conversation with him served only to heighten the respect with which his appearance had from the first inspired me. One more eloquent of speech, more ready of argument, more apt of illustration, more intimately acquainted with the sacred books of the Jews, the Christians, and the Muhammadans, could, I

¹⁷ *The Times* (Londres), 5 de octubre de 1871, p. 8, col. 3, 'The Babs of Persia.' Esta carta o partes de ella fueron publicadas posteriormente en los siguientes periódicos: *Liverpool Mercury*, 7 de octubre de 1871, p. 7, col. 7, 'The Babs of Persia'; *Belfast News-Letter*, 10 de octubre de 1871, p. 2, col. 8, 'A New Christian Sect'; *Nevada State Journal* (Reno), 23 de diciembre de 1871, p. 1, col. 6, 'Religious Intelligence'; *The Independent* (Nueva York), 1 de agosto de 1872, p. 4, col. 6, 'Missions'; *Friends Review* (Filadelfia), 26 de enero de 1878, pp. 382-383, 'The Babs of Persia'. En España apareció en *La Convicción* (Barcelona), 14 de octubre de 1871, pp. 6357-6358.

*should think, scarcely be found even amongst the eloquent, ready, and subtle race to which he belongs. These qualities, combined with a bearing at once majestic and genial, made me cease to wonder at the influence and esteem which he enjoyed even beyond the circle of his father's followers. About the greatness of this man and his power no one who had seen him could entertain a doubt.*¹⁸

El druso Amír Amín Arslan (1866-1943), gobernador de Tiberíades y posteriormente diplomático en varias ciudades europeas y en Argentina también visitó a Bahá'u'lláh en 1891. Años más tarde escribiría un artículo para la *Revue Bleue* (París) en el que se preció de ser amigo personal de 'Abdu'l-Bahá y resaltó de él que *“C'est un homme d'une intelligence rare et bien que persan, il a une profonde connaissance de nôtre langue arabe et je possède des lettres en arabe de lui qui sont des chefs-d'œuvre de style et de pensée et par dessus-tout dans une calligraphie orientale.”*¹⁹

Durante su encarcelamiento en Acre, 'Abdu'l-Bahá contrajo matrimonio (1873) con Fátimih Nahrí (1847-1938), una joven viuda, hija de una destacada familia en Isfahan, cuyo tío materno había sido ejecutado por ser bahá'í con tan sólo catorce años de edad. Pese a las restricciones sociales de la época Munirih Khánun, como se le conocería después de su matrimonio, había recibido de sus padres una esmerada educación que le convirtió en una competente poetisa y la permitió dominar con fluidez el árabe y el turco, además de su lengua materna. Fruto de aquel matrimonio nacieron nueve niños, de los que sólo sobrevivieron cuatro hijas: Diyá'iyih, Túbá, Rúhá y Munavvar, que darían a la pareja trece nietos.

Tras el fallecimiento de Bahá'u'lláh, y bajo el liderazgo de 'Abdu'l-Bahá la comunidad bahá'í experimentó profundos cambios. En Persia creció a un ritmo vertiginoso y en poco tiempo empezó a establecer sus primeros proyectos de desarrollo en el país. Ciudad tras ciudad, empezaron a proliferar escuelas, centros hospitalarios y otros servicios asistenciales que estaban abiertos a la sociedad en

¹⁸ Edward Granville Browne, *A Traveller's Narrative written to illustrate the Episode of the Báb* (Cambridge: University Press, 1891), p. xxxvi.

¹⁹ *Revue Bleue [La Revue Politique et Littéraire]* (París), 5 de septiembre de 1896, pp. 314-316, 'Une Visite au chef du Babisme', Emin Arslan.

general. Además, en *Ishqabad*, capital del Turkmenistán, se erigió el primer *Mashriqu'l-Adhkár* o templo bahá'í.²⁰

Desde finales de 1894 se produjeron las primeras conversiones en Norteamérica. Una década más tarde, la comunidad bahá'í americana contaba ya con más de dos mil miembros y estaba establecida en los principales centros urbanos de Estados Unidos y Canadá. En 1898 se formaron en Francia y Reino Unido las primeras comunidades bahá'ís de Europa, y en los años inmediatamente posteriores la religión se extendió a otros puntos del continente. En 1899 llegó al penal de Acre la primera de muchas expediciones de bahá'ís occidentales que, cuando las condiciones lo permitían, viajaban hasta Siria para conocer personalmente a 'Abdu'l-Bahá y visitar los lugares relacionados con la vida de Bahá'u'lláh.

Estimular la expansión de la fe bahá'í en Oriente suponía un arduo reto habida cuenta del clima de represión en el que tenían que desenvolverse los bahá'ís. Pero mantener y consolidar la expansión del movimiento en Occidente era un reto no menos difícil. A la distancia física y el problema del idioma había que añadir que las comunicaciones directas con 'Abdu'l-Bahá estaban muy limitadas debido a las restricciones impuestas por las autoridades. Por otra parte, mientras que los bahá'ís de Oriente tenían acceso directo a la literatura bahá'í en su idioma original, los bahá'ís occidentales apenas tenían conocimiento de las obras de Bahá'u'lláh y la escasa literatura bahá'í de la que disponían consistía inicialmente en los pocos títulos traducidos por algunos orientistas ajenos a la religión, como Browne, y en la propia correspondencia de 'Abdu'l-Bahá. Por consiguiente, no era infrecuente que entre aquellos primeros bahá'ís occidentales surgieran tensiones puntuales en torno a cuestiones doctrinales.

Una de esas cuestiones giraba en torno a cuál era el rango de 'Abdu'l-Bahá. Algunos bahá'ís norteamericanos, que provenían de grupos religiosos cristianos de corte milenarista, creían que el hijo de Bahá'u'lláh debía de ser considerado

²⁰ Literalmente 'lugar del amanecer del recuerdo de Dios'. Los *Mashriqu'l-Adhkár* son edificios caracterizados por estar abiertos a los seguidores de cualquier religión, y por ser el centro de equipamientos de uso social. El *Mashriqu'l-Adhkár* de *Ishqabad* fue construido entre 1902 y 1908. En 1928 fue expropiado por las autoridades soviéticas y demolido en 1963.

necesariamente como el retorno de Cristo.²¹ Ante tales afirmaciones, que además de estar alejadas del mensaje bahá'í, creaban división entre los bahá'ís y daban una imagen equivocada de la nueva religión ante la sociedad en general, 'Abdu'l-Bahá envió reiterados mensajes clarificando su estatus. En ellos rechazó tajantemente cualquier título de divinidad y se dio el apelativo de 'Abdu'l-Bahá (siervo de Bahá), por el que a partir de entonces se le conocería universalmente en lugar de su nombre de pila, Abbas Effendi. "Mi nombre es 'Abdu'l-Bahá", escribiría a los bahá'ís de Nueva York, "mi identidad es 'Abdu'l-Bahá, mi calificación es 'Abdu'l-Bahá, mi realidad es 'Abdu'l-Bahá, mi alabanza es 'Abdu'l-Bahá. Mi gloriosa y refulgente corona es la servidumbre a la Bendita Perfección, y el servicio a toda la raza humana es mi perpetua religión."²²

Además de impulsar la expansión mundial de la fe bahá'í en Oriente y en Occidente, en aquellos primeros años de su ministerio 'Abdu'l-Bahá también sentó las bases de lo que es hoy el Centro Mundial Bahá'í. Desde su fusilamiento en 1850, los restos mortales del Báb habían vagado de escondite en escondite, primero en Persia y luego en Siria. Fue 'Abdu'l-Bahá quien inició la construcción de un sencillo mausoleo para el Báb, en un lugar designado por el propio Bahá'u'lláh. Décadas después sería ampliado y a su alrededor se levantarían los edificios administrativos y religiosos que hoy componen el Centro Mundial Bahá'í. Tal proyecto supuso un recrudecimiento de las condiciones de prisión de 'Abdu'l-Bahá y estuvo a punto de costarle un nuevo destierro.²³

²¹ Fue muy notoria, por ejemplo, una carta de la filántropa Phoebe Hearst (1842-1919) aparecida en la prensa quien, para rubor de su hijo —el magnate de la comunicación William Randolph Hearst, que por entonces se estaba postulando como candidato presidencial— llegó a decir de 'Abdu'l-Bahá que "*His life is truly the Christ life and His whole being radiates purity and holiness! Without a doubt Abbas Effendi is the Messiah of this day and generation, and we need not look for another.*" Véase, por ejemplo: *Republican* (Springfield, Massachusetts), 9 de septiembre de 1900, p. 12, col. 6, 'Babism in the United States.' Phoebe Hearst se había declarado bahá'í en 1898. Un año después patrocinó el primer peregrinaje occidental bahá'í a Acre. Su sirviente, Robert Turner, fue el primer bahá'í negro en los Estados Unidos. Hearst fue anfitriona de 'Abdu'l-Bahá durante su visita a California en 1912.

²² 'Abdu'l-Bahá, *Tablets of Abdul-Baha Abbas* (Bahai Publishing Society: Chicago, 1915), vol. 2, p. 430.

²³ La construcción del mausoleo del Báb coincidió en el tiempo con una revuelta de la población árabe del Imperio Otomano contra el sultán 'Abdu'l-Hamíd II. Los acontecimientos fueron aprovechados por los oponentes de 'Abdu'l-Bahá para denunciarle ante las autoridades de Constantinopla como cómplice en las revueltas. Se representó a los peregrinos bahá'ís occidentales como agentes que viajaban hasta Acre para hacer entrega de sumas de dinero destinadas a financiar la revolución, y se

En los años que transcurrieron entre el fallecimiento de Bahá'u'lláh y su propia liberación, 'Abdu'l-Bahá recibió a muchos occidentales interesados en su figura. El periodista William Eleroy Curtis (1850-1911) viajó a Siria en 1901 y en una crónica sobre su viaje describió a 'Abdu'l-Bahá como "*a fascinating mystic, a man of most impressive presence and conversation, and his voice is musical and hypnotizing.*"²⁴

Otro visitante fue Myron H. Phelps (1856-1916), un abogado de Nueva York, seguidor de Vivekananda, de quien fue anfitrión en 1895. Después de conocer a algunos bahá'ís en Londres y de estudiar las obras de Browne sobre el tema, viajó a Acre a finales de 1902 acompañado de la condesa Miranda de Souza Canavarro (1849-1933), la primera conversa al budismo en los Estados Unidos. Por espacio de un mes ambos tuvieron la oportunidad de entrevistarse con 'Abdu'l-Bahá y su familia en numerosas ocasiones. Phelps describiría aquel periodo como "*one of the most memorable in my life for not only was I able to gain a satisfactory general view of this religion, but I made the acquaintance of Abbas Effendi, who is easily the most*

representó la construcción del mausoleo del Báb como el proyecto de un arsenal desde el que se iba a dirigir una revuelta árabe en Siria. El sultán despachó una comisión de investigación formada por altos funcionarios del gobierno para indagar sobre las actividades de 'Abdu'l-Bahá y posteriormente emitió contra él una orden de destierro al desierto de Fezzan, Libia. El vicecónsul español en la zona, Giuseppe Scopinich (1858-1930), ofreció a 'Abdu'l-Bahá un salvoconducto y un pasaje en una fragata de la Lloyd austríaca, naviera de la que era agente, para escapar de Siria. 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, rechazó el ofrecimiento. Aunque la prensa, las autoridades y los allegados de 'Abdu'l-Bahá daban por hecha la deportación, ésta, sin embargo, nunca llegó a ejecutarse. Para un análisis contemporáneo sobre la denominada revuelta árabe véase Eugène Jung, *Les Puissances devant la Révolte Arabe* (París: Hachette, 1906). Para documentos oficiales sobre el episodio véase Necati Alkan, *Dissent and Heterodoxy*, pp. 160-169. Para correspondencia diplomática británica sobre la investigación a 'Abdu'l-Bahá véase Moojan Momen, *The Bábí and Bahá'í Religions, some Contemporary Western Accounts 1844-1944* (Oxford: George Ronald, 1981), pp. 320-322. Para el texto de la orden de destierro véase Alkan, *Dissent and Heterodoxy*, p. 162. Para algunas noticias en la prensa sobre el episodio véase: *Echo de Paris*, 18 de agosto de 1905, p. 3, col. 5, 'Exploits d'une Commission de Pachas'; *The Times* (Londres), 19 de agosto de 1905, p. 3, col. 6, 'The Arab Revolt'; *The Egyptian Gazette* (Alejandría), 26 de agosto de 1905, p. 4, col. 4, 'Religious Leader Exiled'. Véase también Jung, *Les Puissances devant la Révolte Arabe*, pp. 20-21. De acuerdo a fuentes bahá'ís, el día en que estaba previsto el arresto y traslado de 'Abdu'l-Bahá hubo un atentado contra el sultán lo que obligó a los oficiales enviados a Acre a concluir su misión y volver precipitadamente a la capital. La orden tampoco se ejecutó en los años siguientes. Según el propio 'Abdu'l-Bahá, el sultán reconsideró su orden al entender que le sería más fácil tenerle bajo control en Acre que en Libia. Véase notas de una conversación de 'Abdu'l-Bahá en San Francisco en fondo Ella Cooper (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos).

²⁴ *Evening Star* (Washington), 14 de mayo de 1902, p. 6, col. 3, 'Sect of the Babites.' Artículo originalmente aparecido en el *Chicago Record-Herald*. Véase también Curtis, *To-day in Syria and Palestine* (Chicago: Fleming H. Revell, 1903), pp. 219-222.

remarkable man whom it has ever been my fortune to meet.”²⁵ Las notas de aquellas entrevistas se publicaron en noviembre 1903 bajo el título *Life and Teachings of Abbas Effendi* junto a una introducción de Edward G. Browne.²⁶ En su libro, Phelps presentó por primera vez al público occidental testimonios directos sobre las penurias sufridas por Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá y sus familias durante sus destierros y encarcelamiento. Incluyó además su propio testimonio sobre el modo de vida de 'Abdu'l-Bahá en Acre, la sencillez de sus costumbres, su dedicación a los pobres, su trabajo por el mejoramiento de las condiciones de vida de sus conciudadanos, y sobre el sorprendente ascendente social del que gozaba, la influencia que ejercía, y la veneración y admiración de la que era objeto en toda la región pese a ser sólo un preso. El libro tuvo una buena acogida, ayudó a ampliar y popularizar en Norteamérica el conocimiento que se tenía sobre la figura de 'Abdu'l-Bahá, y recibió muchas reseñas favorables. “From whatever viewpoint one approached the book”, mencionó una de ellas, “he will find in the simple life of self-sacrifice of the present Bab, Abbas Effendi, a great deal to be interested in and to admire, and in his words of wisdom many thoughts conducive to high living.”²⁷

²⁵ Phelps, *Life and Teachings of Abbas Effendi*, p. xl.

²⁶ En una segunda edición del libro, aparecida en 1912, Phelps tuvo que suprimir secciones enteras de las notas que le aportó Canavarró al descubrir que ciertos comentarios atribuidos por ella a 'Abdu'l-Bahá eran en realidad sus propias ideas. Era conocido, por ejemplo, que 'Abdu'l-Bahá, rechazó la reencarnación en sus escritos y conferencias. Canavarró, sin embargo, le representó como un partidario de esta idea.

²⁷ *Springfield Republican*, 5 de diciembre de 1904, p. 5, col. 3, 'New Books at the City Library.' Para otros anuncios o reseñas del libro dentro y fuera de los Estados Unidos véase: *New York Times*, 15 de agosto de 1903, p. 567, col. 3, 'The Babs of Persia'; *The Literary World* (Boston), octubre de 1903, p. 276, 'History and Biography'; *New York Times*, 21 de noviembre de 1903, p. 835; *New York Tribune*, 21 de noviembre de 1903, p. 7, col. 6, 'G. P. Putman's and Sons'; *New York Tribune*, 28 de noviembre de 1903, p. 11, col. 1, 'Books of the Week'; *The Outlook* (Nueva York), 12 de diciembre de 1903, p. 912, 'Books of the Week'; *The Dial* (Chicago), 16 de diciembre de 1903, p. 482, 'List of New Books'; *New York Times*, 26 de diciembre de 1903, p. 978, col. 3, 'Babism'; *Record of Christian Work* (East Northfield, Mass.), diciembre de 1903, p. 456, 'Life and Teachings of Abbas Effendi'; *Brooklyn Daily Eagle*, 21 de diciembre de 1903, p. 8, col. 6, 'New Persian Religion is Taking Hold'; *The Bookman* (Nueva York), enero de 1904, p. 564, 'Abbas Effendi His Life and Teachings'; *The Literary World* (Boston), enero de 1904, p. 7, 'Life and Teachings of Abbas Effendi'; *New York Herald*, 16 de enero de 1904, p. 14, col. 2, 'Why don't you Try Babism'; *Chicago Daily Tribune*, 23 de enero de 1904, p. 7, col. 4, 'Babism and its Founder'; *Los Angeles Times*, 30 de enero de 1904, p. 4, col. 2, 'Religious'; *The Bookman* (Nueva York), febrero de 1904, p. 741, 'The Bookman Advertiser'; *Minneapolis Journal*, 29 de febrero de 1904, p. 4, col. 6, 'News of the Book World'; *New York Tribune*, 19 de marzo de 1904, p. 10, col. 4; *Congregationalist and Christian World* (Boston), 2 de abril 1904, p. 485, 'Life and Teachings of Abbas Effendi'; *American Journal of Religious Psychology and Education* (Worcester, MA), mayo de 1904, p. 104, 'Literature'; *The Critic* (Nueva York), mayo de 1904, p. 475, 'Phelps-Life and Teachings of Abbas Effendi'; *Blue Glass Blade* (Lexington,

Durante su encarcelamiento en 'Akká, 'Abdu'l-Bahá produjo cuatro obras. En 1875 escribió el *Risalih-i-madaníyyih (Tratado sobre la Civilización)*,²⁸ que, tras su publicación en Bombay en 1882, circuló en Persia como obra anónima. Fue escrita a petición de Bahá'u'lláh y estaba dirigida al pueblo persa. En ella 'Abdu'l-Bahá trató, entre otros, el tema de la modernidad y el progreso social, rebatió la idea generalizada por el clero chiita de que la modernidad era una amenaza para la identidad iraní o que traería consigo el ateísmo y la irreligión, defendió un sistema de gobierno parlamentario, declaró la paz como requisito indispensable para el desarrollo, argumentó que, para ser eficaces, el progreso material y los cambios sociales y políticos deben ir de la mano del progreso moral, y definió los rasgos y valores que deben caracterizar a buen gobierno.

En 1886 escribió el *Makála-i-Shakhsí Sayyáh (Crónicas de un viajero)*, una historia sobre la vida del Báb y las persecuciones en los primeros años del movimiento babí-bahá'í. En su visita a Acre, Edward Browne se hizo con un manuscrito de la obra, que publicó en inglés junto con un voluminoso aparato de notas y apéndices que incluían documentos oficiales y fuentes históricas en muchos casos inéditos.²⁹

En 1891 se publicó el *Risalih-i-Siyasíyyih (Tratado de política)* en el que, también de forma anónima, 'Abdu'l-Bahá abogó por la separación entre iglesia y estado y denunció las nefastas consecuencias que tendría la participación del clero chíí en los movimientos sociales persas del momento.

En 1908 se publicó *Les Leçons de Saint Jean d'Acre*, conocido en la edición inglesa como *Some Answered Questions*. En esta obra se recogen las respuestas dadas por 'Abdu'l-Bahá a las numerosas preguntas que le planteó la bahá'í norteamericana Laura Clifford-Barney en el transcurso de una visita de varios meses a Acre. Estas notas, que abarcan temas filosóficos, sociales y teológicos, fueron revisadas por el propio 'Abdu'l-

Kentucky.), 19 de junio de 1904, 'A New Religion'; *Manchester Guardian*, 26 de abril de 1904, p. 5, col. 4, 'Books of the week'; *The Sun* (Baltimore), 26 de mayo de 1904, p. 8, col. 3, 'Religious'; *The Arena* (Boston), noviembre de 1904, pp. 556-558, 'Books of the Day.'; *Neue Metaphysische Rundschau* (Berlín), enero de 1905, pp. 22-28, 'Der Meister von Akka'; *Springfield Republican* (Mass.), 8 de agosto de 1908, p. 13, col. 7, 'From the Golden Books

²⁸ El título completo del libro es *Asraru'l-Qaybiyya li-Asbabi'l-Madaniyyah*, que ha sido traducido a lenguas occidentales como *El secreto de la civilización divina*.

²⁹ Edward Granville Browne, *A Traveller's Narrative* (Cambridge: University Press, 1892), 2 vols.

Bahá, quien autorizó su publicación. Por la generalidad y actualidad de los temas tratados, la obra fue de gran interés para el público general. “*Is a book ministers of religion might study and preach from with advantage*”, afirmó el autor de una reseña aparecida en el *Review of Reviews* (Londres).³⁰

El legado literario de 'Abdu'l-Bahá está formado, además, por más de 30.000 cartas escritas en persa, árabe y turco (otomano y azerí), que suman en total más de cinco millones de palabras.³¹ Sólo una mínima parte de su correspondencia ha sido publicada. En vida de 'Abdu'l-Bahá también se publicarían cuatro volúmenes en diferentes lenguas con las notas de sus conferencias en Europa, Norteamérica, Egipto y Siria.

3. Los viajes 'Abdu'l-Bahá

En el verano de 1908, la revolución de los jóvenes turcos logró instaurar un régimen constitucional en el Imperio Otomano y recuperar el parlamento que el sultán 'Abdu'l-Hamíd II había disuelto treinta años antes. Entre otras medidas, el nuevo régimen amnistió a todos los presos de conciencia, incluyendo a 'Abdu'l-Bahá.³²

Finalizaban así cuarenta años de prisión en un enclave especialmente inhóspito, hostil y duro. Un periodo en el que, al sufrimiento impuesto por la privación de

³⁰ *Review of Reviews* (Londres), abril de 1908, p. 414, 'The Review's Bookshop.' Para otros anuncios o reseñas véase: *Revue du Monde Mussulman* (París), marzo de 1908, pp. 647-649, 'Les Leçons de Saint Jean d'Acre'; *Revue Philosophique de la France* (París), Julio de 1908, pp. 93-94, 'Abd-ul-Béha. Les Leçons de Saint Jean d'Acre'; *Revue de l'Histoire des Religions* (París), enero de 1909, p. 124-126, 'Abd-ul-Béha. Les Leçons de Saint Jean d'Acre'; *Journal des Débats* (París), 14 de marzo de 1908, 'Publications Récentes'; *New York Herald* (Ed. europea, París), 22 de marzo de 1908, s.t.; *La Revue* (París), 15 de marzo de 1908, 'Les Leçons de Saint Jean d'Acre'; *Mercure de France* (París), 1 de abril de 1908, s.t.; *La Revue* (París), 10 de abril de 1908, 'Les Leçons de Saint Jean d'Acre'; *La Revue Critique* (París), 22 de octubre 1908, 'Histoire des Religions', *Polybiblion* (París), noviembre de 1908; *The Scotsman* (Edinburgo), 5 de marzo 1908, p. 2, col. 4, 'Some Answered Questions'; *Review of Reviews* (Londres), abril de 1908, p. 414, 'The Review's Bookshop'; *The New Age* (Londres), 22 de agosto de 1908 (3:17), p. 336, col. 1, 'Some Answered Questions'; *Washington Herald*, 28 de abril de 1909, p. 5, col. 3, 'In the Social World'; *Springfield Republican* (Massachusetts), 13 de septiembre de 1909, p. 11, col. 2, s.t.; *The Outlook* (Nueva York), 5 de diciembre de 1908, p. 798, 'Answered Questions'.

³¹ Estadísticas del Centro Mundial Bahá'í, 6 de junio de 2013. Carta a un particular en posesión del autor.

³² Para el testimonio de una occidental que estaba presente en el momento preciso en que 'Abdu'l-Bahá recibió el documento que le daba la libertad véase: *Evening Post* (Nueva York), 13 de abril de 1912, p. 2, col. 4, 'Visit to Head of Bahais.' Algunos extractos de este artículo aparecieron en *Utica Daily Press* (Utica, Nueva York), 17 de abril 1912, 'A Visit to Abdul Baha Abbas.'

libertad y por las particulares condiciones del lugar, se añadió la pérdida sus padres, la muerte de su hermano, el prematuro fallecimiento de cinco de sus hijos y el suplicio de sus seguidores. Sin embargo, al recordar años más tarde su prolongado encarcelamiento, lejos de señalar a sus captores, criticar a sus opresores o arengar contra sus perseguidores, 'Abdu'l-Bahá se refirió a aquellos años como un tiempo feliz en su vida. "Nadie que me viera pensaría que yo estaba en prisión," declaró en una conferencia en Nueva York.³³ En una entrevista a un diario londinense reflexionó sobre la verdadera libertad y basándose en su propia experiencia sentenció que "la libertad no es cuestión de lugar, es una condición [...]. No hay más prisión que la prisión del yo."³⁴

Tras su liberación, 'Abdu'l-Bahá se trasladó de forma casi permanente a la vecina ciudad de Haifa donde, con menos vigilancia de las autoridades, continuó recibiendo a un número cada vez más creciente de curiosos y de seguidores tanto orientales como occidentales. Pudo finalizar, además, la construcción del mausoleo del Báb. Seis décadas después de su fusilamiento, los restos mortales del precursor de la religión bahá'í fueron enterrados en una sencilla ceremonia celebrada el 21 de marzo de 1909.³⁵

El 29 de agosto de 1910, de forma inesperada y sin el conocimiento previo de sus allegados y seguidores, 'Abdu'l-Bahá abandonó Haifa rumbo a Port Said, Egipto. Se daba así inicio a un periplo que se prolongaría por más de tres años y que le llevaría a visitar países y territorios repartidos en tres continentes.

Poco después de que 'Abdu'l-Bahá abandonara Haifa, se hizo público que podía estar planteándose viajar a Occidente. El anuncio levantó una fuerte expectación y numerosas organizaciones, instituciones y personalidades le extendieron invitaciones para que visitara sus sedes o se dirigiera a sus miembros. La prensa, además, le dedicó numerosos artículos en los que se anunció su visita, se describió su figura y se

³³ PUP, 80:13.

³⁴ *The Weekly Budget* (Londres), 24 de septiembre de 1911, p. 3, col. 3, 'Interview with Abdul Baha'.

³⁵ El 21 de marzo es el primer día del calendario bahá'í.

presentaron sus ideas.³⁶ “*The personality and life history of one who has spent sixty years of his life in banishment, imprisonment and exile from his native land,*” escribió el autor de un artículo sindicado, “*makes a story of fascinating interest, vividly impressing upon the mind of the investigator the fact that the days of religious persecution are not ended, and that even in this modern age a drama has been enacted which for human interest equals or surpasses Biblical history.*”³⁷ La prensa también recogió los comentarios sobre 'Abdu'l-Bahá hechos por Theodore Roosevelt en el transcurso de un acto de campaña. El ex presidente de los Estados Unidos, quien meses después conocería a 'Abdu'l-Bahá personalmente y cuya hija asistió a algunas de sus conferencias, se declaró “*wonderfully impressed with the teaching of Abdul Baha*” y expresó su convencimiento de que su mensaje “*would make for world peace*”.³⁸

³⁶ Además de las publicaciones que se irán citando en otros capítulos véase también, entre otros: *Los Angeles Times*, 1 de noviembre de 1910, p. 8, col. 1, 'Still Another Expected One'; *New York Herald*, 6 de noviembre de 1910, p. 9, col. 5, 'Persian Prophet Fails to Appear'; *The Sandusky Register* (Ohio) 24 de diciembre de 1911, p. 1b, col. 5, 'Coming to Convert Us'; *Daily News* (Greensboro, N. Carolina.), 24 de diciembre de 1911, 'Coming to Convert Us'; *El Paso Herald* (Tejas), 19 de enero de 1912, p. 11, col. 5, 'Coming to Convert Us'; *New York Herald*, 31 de diciembre 1911, p. 4, 'The Coming of Abbas Effendi Messiah of 6,000,000 Souls'; *The Washington Post*, 31 de diciembre 1911, p. 1c; *Morning Star* (Rockford, Illinois), 21 de enero de 1912, p. 14; *Republican* (Springfield, MA), 7 de febrero de 1912, p. 4, col. 6, 'Bahais and Abbas Effendi'; *Charlotte Daily Observer* (Carolina del Norte), 21 de febrero de 1912, p. 4, col. 6, 'Bahais and Abbas Effendi'; *Democrat and Chronicle* (Rochester, Nueva York), 2 de marzo de 1912, p. 4, col. 2, 'Abdul Baha to visit Rochester'; *New York Herald*, 3 de marzo de 1912, p. 6, col. 1, 'Persian Teacher of Peace Coming'; *Seattle Daily Times*, 7 de marzo de 1912, p. 16, col. 3, 'Persian Proselyte Working for Peace'; *Brooklyn Daily Eagle*, 19 de marzo de 1912, p. 6, col. 8, 'Interesting People'; *Brooklyn Daily Eagle*, 7 de abril de 1912, p. 8, col. 7, 'Servant of God Visiting America'.

³⁷ La sección en la que apareció este artículo junto a una fotografía de 'Abdu'l-Bahá llevaba por título 'In the Timelight' y fue publicada en al menos los siguientes rotativos: *Bill Barlow's Budget* (Douglas, WY), 1 de mayo de 1912, p. 3, col. 5; *Maysville Public Ledger* (Kentucky), 1 de mayo 1912, p. 1, col. 4; *National Democrat* (Des Moines, Iowa), 2 de mayo 1912; *Red Cloud Chief* (Nebraska), 2 de mayo 1912, p. 3, col. 1; *La Estrella* (Las Cruces, Nuevo Méjico), 4 de mayo 1912; *Putman Republican* (Carmel, Nueva York), 4 de mayo 1912, p. 1, col. 1; *The Palo Alto Tribune* (California), 8 de mayo 1912; *Marble Rock Journal* (Iowa), 9 de mayo 1912; *Gran Valley Times* (Moab, Utah), 10 de mayo 1912; *Oelwein Daily Register* (Iowa), 10 de mayo 1912, p. 5, col. 2; *Oswego Palladium* (Nueva York), 11 de mayo 1912, p. 11, col. 3; *The Sheboygan Press* (Wisconsin), 15 de mayo 1912; *Cloverdale Reveille* (California), 15 de junio de 1912; *The Van Nuys News* (California), 5 de julio de 1912; *The Wellsboro Agitator* (Pensilvania), 5 de julio de 1912. La circulación combinada de estos diarios era de 20.100 copias.

³⁸ *New York Tribune*, 20 de enero de 1911, p. 7, col. 5, 'Roosevelt Among Sylphs.' Sobre la participación de la hija de Roosevelt, Alice Lee Roosevelt Longworth (1884-1980), en alguno de los actos de 'Abdu'l-Bahá en Washington véase: *Washington Post*, 26 de abril de 1912, p. 12, col. 3, 'Persian Priest Attracts Society Women to the Cult of Bahá'ism'. Los Roosevelt eran amigos personales de la bahá'í de Washington Agnes Parsons (1861-1934), quien años antes había compartido con ellos literatura bahá'í. Véase carta de Agnes Parsons a Ahmad Sohrab, 27 de noviembre de 1911 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Ahmad Sohrab, caja 12).

También en algunos círculos religiosos la posible visita de 'Abdu'l-Bahá generó un gran interés. Un editorial en el *Christian Register* (Boston), el órgano de la Iglesia Unitaria en los Estados Unidos, definió para sus lectores el mensaje de 'Abdu'l-Bahá como “*fully abreast of the best modern thought*”.³⁹ En Europa, el editor del *Christian Commonwealth* (Londres), órgano del progresismo cristiano británico y posiblemente el periódico religioso más leído del país, escribió un telegrama a 'Abdu'l-Bahá en el que se expresó “*anxious to cooperate in the great work for the unity and fellowship of all peoples*.”⁴⁰

Sin duda, quienes recibieron con mayor entusiasmo la noticia de que 'Abdu'l-Bahá se planteaba viajar a Occidente eran sus propios seguidores. En Estados Unidos, por ejemplo, los bahá'ís le hicieron llegar centenares de peticiones solicitándole que incluyera su país en su ruta. Paralelamente surgieron muchas iniciativas de particulares y de comunidades enteras por hacer contribuciones económicas para sufragar sus gastos. Todos estos ofrecimientos, incluido un pasaje para hacer el viaje a Estados Unidos a bordo del *Titanic*, fueron rechazados por 'Abdu'l-Bahá, quien hizo devolver a sus contribuyentes cualquier aportación dirigida a él.⁴¹ El líder bahá'í no aceptó ningún donativo ni cobró jamás por ninguna de las conferencias que ofreció. “*He never accepts money*”, señaló un diario de Londres, que para ilustrar su afirmación informó que cuando una admiradora le ofreció una importante suma, “*he thanked her and took it, but returned it to her immediately, saying, 'please give it to the poor for me'*.”⁴² “*It*

³⁹ *Christian Register* (Boston), 25 de enero de 1912, pp. 1-2, 'Editorial'. El editor de esta publicación era Bradley Gilman (1857-1932), quien ocupó el cargo entre 1903 y 1917. Véase también: *Hartford Courant* (Conneticut), 15 de febrero de 1912, p. 14, col. 5, 'The teachings of Abdul Baha'; *Boston Evening Transcript*, 27 de enero de 1912, p. 7, col. 2, 'The Coming of Abdul Baha Abbas'.

⁴⁰ *The Christian Commonwealth* (Londres), 23 de agosto de 1911, p. 810, col. 2, 'Table Talk'. 'Abdu'l-Bahá contestó con otro telegrama que leía: “*(The) first telegram upholding (the) unity of mankind received (in) Europe (was) yours. (It) caused great joy, and I send thanks. (I) hope (the) light (of the) teachings (of) Baha'u'llah unifying (the) nations will illumine these regions, and your paper will be (the) first shining lamp. Abdul Baha.*” *The Christian Commonwealth* (Londres), 30 de agosto de 1911, p. 826, col. 1, 'Table Talk'.

⁴¹ Véase, por ejemplo, cartas de 'Abdu'l-Bahá a Ahmad Sohrab, traducidas el 21 de febrero de 1912 y 4 de marzo de 1912 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos).

⁴² Originalmente publicado en el *Daily News and Leader* (Londres). Texto en *The Advertiser* (Adelaida), 15 de octubre de 1912, p. 11, col. 1, 'The New Religion'. Para otros artículos en los que se hace referencia al hecho de que 'Abdu'l-Bahá no aceptara dinero véase también: *The Sun* (Nueva York), 17 de marzo de 1912, p. 2, parte 4, 'Abdul Baha, Head of New Religion, Coming Here'; *Jersey Journal* (Jersey City), 20 de mayo de 1912, p. 3, col. 4; *Daily News* (Ítaca, Nueva York), 24 de mayo de 1912, p. 4,

seems incredible”, escribió una periodista del *Tribune* de Nueva York al referirse a una donación que ‘Abdu’l-Bahá había hecho en un centro social de la ciudad, “*someone actually coming to America and distributing money, not here with the avowed or unavowed intention of taking it away.*”⁴³

En la primera etapa de sus viajes, ‘Abdu’l-Bahá hizo una prolongada estancia en Egipto para recuperarse de sus problemas de salud.⁴⁴ Visitó Port Said y Alejandría. El 11 agosto de 1911 se trasladó a Europa donde, entre otras ciudades, visitó Londres y París. Desde Francia regresó a Egipto en diciembre de 1911.

El 25 de marzo de 1912 partió desde Alejandría rumbo a Nueva York, a donde arribó el 11 de abril.⁴⁵ Su estancia en Estados Unidos se prolongó durante cerca de ocho meses, en el transcurso de los cuáles visitó dieciséis estados además de Canadá. En diciembre de 1912 volvió a Europa, donde visitó nuevamente el Reino Unido y Francia y durante un mes viajó por Alemania, Austria y Hungría. En junio de 1913 volvió a Egipto. Ahí permaneció cerca de seis meses antes de volver definitivamente a Haifa. En varias ocasiones expresó su deseo de viajar a la India, pero el estallido de la Primera Guerra Mundial, su empeorado estado de salud y las condiciones en Haifa hicieron imposible el proyecto.

Durante el periodo de sus viajes, ‘Abdu’l-Bahá ofreció centenares de charlas, de las que sólo una parte fueron transcritas y de estas sólo una porción fue publicada. Aunque algunas de sus conferencias tenían como audiencia principal a los propios bahá’ís, la mayoría estaban dirigidas al público general y muchas fueron convocadas por entidades ajenas a la comunidad bahá’í.

col. 3, ‘The Bahai Movement’; *The Nineteenth Century and After* (Londres), febrero de 1915, pp. 452-466, ‘The Bahai Movement. With Some Recollections of Meetings with Abdul Baha’.

⁴³ *New York Tribune*, 5 de mayo de 1912, 1b, ‘Abdul Baha Talks to Kate Carew of Things Spiritual and Mundane’.

⁴⁴ Un artículo de un diario local informó que ‘Abdu’l-Bahá padecía malaria, véase: *Egyptian Gazette* (Alejandría), 18 de enero de 1911, p. 3, col. 2, ‘A Persian Philosopher in Egypt.’

⁴⁵ ‘Abdu’l-Bahá hizo el viaje a bordo del *S. S. Cedric*. El navío hizo una breve escala en Nápoles donde las autoridades locales obligaron a regresar a parte de la comitiva que acompañaba a ‘Abdu’l-Bahá a América, entre ellos su nieto Shoghi Effendi (1896-1957), a quien años después designaría su sucesor como cabeza de la comunidad bahá’í.

Como se ha mencionado antes, fue invitado a conferenciar en al menos cinco universidades.⁴⁶ Habló desde los púlpitos de no menos de cuarenta iglesias, tres sinagogas y una mezquita. Participó igualmente en las convenciones anuales de cuatro organizaciones nacionales, en una conferencia internacional y envió mensajes a tres congresos universales de los que tuvo que excusar su asistencia. Entre las entidades locales o nacionales para las que conferenció se encontraban sufragistas, pacifistas, activistas de los derechos civiles, esperantistas, teósofos, espíritas y diferentes organizaciones liberales cristianas, así como congregaciones de musulmanes, judíos, budistas, hindúes, o zoroastrianos.

Fueron muchas las personalidades del momento que mostraron interés por conocer personalmente a 'Abdu'l-Bahá. Se podrían mencionar a políticos como el citado Theodore Roosevelt, el jedive de Egipto (Abbás Hilmí Páshá II) y su hermano, el príncipe Muhamad 'Alí, Lord Kitchener, al príncipe persa Zillu's-Sultán, además de incontables diplomáticos o altos funcionarios de diferentes gobiernos. También se entrevistó con líderes religiosos como el archidiácono Wilberforce, Reginald Campbell, Charles Wagner, el gran muftí de Egipto Shaykh Muhammad Bakhit, Rabindranath Tagore o Annie Besant, entre otros. Se reunió asimismo con numerosos científicos e intelectuales. Entre los más conocidos figuran nombres como los de Alexander Graham Bell, Henri Bergson, David Starr Jordan, Edward G. Browne, Sir Michael Sadler, Thomas Kelly Cheyne, Arminus Vambery, o el explorador Robert Peary. También entró en contacto con artistas y escritores como Khalil Gibran, Remy de Gourmont, Jules Bois, Natalie Barney, Robert Nadler, Herman Bemberg, Felix Moschelles, entre muchos otros, o con figuras del mundo de la industria y los negocios como Andrew Carnegie, J. P. Morgan, William Hearst o Thomas B. Walker.

La prensa dio una considerable cobertura a la figura de 'Abdu'l-Bahá. En ese periodo se publicaron no menos de 1.600 artículos sobre él. La tirada conjunta de aproximadamente el 80% de las publicaciones periódicas en las que aparecieron noticias sobre 'Abdu'l-Bahá arroja una cifra de más de 22,2 millones de copias, lo que

⁴⁶ Además de las cinco universidades citadas es posible que conferenciara en la Sorbona y en la Universidad de California.

supone un volumen de potenciales lectores que permite afirmar que el líder bahá'í llegó a ser una figura bien conocida en su época.⁴⁷

La relación de 'Abdu'l-Bahá con los medios de comunicación fue muy abierta. Concedió entrevistas en prácticamente todas las ciudades que visitó y en más de un lugar tuvo que improvisar ruedas de prensa en andenes de tren, vestíbulos de hoteles o en su propia habitación, para poder atender conjuntamente a los periodistas que aguardaban su llegada. 'Abdu'l-Bahá accedió a ser fotografiado, algo que no había permitido antes de sus viajes⁴⁸ e incluso fue filmado en dos ocasiones, la primera para un noticiero⁴⁹ y la segunda como iniciativa de un bahá'í,⁵⁰ y se hicieron varias grabaciones de su voz. Por petición de algunos editores, 'Abdu'l-Bahá también se prestó a escribir mensajes dirigidos a los lectores de algunas revistas. Tampoco puso reparos a que algunas de sus charlas fueran publicadas íntegramente e incluso recomendó algunas en particular para su circulación.⁵¹

Al conversar con los periodistas (siempre acompañado de un traductor), en más de una ocasión 'Abdu'l-Bahá incidió en la importancia social de la prensa y dio su

⁴⁷ Estimación calculada en base a los datos de circulación ofrecidos en: John M. McEwen 'The National Press during the First World War', *Journal of Contemporary History*, julio 1982 (17:3), pp. 459-486; Claude Bellanger, *Histoire générale de la presse française* (París: Presses Universitaires de France, 1972) vol. III; *American Annual and Newspaper Directory* (Filadelfia: N.W. Ayer and Son, 1912), 3 vols.

⁴⁸ El *Daily Sketch* de Londres fue el primer diario en conseguir una fotografía de 'Abdu'l-Bahá, véase: 8 de septiembre de 1911, p. 7, col. 4, 'Wise Man from the East'. La imagen fue distribuida por la *London News Agency* y publicada también en *The Observer* (Londres), 10 de septiembre de 1911, p. 8, col. 5, 'Baháism'. Ante la insistencia de la prensa, y viendo que era inevitable que se tomaran fotografías de él, 'Abdu'l-Bahá accedió a una sesión de fotografías en casa de Lady Blomfield, donde se hospedaba. Aquellas primeras fotografías consentidas aparecieron en al menos los siguientes diarios: *Daily Mirror* (Londres), 12 de septiembre de 1911, p. 4, col. 3, 'Eastern Prophet in London'; *Daily News* (Londres), 12 de septiembre de 1911, p. 10, 'Abdul Baha Photographed'; *Daily Sketch* (Londres), 12 de septiembre de 1911, 'Persian Seer's First Photograph'; *The New York Times*, 24 de septiembre de 1911, p. 2c; *Los Angeles Times*, 1 de octubre de 1911, p. 21, col. 3. El pionero de la fotografía en color, Valentin Vaucamps, realizó en 1913 una fotografía en color de 'Abdu'l-Bahá en su estudio parisino. Es la única fotografía en color de 'Abdu'l-Bahá y una de las primeras fotografías en color tomadas en Francia.

⁴⁹ La filmación se hizo el 13 de abril de 1912, dos días después de su llegada a Nueva York, en frente del Hotel Ansonia, y fue realizada para el *Animated Weekly*, un noticiero distribuido en salas de teatro por la *Sales Company* de Pierre Ernest Jules Brulatour (1870-1946). La emisión se hizo en la semana del 24 de abril de 1912 y llevaba por título *Abdul Baba, a very reverend old man, on a visit to this country*. Véase: *The Moving Picture World* (Nueva York), 11 de mayo de 1912, p. 529, col. 1, 'Independent.' Hasta el momento este autor no ha logrado encontrar copias de esta filmación.

⁵⁰ Esta película se grabó en Brooklyn el 18 de junio de 1912 en casa del bahá'í Howard McNutt.

⁵¹ Por ejemplo, la charla que ofreció en la Universidad Stanford el 8 de octubre de 1912 o la que ofreció en la sinagoga Emmanu-El de San Francisco el 12 de octubre.

opinión sobre los valores morales que deberían presidir el trabajo de los medios de comunicación, reclamando de ellos veracidad y una actitud de servicio a la sociedad. “El reportero debe ser un proveedor de la verdad”, dijo en una entrevista a un diario del grupo Hearst publicado en Chicago.⁵² “Vosotros, la gente de la prensa, sois los siervos del público”, afirmó en el transcurso de una entrevista concedida en Nueva York,⁵³ mientras que en otra ocasión declaró que los editores de los medios tienen la responsabilidad de estar “santificados de los prejuicios del egoísmo y el deseo, y estar adornados con el ornamento de la equidad y la justicia.”⁵⁴

En líneas generales el trato dispensado por los medios a 'Abdu'l-Bahá fue positivo. Desde luego en muchas ocasiones la prensa, especialmente la sensacionalista, destacó por encima de todo el exotismo de su atuendo y de su apariencia física, pero generalmente mantuvo al mismo tiempo un respeto hacia el personaje y su biografía. 'Abdu'l-Bahá no se opuso a ese tono sensacionalista –la mayoría de veces cargado de tintes etnocentristas– pero sí que expresó su malestar si se distorsionaban sus intenciones o se desfiguraba su mensaje. “No soy un profeta. Soy un siervo”, afirmaba con frecuencia para corregir a los muchos periodistas que le daban tal calificativo.⁵⁵

Los testimonios sobre 'Abdu'l-Bahá recogidos en la prensa de la época ofrecen vívidas descripciones de su persona y las impresiones que producía en sus

⁵² *Daily News* (Chicago), 30 de abril de 1912, 'Baha is Peace Herald'.

⁵³ *New York Tribune*, 5 de mayo de 1912, 1b, 'Abdul Baha Talks to Kate Carew of Things Spiritual and Mundane'.

⁵⁴ *Star of the West*, 28 de abril de 1912, p. 2, 'Abdul-Baha's Arrival in America'. Entrevista con Wendell Phillips Dodge (1883-1976) de la *New York City News Agency*. Para otras referencias a la prensa véase: *The Christian Science Monitor* (Boston) 21 de octubre de 1911, p. 6, 'Leader of Bahaism Talks about its Ethics'; *Evening American* (Chicago), 30 de abril de 1912, 'Bahaist Chief for Suffrage'; *Public Ledger* (Philadelphia), 10 de junio de 1912, 'Persian Sage Pays Visit to this City'; *Minneapolis Morning Tribune*, 20 de septiembre de 1912, p. 7, col. 1, 'Prophet of Glory Visits Minneapolis'.

⁵⁵ En la religión bahá'í el término 'profeta' tiene un significado muy diferente al empleado en el contexto judeocristiano y se asocia principalmente a los fundadores de las grandes religiones. Para algunos ejemplos de cómo 'Abdu'l-Bahá pidió a la prensa que no se le llamara profeta véase: *The Daily News* (Londres), 8 de septiembre de 1911, p. 4, col. 6, 'Abdul Baha'; *The Daily Mail* (Londres), 14 de septiembre de 1911, p. 4, col. 4, 'Bahaism'; *The Christian Science Monitor* (Boston) 21 de octubre de 1911, p. 6, 'Leader of Bahaism Talks about its Ethics'; *The World* (Nueva York), 12 de abril de 1912, 'Persian Teacher of World-Peace is Here'; *Buffalo Commercial*, 10 de septiembre de 1912, p. 9, col. 6, 'Abdul Baba Abbas Comes to Buffalo'; *Denver Express*, 25 de septiembre de 1912, 'Message of Universal Religion is Brought by Persian'.

interlocutores. Un reportero del *New York Sun*, por ejemplo, le describió de la siguiente manera:

Abdul Baha is now nearly 68 years of age, but forty years in a Turkish prison have made him appear of greater age. He is of middle height, but has the appearance of a tall man because of his great carriage. His long gray hair flows over his shoulders. His broad beard and mustache are as gray as his hair. His forehead is broad, full and high and his nose is large and aquiline. Abdul Baha's eyes are blue and large; his glance is penetrating."⁵⁶

"*He is scarcely above medium height,*" escribió la reportera Kate Carew⁵⁷ en el *Tribune* de Nueva York "*but so extraordinary is the dignity of his majestic carriage that he seemed more than the average stature.*"⁵⁸ "*His eyes are quite remarkable,*" escribió un corresponsal en París del *Chicago Tribune*, "*for they are not the eyes of a religious enthusiast but rather as if they saw into people and things, sized them up, and rated them accordingly.*"⁵⁹ Un artículo en el *New York Times* se refirió a 'Abdu'l-Bahá como alguien con "*the kindest and gentlest face in the world.*"⁶⁰ "*Picture to yourself a grey-haired man, older than his years, with patriarchal beard and face stamped by much suffering and serious thought,*" escribió el periodista y pacifista John Lewis para el *Star* de Toronto "*a yet handsome man with a high, intelligent forehead and the idealistic eyes of a dreamer, a man of power, determination [...].*"⁶¹ El *Chicago Examiner* le

⁵⁶ *The Sun* (Nueva York), 12 de abril de 1912, p. 5, col. 1, 'Disciples Here Hail Abdul Baha'.

⁵⁷ Pseudónimo de Mary Chambers (1869-1960). Carew fue la primera mujer caricaturista en los Estados Unidos. Tras trabajar para varios medios entró en el *New York Tribune* con una sección fija en la que entrevistaba en tono satírico a personalidades de la época. Su sección incluía sus propias caricaturas de los personajes entrevistados.

⁵⁸ *New York Tribune*, 5 de mayo de 1912, 1b, 'Abdul Baha Talks to Kate Carew of Things Spiritual and Mundane'.

⁵⁹ *Chicago Sunday Tribune*, 2 de marzo de 1913, p. 11h, col. 5, 'Bahatism Seizes Paris'.

⁶⁰ *New York Times*, 21 de abril de 1912, p. 14, 'A Message from Abdul Baha, Head of the Bahais'.

⁶¹ *Toronto Weekly Star*, 11 de septiembre de 1912, 'Abdul Baha's Word to Canada'. Reproducido parcialmente en: *Cayley Hustler* (Alberta), 18 de diciembre de 1912, p. 4, col. 6, 'Abdul Baha in Canada'; *Redcliff Review* (Alberta), 13 de diciembre de 1912, p. 4, col. 6, 'Abdul Baha in Canada'.

describió como alguien con *"deep, penetrating eyes of a prophet of old, looking very much the sort of Biblical patriarch."*⁶²

Otros periodistas dejaron testimonios personales sobre el efecto que causaba el trato personal con él. *"As you sit and watch him as he speaks"*, escribió Marion Haymaker,⁶³ del *Chronicle-Telegraph* de Pittsburgh, *"you cannot help but feel the personality of the teacher, and you believe, that truly he does represent hospitality, and truth, and that to be humble, to be reverent, to love all mankind are parts of him."*⁶⁴ *"C'est une figure originale et intéressante,"* escribió el periodista Guy Darès de *Le Figaro*, *"et la noblesse de ses traits, sa barbe de neige, le timbre de sa voix, l'aménité de ses manières, tout cela, joint au costume oriental, donne un véritable charme relevé d'exotisme au prisonnier libéré de Saint-Jean-d'Acre."*⁶⁵ *"I was astonished"*, declaró un reportero del *Evening Standard* de Londres, *"that Abdul Baha Abbas notwithstanding the fact that he has passed the greater portion of his life in a prison, was able to show interest and sympathy about the details of the life of Englishmen [...]. I found myself talking to him as to one who had been a friend always."*⁶⁶ *"I am sure I shall not be misunderstood,"* escribió Albert Dawson (1866-1930), editor del *Christian Commonwealth* de Londres, a un bahá'í:

when I say that our hearts go out toward the Master, not only by the reason of the lofty teachings which he brings and the authority with which he conveys it, but also because of his gracious personality, his warm-heartedness and his really wonderful thoughtfulness and attention to detail. My varied journalistic career has brought me into touch with many interesting personalities but I can honestly say that there is no experience

⁶² *Chicago Examiner*, 1 de mayo de 1912, 'Prophet Abdul Baha Here'.

⁶³ Marion Brunot Haymaker (1884-1941) trabajó desde los dieciocho años en el *Chronicle Telegraph*, un diario republicano que en 1912 tenía una tirada de 89.000 copias, y era presidenta del *Women's Press Club* de Pittsburg.

⁶⁴ *The Chronicle-Telegraph*, 8 de mayo de 1912, p. 11, col. 2, 'Baha Expounds His Religion'.

⁶⁵ *Le Figaro* (París), 6 de octubre de 1911, p. 4, col. 4, 'Abdou'l-Baha'.

⁶⁶ *The Evening Standard and St. James Gazette* (Londres), 8 de septiembre de 1911, p. 4, col. 2, 'Abdul Baha Abbas'.

*that I shall look back upon, with more pleasure and satisfaction than meeting Abdul Baha Abbas and being in some way associated with the great movement of which he is the head.*⁶⁷

En un extenso artículo sobre 'Abdu'l-Bahá el filósofo estadounidense Elbert Hubbard afirmó que *"America has never produced a religious leader with the zeal and health and insight and patience and intellectual reach of this man [...]. [His] poise, power, unselfishness and worldwide vision mark him as something more than a religious enthusiast."*⁶⁸ *"Without a doubt he is the most impressive person in appearance I have ever seen"*, afirmó el periodista de Cleveland Archie Bell en un artículo en el que describía su casual encuentro con 'Abdu'l-Bahá en el lago Tiberiades poco después de su regreso a Siria, *"Abbas Effendi [...] is a person of tremendous magnetism. You 'feel' him when he approaches you [...]. Oh, this man can discourse learnedly upon the philosophy of Herbert Spencer, Kant and Schopenhauer. Also he can speak learnedly of those Eastern philosophers."*⁶⁹ *"It is the finely moulded contour of his face, the gentle movements of his hands, and the deep expression in his eyes"*,

⁶⁷ Carta dirigida a Luftulláh Hákim, 4 de enero de 1913. Reproducida en una carta del mismo día de Ahmad Sohrab a Harriet Magee (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Sohrab).

⁶⁸ Publicado originalmente en *Hearst's Magazine* (Nueva York), 22 de julio de 1912, pp. 49-51, 'A Modern Prophet'. Una versión más extensa apareció en el libro de Hubbard, *Hollyhocks and Goldenglow* (East Aurora: Roycroft shop, 1912). El artículo se publicó posteriormente en los siguientes periódicos: *La Patria* (Méjico d.f.), 14 de agosto de 1912, p. 2, col. 1, 'Un Profeta Moderno'; *New York American*, 1 de marzo de 1915, 'A Modern Prophet'; *Chicago Examiner*, 3 de marzo de 1915, p. 16, 'Abdul Baha Comes as a Prophet of Peace'; *Forth Worth Star-Telegram* (Texas), 15 de marzo de 1915, p. 4, col. 4, 'Abdul Baha Comes as a Prophet of Peace'; *National Labor Tribune* (Pittsburgh), 9 de noviembre de 1916, 'Abdul Baha Comes as a Prophet of Peace'. Elbert Green Hubbard (1856-1915), fue un filósofo socialista conocido por su interés en las artes de vanguardia y por ser fundador de la colonia de artistas *Roycroft* en East Aurora, Nueva York. Fue asimismo autor de numerosas obras y creador y editor de las revistas *The Philistine* y *The Fra* ambas dedicadas a la literatura, filosofía y cuestiones contemporáneas. En los últimos años de su vida mantuvo una columna de opinión que era sindicada y que aparecía en numerosas cabeceras de los Estados Unidos. Falleció junto a su mujer a bordo del *Lusitania*. Ambos viajaban a Europa con la intención de entrevistarse con el Kaiser Guillermo II para convencerle de que pusiera fin a la guerra. Para otras referencias de Hubbard a 'Abdu'l-Bahá véase: *Daily Times* (Seattle), 12 de agosto de 1912, p. 6, 'Elimination of the Beggar'; *Plain Dealer* (Cleveland), 25 de agosto de 1912, p. 7, 'Spain Harks the Voice of Francisco Ferrer'; *The Philistine* (East Aurora, Nueva York), diciembre de 1912, p. 22.

⁶⁹ *Plain Dealer* (Cleveland), 18 de agosto de 1914, p. 6, col. 6, 'Along Holy Bypaths- XXIX', Archie Bell. El artículo iba acompañado de una fotografía de 'Abdu'l-Bahá tomada por E. M. Newman. La segunda parte de la crónica apareció en *Plain Dealer* (Cleveland), 19 de agosto de 1914, p. 6, col. 6, 'Along Holy Bypaths- XXX', Archie Bell. Ambos artículos fueron publicados en Bell, *The Spell of the Holy Land* (Boston, Page Company, 1915).

declaró el editor de una importante publicación escocesa, "*which make it manifest that here, indeed, is an embodiment of the prophets of old.*"⁷⁰

Otras crónicas de la época describen también la manera en que hablaba en público. "*While his words were, of course, unintelligible to his audience*", escribía un diario de Baltimore, "*his manner of deliverance was impressive. His voice, except at rare intervals was pitched low. At times, however, it increased in volume and he would speak for several minutes before pausing to let the interpreter translate. He used frequent gestures, the favorite one being an inclusive swing of both arms to show the universality of the doctrine he propounded. He also frequently leaned over the reading desk and looked at his hearers.*"⁷¹ Al dar la crónica de su conferencia en una de las principales iglesias de Londres un diario de la ciudad afirmó que "*speaking very clearly, with wonderful intonations in his voice and using his hands freely, it seemed to those who listened almost as if they grasped his meaning, though he spoke in Persian.*"⁷²

⁷⁰ *Scots Pictorial* (Glasgow), 18 de enero de 1913, p. 335, 'Abdul Baha'. Ion Smeaton Munro (1887-1970) era editor del *Pictorial* desde 1911. También fue crítico de arte del *Glasgow Herald*, corresponsal en Italia del *Morning Post* (Londres) –diario para el que entrevistó a Mussolini– y autor de varias obras sobre la historia y la política italiana.

⁷¹ *The Sun* (Baltimore), 12 de noviembre de 1912, p. 9, col. 7, 'Women Kiss His Hand.'

⁷² *The Christian Commonwealth* (Londres), 20 de septiembre de 1911, p. 1, 'The Vanishing of the Veil.'

PRIMERA PARTE

Capítulo 1

RAZAS Y RACISMO

‘Abdu’l-Bahá visitó Occidente en un momento en que el concepto de *raza* no sólo se había incorporado plenamente al imaginario colectivo, al vocabulario corriente y en los discursos científicos, sino que, además, llevaba décadas determinando la política doméstica e internacional de la mayoría de los estados del mundo.¹ Alcanzó tal éxito, reconocimiento y aceptación como medio para clasificar a los seres humanos, que la idea de la existencia de razas perduró durante todo el siglo XX y todavía hoy sigue presente en el marco conceptual de amplios sectores de la Humanidad. Pese a su amplia vigencia y su generalizado uso, la idea de raza es, sin embargo, muy reciente. Fue forjada en el siglo XVIII, se desarrolló, consolidó y expandió en el siglo XIX, y sus consecuencias más trágicas se hicieron plenamente visibles en el siglo XX.²

El primer autor que propuso una clasificación de los seres humanos basada en sus rasgos fisionómicos fue Linneo, quien en la segunda edición de su *Systema Natura* (1740), obra en la que propuso su taxonomía de los seres vivos, dividió a la especie humana en cuatro grupos: africanos, amerindios, asiáticos y europeos, atribuyendo a cada una de ellas, no sólo diferencias físicas, sino también psicológicas. Su propuesta fue acogida inmediatamente por otros muchos autores, quienes propondrían nuevas

¹ Para la influencia del racismo en las legislaciones y las políticas tanto domésticas como coloniales de potencias como Inglaterra, Francia o los Estados Unidos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX véase el segundo volumen de Josep M. Fradera, *La Nación Imperial, 1750-1918* (Barcelona: Edhasa, 2015).

² Para una perspectiva histórica sobre el desarrollo de la idea de raza y las teorías racistas véase: Back y Solomos [eds.], *Theories of Race and Racism* (Londres: Routledge, 2000); Jacques Barzun, *Race, a Study in Superstition* (Nueva York: Harpers and Row, 1965); Bulmer y Solomos [eds.], *Racism* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Carl N. Degler, *In search of human nature* (Nueva York: Oxford University Press, 1991); George M. Fredrickson, *Racism, a Short History* (Princeton: Princeton University Press, 2002); Ivan Hannaford, *Race, The History of an Idea in the West* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996); Philip Yale Nicholson, *Who Do We Think We Are?* (Armonk, Nueva York: M. E. Sharpe, 2001).

clasificaciones raciales del ser humano. Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), por ejemplo, el padre de la antropología física, dividió la especie humana en cinco razas, y sostuvo que la raza primigenia fue la raza caucásica de la que *degeneraron* las demás.

Voltaire habría dado un giro de tuerca a la cuestión racial al plantear en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) que la Humanidad no tiene un origen común, sino que cada colectivo racial debe ser visto como una especie con rasgos y capacidades distintas al resto de especies humanas. La propuesta de Voltaire suscitó un debate que pronto se extendería a todo Occidente. De un lado, los defensores del monogenismo se apoyarían en la Biblia para argumentar que todos los seres humanos parten de un ancestro común, Adán, y explicarían las diferencias raciales en base a influencias ambientales (clima, alimentación, etc.). Frente a ellos, los simpatizantes del poligenismo negarían la universalidad de la especie humana, y explicarían las diferencias raciales postulando que cada raza es una especie en sí misma, distinta a las demás. Muchos poligenistas rechazarían cualquier perspectiva religiosa sobre la cuestión, mientras que otros trataron de buscar teorías que pudieran combinar la idea de la multiplicidad de especies humanas con el relato bíblico sobre la creación del hombre. Así, por ejemplo, para el Louis Agassiz (1807-1873), de la Universidad de Harvard, Adán sería el primer hombre de los caucásicos, mientras que otras razas (especies humanas) tendrían otros *adanes* no mencionados en el relato bíblico.³

Mientras que los pensadores de la Ilustración inauguraron un marco conceptual en el que se clasificaba a los seres humanos en grupos raciales jerarquizados, el Romanticismo vincularía el concepto de raza a otro concepto nacido en la misma época: la nación. Después de que Herder afirmara que las diferencias culturales entre colectivos humanos responden a rasgos esenciales e inmutables, el *Volksgeist*, o espíritu del pueblo, otros autores se apresuraron a vincular ese *Volksgeist* a la raza. En ese nuevo marco conceptual los rasgos distintivos y homogéneos de un colectivo, tales como la cultura, sus instituciones e historia política, o sus inclinaciones religiosas serían consecuencia de unas capacidades mentales innatas determinadas por la raza. La nación sería entonces la agrupación de ciudadanos pertenecientes a una misma *raza*

³ Stephen J. Gould, *The Mismeasure of Man* (Nueva York: W. W. Norton and Company, 1996), pp. 26-35.

de la que emanaría un carácter nacional innato y jerarquizado con respecto a otros. Kant, por ejemplo, incluso llegaría a plantear la existencia de una fisionomía nacional y a advertir que “la mezcla de razas [...] no es favorable al género humano.”⁴

Clasificar a la Humanidad en razas y jerarquizarlas según una supuesta aptitud requería de la formulación de métodos para llevar a cabo tal tarea. Algunos propondrían vincular la lengua, el elemento más invocado como rasgo distintivo de una nación, a la raza. Empezando por Wilhelm von Humboldt (1769-1859), varios autores propusieron usar el lenguaje para determinar el pedigrí racial de un pueblo. Así, los pueblos hablantes de lenguas indoeuropeas conformarían la raza aria, los pueblos hablantes de lenguas de la familia semítica serían semitas, etc. La pureza de una raza podría medirse según su pureza lingüística o según la procedencia de sus influjos lingüísticos. Además, la complejidad gramatical de un idioma sería un indicio o indicador de la capacidad mental de sus hablantes. También entre los filólogos había discrepancias sobre si el origen de las lenguas era uno o múltiple, lo cual era un eco de los debates entre monogenetistas y poligenetistas. Max Müller, por ejemplo, sostenía que todas las lenguas derivan de una única lengua ancestral por descubrir. Por su parte Ernst Renan creía que todas las lenguas derivaban del ario y del semita y que, en consecuencia, también las razas derivarían de estos dos grupos.⁵

Paralelamente otros autores como Anders Retzius (1796-1860) o Paul Broca (1823-1913) propondrían localizar los orígenes raciales de una población e inferir sus capacidades no en base a la lengua, sino a determinados rasgos físicos. En consecuencia, apuntaron a que el tamaño del cráneo humano y otros índices corporales podrían ser útiles para determinar la pertenencia racial de los individuos, para medir sus facultades mentales e incluso para inferir los rasgos psicológicos y el temperamento del sujeto examinado. Nacerían así *ciencias* como la craneometría, la

⁴ Inmanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Alianza Editorial, 1991), pp. 263-275.

⁵ Sobre la relación establecida entre lengua y raza véase Maurice Olender, *The Languages of Paradise, Race Religion and Philology in the Nineteenth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

frenología y la fisiognomía que serían usadas con total normalidad por eugenistas y defensores de la higiene racial hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX.⁶

La idea de pureza racial también suscitó una reflexión sobre la convivencia interracial y la mezcla racial. De forma abrumadora se consideraba que el mestizaje racial sería nocivo para una raza superior. Uno de los pioneros en sugerir esta idea fue el conde Arthur de Gobineau, quien al plantear que la mezcla con otros pueblos llevaría a la decadencia y eventual extinción de la raza aria, fue uno de los primeros autores en plantear las relaciones raciales como un constante conflicto por la supremacía y la supervivencia.

Pero sin duda la corriente intelectual que más contribuyó a afianzar la idea de que las relaciones raciales deben estar basadas en la competencia y el conflicto fue la de aquellos que trataron de aplicar las ideas de Darwin al campo de la sociología. Al igual que las teorías raciales que le precedieron, el darwinismo social sostenía que las capacidades del individuo están determinadas por su pedigrí racial. Su *innovación*, no obstante, consistió en afirmar que cada raza muestra una aptitud diferente por estar en un distinto nivel de evolución biológica, dando así argumentos aparentemente científicos a aquellos que venían afirmando que la mezcla racial llevaría al debilitamiento y empobrecimiento de las razas *fuertes* por contaminación de rasgos de las razas *débiles*. Al sostener que la ley natural de la evolución está basada en la competencia proveyó de una justificación pretendidamente racional para la dominación, segregación o eliminación de aquellos colectivos considerados no *aptos*. Amparándose en tales *descubrimientos*, científicos norteamericanos, como el geólogo Joseph Le Conte, llegaron a plantear que razas dóciles como la negra estaban destinadas a estar bajo el control de razas superiores, mientras que razas algo más evolucionadas y por tanto menos dóciles, como los nativos americanos, simplemente debían ser exterminadas.⁷

⁶ Sobre la irrupción de estas pseudociencias y su falta de rigor empírico véase Gould, *The Mismeasure of Man*. Sobre la eugenesia véase Nancy Ordovery, *American Eugenics. Race, Queer Anatomy and the Science of Nationalism* (Mineápolis: University of Minnesota Press, 2003) y Marius Turda, *Modernism and Eugenics* (Hounmills: Palgrave Macmillan, 2010).

⁷ Citado en Hawkins, p. 202. Le Conte desarrolló estas y otras ideas similares en *The Race Problem in the South* (Nueva York: Appleton and Co., 1892). Sobre la influencia del darwinismo social en el racismo véase Bannister, *Social Darwinism*, pp. 180-200.

El debate sobre la diversidad racial no se limitó ni mucho menos al ámbito intelectual o académico. Rápidamente traspasó al ámbito político, influyó en las legislaciones de las potencias occidentales y en políticas expansionistas, y afectó a una importante parte de la Humanidad. En el plano internacional la consecuencia más visible de este aspecto de la cultura de la desigualdad fue el fenómeno del imperialismo, que desde mediados del siglo XIX venía experimentando un auge tal que en 1914 el 84% del globo terrestre se encontraba bajo el dominio de un puñado de estados europeos.⁸ Sin minusvalorar las causas económicas o políticas, no puede negarse que la expansión colonial iniciada en este periodo no hubiera sido posible sin una visión del mundo según la cual era aceptable que unos pueblos dominaran sobre otros y en la que parecía sensato plantear que ciertas razas tenían el deber de exportar su civilización ahí donde las *razas débiles* o *serviles* no habían podido desarrollar una civilización comparable. Cuando Darwin expresó su anhelo de que “*At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilized races of man will almost certainly exterminate and replace throughout the world the savage races*”⁹, o décadas más tarde Rudyard Kipling dedicó su poema *White man’s burden* a ensalzar esa supuesta responsabilidad racial, ambos no estaban sino recogiendo el sentir de la mayoría de sus coetáneos.¹⁰

En el plano doméstico, aquellos estados que eran racialmente diversos encontraron una justificación para tomar medidas que evitaran el desarrollo de las minorías. Los pogromos contra los judíos en Rusia y la proliferación de organizaciones y publicaciones antisemitas en lugares como Francia, Alemania o Austria vaticinaban un futuro de inseguridad para la comunidad judía europea. En Estados Unidos, donde la población negra era en 1910 de 9,8 millones de habitantes (el 10% de la población), desde 1890 se había establecido un régimen segregacionista –antecesor de las leyes de Núremberg de la Alemania nazi y del *apartheid* sudafricano– que perduraría hasta

⁸ Paul Kennedy, *Rise and Fall of the Great Powers* (Nueva York: Random House, 1987), p. 150.

⁹ Darwin, *The Descent of Man*, vol. 1, p. 193.

¹⁰ Para el desarrollo de los discursos racistas en el caso del imperialismo británico véase Fradera, *La Nación Imperial*, vol. 2, pp. 864-895. Sobre la influencia del darwinismo social en el imperialismo véase H. W. Koch, ‘Social Darwinism as a Factor in the New Imperialism’, Koch (ed.), *The Origins of the First World War* (Londres: Macmillan, 1984), 319-42.

1965. Las leyes *Jim Crow*, que afectaban sobre todo a los estados sureños pero que también tuvieron repercusión federal, promovían la segregación racial en el ámbito escolar y educativo, en la administración pública, en los medios de transporte, en el ejército e incluso en los deportes. En muchos estados se prohibieron los matrimonios mixtos y además el derecho al sufragio de la población negra quedó muy restringido. Paralelamente, prácticas como el linchamiento de negros, que acabaron con la vida de miles de personas, se llevaban a cabo con total impunidad. Ese racismo institucional no sólo afectó a la población negra. Nativos, japoneses e inmigrantes europeos fueron también víctimas de prácticas, discursos y legislaciones racistas.¹¹

1.1. 'Abdu'l-Bahá y la cuestión de las razas

En los años en los que 'Abdu'l-Bahá viajó por Occidente, el conjunto de argumentos a favor del racismo, ya fueran de corte filosófico o religioso, científico o filológico, habían formado ya una espesa amalgama intelectual apenas cuestionada. Encontrándose en el centro mismo de sociedades que, como Estados Unidos, Francia, el Reino Unido o Alemania, apoyaban y difundían mundialmente el racismo, 'Abdu'l-Bahá dedicó una importante parte de sus discursos a tratar sobre la cuestión racial y utilizó las plataformas que se le brindaron para negar cada uno de los postulados del ideario racista: (1) que las razas existen y pueden jerarquizarse, (2) que el comportamiento y capacidades del individuo están determinados por su condición racial, y (3) que la sociedad debe organizarse de acuerdo a estos principios.

Es interesante constatar cómo al desarrollar sus ideas sobre la cuestión, 'Abdu'l-Bahá evitó en todo momento centrar su crítica al racismo en personas o en movimientos concretos. Jamás mencionó a ninguno de los numerosos teóricos del racismo cuyos escritos alentaban la discriminación racial, no aludió a ninguno de los políticos ni gobiernos que fomentaban legislaciones racistas, ni tampoco se refirió explícitamente a conflictos concretos acaecidos mientras él realizaba sus viajes, como los repetidos linchamientos de negros. Evitó, por tanto, cualquier disputa con sus

¹¹ Para una síntesis de la situación racial en los Estados Unidos en el periodo, véase el capítulo cuarto de Jackson Lears, *Rebirth of a Nation. The Making of Modern America, 1877-1920* (Nueva York: HarperCollins, 2009)

oyentes, muchos de los cuales serían racistas, para en su lugar presentar la visión de Bahá'u'lláh sobre la naturaleza humana y social.

Las razas no existen

Como se ha visto en el prefacio, la definición del ser humano formulada por Bahá'u'lláh estaba sustentada en dos ideas inseparables. La primera es que lo que determina al individuo no es su naturaleza material, sino su naturaleza espiritual —el conjunto de capacidades intelectuales y morales que le distinguen de los animales— y que, por tanto, la esencia del ser humano es metafísica, no física. De este principio se desprende la segunda idea sobre el ser humano: puesto que todos los individuos comparten una misma naturaleza espiritual, entonces todos los seres humanos son iguales, indistintamente de sus circunstancias físicas (raza, género, edad, etc.), que son meramente accidentales, no esenciales. Además, y contrariamente a las tesis poligenistas, las enseñanzas bahá'ís sostienen que todos los seres humanos tienen un origen común y que, por tanto, la especie humana es una.

Partiendo de estas premisas, 'Abdu'l-Bahá puso en duda la idea misma de raza y cuestionó su existencia como realidad objetiva. Al referirse a las distinciones raciales, habitualmente las calificó como “pura ilusión”, “falacias”, “imaginaciones”, “fantasías”, “supersticiones” o “distinciones artificiales”. Por ejemplo, en su discurso ante el *International Peace Forum*, en Nueva York, una organización eminentemente blanca, afirmó que las diferencias raciales son imaginarias, porque “la Humanidad es una especie, una raza y de una misma progenie.”¹² En la Universidad Howard (Washington), afirmó que la Humanidad comparte unos mismos orígenes y que “la diversidad de colores se debe a la variedad de climas y entornos y carece totalmente de importancia.”¹³ En Montreal, al comparecer ante los feligreses blancos de la iglesia *Church of the Messiah*, 'Abdu'l-Bahá empleó conceptos religiosos familiares a su audiencia para afirmar que “todos los seres humanos pertenecen a una misma familia, son siervos de un mismo Dios y pertenecen a una misma raza. No existe disparidad de

¹² PUP, p. 118. Discurso ante el *International Peace Forum*, Nueva York, 12 de mayo de 1912.

¹³ 23 de abril de 1912, Universidad Howard. Traducción a partir de las notas en persa, MKH vol. 2, pp. 39-43.

razas. Dado que todos somos descendientes de Adán, la diversidad racial es una fantasía [...] No ha sido Dios quien ha creado estas diferencias, sino el ser humano y por tanto tales diferencias son inexistentes y contrarias a la realidad.”¹⁴ Empleando términos similares afirmó en una iglesia blanca de Buffalo “que toda la Humanidad pertenece a un mismo linaje” y que la división del ser humano en razas no es una obra divina.¹⁵ En Cleveland, dirigiéndose a un grupo en el que se encontraba el obispo negro M. F. A. Eastern, afirmó que aunque los seres humanos son de diferentes colores “el color no es nada.”¹⁶ En una reunión privada con el personal negro del centro de conferencias de Green Acre (Eliot, Maine), les recordó que aquello que les distinguía de los blancos era sólo superficial, “aunque vuestra piel es negra y sois diferentes a la gente que os rodea, vuestras almas no son diferentes, son tan blancas como las de cualquier persona.”¹⁷

Habitualmente 'Abdu'l-Bahá acompañó su crítica a la idea de raza con la crítica hacia la irracionalidad de las ideas racistas, una irracionalidad que degrada al ser humano por ser contraria a sus capacidades intelectuales. “Pese a que los animales no disponen de razón ni entendimiento,” afirmó en la Universidad Howard “la diversidad de colores no es causa de conflicto entre ellos. ¿Por qué entonces el ser humano, que dispone de razón, crea conflictos? Esto es totalmente indigno de él.”¹⁸

¹⁴ Traducción a partir de las notas en persa, MKH vol. 2, pp. 224-233. Aunque 'Abdu'l-Bahá dejó escrito que la historia bíblica de Adán y Eva es simbólica y no debe interpretarse literalmente, no obstante, ante sus audiencias cristianas incidió en varias ocasiones que toda la raza humana desciende de una pareja primordial. Sobre la interpretación simbólica de la historia Adán y Eva véase, por ejemplo, *Some Answered Questions* (Haifa: Bahá'í World Centre, 2014), pp. 137-142. Para referencias en sus discursos en Occidente a Adán como ancestro de toda la Humanidad véase entre otros: PT, 40:11-12, 45:11; ABL, p. 28; PUP 18:4, 41:7, 98:5, 103:8; 126:1; *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 5, charla en el *Westminster Palace Hotel*.

¹⁵ *Buffalo Express*, 12 September 1912, p. 5, col. 4, 'Abdul Baha Leaves Today.'

¹⁶ *Plain Dealer* (Cleveland), 7 de mayo de 1912, p. 1, col. 3, y p.3, col. 3, 'Bahaist Approves Union of Races.'

¹⁷ *Biddeford Weekly Journal* (Maine), 6 de septiembre de 1912, 'Abdul Baha at Green Acre Conferences.'

¹⁸ MKH vol. 2, pp. 39-43.

(در حالتی که حیوان عقل ندارد ادراک ندارد با وجود این الوان سبب اختلاف نمیشود، چرا انسان که عاقل است اختلاف میکند؟ ابدأ سزاوار نیست)

Para afirmaciones similares véase ABL, p. 55; PUP, 98:6, 18:3-4, 126:1.

Al rechazar la idea de raza, ‘Abdu’l-Bahá estaba rechazando también que sea posible jerarquizar a los grupos humanos según el grupo racial al que pertenezcan. En lugar de ello planteó que, dado que la esencia del ser humano es su dimensión espiritual, aquello que le distingue son sus capacidades y cualidades espirituales, y no sus cualidades físicas. Por ejemplo, en una de sus comparecencias públicas en París, en 1911, afirmó ante un público blanco que los hombres superiores son aquellos que “aman a la Humanidad [...], cualquiera que sea su nación, credo o color.”¹⁹ De forma similar, afirmó en una reunión integrada celebrada en Washington que “la excelencia no depende del color. El verdadero criterio de la humanidad es el carácter.”²⁰ En una carta enviada desde Egipto a una bahá’í de Nueva York ‘Abdu’l-Bahá afirmó que “la blancura o la negrura no tienen importancia alguna, al contrario, el verdadero juicio se basa en el alma y el corazón.”²¹

La raza no determina al individuo

En una época en que la raza se invocaba constantemente para justificar las diferencias sociales, intelectuales y morales entre seres humanos, las afirmaciones de ‘Abdu’l-Bahá relativas a la no existencia de las razas le alejaban enormemente de los discursos predominantes en la época, incluidos los discursos que provenían de la comunidad científica. No en vano, la creencia en que la capacidad para la actividad intelectual, los negocios o el arte era hereditaria, y que el individuo no podía sustraerse a la herencia recibida de sus antepasados, llevaba tiempo arraigada en el pensamiento colectivo. Autores como Francis Galton habían popularizado con sus estudios, estadísticas y árboles genealógicos, la idea de que “*man's natural abilities are derived by inheritance*” y que “*high reputation is a pretty accurate test of high ability*”.²² La idea se reforzaría aún más cuando científicos norteamericanos de cierto renombre empezaron a utilizar los tests de inteligencia para confirmar mediante

¹⁹ PT, 45:15. Para otras afirmaciones en la misma línea véase PUP 18:1; ABL, pp. 55, 58.

²⁰ 10 de noviembre de 1912. Notas en inglés en PUP, 126:3.

²¹ Citado en la compilación *The Power of Unity: Beyond Prejudice and Racism* (Wilmette, IL: Bahá’í Publishing Trust, 1986), no. 17.

²² Francis Galton, *The Hereditary Genius* (Londres: MacMillan 1892, segunda edición), pp.1- 2.

estudios entre miembros del ejército y colectivos de inmigrantes que la inteligencia está determinada racialmente.²³

Pero las premisas que 'Abdu'l-Bahá planteó eran otras. Si bien afirmaba que en lo esencial no hay distinción entre seres humanos, pues todos comparten una misma realidad espiritual, no negaba que entre colectivos humanos existieran diferencias significativas en, por ejemplo, el progreso científico e intelectual. Sin embargo, afirmaba, tales diferencias no tendrían su causa en una determinación biológica y racial, sino que estarían modeladas por los diferentes contextos culturales y más concretamente por las diferentes oportunidades educativas. “¿Cuál es la diferencia entre la gente de América y los habitantes del África central?”, planteó en una reunión celebrada en Sant Paul (Minnesota), “todos son seres humanos [...] La diferencia y distinción entre ellos estriba en su grado de educación.”²⁴ En su discurso en la Universidad Clark abundó en la misma cuestión. Sugirió que se establecieran universidades en Asia, y que al mismo tiempo la Universidad Clark invitara a estudiantes orientales para formarse. “Los orientales tienen sobrada capacidad,” afirmó, contradiciendo el pensamiento de sus anfitriones en la Universidad (véase capítulo 5) “pero hasta el momento no han disfrutado de medios para la instrucción pública ni cuentan con centros educativos como los de este país.”²⁵

Frente a esta postura, muchos académicos negaban taxativamente que las diferencias entre seres humanos pudieran tener una raíz cultural o educativa, como planteaba 'Abdu'l-Bahá. Franklin Giddings (1855-1931), por ejemplo, profesor de sociología en la Universidad de Columbia, afirmaría en 1896 que “*The same amount of educational effort does not yield equal results when applied to different stocks.*”²⁶

En los años en los que 'Abdu'l-Bahá visitaba Occidente, sólo una persona en el ámbito académico anglosajón teorizó en una línea similar a la presentada por 'Abdu'l-

²³ A este respecto véase Degler, *In search of human nature*, pp. 167-186.

²⁴ PUP, 161:1-2. Para una afirmación similar en una conferencia en la Iglesia Unitaria de Dublín (New Hampshire) véase MKH, vol. 2, pp. 212-223.

²⁵ MKH, vol. 2, pp. 81-82.

(اهالی شرق استعداد زیاد دارند ولی تا بحال اسباب تربیت عمومی مهیا نبوده مدارس نظیر این بلاد نیست)

²⁶ Citado en Degler, *In Search of Human Nature*, p. 17.

Bahá en sus discursos. Franz Boas (1858-1942), el padre de la antropología en los Estados Unidos, publicó en 1911 su famosa obra *The Mind of the Primitive Man* en la que cuestionó que hubiera relación alguna entre los rasgos anatómicos y la capacidad mental, mostró que no había relación alguna entre raza y lengua, y negó que hubiera diferencias innatas entre las razas. Sus estudios en este campo no serían plenamente aceptados por la comunidad científica hasta décadas después de los viajes de 'Abdu'l-Bahá a Occidente.²⁷ En ese sentido, las afirmaciones que hizo 'Abdu'l-Bahá eran pioneras. Boas llegó a sus conclusiones después de haber liderado un estudio realizado entre 1908 y 1910 de los cráneos de 18.000 inmigrantes residentes en Nueva York, estudio que le hizo ver que los presupuestos considerados por la ciencia hasta entonces sobre la relación entre raza, tamaño del cráneo e inteligencia estaban equivocados.²⁸ 'Abdu'l-Bahá, por su parte, negó el determinismo racial sobre la base de una definición del ser humano no materialista, sino espiritual.

La sociedad no debe organizarse racialmente

Al afirmar la no existencia de razas y la igualdad de todos los seres humanos, 'Abdu'l-Bahá lógicamente rechazó también cualquier práctica social basada en distinciones raciales. En consecuencia, condenó la segregación racial y, como se verá más adelante, dedicó esfuerzos en eliminar las prácticas segregacionistas dentro de la propia comunidad bahá'í.

También se pronunció a favor del mestizaje y de los matrimonios interraciales, un tema tabú en la época. De hecho, cuando 'Abdu'l-Bahá visitó Norteamérica un total de veintinueve estados tenían leyes vigentes en contra del mestizaje y el matrimonio interracial. No sólo eso. En 1912 el Congreso de los Estados Unidos llegaría a debatir una reforma constitucional con la que se pretendía que la Carta prohibiera de forma expresa los matrimonios mixtos entre cualquier hombre o mujer blanco y cualquier

²⁷ Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (Nueva York: MacMillan, 1911). Para un análisis de la obra de Boas y de su influencia posterior véase Degler, *In search of human nature*, pp. 62-104.

²⁸ Para los resultados del estudio véase Franz Boas, *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants, final report* (Washington: Government Printing Office, 1911).

hombre y mujer que fuera de otra raza o tuviera entre sus ancestros a personas de otras razas.²⁹

Uno de los lugares en los que 'Abdu'l-Bahá se expresó favorable al matrimonio interracial fue en Cleveland, donde afirmó que “el matrimonio entre negros y blancos trae consigo resultados perfectos.” Tal afirmación contradecía frontalmente la extendida idea de que la descendencia de padres de diferentes razas sería deficiente, y que la mezcla racial debilita a las *razas fuertes*. Entre sus compañeros de exilio, recordaría 'Abdu'l-Bahá, se encontraba una pareja interracial, uno de cuyos miembros era un esclavo liberado. La pareja tuvo hijos y nietos, todos ellos “maravillosos y perfectos”³⁰, afirmó. El 25 de abril de 1912, en el transcurso de una recepción en su honor convocada en Washington por Díyá Páshá, el embajador del Imperio Otomano en los Estados Unidos, 'Abdu'l-Bahá se felicitó porque tanto el Páshá como el *chargé d'affaires* de Persia, el bahá'í Alí Qulí Khán, hubieran contraído matrimonio con esposas norteamericanas, simbolizando así la progresiva unión entre Oriente y Occidente y anunciando el paulatino entendimiento de “que toda la Humanidad es una, que todos somos miembros de una sola familia, ciudadanos de un solo país y un solo planeta y que esta es la era de la unidad de la Humanidad y de la desaparición de las fantasías del pasado.”³¹ “El matrimonio entre ambas razas”, escribió desde Egipto a una bahá'í de Washington, “destruirá y erradicará completamente las raíces del odio.”³² Como se verá más adelante, su posicionamiento sobre estas cuestiones se

²⁹ Sobre la legislación y los discursos en contra de los matrimonios interraciales véase Werner Sollors, *Interracialism. Black-White Intermarriage in American History, Literature and Law* (Oxford: Oxford University Press, 2000) y Peggy Pascoe, *What Comes Naturally: Miscegenation Law and the Making of Race in America* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

³⁰ *Plain Dealer* (Cleveland), 7 de mayo de 1912, p. 1, col. 3, y p.3, col. 3, 'Bahaist Approves Union of Races'.

³¹ MKH, vol. 2, pp. 46-48.

(جمعیت بشریہ مرتبند و جمیع از یک عائلہ و اهل یک وطن و یک کرہ عصر وحدت عالم انسانی است و زوال اوہام قرون ماضیہ)

Al convocar la reunión, el embajador otomano estaba contraviniendo las órdenes expresas de su gobierno por las que se le prohibía todo contacto con el líder persa. Para el texto de un despacho sobre la cuestión véase Alkan, *Dissent and Heterodoxy*, p. 172, nota 5. Díyá Páshá no sólo organizó la recepción en la embajada, sino que además visitó a 'Abdu'l-Bahá en varias ocasiones.

³² Citado en la compilación *The Power of Unity*, no. 54.

reflejó sobre todo en acciones con los bahá'ís norteamericanos, a quienes esperaba convertir en impulsores y ejemplo de la integración racial.

Aunque la práctica de la esclavitud estaba extinta en Occidente en el momento de los viajes de 'Abdu'l-Bahá, conviene señalar que la religión bahá'í prohíbe explícitamente el esclavismo. Uno de los primeros textos de Bahá'u'lláh sobre la cuestión es un documento privado escrito en algún momento cercano a su destierro en Bagdad (antes de 1853), por el que manumitía a un esclavo recibido en herencia de su padre. Aunque escrito en forma de plegaria, el texto contiene abundantes elementos que desvelan la posición de Bahá'u'lláh en torno a la dignidad y la igualdad de los seres humanos:

Oh Señor mi Dios, contempla cómo un esclavo está ante la puerta de otro, pidiéndole la libertad, pese a que su dueño es él mismo tu cautivo y tu siervo [...] Todos los reyes son vasallos ante tu puerta [...] ¿cómo entonces puede este cautivo arrogarse la propiedad sobre otro ser humano? [...] Oh mi Dios, puesto que él ha pedido de este siervo su liberación, te llamo para en este momento atestigües que le he librado en tu sendero, que le he liberado en tu nombre y que he soltado de su cuello las cadenas de la servidumbre [...] al tiempo que te imploro que nunca liberes mi propio cuello de las cadenas del servicio a ti.³³

Décadas más tarde, Bahá'u'lláh volvería a afirmar esa visión al prohibir en su libro de leyes la tenencia de esclavos: "Os está prohibido comerciar con esclavos y esclavas. No corresponde a quien es él mismo un siervo comprar a otro de los siervos de Dios [...] Que ningún hombre se ensalce por encima de otro; todos no son sino esclavos ante el Señor."³⁴

³³ Bahá'u'lláh, manuscrito A08212 en el Centro Mundial Bahá'í (Haifa). Traducción a partir de una traducción en inglés desde en árabe realizada en el Centro Mundial Bahá'í. Para el texto completo véase bahaiteachings.org/the-slaves-prayer-of-freedom (último acceso 15 de mayo de 2015).

³⁴ Bahá'u'lláh, *El Kitab-i-Aqdas*, no. 72.

1.2. Contactos de 'Abdu'l-Bahá con el movimiento por los derechos civiles

Los contactos de 'Abdu'l-Bahá con el movimiento por los derechos civiles y sus pronunciamientos en torno a la cuestión racial se remontan a los años anteriores a su liberación. Sus viajes a Occidente, no obstante, le propiciaron una valiosa oportunidad para plantear la cuestión racial ante grandes audiencias y, lo que es más importante, ante aquellas personas que más podían contribuir a impulsar cambios sociales dirigidos a la consecución de la igualdad racial.

El Primer Congreso Universal de las Razas.

Entre el 26 y 29 de julio de 1911 se celebró en la Universidad de Londres el primer Congreso Universal de las Razas, que tenía como objetivo debatir acerca de *"the general relations subsisting between the peoples of the West and those of the East, between so-called white and so-called coloured peoples, with a view to encouraging between them a fuller understanding, the most friendly feelings, and a heartier co-operation."*³⁵ Entre los organizadores del acontecimiento figuraban personas que posteriormente conocería personalmente a 'Abdu'l-Bahá como el escritor y educador americano Felix Adler (1851-1933), padre e ideólogo del evento, Lord Weardale (Philip James Stanhope 1847-1923), quien ostentó la presidencia, o el reformista social Gustav Spiller (1864-1940), quien actuó como el secretario general y editó las actas. A lo largo del congreso se leyeron más de sesenta ponencias recibidas de pensadores prominentes, líderes sociales y políticos progresistas.

'Abdu'l-Bahá fue una de las personalidades invitadas a participar en el congreso. No obstante, debido posiblemente a su delicado estado de salud, el líder bahá'í tuvo que prorrogar su estancia en Egipto y excusar su asistencia al evento.³⁶ En su lugar envió dos misivas. En la primera de ellas expresaba sus saludos a los organizadores, su

³⁵ Spiller, Gustav (ed.). *Papers on Inter-Racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress* (Londres: P. S. King & Son, 1911), p. v.

³⁶ Para algunas referencias a la esperada presencia de 'Abdu'l-Bahá en el congreso véase: *The Times* (Londres), 17 de marzo de 1911, p. 7, col. 4., 'Universal Race Congress'; *Egyptian Gazette* (Alejandría), 27 de marzo de 1911, p. 3, col. 3, 'Abbas Effendi'; *Light* (Londres), 29 de abril de 1911, p. 198, col. 2, 'A Universal Races Congress'; *The Christian Commonwealth* (Londres), 10 de mayo de 1911, p. 562, col. 1, 'Table Talk'; *The Christian Commonwealth* (Londres), 28 de junio de 1911, p. 681, col. 4, 'Table Talk'; *The Times* (Londres), 24 de julio de 1911, p. 4, col. 4., 'The Universal Races Congress.'

simpatía con el propósito del congreso y su deseo de que llegara a convertirse en una institución permanente.³⁷ La segunda de las misivas era su comunicación para el congreso, que sería publicada en las actas junto con un artículo sobre la fe bahá'í escrito por Wellesley Tudor-Pole.³⁸

Los conceptos en torno a la cuestión racial empleados por algunos de los ponentes en el evento son un claro ejemplo del marcado contraste que existía entre la idea de unidad de la Humanidad tal y como la expresó 'Abdu'-Bahá y el marco conceptual en el que se movían incluso los defensores más destacados de la armonía racial. Algunos de los intervinientes, como el americano Frank Boas, reconocían la plena igualdad de los miembros de todas, o casi todas, las razas. Felix Adler incluso llegó a hacerse eco de una metáfora empleada en la comunicación de 'Abdu'l-Bahá y muy presente en sus escritos cuando afirmó que "*The garden of humanity should present the spectacle of flowers infinitely varied in hue and fragrance.*"³⁹ Sin embargo, otros participantes partían de unos supuestos sobre la diversidad racial totalmente distintos. Charles S. Myers, de la Universidad de Cambridge, expuso que las capacidades mentales de las razas difieren entre sí.⁴⁰ En la misma línea, el pedagogo británico John Grey planteó que las diferencias raciales pueden explicarse por una distinta *capacidad natural* de cada nación para adquirir cultura. Para mostrar la existencia de ese factor presentó al congreso una tabla elaborada a partir de cálculos estadísticos en la que jerarquizó a veintitrés naciones y a la comunidad negra de los Estados Unidos en función de su supuesta *capacidad natural*. Según su estimación, los blancos estadounidenses

³⁷ Esta misiva fue publicada en *The Christian Commonwealth* (Londres), 2 de agosto de 1911, p. 753-754, 'The Universal Races Congress'; *Star of the West*, 20 de agosto de 1911 (2:9), p. 3; y *Bavara Esperantisto* (Augsburgo), 10 de enero de 1914 (2:1), p. 5, 'Tablet von Abdul Baha'.

³⁸ Spiller, Gustav (ed.). *Papers on Inter-Racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress*, p. 156-157. Las actas fueron publicadas el 25 de julio de 1911. También publicado en *Star of the West*, 20 de agosto de 1911 (2:8), pp. 5-6. Para el texto en persa véase *Star of the West*, 7 de febrero de 1912 (2:17), pp. 8-10 (sección persa), y MKH, vol. 1 (1921), pp. 35-43. Comparando el texto persa y el inglés puede apreciarse que el segundo es en realidad un resumen del persa.

³⁹ Spiller, *Papers on Inter-Racial Problems*, p. 264. La metáfora empleada por 'Abdu'l-Bahá leída en el congreso dos sesiones antes que la de Adler fue traducida del persa como "*Consider the varieties of flowers in a garden. They seem but to enhance the loveliness of each other. When differences of colour, ideas, and character are found in the human Kingdom, and come under the control of the power of Unity, they too show their essential beauty and perfection.*" p. 156.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 73.

ocuparían el puesto más alto de la tabla en *capacidad natural*, mientras que los afroamericanos ocuparían el puesto más bajo, seguidos de cerca por belgas y húngaros.⁴¹ Otros comentarios como “*the Negro in Africa does not appear to rise beyond the standard of elementary education*” con los que Gray aderezó sus conclusiones apuntan a un marco conceptual según el cual el individuo está determinado racialmente.⁴² Incluso Gustav Spiller afirmó en su intervención inaugural que su creencia en la igualdad racial no implicaba el mestizaje ni el matrimonio interracial, más bien una convivencia similar a la de las comunidades católicas, protestantes y judías en Europa, las cuales compartían un mismo espacio físico, pero no se mezclaban entre sí.⁴³

Los conceptos contenidos en el documento enviado por 'Abdu'l-Bahá al congreso entraban en marcado contraste con las ideas expuestas por otros ponentes. Alejándose de una visión de las relaciones raciales basada en la competencia y en la lucha por la supervivencia, en su escrito 'Abdu'l-Bahá lamentó la condición belicosa del mundo y señaló que las relaciones humanas deben estar asentadas sobre la base de la cooperación y el altruismo. “Los seres humanos deben apoyarse firmemente unos en otros”, afirmó, al tiempo que llamó a sus oyentes a que “no vean a nadie como a un enemigo [...] sino que consideren a toda la Humanidad como sus amigos, al forastero como a un allegado, al extraño como a un compañero, libres de todo prejuicio, sin hacer distinciones.”⁴⁴

Tras la publicación de las actas del congreso, la comunicación de 'Abdu'l-Bahá fue mencionada, citada o reseñada en publicaciones aparecidas en tres continentes. Entre ellas figura el semanario sudafricano fundado y editado por Ghandi, *Indian Opinion* (Fénix), en el que se publicó un artículo muy favorable sobre 'Abdu'l-Bahá y se citaban

⁴¹ *Íbid.*, p. 83. El índice de capacidad natural era el cociente entre número de estudiantes universitarios y el número total de estudiantes de un determinado país.

⁴² *Íbid.*, p. 85.

⁴³ *Íbid.*, p. 36. Spiller conoció personalmente a 'Abdu'l-Bahá el 7 de septiembre de 1911. Véase *The Daily News* (Londres), 8 de septiembre de 1911, p. 4, col. 6, 'Abdul Baha.'

⁴⁴ SAB, 1:4.

algunos de sus escritos sobre la no violencia.⁴⁵ Ninguna de estas reseñas, sin embargo, valoró las implicaciones que podrían tener las palabras de 'Abdu'l-Bahá en la reconceptualización de las relaciones raciales.

La comunidad negra de Washington

El 23 de abril de 1912, durante su primera visita a Washington, 'Abdu'l-Bahá fue invitado a hablar ante varias instituciones negras. Su primera aparición ante la comunidad afroamericana fue en la Universidad Howard, una entidad que desde su creación en 1867 ha sido un referente educativo para la población negra de los Estados Unidos. El acto tuvo lugar en la capilla Rankin de la universidad, donde se congregaron más de mil personas, incluyendo profesores, alumnos y algunos visitantes de raza blanca. En su discurso afirmó que lo que define al individuo no es el color de su piel, sino sus actos y sus hechos meritorios, emplazó a la comunidad negra a estrechar sus relaciones con la comunidad blanca, recordó a su audiencia que miles de blancos habían dado su vida en los Estados Unidos por la abolición de la esclavitud y que, por tanto, la relación entre negros y blancos debía ser de cordialidad, expresó su anhelo de que los calificativos blanco y negro desaparezcán y "que no quede otro calificativo que el de seres humanos, el más perfecto de los títulos del mundo de la Humanidad" y vaticinó que cuando entre negros y blancos se establezcan lazos de camaradería "las diferencias entre negros y blancos se disiparán completamente, y los conflictos raciales y nacionales desaparecerán."⁴⁶

⁴⁵ Véase *Indian Opinion* (Fénix, Sudáfrica), 9 de septiembre de 1911, 'The First Universal Races Congress', pp. 350-51. La misma publicación ya mencionó brevemente a 'Abdu'l-Bahá el 2 de septiembre de 1911, 'The First Universal Races Congress', p. 340. Otras publicaciones que mencionaron la comunicación de 'Abdu'l-Baha o la reseñaron fueron: *The Manchester Guardian*, 28 de julio de 1911, p. 6, col. 2, 'Races Congress'; *The Westminster Review* (Londres), julio de 1912 (178:1), p. 50; *Národní Listy* (Praga), 16 de agosto de 1911, p. 3, col. 1; *Národní Listy* (Praga), 13 de septiembre 1911, p. 4, col. 1, 'První všeobecný světobý sjezd národu.' *The Christian Express* (Lovedale, Sudáfrica), 1 de febrero de 1912, 'The First Universal Races Congress. V,' pp. 19-20; *Journal of Race Development* (Worcester, MA), abril de 1912, p. 494, 'Notes and Reviews'.

⁴⁶ MKH, vol. 2, p. 43.

(امیدوارم این نمونهء الفت و محبت کلی شود تا عنوانی جز عنوان انسان در میان نماند این عنوان کمال عالم انسانی است... اختلاف بین سیاه و سفید زائل میگردد بلکه اختلاف جنس و اختلاف وطن همه از میان میرود)

Varios rotativos publicaron crónicas del evento.⁴⁷ El semanario negro *The Bee* (Washington), que se refirió a las ideas expuestas por 'Abdu'l-Bahá como “*a revolution in religious worship*”, afirmó que “*the occasion was impressive and most interesting*” y al describir el clima de la reunión señaló que 'Abdu'l-Bahá “*was received with such fervor that the breathless silence during his address was followed by prolonged applause, causing him to bow his acknowledgments and give a second greeting.*”⁴⁸

En la tarde del mismo día, 'Abdu'l-Bahá se dirigió al público que abarrotaba la *Metropolitan African Methodist Episcopal Church* de Washington. La reunión había sido convocada por la *Bethel Literary and Historical Society*, una entidad académica negra de renombre nacional que había sido fundada en 1881. En su alocución 'Abdu'l-Bahá llamó a sus oyentes a utilizar la ciencia y el poder de la investigación intelectual – dos de las capacidades que distinguen al ser humano del resto de seres vivos– para reconocer la singularidad de la Humanidad, promover la unidad entre blancos y negros, y hacer de la Humanidad “una nación, una raza y un tipo.” 'Abdu'l-Bahá estaba planteando, por tanto, que distinciones entre seres humanos como las raciales, pese a estar avaladas por la ciencia del momento, son, en realidad, contrarias a la razón y emplazó a su audiencia a emplear el intelecto para superarlas.⁴⁹

La presencia de 'Abdu'l-Bahá en Washington y su discurso en torno a la cuestión racial causaron un importante impacto entre la población negra y blanca. Un significativo artículo en el diario negro *Chicago Defender* destacó cómo, pese a las normas sociales de la época que favorecían la segregación racial, las reuniones con 'Abdu'l-Bahá estaban abiertas a personas de ambas razas. Al resumir sus actividades en la capital el artículo afirmó que “*His visit to Washington has been a triumphal march*”, que 'Abdu'l-Bahá “*has met and conquered Southern prejudices*” y que por

Para el texto completo en inglés véase: PUP, pp. 44-46, *Star of the West*, 28 de abril 1912 (3:3), pp. 14-15.

⁴⁷ *Washington Star* (Washington, DC), 24 de abril de 1912; *Washington Times*, 26 de abril de 1912, p. 14, col. 2, 'Persian Savant to Give Last Lecture'; *Afro-American* (Baltimore), 27 de abril de 1912, p. 1, col. 5, 'Bahai Leader at Howard University'; *Washington Times*, 26 de abril de 1912, p. 14, col. 2, 'Persian Savant to Give Last Lecture.'

⁴⁸ *The Bee* (Washington), 25 de mayo de 1912, p. 3, 'Abdul Baha'.

⁴⁹ Para el texto completo en inglés véase: PUP, pp. 49-52, *Star of the West*, 28 de abril 1912 (3:3), pp. 16-18.

influencia de él, “*Southern people whose hearts were once filled with the most bitter prejudices against their brothers in black, have publicly acknowledged their change of heart and now they treat the colored people as brother indeed.*”⁵⁰ Otro diario negro destacó cómo los seguidores blancos de ‘Abdu’l-Bahá “*refuse to draw the color line*” y resaltó que, en contrariedad con las costumbres sociales prevalecientes, las reuniones bahá’ís en Washington “*have been open to Negroes on terms of absolute equality.*”⁵¹ Cuando ‘Abdu’l-Bahá visitó nuevamente Washington en noviembre de 1912, otro diario mencionaría que entre los bahá’ís de la capital ya se incluían varios destacados miembros de la élite negra, incluidos profesores de la Universidad Howard y miembros del ejército.⁵²

Convención anual de la NAACP

En 1909 se fundó en Chicago la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP), una entidad que en poco tiempo se convertiría en la principal organización para la defensa de los derechos civiles de la población negra. Entre sus primeros miembros y figuras relevantes había tanto blancos como negros, la mayoría de ellos procedentes del activismo social y de diferentes organizaciones progresistas. La figura más relevante de las primeras décadas de la organización, que hoy cuenta con más de medio millón de miembros, fue el mencionado William E. B. Du Bois, quien además de ser directivo del NAACP y editor de su órgano mensual, *The Crisis*, era uno de los pensadores negros más reconocidos de su época.⁵³

Del 28 al 30 de abril al 1912 la NAACP celebró en Chicago su cuarta convención anual. Los organizadores invitaron a ‘Abdu’l-Bahá a participar en la sesión inaugural, en una sesión regular y en la clausura. Aunque finalmente sólo pudo asistir a las dos últimas sesiones, su inclusión en el programa de la convención levantó una gran

⁵⁰ *The Chicago Defender*, 4 de mayo de 1912, p. 5, col. 1, ‘*To Break the Color Line*’.

⁵¹ *The Bee* (Washington), 27 de abril de 1912, p. 1, col. 5, ‘*Abdul Baha on Religious Unity*’.

⁵² *The Chicago Defender*, 9 de noviembre de 1912, p. 1, col. 3, ‘*Abdul Baha Coming to the Capital*’. Publicado también en *The Freeman* (Indianapolis), 9 de noviembre de 1912, p. 1, col. 2, ‘*Abdul Baha Coming to the Capital*’.

⁵³ Sobre la historia del NAACP véase Gilbert Jonas, *Freedom’s Sword* (Nueva York: Routledge, 2005)

expectación, especialmente en la prensa negra.⁵⁴ Una nota emitida por los organizadores presentó la participación de 'Abdu'l-Bahá como “*one of the most striking features of the opening session of the Conference*” y le definió como alguien “*strenuously opposed to race discrimination and oppression*”.⁵⁵

Aunque el tema principal de la convención era el problema del linchamiento de negros, 'Abdu'l-Bahá no hizo referencia a la cuestión en ninguna de sus dos comparecencias. En lugar de ello se centró en exponer una definición del ser humano que justificaba la igualdad de todos los seres humanos y la irrelevancia de las distinciones raciales. En la primera de sus comparecencias ante el NAACP (el mediodía del 30 de abril de 1912), 'Abdu'l-Bahá se dirigió a más de 750 personas en una recepción celebrada en la sede del *Hull House*, una red de casas de acogida para personas socialmente excluidas fundada en 1885 por la famosa activista Jane Addams (Premio Nobel de la Paz en 1931), quien a su vez era una de las impulsoras del NAACP y actuó como la presidenta honoraria de la convención de 1912.⁵⁶ Al dirigirse a los congregados a la sesión –miembros del NAACP y sus familiares– 'Abdu'l-Bahá recalcó que son muchos más los rasgos comunes a todos los miembros de la Humanidad que los rasgos distintivos y que aquellos pocos rasgos que como el color de la piel hacen de la Humanidad un conjunto diverso, no deben ser causa de desunión, sino que deben apreciarse como un enriquecimiento para el conjunto.⁵⁷ La periodista y sufragista Mary White Ovington (1865-1951), secretaria y co-fundadora del NAACP, escribió una crónica en la que, refiriéndose a 'Abdu'l-Bahá como “*a noble figure*”, resumió así sus

⁵⁴ *Evening American* (Chicago), 24 de abril 1912, 'Leader of Persian Bahai to Talk Here'; *Chicago Defender*, 27 de abril de 1912, p. 1, col. 6, 'Final Plans for Fourth Meeting N.A.A.C.P.'; *Broad Axe* (Chicago), 27 de abril 1912, p. 1, col. 5, 'The Meeting of the National Association'; *American* (Baltimore), 28 de abril 1912, 'Persian Interested in African Cause.'

⁵⁵ *Chicago Defender*, 20 de abril de 1912, p. 1, col. 3, 'Chicago Ministers to Denounce Lincing'; *Broad Axe* (Chicago), 20 de abril de 1912, p. 1, col. 1, 'Meeting of the National Association for the Advancement of Colored People'.

⁵⁶ Además de su trabajo social y por los derechos civiles Jane Addams (1860-1935) era sufragista y pacifista. Fue entre otros la coordinadora de la *Woman's Peace Party* (1915), presidenta del sexto Congreso Internacional de Mujeres celebrado en La Haya en 1915 y presidenta de la Liga Internacional de Mujeres para la Paz y la Libertad (1919).

⁵⁷ Las notas en inglés de esta charla fueron publicadas en *The Theosophic Messenger* (Los Ángeles), agosto de 1912, pp. 654-655, 'Without Distinction of Colour'; *Star of the West*, 17 de mayo de 1912 (3:4), suplemento 'Wisdom-Talks of Abdul Baha', p. 5; PUP, pp. 67-69.

palabras: “he showed that all that separated them was their color. And this was foolish prejudice, he said, since for all to be one color would be monotonous. The colors of the race were like the colors of the flowers in a garden. Who would wish to have white flowers only? God had made the garden beautiful by giving it flowers of many hues.”⁵⁸

Por la noche, ‘Abdu’l-Bahá fue el principal ponente en la clausura de la convención celebrada en la *Handel Hall*. Según una crónica aparecida en *The Crisis*, el órgano del NAACP, la sala estaba abarrotada y cerca de mil personas se quedaron sin poder acceder a la sesión. El mismo texto afirmó que la intervención de ‘Abdu’l-Bahá fue el clímax de la reunión. En su charla, dirigida a un público mayoritariamente cristiano, ‘Abdu’l-Bahá afirmó que el ser humano es la imagen y semejanza de Dios, no por su apariencia física o por sus circunstancias accidentales, sino porque tiene la capacidad de manifestar en su vida virtudes divinas y facultades morales. Así pues, afirmó ‘Abdu’l-Bahá, “que [el individuo] sea de color azul, blanco, verde, o marrón, ello no importa. Al ser humano no se le llama humano simplemente por sus atributos corporales. El ser humano debe ser juzgado de acuerdo a su inteligencia y a su espíritu [...], que ese sea el único criterio. Esa es la imagen de Dios.”⁵⁹

La prensa se hizo amplio eco de la presencia de ‘Abdu’l-Bahá en la convención y le dispensó un trato favorable. Escribiendo para el *Chicago Defender*, Mildred Miller se refirió a él como “that wonderful teacher of peace and the brotherhood of man” y sobre sus intervenciones afirmó que ‘Abdu’l-bahá “very eloquently showed the folly of discrimination on the account of the only point of difference between men, that of the color of the skin.”⁶⁰

En su ejemplar de mayo de 1912, el órgano del NAACP dedicó su sección *Men on the Month* a ‘Abdu’l-Bahá y publicó una fotografía suya a página completa. W.E.B. Du Bois, el editor de la revista, escribió un extenso artículo presentando la figura de ‘Abdu’l-Bahá y las doctrinas bahá’ís. Du Bois, comparó la fe bahá’í con el cristianismo

⁵⁸ *The Survey* (Nueva York), 18 de mayo de 1912 (28:7), p. 319, ‘The Negro in America: Today and Tomorrow’. Mencionado también en *The Christian Register* (Boston), 13 de junio de 1912, p. 562, ‘Brevities’.

⁵⁹ Para las notas en inglés véase: *The Crisis* (Nueva York), junio de 1912, p. 88; *Star of the West*, 17 de mayo de 1912 (3:4), suplemento ‘Wisdom-Talks of Abdul Baha’, pp. 10-11; PUP, pp. 69-70.

⁶⁰ *Chicago Defender*, 4 de mayo de 1912, p. 1, col. 7, ‘Speakers Encourage and Tell of Advance.’ También se mencionó a ‘Abdu’l-Bahá en p. 2, col. 4, ‘The First Step for the Equality of Man.’

primitivo y al referirse a 'Abdu'l-Bahá dijo de él que era "*the most generous and hospitable of men [...]. He follows literally the scriptural injunction to give his goods to the poor; the coat he wears is usually all he has.*"⁶¹

Apenas unas semanas después de la participación de 'Abdu'l-Bahá en la convención del NAACP y de su paso por Washington, el rotativo negro *The Appeal* (St. Paul, Minnesota) publicó la siguiente opinión de sus editores sobre la influencia que estaba teniendo 'Abdu'l-Bahá en el establecimiento de la unidad racial y comparaba su mensaje con el de las iglesias cristianas americanas, la mayoría de las cuales practicaba la segregación:

Abdul Baha brings the message of universal peace and amity. The basis of his religion, if it may be so called, is the abolition of the color line and the uniting of all men, regardless of creed or complexion on a platform of common humanity.

*Bahaism is a great improvement on the spurious Christianity which exists in the United States. Few Caucasian Christians even preach equality of mankind and a Caucasian Christian who practices the square deal in the treatment of his brother in black, is a rare bird. With Bahaists, the Fatherhood of God, and the Brotherhood of Man is not only a theory but also a practice.*⁶²

1.3. Educando a la comunidad bahá'í norteamericana

Para muchos bahá'ís de Estados Unidos, las implicaciones sociales y prácticas del mensaje de unidad racial enunciado por Bahá'u'lláh y promovido por 'Abdu'l-Bahá no estaban del todo claras. Aunque reconocían la unicidad de la especie humana, y la igualdad de todos sus miembros, al mismo tiempo algunos repetían las prácticas y

⁶¹ *The Crisis* (Nueva York), mayo de 1912 (4:1), pp. 14-16, 'Men of the Month. A Persian Teacher'. Reproducido en *Savannah Tribune* (Georgia), 11 de mayo de 1912, p. 1, col. 2, 'A Persian Teacher'. Para otras referencias a 'Abdu'l-Bahá en *The Crisis* véase también: junio de 1912 (4:2), p. 80, 'The Fourth Annual Conference'.

⁶² *The Appeal* (St. Paul, Minn.), 11 de mayo de 1912, p. 2, col. 2, 'The Coming of Abdul Baha.' Reimpreso el 18 de mayo, 25 de mayo y 15 de junio del mismo año.

costumbres sociales que habían heredado de su entorno, prácticas basadas en el principio de ‘iguales, pero separados’ defendido por muchos de sus coetáneos. Por ello, ‘Abdu’l-Bahá dedicó una especial atención a educar a la comunidad bahá’í del país en torno a la unidad racial para transformarla en una activa promotora de los cambios que eran necesarios para la plena integración de la población negra y otras minorías. “Esforzaos de alma y corazón por hacer que reine la unión y armonía entre blancos y negros, y probar con ello la unidad del mundo bahá’í, donde no tienen cabida las distinciones de color, sino que sólo se tienen en cuenta los corazones”, mencionó en una de sus cartas para añadir que “la diversidad de color, de país y de raza carecen de importancia alguna en la fe bahá’í; por el contrario, la unidad bahá’í las trasciende a todas y elimina esas fantasías e imaginaciones.”⁶³ En cuanto a la cuestión de la segregación encomió a los baha’ís a que se esforzaran “en que negros y blancos se reúnan en un mismo lugar de encuentro y que con el mayor amor se asocien fraternalmente los unos con los otros”. Asimismo, les recordó que el color de la piel “es una característica no esencial” y que en consecuencia en las reuniones integradas no debería “percibirse distinción alguna entre blancos y negros”.⁶⁴

Pese a estas y otras instrucciones, los avances en la integración fueron más bien tímidos. En 1910, por ejemplo, los bahá’ís de Washington –entre los que se encontraban miembros de la alta sociedad como Agnes Parsons y la familia de Alice Pike Barney– empezaron a celebrar reuniones integradas, pero la mayoría de sus celebraciones religiosas seguían siendo segregadas.⁶⁵ No sería hasta la visita a Estados Unidos de ‘Abdu’l-Bahá cuando los bahá’ís estadounidenses alcanzaron a comprender las implicaciones prácticas del modelo de relaciones raciales al que ‘Abdu’l-Bahá estaba llamando.

En varios de sus discursos ante audiencias bahá’ís, recalcó que la unidad racial es una enseñanza religiosa que debe ser aceptada sin reservas por cualquier bahá’í. Por ejemplo, en una reunión integrada celebrada en casa de los Hannen, una familia baha’í blanca de Washington que era pionera en la celebración de encuentros interraciales,

⁶³ SWA, no. 75.

⁶⁴ Citado en la compilación *The Power of Unity*, nos. 28 y 30.

⁶⁵ *Bahai News*, 21 de marzo de 1910, pp. 18-9.

'Abdu'l-Bahá afirmó que "ante la vista de Dios no hay distinción alguna entre blancos y negros, todos son uno. Dios ama a quienquiera posea un corazón puro, ya sea blanco, negro, rojo o amarillo."⁶⁶ Más allá de sus instrucciones, sin embargo, fue sobre todo el ejemplo que él mismo sentó lo que marcó la pauta para los bahá'ís norteamericanos sobre cómo debían ser las relaciones entre blancos y negros. En Washington, por ejemplo, expresó su apoyo a las reuniones bahá'ís integradas visitando personalmente los domicilios en los que se venían celebrando reuniones interraciales desde hacía un tiempo. Al participar en ellas y alentarlas 'Abdu'l-Bahá mandaba un importante mensaje a aquellos bahá'ís de la capital que eran reticentes a tales encuentros.⁶⁷ En otros lugares, la prensa subrayaría el carácter racialmente diverso de las reuniones protagonizadas por 'Abdu'l-Bahá. En San Francisco, por ejemplo, un diario local destacó que en una de esas reuniones la audiencia estaba compuesta por varias mujeres de la alta sociedad, que compartían el espacio con "*many Hindoos, Japanese, Chinese, and men and women of other races.*"⁶⁸

Un episodio acaecido el 23 de noviembre de 1912 ilustra bien la medida en que la comunidad bahá'í norteamericana empezó a distanciarse del resto de la sociedad en la cuestión de las relaciones raciales. Los bahá'ís de Nueva York organizaron un banquete en honor a 'Abdu'l-Bahá en el *Great Northern Hotel*. El propietario del hotel, sin embargo, se negó a aceptar la entrada a los invitados de raza negra. Al día siguiente se celebró un segundo banquete en otra localización, en la que sí se permitía el acceso a los negros. Para simbolizar el cambio de cultura en el que la comunidad bahá'í norteamericana estaba embarcada, los invitados de raza negra fueron servidos por algunos de los participantes blancos.⁶⁹

Para romper ciertas normas sociales del momento, en otras ocasiones 'Abdu'l-Bahá contó con la colaboración, a veces a su pesar, del destacado bahá'í negro, Louis Gregory (1874-1951). Gregory era un hijo de esclavos liberados en la Guerra Civil y nacido en una ciudad históricamente castigada por el racismo como era Charleston, en

⁶⁶ PUP, 126:1

⁶⁷ Para las notas en inglés de la charla en el domicilio de los Dyer véase PUP, pp. 56-57.

⁶⁸ *San Francisco Call*, 14 de octubre de 1912, 'Bahai Leader a Stoic', p. 1-2.

⁶⁹ *Mahmud's Diary*, p. 407.

Carolina del Sur. Se graduó en Derecho en la Universidad Howard y poco después entró a trabajar en el Departamento del Tesoro, al tiempo que se involucró en el movimiento Niagara y en otras organizaciones como la *Bethel Literary and Historical Society*, que empezó a presidir en 1909. Ese mismo año conoció la fe bahá'í en el domicilio de los Hannen. Poco después escribió a 'Abdu'l-Bahá comunicándole su conversión, y como respuesta recibió un mensaje en el que le encomiaba a trabajar por la unidad racial: "Albergo la esperanza de que te conviertas [...] en la herramienta por medio de la cual blancos y negros cierren sus ojos a las diferencias raciales y contemplan la realidad de ser humano."⁷⁰ En 1911 viajó a Egipto para conocer personalmente a 'Abdu'l-Bahá y volvió a encontrarse con él varias veces tras su llegada a los Estados Unidos.⁷¹

El 23 de abril de 1912, el *chargé d'affaires* de Persia en Estados Unidos, el bahá'í Alí Qulí Khán, había organizado un banquete en honor a 'Abdu'l-Bahá programado para después de la conferencia en la Universidad Howard. 'Abdu'l-Bahá citó a Gregory en casa del diplomático una hora antes para una reunión personal. Cuando la comida fue anunciada, 'Abdu'l-Bahá interrumpió su entrevista con Gregory para saludar a las personalidades invitadas a la recepción. Antes de que Gregory pudiera salir de la casa y escabullirse de la extraña situación en la que se vio comprometido, 'Abdul-Bahá le hizo llamar. Rompiendo las normas de etiqueta a las que estaba habituada la alta clase capitalina, hizo traer cubiertos para Gregory, reorganizó la mesa, y situó a aquel hijo de esclavos en el lugar de honor que se había reservado para el propio 'Abdu'l-Bahá. Posiblemente, para algunos de los comensales aquella era la primera vez que compartían mesa y mantel con un negro. Para dejar más claro el mensaje que quería transmitir, 'Abdu'l-Bahá dedicó una parte de su parlamento a hablar a los asistentes acerca de la unidad racial y de la convivencia entre blancos y negros.⁷²

En su esfuerzo porque los bahá'ís se convirtieran en un ejemplo de las enseñanzas de Bahá'u'lláh relativas a la igualdad, 'Abdul-Bahá no se limitó a expresarse favorable a

⁷⁰ *The Bahá'í World*, Vol. 12, (1950-1954), pp. 667-68

⁷¹ Para una biografía de Gregory véase Gayle Morrison, *To Move the World, Louis G. Gregory and the Advancement of Racial Unity in America* (Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1986).

⁷² Morrison, *To Move the World*, pp. 52-53.

los matrimonios interraciales, algo que en la época era un tabú, sino que además facilitó el matrimonio entre dos bahá'ís de distinta raza, el mencionado Louis Gregory y la británica Louisa Matthew, quienes se habían conocido en Egipto visitando a 'Abdu'l-Bahá. Dadas las condiciones de la época, un enlace como ese hubiera sido imposible sin el estímulo y el empeño personal que puso 'Abdu'l-Bahá para que aquella unión pudiera formalizarse. La boda tuvo lugar en Nueva York, el 27 de septiembre de 1912. Apenas dos meses después, a raíz de otro matrimonio interracial en Chicago que saltó a la prensa sensacionalista, el demócrata Seaborn Roddenbery denunciaría en el mismísimo Congreso de los Estados Unidos las leyes de aquellos estados que permitían que hombres negros se casaran con mujeres blancas y pedía que se les pusiera fin. *"Intermarriage between whites and blacks is repulsive and averse to every sentiment of pure American sentiment"*, sentenciaría.⁷³

La pareja formada por Louis y Louisa nunca pudo librarse de los continuos desafíos y obstáculos causados por su diferencia racial. "Continuamente os recuerdo", les escribiría 'Abdu'l-Bahá años después, "ruego a Dios que mediante vosotros se consiga la camaradería entre negros y blancos, pues sois el inicio de tal logro."⁷⁴

El discurso de 'Abdu'l-Bahá sobre la cuestión racial pivotaba en torno a la idea de la universalidad de la naturaleza humana, una naturaleza eminentemente espiritual y no biológica. En un contexto en que la idea misma de la universalidad de la naturaleza humana era puesta en duda por muchos, las constantes alusiones de 'Abdu'l-Bahá al origen común de todos los seres humanos deben interpretarse, no como una mera palabrería bienintencionada, sino como un claro posicionamiento frente al poligenismo y una abierta defensa de la unicidad de la especie humana.

Por otra parte, no debe pensarse que las afirmaciones de 'Abdu'l-Bahá cuestionando la existencia de las razas le distanciaban únicamente de quienes eran abiertamente racistas. Su discurso era disconforme incluso con el de algunos defensores de la igualdad racial. Los discursos racistas habían penetrado a tal punto el

⁷³ *Congressional Record*, 11 de diciembre de 1912, p. 503.

⁷⁴ Para este episodio véase *Íbid.*, pp. 63-72.

tejido social que habían conquistado incluso el vocabulario y el marco conceptual de las víctimas del racismo.

Una figura del movimiento por la defensa de los derechos civiles de la talla de William E. B. Du Bois es un buen ejemplo de este fenómeno. Defendió sin paliativos la convivencia racial, pero su pensamiento subyacente estaba en profundo contradicción con sus nobles objetivos. En 1897, por ejemplo, llegó a escribir *“in our calmer moments we must acknowledge that human beings are divided into races”*, para añadir que *“the history of the world is the history, not of individuals, but of groups, not of nations, but of races, and he who ignores or seeks to override the race idea in human history ignores and overrides the central thought of all history [...] there can be no doubt [...] as to its efficiency as the vastest and most ingenious invention of human progress.”*⁷⁵ Cuando en otro artículo, publicado en 1913, afirmó que la raza negra era una raza inherentemente de artistas y declaró que el arte egipcio fue posible gracias a *“the Negro blood which flowed in the veins of many of the mighties Pharaohs”*,⁷⁶ Du Bois no estaba sino haciendo uso del determinismo biológico propio del racismo de su época. En cuanto a la cuestión de los matrimonios interraciales, llegaría a escribir que la mezcla de dos razas no sería positiva en un primer momento. Las razas deberían permanecer separadas y desarrollarse paralelamente hasta que ambas *“attain essential equality in well-being and intelligence”*. Una vez logrado tal objetivo, entonces estarían en posición de decidir si desean el mestizaje o si, por el contrario, prefieren seguir viviendo separadamente.⁷⁷ En definitiva, para Du Bois, como para otros muchos, la raza y el determinismo biológico lo eran todo.

Frente a tales posicionamientos, las palabras de ‘Abdu’l-Bahá afirmando que la idea de raza no es más que una superstición, cuestionando el determinismo biológico

⁷⁵ William E. B. Du Bois, *The Conservation of Races* (Washington: American Negro Academy, 1897), pp. 5 y 7. Citado Back-Solomos, *Theories of Race and Racism*, pp. 79-80

⁷⁶ William E. B. Du Bois, ‘The Negro in Literature and Art’, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, septiembre de 1913, pp. 233-237 [p. 233]. Citado en Degler, *In Search of Human Nature*, p. 16. Para una versión moderna de la idea de la influencia negra en el mundo antiguo véase Martin Berna, *The Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1 (Londres: Free Association Books, 1987).

⁷⁷ Escrito de enero de 1935. Citado en Werner Sollors, *Interracialism*, p. 471.

como una falacia, y soslayando que las aparentes diferencias entre *razas* no se deberían al pigmento de la piel, sino a la desigualdad en las oportunidades educativas, eran cuanto menos incómodas para sus audiencias, si no radicales.

Capítulo 2

NACIONES Y NACIONALISMO

Junto a la idea de raza y la irrupción del racismo, el siglo XIX atestiguaría también la redefinición de la idea de nación y la aparición del nacionalismo.¹

Hasta la modernidad el término nación (del latín *natio*, 'nacimiento') se aplicaba en líneas generales simplemente para aludir al origen geográfico del individuo. Su uso era generalmente descriptivo, no presuponía juicio alguno sobre la naturaleza humana ni necesariamente un elemento que definiera la identidad del individuo o los derechos de los que pudiera ser sujeto (como sí lo eran el género, la clase social, o la adscripción religiosa). La nación era el territorio abarcado generalmente por un monarca y los nacionales simplemente eran sus súbditos. Así, por ejemplo, un nacional francés lo era en virtud de ser vasallo del rey de Francia, independientemente de que hablara o no la lengua francesa (en el siglo XVIII sólo el 50% de los franceses hablaba francés) o del colectivo cultural al que perteneciera.²

¹ Sobre la génesis y el desarrollo del nacionalismo véase: Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: University Press, 2012); Eric Hobsbawm (ed.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: University Press, 2000); Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londres: Verso, 2006); Ernest Gellner, *Naciones y Nacionalismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2001); Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); Craig J. Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997); Carlton Hayes, *Nationalism: A Religion* (Nueva York: Macmillan, 1960); Anthony D. Smith, *Nacionalismo* (Madrid: Madrid: Alianza Editorial, 2004); Oliver Zimmer, *Nationalism in Europe, 1890-1940* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003); Umut Özkirimli, *Theories of Nationalism* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010); Guntram H. Herb y David H. Kaplan, *Nations and Nationalism: A Global Historical Review* (Santa Barbara: ABC Clio, 2008), volúmenes 1 y 2. Para un análisis del sustrato filosófico del nacionalismo véase Elie Kedourie, *Nationalism* (Londres: Hutchinson University Library, 1961). Para textos sobre la evolución de la idea de nación véase Hans Kohn, *Nationalism its Meaning and History* (Malabar, FL: Robert E. Krieger Publishing, 1965). Para una crítica a las teorías modernistas sobre el nacionalismo desde la óptica etnosimbólica véase Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism* (Londres: Routledge, 2003). Para una contestación a las explicaciones etnosimbólicas del nacionalismo véase Umut Özkirimli, *Contemporary Debates on Nationalism* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005).

² Sobre la evolución del término nación véase Zernatto, G., 'Nation: The History of a Word', J. Hutchinson y A.D. Smith (eds), *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (Londres: Routledge, 2000), pp. 13-25.

La revolución francesa y la formación de las repúblicas americanas propiciaron la primera transformación en la idea de nación. Ésta pasó de entenderse como un conjunto de súbditos a definirse como una comunidad humana que comparte la soberanía sobre un territorio y que está obligada por una misma ley, que emana de la ciudadanía a través de sus representantes. El término nación, adquiriría, por tanto, una significación eminentemente política. Esta transformación, sin embargo, no alteró el carácter descriptivo del término nación, que seguía siendo ajeno a consideraciones sobre la naturaleza humana y tan sólo definía una forma de gobierno: el estado.

Paralelamente, y como reacción a la expansión de las ideas liberales y al principio igualitarista de la Revolución Francesa, algunos intelectuales de la ilustración y del romanticismo alemán propondrían nuevas teorías sociales, que tenían por objeto explicar y reivindicar las diferencias entre seres humanos. Como se ha visto antes, Kant mencionó la idea de un *carácter nacional*, que se popularizó rápidamente. Partiendo de ese mismo esencialismo Herder formularía la idea del *Volksgeist*, 'espíritu del pueblo', que definió como una realidad metafísica –y por tanto inmutable– responsable de que cada colectivo humano manifestara a lo largo de su historia unos rasgos particulares y específicos. Posteriormente, Fichte daría un sentido político a la idea de *Volksgeist*. La nación pasaría a ser un grupo de personas vinculadas por un mismo *espíritu del pueblo*.³

Tal idea sobre la nación requería la creencia en la existencia de una realidad trascendental o espiritual. Sin embargo, ya tempranamente algunos autores propusieron explicaciones materialistas para la existencia de ese supuesto vínculo natural. El portador de las esencias de una comunidad nacional no sería un ente invisible como el *Volksgeist*, sino algo más tangible como la raza. Uno de los pioneros en sugerir esta idea fue el historiador Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), quien en sus obras sobre la historia de Roma presentó el devenir del Imperio Romano como una serie de conflictos entre razas y gentes con diferentes lazos sanguíneos. Siguiendo su

³ Ferrater Mora señala que, aunque difundido en Alemania, el origen de la idea está en Francia donde autores como Montesquieu o Voltaire se refirieron al *esprit des nations* y señala también influencias inglesas a partir de las obras de Gibbon y Hume. Véase 'Espíritu del Pueblo' en *Diccionario de Filosofía*, vol. 2 (Barcelona: RBA, 2005), pp. 1098-1099.

estela otros autores como Augustin Thierry (1795-1856) analizaron la historia de sus respectivos estados desde una perspectiva racial.⁴

Esa vinculación entre raza y nación acabaría imponiéndose en la segunda mitad del siglo XIX, pese a las sucesivas teorías políticas enunciadas por figuras como Stuart Mill, Lord Acton o Renan. Los estudios filológicos mencionados en el capítulo precedente, que asociaban la lengua –el rasgo distintivo más empleado para definir a una nación– con la raza, o los índices sobre la capacidad intelectual natural de las naciones elaborados por John Grey y también citados antes, ilustran bien esa asimilación entre ambos conceptos. No debe olvidarse que, a lo largo de todo el siglo XIX proliferaron las investigaciones pretendidamente científicas sobre el *carácter nacional* de las sociedades, que partían de la base de que existen un conjunto de rasgos psicológicos que son hereditarios y que, por ende, son transmitidos biológicamente junto a otros rasgos raciales. Ese interés derivó a finales del siglo en el nacimiento de la psicología social y sus sub-ramas, todas ellas disciplinas que inicialmente tratarían de describir a las naciones como colectivos con unos rasgos psicológicos supuestamente homogéneos.⁵ El artículo 19º de la Constitución de Austria de 1867, en el que se citaba que “todas las razas del estado tendrán los mismos derechos y cada raza tendrá el derecho inviolable de mantener y cultivar su nacionalidad y lengua”, es otro ejemplo de cómo ambos términos –raza y nación– llegaron a ser intercambiables en el lenguaje cotidiano.⁶

Así pues, la idea de nación experimentó una transformación muy similar a la experimentada por la idea de raza. En el periodo que nos ocupa, ambos términos habían perdido su talante meramente descriptivo para acabar adquiriendo una profunda significación antropológica.⁷ Raza y nación, racismo y nacionalismo, acabaron

⁴ Sobre la relación entre nacionalismo y racismo véase: Ivan Hannaford, *Race, The History of an Idea in the West* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996); Etienne Balibar ‘Racism and Nationalism’, pp. 37-67, Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation Class* (Londres: Verso, 1991); Barzun, *Race. A Study in Superstition*, capítulos 8 y 9.

⁵ Sobre el nacionalismo y la ‘psicología nacional’ véase Glenda Sluga, *The Nation, Psychology and International Politics, 1870-1919* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2006), especialmente el capítulo 3.

⁶ Citado en Oliver Zimmer, *Nationalism in Europe, 1890-1940* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003), p. 56.

⁷ El *Diccionario de la Lengua Castellana* de la RAE es un buen ejemplo de la paulatina transformación del concepto de Nación. En 1780 se definía como “la colección de los habitantes en

solapándose y alimentándose entre sí. Mientras que la idea de raza permitía justificar de forma *científica* que el individuo estaría primordialmente determinado por su biología, la nueva idea de nación permitía proyectar ese determinismo a sociedades enteras. Como sentenciaría Philip Nicholson “*Race and nation were born and raised together; they are the Siamese twins of modernity.*”⁸

Benedict Anderson y Eric Hobsbawm, por citar algunos autores, han señalado algunos de los procesos que facilitaron el adoctrinamiento nacional por medio del cual se construyeron las naciones o ‘comunidades imaginadas’, como las llamó Anderson, ocupando la centralidad del marco conceptual de amplios sectores de la humanidad. Sus conclusiones muestran, tal y como apuntó junto a ellos Ernest Gellner, que “el nacionalismo engendra las naciones, no a la inversa.”⁹ Esa construcción de las identidades nacionales se efectuó siempre bajo una visión esencialista de la realidad en la que permanentemente se exaltaba la diferencia. Cualquier rasgo cultural, lingüístico, dialéctico o folclórico que fuera mínimamente distintivo era llevado a la categoría de rasgo identitario revestido de una supuesta inmutabilidad.¹⁰

El nacionalismo logró, por ejemplo, inundar la vida pública con infinidad de símbolos por medio de los cuáles se recordaba al ciudadano su pertenencia a la nación. Proliferó el uso cotidiano de iconos, casi siempre de reciente invención, que, como banderas e himnos, iban acompañados de ciertas liturgias y ceremoniales (por

alguna provincia, país ó reyno” (p. 643). En 1884 se introdujo la acepción de “Estado ó cuerpo político que reconoce un centro común supremo de Gobierno”, así como el territorio que este abarca y sus habitantes (p. 731). En 1925 se incorporaba una acepción que incluía los conceptos raciales y esencialistas madurados durante todo el siglo XIX y definía la nación como el “conjunto de personas de un mismo origen étnico y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común” (p. 842). Esta última acepción estaba aún vigente en 1992. En la edición de 2001 y posteriores simplemente se retiró el término ‘étnico’.

⁸ Philip Yale Nicholson, *Who do we think we are? Race and Nation in the Modern World* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2001), p. 7. Ese desarrollo paralelo entre racismo y nacionalismo continuó incluso después del trauma de la Segunda Guerra Mundial, momento en el que el racismo moderno pasó de ser un racismo biológico a ser un racismo cultural. De la misma manera el nacionalismo pasó de sustentarse en una legitimización biológica a una cultural.

⁹ Gellner, *Naciones y Nacionalismo*, p. 80.

¹⁰ Esta es la principal crítica que se hace al etnosimbolismo. En su proceso de creación de naciones, los nacionalismos eligieron deliberadamente, o incluso crearon, los rasgos étnicos que definirían la identidad nacional. El etnosimbolismo parte de la idea, sin embargo, que unos rasgos étnicos únicos causaron, de manera un tanto determinista, la aparición de una conciencia nacional.

ejemplo, estar en pie ante la izada de bandera), que los convertían en elementos rituales cuasi religiosos. Junto a esa iconografía nacional proliferaron también las historias nacionales, que presentaban –y presentan– a un determinado colectivo como un *continuum*, que pese a los avatares históricos y a las amenazas externas o internas mantendría vivas unas supuestas peculiaridades que distinguirían a los miembros de una particular comunidad del resto de la Humanidad. Esa nueva historiografía tuvo la habilidad de proyectar en el pasado remoto un fervor identitario que, sin embargo, acababa de fabricarse creando así la paradoja de la “modernidad objetiva” de las naciones frente a la “antigüedad subjetiva” concebida por el nacionalista.¹¹ La escuela y la prensa inculcaron generación tras generación mitos que, como la idea de un origen remoto de la comunidad nacional, su homogeneidad interna, su superioridad sobre otros pueblos, un pasado glorioso o su destino histórico, estaban presentes en todos los movimientos nacionales. Además de instalar en la ciudadanía los elementos que habrían de definir la ‘identidad nacional’, la escuela y la prensa también afianzaron una visión del resto de la Humanidad como un ‘otro’, que a menudo era representado como una amenaza para la propia identidad nacional o como un obstáculo para la consecución de su supuesta misión histórica. La creación y paulatina proliferación, sobre todo desde finales del siglo XIX, de leyes de naturalización y control de la inmigración, consolidó hasta nuestros días la idea de que el lugar de nacimiento o la *sangre* del individuo pueden determinar aspectos tales como su lugar de residencia, sus posibilidades laborales e incluso la forma de tránsito entre diferentes territorios.

2.1. Una crítica al nacionalismo

Como se ha visto, el nacionalismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se había constituido como una doctrina basada en que la nación es una realidad objetiva y natural; que la nación define al individuo, pues ésta determina sus rasgos psicológicos, intelectuales o físicos; y, finalmente, que el vínculo que une al individuo con los demás miembros de su nación no es simplemente político o legal sino biológico o metafísico.

¹¹ Anderson, *Imagined Communities*, p. 5. Sobre la cuestión de la construcción de la idea de nación véase también, además de la ya citada *Nations and Nationalism since 1780*.

Mientras que en Occidente se estaba fraguando y forjando tal marco conceptual, Bahá'u'lláh desde la prisión de Akká, formuló un paradigma diametralmente opuesto. En sus escritos invitó a la Humanidad a trascender las identidades locales, a no hacer distinciones entre los seres humanos por motivo de su origen geográfico y a trabajar en la promoción de los intereses de toda la Humanidad, en lugar de los intereses particulares. “No debe enorgullecerse quien ama a su patria”, escribió en 1881, “sino más bien quien ama al mundo entero. La Tierra es un solo país y la Humanidad sus ciudadanos.”¹² “Asíos firmemente a lo que conducirá al bienestar y a la tranquilidad de toda la Humanidad”, exhortó Bahá'u'lláh a sus seguidores en 1890, “este palmo de tierra no es sino una sola patria y una única morada”, añadió, para apostillar que “la gloria del hombre se halla en su conocimiento, en su conducta recta, en su carácter encomiable, en su sabiduría, y no en su nacionalidad ni en su rango.”¹³ “No os gloriéis en el amor a vuestra patria,” escribió a otro seguidor, “sino en el amor a toda la Humanidad.”¹⁴ “Que vuestra visión abarque el mundo en vez de limitarse a vuestro propio ser”, ordenó a sus seguidores en una misiva dirigida a un familiar del Báb.¹⁵

Durante sus viajes 'Abdu'l-Bahá trató de trasladar esa visión a la opinión pública occidental y planteó que el reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos implica también la aceptación de que el planeta es la patria común de toda la raza humana y que la identidad del individuo no depende de su lugar de nacimiento sino de su dimensión espiritual. Él mismo se aplicó ese discurso cuando en una entrevista para el *New York Herald* afirmó que “no me considero un persa..., toda la tierra es mi país natal, y todos los hombres y mujeres son mis hermanos y hermanas.”¹⁶ Paralelamente por medio de su correspondencia, sus escritos y sus entrevistas personales logró que este paradigma fuera permeando paulatinamente en el creciente número de

¹² TB, p. 198.

¹³ TB, p. 85.

¹⁴ TB, p. 165.

¹⁵ PEB, 43:5

¹⁶ *New York Herald*, 13 de abril de 1912, p. 6, col. 6, 'Abdul Baha, Dazed by City's Rush, Calls New York a Beehive.'

seguidores bahá'ís, tanto en Oriente como en Occidente, hasta convertirse en un elemento fundamental en el pensamiento de la comunidad bahá'í.

'Abdu'l-Bahá visitó Occidente en un momento prebélico en que la idea moderna de nación no sólo estaba plenamente arraigada en el imaginario colectivo, sino que el nacionalismo como doctrina antropológica y como movimiento político estaba en pleno auge. "Cuando estaba en Europa," recordaría 'Abdu'l-Bahá en Haifa, en el verano de 1914, "en cada país se exclamaba '¡Patria, Patria, Patria!'"¹⁷ Frente a ese discurso predominante, 'Abdu'l-Bahá expuso una crítica al nacionalismo en la que cuestionó las premisas mismas –las raíces profundas– del marco conceptual en el que se apoya el nacionalismo.

2.2. La comunidad nacional como fantasía

En su crítica al nacionalismo, 'Abdu'l-Bahá empleó unos argumentos muy similares a los que utilizó al abordar la cuestión del racismo. Negó que existiera algo parecido a territorios naturales o comunidades naturales y desvinculó la idea de nación de cualquier supuesta identidad cultural o racial. Al mismo tiempo, definió la nación como un mero producto de la imaginación humana y por tanto como una construcción carente de realidad objetiva. Frente a la idea de nación predominante en la época, 'Abdu'l-Bahá planteó que la única comunidad natural objetiva –y por tanto real– es la Humanidad entera y que, en consecuencia, el único territorio natural del ser humano es la totalidad del planeta, sin divisiones artificiales.

"El ser humano tiende a ciertas imaginaciones o concepciones", afirmó en una conferencia dada en Berkeley, California, por invitación del alcalde de la ciudad, el socialista Jackson Stitt Wilson, "por ejemplo, concibe ciertas divisiones en el mundo de la Humanidad y le da un nombre a cada una. Llama a un miembro de la familia humana americano, a otro chino, francés, alemán, turco, árabe o persa. Tal cosa es evidentemente inútil, pues toda la Humanidad es de una misma especie –el ser

¹⁷ MKH, vol. 3, p. 39.

(در وقتی که من در اروپا بودم هر ملتی میگفت وطن وطن ووطن)

humano— y no hay distinción alguna entre los hombres.”¹⁸ “La tierra es la nación de todos, pero el ser humano ha impuesto sobre ella líneas imaginarias”, mantuvo en su discurso ante la comunidad académica de la Universidad Stanford, “siendo imaginarias, a una parte la ha llamado Alemania y a la otra Francia, y entre ambas inicia la guerra.”¹⁹

“Esa nación por la que gritas y vociferas está en la Tierra, que es la nación del ser humano”, le trasladó a un diplomático alemán en Haifa en el verano de 1914:

Cualquier lugar en el que resida cualquier persona, esa es su nación. Dios no ha dividido la Tierra, toda ella es un mismo planeta. Las fronteras que habéis determinado son fronteras imaginarias, carecen de realidad alguna. Es como si en esta habitación dibujáramos líneas divisorias imaginarias, y llamáramos a esta mitad Alemania y a esa otra Francia o Inglaterra. Tales líneas carecen absolutamente de existencia. Todas estas fronteras y divisiones son ilusiones.”²⁰

En un momento en que muchas comunidades religiosas se estaban alineando con las ideologías nacionalistas, 'Abdu'l-Bahá insistió en que no existe legitimización religiosa para la idea de nación. “Si Dios no ha hecho estas divisiones”, afirmó, por ejemplo, en su discurso en la iglesia unitaria *Church of the Messiah* de Montreal,

¹⁸ 9 de octubre de 1912. Fondo Ella Cooper, op. cit.

¹⁹ MKH, vol. 2, p. 278.

(این کره ارض موطن کلّ است ما آمده ایم یک خطوط و همیّه فرض کرده ایم در صورتی که این خطوط و هم است یکی را گفتیم آلمان است دیگری را فرانسه و با هم جنگ می کنیم)

Para citas similares véase PUP 82:11.

²⁰ MHK, vol. 3, p. 39.

(این وطنی که شما برای آن داد و فریاد میکنید روی زمین است وطن انسان است هرکس در هر جا ساکن شود وطن او است خدا این زمین را تقسیم نکرده است جمیع یک کره است این حدود که شما تعیین کرده اید این حدود و همی است حقیقت ندارد مثل آن است که در این اطاق یک خطوط حدود و همی بکشیم و نصف آنرا آلمان و نصف دیگری انگلیس و فرانسه بگوئیم خطوط و همی که ابدأ وجود ندارد)

Para otros comentarios en la misma línea véase: ADP, pp. 178-179, PUP 41:7, 96:11, 98:6, 140:2; ABL, pp. 55 y 58; ADP, pp. 178-179; *Star of the West*, 28 de abril de 1912, p. 2 'Abdul-Baha's arrival to America', 19 de enero de 1913, p. 5; *Buffalo Express*, 12 de septiembre de 1912, p. 5, col. 4, 'Abdul Baha Leaves Today'; *Plain Truth* (Liverpool), enero de 1913, pp. 4-10. Véase también la carta de 'Abdu'l-Bahá de 1919 a la Organización Central para la Paz Duradera de La Haya, SWA 227:12-13.

“¿cómo es posible que el ser humano las haga? [...] Imaginamos cosas que Dios no ha creado y las convertimos en causa de odio y animadversión.”²¹ En un discurso ante sus propios seguidores en París en 1911, en el que hizo algunos comentarios sobre la guerra de Libia, afirmó que el suelo que el ser humano habita no es de su propiedad, pues “la Tierra es el dominio de Dios, todos los países y naciones no son más que sus inquilinos y acabarán perdiéndola totalmente.”²² En la misma línea animó a algunos religiosos a utilizar sus púlpitos para promover una cultura que trascendiera el nacionalismo. Así, por ejemplo, en una conversación que mantuvo en Londres con el famoso teólogo liberal Reginald Campbell, y que fue publicada en el *Christian Commonwealth*, ‘Abdu’l-Bahá explicó que “el hombre primero busca la unidad en su propia familia y conforme su inteligencia se expande entonces busca la unidad de su pueblo, de su ciudad, después de su país, y después del mundo”, y animó a Campbell a que se esforzara “en unificar al mundo entero.”²³

Como hiciera al criticar la idea de raza, en otras ocasiones declaró que el concepto de nación no sólo es incompatible con la voluntad divina, sino que también es degradante para el ser humano, pues pese a estar dotado de inteligencia, sigue criterios que ni siquiera los animales siguen. “Uno dice que es alemán, otro que es inglés, otro que es italiano, y en base a tales ilusiones surgen entre ellos conflictos y contiendas”, declaró en una de sus dos conferencias ante el *International Peace Forum*, “si los animales no se permiten tales imaginaciones ¿Cómo entonces puede el ser humano estar satisfecho con ellas? [...] Toda la tierra es un único territorio y todos los países uno. Por lo tanto, la Humanidad no debe aferrarse a semejantes fantasías.”²⁴

²¹ MKH, vol. 2, p. 229.

(تقسیمی را که خدا نکرده چه طور انشان می کند اینها اوهام است... چیزی را که خدا خلق نکرده ما گمان می کنیم و سبب نزاع و قتال قرار می دهیم)

Véase también PUP 98:5-6, 103:8; PT 40:21; ABL, p. 55; ADP, pp. 178-179.

²² 28 de octubre de 1911, MKH, vol. 1, p. 87.

(اول فرانسه چه زمانی از دستشان رفت. در زمان شارلمان و ناپلیون بسیار از ملل و مال که زمین را تصرف کردند بعد در اندک چه خداست جمیع ملل و دول مانند مستأجرند زمین ملک بخشید در اندک زمانی از دست رفت قدر ممالک فتح شد عاقبت چه نتیجه از دست کل خواهد رفت عاقبت)

²³ *The Christian Commonwealth* (Londres), 13 de septiembre de 1911, p. 850, col. 1, ‘Meeting Between Abdul Baha and Mr. Campbell.’ Véase también *The Christian Science Monitor* (Boston) 21 de octubre de 1911, p. 6, ‘Leader of Baháism Talks about its Ethics.’

²⁴ 12 de mayo de 1912. MKH, vol. 2, p. 63.

2.3. La idea de nación como engendradora de conflicto

'Abdu'l-Bahá identificó el nacionalismo como una de las principales causas de los conflictos humanos y al sostener que la nación es un concepto imaginario lamentó que el hombre pudiera enfrentarse e incluso matar a sus congéneres por una idea ilusoria.²⁵ "Hay algo superior y más allá del patriotismo," afirmó en Londres en 1911, "que es mejor amar a tus semejantes que sólo a tus compatriotas. Cuando nos demos cuenta de ello [...] la guerra se nos mostrará en su verdadera faz, como una atrocidad contra la civilización, como un acto de locura y ceguera."²⁶

'Abdu'l-Bahá señaló a los gobernantes como los principales responsables de la expansión del espejismo nacionalista y como los promotores de la idea de nación, acusándoles de utilizarla para legitimar conflictos en los que ellos persiguen sus propios intereses particulares. "Los déspotas del pasado han inventado estas fronteras y han generado luchas y guerras con el único propósito de darse renombre y saquear otros países", afirmó en la Universidad Stanford, "han inculcado estos sentimientos nacionalistas siguiendo motivos personales [...]. Mientras que ellos viven en sus grandes palacios disfrutando de todo tipo de lujos [...] dicen a los trabajadores, a los siervos, a los pobres y a los labriegos 'id a derramar vuestra sangre en el campo de batalla, destruid vuestros hogares, pues vosotros sois los soldados y nosotros somos los señores'."²⁷

Siendo la nación una idea imaginaria, 'Abdu'l-Bahá se refirió a las luchas territoriales como la persecución de una fantasía, que cuesta la vida y sume en la pobreza a las masas de la Humanidad y las describió como una escena en la que el ser

(یکی گوید من آلمانی هستم یکی گوید من انگریزی هستم یکی گوید من یطالیائی هستم و باین اوهام با هم نزاع و جدال کنند و حرب و قتال نمایند... لاو الله زیرا حیوان راضی باین اوهام نمیشود چگونه انسان راضی میشود... جمیع ارض قطعہ واحده است و وطن واحد لهذا نباید بشر متمسک باین اوهام شود)

Véase también PUP 26:15.

²⁵ Véase, por ejemplo, PT 40:21, ADP, pp. 26-27,

²⁶ Constance Maud, 'Abdul Baha', *Fortnightly Review* (Londres), abril de 1912 (91:544), pp. 707-715.

²⁷ 8 de octubre de 1912, MKH, vol. 2, p. 277.

(بعضی از مستبدين قرون ماضیه اختراع کرده اند و در میان بشر جنگ و قتال انداختند که مقصودشان شهرت بوده و غصب ممالکلهذا این احساسات وطن پرستی را پیشرفت مقاصد شخصی نمودند خود در قصور عالیہ زندگی می کردند از هر نعمتی بهره می بردند... اما باین رنجبران باین رعیت ها باین بیچاره ها باین دهقانها می گفتند بروید در میدان جنگ خون یکدیگر را بریزید خانمان یکدیگر را خراب کنید شما ها سربازید ما ها صاحب منصبیم)

humano, “la más elevada de las criaturas”, se degrada a si mismo luchando por la tierra, “la más baja forma de existencia.”²⁸ “¿Por qué el ser humano derrama su sangre debido a estas líneas e imaginaciones y mata a seres de su misma especie?”, se preguntó al concluir su discurso en la Universidad Stanford, “la tierra es nuestra tumba. ¿Debemos luchar y estar en guerra por nuestra tumba eterna?”²⁹ “Por muy grande que sea el conquistador, por muchos países que reduzca a la esclavitud”, recordó en 1911 a un grupo de oyentes en París, “no será capaz de conservar nada de esas devastadas tierras salvo una pequeña porción: su propia tumba.”³⁰

La doctrina nacionalista hizo amplio uso de la figura del héroe nacional. Autores como Treitschke, llegaron a afirmar que si la Humanidad olvidara a sus héroes de guerra ello sería un desastre para la civilización y defendió la importancia de los héroes nacionales, “ídolos de los muchachos y los jóvenes”,³¹ como modelos a seguir por la sociedad. En consonancia con esta idea proliferaron los símbolos (monumentos, homenajes, nomenclátor de la vía pública, etc.) relacionados con la figura del héroe (casi siempre vinculado al esfuerzo bélico), que acercaban el arquetipo del buen patriota al ciudadano corriente. ‘Abdu’l-Bahá, sin embargo, criticó también la figura del héroe de guerra. No fueron pocas las ocasiones en las que se refirió a ellos como asesinos que no merecen ninguna alabanza. “Si un hombre mata a otro se dirá de él que es un asesino y se le castigará”, afirmó ante el *International Peace Forum*, “pero si un hombre mata a cien mil personas en un día, se dirá de él que es el mejor general y el más valiente [...] ¡Qué ignorancia!”³²

²⁸ 21 de octubre de 1911. PT: 6:1-2.

²⁹ MKH, vol. 2, p. 279.

(چرا بجهت این خطوط و همیه انسان خونریزی نماید و ابناء نوع خود را بکشد... این خاک اجسام ما را الی الاید این خاک قبر ما است چرا جنگ و جدال برای این قبر ابدی نمائیم این چه جهالتی است این چه نادانی است این چه بی فکری است)

³⁰ 21 de octubre de 1911. PT: 6:1-2. Véase también PT, 45:15-18; *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 4, charla en el Pembroke Chapel de Liverpool.

³¹ Heinrich von Treitschke, *Politik. Vorlesungen, gehalten an der Universität zu Berlin von Heinrich von Treitschke* (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1899), vol. 1, p. 74.

³² MKH, vol. 2, p. 66.

(اگر شخص یک نفر را بکشد او را قاتل گویند و قصاص نمایند [...] اما اگر انسانی صد هزار نفر را روزی هلاک کند او را جنرال اول گویند و اول شجاع دهر نامند [...] این چه قدر جهالت است)

En muchos sentidos, 'Abdu'l-Bahá empleó una crítica hacia al nacionalismo muy similar a la que empleó contra el racismo. De igual manera en que al tratar la cuestión del racismo no se ocupó únicamente de cuestionar las manifestaciones del fenómeno, sino que desplegó una crítica a la idea misma de raza, al tratar el nacionalismo tampoco se limitó a criticarlo como doctrina social y movimiento político, algo que algunos internacionalistas contemporáneos hubieran compartido, sino que cuestionó la idea de nación entendida como *espacio natural* de una *comunidad natural*, una noción que, aunque muy reciente, estaba muy generalizada

De las afirmaciones de 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, no se debe desprender que él abogara por la desaparición de los estados. Como se verá en los capítulos de la segunda parte, sus propuestas de relaciones internacionales no llevan implícita su desaparición, sino su pervivencia. Sus afirmaciones pueden interpretarse, más bien, como un llamado a que la identidad humana no debe basarse en la cuestión nacional, que él considera imaginaria, o al lugar de nacimiento, y a que las relaciones entre colectivos humanos no estén determinadas por los prejuicios y las contiendas surgidas al amparo del nacionalismo.

Capítulo 3

GÉNERO Y MACHISMO

La cultura de la desigualdad no sólo había logrado jerarquizar a la Humanidad en razas y naciones, sino que además mantuvo la ancestral división del género humano en otros dos subgrupos: hombres y mujeres. Aunque la idea de la supremacía del hombre sobre la mujer llevaba siglos arraigada, fue en el siglo XIX cuando empezó a justificarse por medio de un aparato argumental pretendidamente científico. Al igual que sucedió en el caso del racismo, desde el ámbito académico se formularon innumerables razonamientos, que, partiendo del determinismo biológico, eran empleados para justificar la subordinación de la mujer. Esos nuevos argumentos machistas nacidos con la modernidad sirvieron de complemento a las explicaciones de corte religioso, que tradicionalmente se venían esgrimiendo para hacer prevalecer un modelo de sociedad basado en el patriarcado.

Nuevamente, el darwinismo social representó un papel muy relevante en la legitimización del machismo. Para muchos autores, la evolución habría conferido al hombre unos rasgos psicológicos y físicos (tenacidad, determinación, una mayor capacidad intelectual, fuerza física, etc.), que le harían apto para participar en la esfera pública, mientras que la mujer reuniría otros rasgos (sensibilidad, emocionalidad, una capacidad intelectual limitada, una menor fuerza física, 'histerismo', etc.), que la determinarían para el desempeño de funciones circunscritas a la esfera doméstica. Desde esta perspectiva, las fuerzas de la evolución habrían determinado a la mujer a tener un papel social limitado a la maternidad y al servicio conyugal, mientras que el ámbito político estaría reservado al hombre. Para justificar tales aseveraciones, sus

defensores emplearon como pruebas los resultados de métodos de examen que, como la craneometría, se usaban también para justificar la desigualdad racial.¹

Tales cambios en la dialéctica empleada por el machismo podrían interpretarse como una reacción a las profundas transformaciones sociales que se estaban produciendo en Occidente. La progresiva incorporación de la mujer al mercado de trabajo como mano de obra en el sector industrial trajo consigo importantes cambios en el modelo tradicional de familia y de mujer, cambios que suponían un desafío al modelo social prevaleciente y que suscitaron un profundo debate, no exento de tensiones, en el seno de la sociedad. De forma natural un incipiente movimiento femenino empezó a consolidarse en varios países de Occidente, en torno a grupos de presión, generalmente de carácter local, que reclamaban ciertas reformas legales y sociales dirigidas a la obtención de unos mayores derechos y una más amplia autonomía para las mujeres. En los Estados Unidos esos grupos de presión empezaron a brotar tras la celebración en 1848 del *Seneca Falls Convention*, evento en el que las mujeres reclamaron el derecho a la propiedad y el derecho al voto. En el Reino Unido contarían con el apoyo de algunas figuras del liberalismo como John Stuart Mill, y se centrarían en reclamar reformas laborales y económicas para las mujeres. Comparativamente el movimiento femenino en otros países fue mucho más débil y tardío, pero su desarrollo y sus objetivos fueron en paralelo a los casos de Estados Unidos y el Reino Unido. En Francia, sin embargo, el movimiento femenino se articuló, sobre todo, en torno al movimiento socialista, y jugó un papel destacado en las revoluciones de 1848 y 1871.

El movimiento por la mujer hizo especial hincapié desde sus inicios en la cuestión laboral. En su intento por igualar las condiciones de trabajo y salarios entre hombres y mujeres, hizo frente tanto a empresarios machistas como a las legislaciones que les amparaban, y tuvo que gestionar la oposición recibida desde un movimiento sindical que también era machista y que consideraba que la incorporación de la mujer al mercado laboral supondría una amenaza para la mano de obra masculina y favorecería la precarización de las condiciones de trabajo de los hombres. Esta preocupación por

¹ A este respecto véase Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*, pp. 249-271 y Degler, *In Search of Human Nature*, pp. 293-309

las condiciones laborales de las mujeres, junto al hecho de que no fueran aceptadas en la mayoría de sindicatos, acabó traducéndose en la creación de sindicatos femeninos, que fueron creciendo en vigor e influencia en el último cuarto del siglo XIX. En 1875, por ejemplo, se fundó en el Reino Unido la *Women's Trade Union* que, en 1914, bajo el nombre de *Federation of Women Workers*, llegaría a alcanzar los 20.000 miembros.² La versión estadounidense de este sindicato se creó en 1903. Ambos tuvieron un considerable éxito en la convocatoria de huelgas, en la organización de protestas, y llegaron a alcanzar una cierta influencia en la esfera política.

El movimiento femenino también logró que en el ámbito anglosajón se modificaran aquellas leyes que obligaban a las mujeres casadas a ceder a su esposo la administración de cualquier bien. En 1870, el Reino Unido aprobó una ley por la que se permitía que administraran su propio salario. Una ley suplementaria en 1882 amplió ese derecho a la propiedad de todo tipo de bienes.³ Otros gobiernos europeos no aprobarían legislaciones similares hasta bien entrado el siglo XX. En Estados Unidos la primera ley de ese tipo se formalizó en Nueva York en 1848, el primer fruto de la *Seneca Falls Convention*, pero hizo falta medio siglo para que todos los estados de la Unión se dotaran de disposiciones similares.

También se abrió un debate en torno a la participación de la mujer en la acción social. De forma generalizada, se creía que la mujer estaría inclinada de forma natural al servicio social, pues en el trabajo filantrópico ella desempeñaría esas mismas *capacidades innatas* con que la naturaleza la habría dotado para ejercer como madre (de ahí que frecuentemente se viera el trabajo social como una labor poco masculina). Partiendo de la idea de que el trabajo social era sólo una prolongación de su labor doméstica, el movimiento femenino impulsó y se preocupó por aumentar la presencia de la mujer en ese campo. Desde mediados del siglo XIX proliferaron en Norteamérica y en varios países del entorno europeo organizaciones filantrópicas y asistenciales,

² Para la historia de esta organización véase: Cathy Hunt, *The National Federation of Women Workers, 1906-1921* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014). Cuando en 1911 'Abdu'l-Bahá visitó el Reino Unido el 29'7% de la mano de obra del Reino Unido era femenina. Para este y otros datos sobre la incorporación de la mujer al ámbito laboral británico véase Jane Lewis, *Women in England, 1870-1950* (Sussex: Wheatsheaf Books, 1984)

³ Ambas leyes se conocen como *Married Women's Property acts*.

tanto religiosas como seculares, que contaban entre sus miembros con una mayoría de mujeres a las que se les ofrecía un espacio vital más allá de su propia familia. En 1893 la publicación *Englishwoman's yearbook* cifró en medio millón el número de mujeres en el Reino Unido dedicadas de forma voluntaria a tareas asistenciales y en 40.000 el de las mujeres que lo hacían de forma profesional.⁴ El entorno municipal pasó a ser percibido como el espacio natural en el que las mujeres podían ejercer sus 'labores femeninas' y en línea con esta idea en el Reino Unido y en algunos de los Estados Unidos se llegó a permitir que las mujeres votaran y fuesen elegidas en organismos locales muchas décadas antes de que el sufragio universal fuera una realidad en el ámbito nacional.⁵

Otro significativo cambio social se dio en el ámbito de la educación. En la segunda mitad del siglo XIX se incrementó considerablemente el número de mujeres que recibieron educación secundaria y superior. Las autoridades veían saludable que las niñas recibieran una educación elemental que estuviera suplementada por una capacitación en tareas que, como la costura o la cocina, hiciera de ellas eficientes gestoras del hogar. Algunas mujeres, sin embargo, pudieron recibir instrucción en currículos similares al de los varones e incluso llegaron a la universidad. Surgió así una pequeña pero influyente clase de mujeres que habían recibido educación superior formal, eran profesionales cualificadas, económicamente independientes y que tenían acceso a la opinión pública como autoras u oradoras. El movimiento femenino reivindicaría el prototipo de la *Nueva Mujer*, una mujer educada, sin hijos, plenamente involucrada en el activismo social y político o en la vida cultural.

Una parte del movimiento por la mujer consideraba que las reformas necesarias para mejorar la situación de las mujeres trabajadoras y corregir las injusticias sociales a las que se veía sometida la mujer, no podrían ser emprendidas si la mujer no podía tener una influencia directa en el ámbito político eligiendo a representantes que favoreciesen sus intereses y convirtiéndose en una fuerza social capaz de influir de forma efectiva en el poder legislativo. En consecuencia, empezaron a surgir

⁴ Dato citado en Julia Bush, *Women against the Vote* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 25.

⁵ Para algunas cifras sobre la participación de mujeres en gobiernos locales del Reino Unido entre 1870 y 1920 véase Martin Pugh, *The March of the Women* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 74.

organizaciones que, a la preocupación por la educación de las mujeres, la acción social y las condiciones laborales, añadieron la demanda por el sufragio femenino.

Tanto en Norteamérica como en el Reino Unido, el sufragismo tuvo su génesis a mediados del siglo XIX. En Estados Unidos, aunque la *Seneca Falls Convention* marcó el pistoletazo de salida para la petición del voto femenino en 1848, pero no sería hasta 1890 cuando se formó la primera organización nacional, la *National American Woman Suffrage Association* (NAWS), que nacería tras la fusión de dos organizaciones que hasta entonces rivalizaban entre sí: La *American Woman Suffrage Association* (1868), y la *National Woman Suffrage Association* (1869).

En el Reino Unido las primeras organizaciones se formaron en 1866 y contaron entre sus valedores con John Stuart Mill, quien en la reforma del sistema electoral emprendida por el gobierno británico en 1867 trató infructuosamente que el derecho al sufragio se extendiera también a las mujeres.⁶ La primera organización sufragista de alcance nacional fue la *National Union of Women Suffrage Societies*, que tras su creación en 1897 sufrió varias escisiones.

Frente a las sufragistas, muchas otras mujeres consideraron que la participación de la mujer en la política podría debilitar la familia tradicional y militaron en contra del sufragio femenino. En el Reino Unido, por ejemplo, estas mujeres se organizaron en torno a la *National League for Opposing Woman Suffrage* (NLOWS) –presidida por Lord Cromer, Lord Curzon y Lord Weardale– y lograron el apoyo de un influyente segmento de las mujeres del país, entre ellas la prolífica escritora Marie Correlli. Las anti-sufragistas plantearon abiertamente que la participación de la mujer en política podría distraerla de su objetivo fundamental, ser madre, lo que a la larga podría traducirse en un debilitamiento racial con consecuencias negativas para el Imperio. “*The anti-suffrage woman*”, rezaba un artículo publicado en la *Anti-Suffrage Review* (Londres) en 1910, “*has a great task before her in endeavouring to raise the standard of women in*

⁶ Para las ideas de Stuart Mill sobre la mujer véase *The Subjection of Women* (Londres: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1869)

social and public matters, and in helping the mothers of the race to realise their great privilege of training their sons and daughters to be worthy citizens of our country."⁷

Pese a sus diferencias en lo relativo al voto femenino, sufragistas y anti-sufragistas colaboraron en muchos otros ámbitos, pues mantenían una visión común en áreas como la acción social, la protección laboral o la educación de la mujer, que la capacitaría para su rol en el hogar. Un ejemplo claro de este fenómeno fue la *National Union of Woman Workers*, una organización creada en el Reino Unido en 1894 con el objetivo de defender los derechos de las mujeres trabajadoras y emprender proyectos sociales dirigidos a mujeres y niños socialmente excluidos. En 1914 contaba con medio millón de miembros, que representaban a más de 150 organizaciones de mujeres. Entre sus cargos directivos había tanto sufragistas como anti-sufragistas y para proteger su unidad la organización se mantuvo casi siempre neutral en la cuestión del voto femenino.⁸

Aunque en las vísperas de la Primera Guerra Mundial el movimiento sufragista había alcanzado en el ámbito anglosajón una popularidad y un reconocimiento sin precedentes y se encontraba en el cénit de su influencia, era, sin embargo, muy minoritario. El caso británico es un claro ejemplo de cómo las mujeres preocupadas por la cuestión del voto femenino –ya estuvieran a favor o en contra– eran una diminuta fracción dentro del más amplio movimiento femenino. En 1914 las dos principales organizaciones sufragistas del país tenían 55.000 afiliadas mientras que la organización que agrupaba a las anti sufragistas contaba con 42.000 socias. Ambas cifras son muy pequeñas si se comparan con la expansión de otras organizaciones femeninas como la *Girl's Friendly Society* (200.000), la *Anglican Mother's Union* (400.000) o la ya mencionada *National Union of Woman Workers* (500.000). Tal proporción muestra que la mayoría de mujeres que sentía inquietud por mejorar la condición de la mujer era ajena a la cuestión del sufragio.⁹

⁷ Citado en Bush, *Women against the Vote*, p. 44. El anti sufragismo en Estados Unidos partía de unas premisas y argumentos muy similares. Véase Jane J. Camhi, *Women against Women: American Anti-Suffragism, 1880-1920* (Nueva York: Carlson, 1994).

⁸ Véase *ibid.*, pp. 57-65.

⁹ Bush, *Women against the Vote*, p. 17

3.1. Contactos de 'Abdu'l-Bahá con el movimiento sufragista

Durante sus viajes en Occidente, 'Abdu'l-Bahá mantuvo abundantes contactos con el movimiento sufragista, especialmente en el Reino Unido, donde curiosamente fueron las organizaciones sufragistas más radicales y militantes las que le recibieron con mayor receptividad. En los Estados Unidos parlamentó para algunas organizaciones estatales y también mantuvo contactos con algunas personalidades del movimiento.

Women's Social and Political Union

Como se ha mencionado antes, la primera organización nacional sufragista en el Reino Unido fue la *National Union of Women Suffrage Societies* (1897) que en un primero momento aglutinó a todas las sensibilidades del sufragismo británico. Su metodología de trabajo estaba basada en campañas informativas, contactos con los miembros del Parlamento y la sensibilización de la opinión pública. Su estrategia era actuar dentro de la ley y utilizar cuantos procedimientos democráticos estuvieran a su alcance para reclamar la participación de la mujer en las elecciones nacionales.

Bajo el lema "*deeds and not words*", algunas mujeres en el seno de la organización, que estaban disconformes con los resultados obtenidos y que creían que con el uso de métodos más expeditivos se obtendrían mayores logros, decidió escindirse y formar en 1903 la *Women's Social and Political Union* (WSPU). Charles Hands, un periodista del *Daily Mail*, calificaría de forma despectiva a los miembros de esta organización como *Suffragettes*, nombre por el que a partir de entonces se las distinguiría popularmente de las sufragistas moderadas. En los años en los que 'Abdu'l-Bahá visitó Inglaterra, el WSPU estaba en su momento más radical y llegó a incendiar y usar explosivos contra edificios públicos y propiedades de autoridades. Muchas *suffragettes* acabaron ingresando en prisión, donde solían iniciar huelgas de hambre que eran respondidas por las autoridades mediante la alimentación forzosa. Todo ello llevó a las *suffragettes* a incluir en sus campañas la cuestión de las condiciones carcelarias y la prohibición de la alimentación forzosa. En 1914 la organización contaba con 5.000 miembros.¹⁰

¹⁰ Bush, *Women against the Vote*, p. 3.

'Abdu'l-Bahá tuvo contacto con las principales líderes del WSPU. En 1911 recibió en Londres a la baronesa Emmelin Pethick-Lawrence (1867-1954), tesorera de la organización y fundadora y editora de la revista mensual *Votes for Women*. Los pocos detalles que han trascendido sobre la reunión entre ambos fueron apuntados por la escritora americana Mary Hanford Ford, una sufragista, socialista y bahá'í, que tenía ciertos lazos con el WSPU. En un artículo para el *New York Sun*, Ford relató cómo "*She [Pethick-Lawrence] suggested that our civilisation is imperfect because men have been trying to fly with only one wing, and equal rights for women would give them the other. He surprised her by the smiling admission that perhaps the new wing would be the stronger!*".¹¹ Unos meses después de su entrevista con 'Abdu'l-Bahá, Pethick-Lawrence sería detenida y sentenciada a nueve meses de cárcel después de que su organización convocara una campaña de rotura de escaparates.

'Abdul-Bahá también conoció personalmente a Emmeline Pankhurst, quien junto a sus hijas Christabel y Sylvia Pankhurst fue otra de las fundadoras del WSPU. Sin duda todas ellas habían tenido algún conocimiento de la religión bahá'í antes de haber conocido a 'Abdu'l-Bahá, habida cuenta de sus contactos con algunas mujeres bahá'ís, como Lady Blomfield, una aristócrata bahá'í que hospedó a 'Abdu'l-Bahá en sus dos visitas a Londres.

El 19 de enero de 1913 'Abdu'-Bahá recibió en el domicilio de Lady Bomfield a Emmeline Pankhurst (1858-1928), cabeza del clan y una de las feministas más influyentes de la historia. En la entrevista entre ambos, que duró más de una hora, Pankhurst comentó favorablemente una conferencia que 'Abdu'l-Bahá había dado unos días antes a otra organización sufragista (la WFL). Ella no había estado presente, pero su hija Christabel había publicado el texto en *The Suffragette* (Londres) el órgano del WSPU. 'Abdu'l-Bahá, por su parte, antes de despedirse de Pankhurst le instó a "ganar el derecho al sufragio con dignidad, con amor, con equilibrio y con serenidad,

¹¹ Véase *The Sun* (Nueva York), 17 de marzo de 1912, p. 2, part 4, 'Abdul Baha, Head of New Religion, Coming Here'. Este artículo se publicó también en el *Kansas City Star*, 27 de marzo de 1912, p. 8b, col. 1. 'A Gentle Oriental Here.' Años más tarde Hanford Ford publicó información muy similar en *Star of the West*, marzo de 1917 (8:1), 'The Economic Teaching of Abdul Baha,' pp. 1-7 y 11-16.

por medio del poder divino y el poder de la fe.”¹² En cuanto a Sylvia Pankhurst (1882-1960), que en 1913 abandonaría la organización de su madre y su hermana mayor para formar su propia organización, no parece que hubiera conocido personalmente a ‘Abdu’l-Bahá, pero ella misma menciona en su autobiografía que tras salir de prisión en 1913 conversó sobre él con Lady Blomfield.¹³

Otra notable miembro del WSPU que visitó a ‘Abdu’l-Bahá en Londres fue Mary Sophia Allen (1878-1964), quien en 1914 sería una de las fundadoras del *Women’s Police Volunteers*, el primer cuerpo de policía femenina en el Reino Unido. En la reunión entre ambos ‘Abdu’l-Bahá también le recomendó abandonar las tácticas violentas. “Las mujeres deben adquirir sus derechos mediante la adquisición de las ciencias y las virtudes y no mediante métodos violentos”, le dijo, “tales medidas retrasarán sus objetivos. Hoy en nueve de los Estados Unidos las mujeres pueden votar y ello se ha conseguido de forma tranquila sin necesidad de tales extravagancias militantes.”¹⁴

Una de las miembros del WSPU que más atención dedicó a la figura de ‘Abdu’l-Bahá fue la escritora y periodista sufragista Constance Maud (1860-1929), quien también era miembro de la *Women Writer’s Suffrage League* y de varias asociaciones femeninas. En 1911, el mismo año en que conoció a ‘Abdu’l-Bahá, había publicado su exitosa novela *No Surrender* en la que describía la causa de las *suffragettes*. Maud tuvo ocasión de conversar con ‘Abdu’l-Bahá en numerosas ocasiones durante sus dos visitas a Londres y como resultado de esas entrevistas escribió varios artículos sobre él y la religión baha’í. En 1912 publicó en la prestigiosa *Fortnightly Review* (Londres) un extensísimo artículo sobre ‘Abdu’l-Bahá en la que la autora insertó sus propias notas de conversaciones mantenidas entre el líder baha’í y representantes de diferentes colectivos que le visitaron durante su primer viaje al Reino Unido. “*A remarkable serenity, an atmosphere of peace and aloofness from this material world, pervaded his*

¹² Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 19 de enero de 1913. Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos. Sobre Emmeline Pankhurst véase June Purvis ‘Emmeline Pankhurst (1858–1928) and Votes for Women’, en Purvis y Halton (Eds.), *Votes for Women* (Londres: Routledge, 2000), pp. 109-134.

¹³ Véase Robert Weinberg, *Lady Blomfield, Her Life and Times* (Oxford: George Ronald, 2012), p. 172.

¹⁴ Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 12 de enero de 1913. Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos.

whole personality”, afirmó Maud para introducir a sus lectores la figura de ‘Abdu’l-Bahá, “*In spite of having passed the greater part of his life within prison walls, Abdul Baha possesses an amazing power of going straight to the core of men and things [...].*” Sobre la igualdad entre el hombre y la mujer Maud citó a ‘Abdu’l-Bahá afirmando que “¡Qué absurdo es entonces hablar de superioridad o inferioridad, y qué estupidez es fundamentar la vida en semejante falacia! Es como si un hombre tratara de correr una carrera con una pierna atada e inmovilizada [...]. Ninguna nación avanza jamás más allá del punto al que hayan progresado las mujeres [...].”¹⁵ Maud seguiría escribiendo sobre ‘Abdu’l-Bahá años después de sus viajes por Occidente.¹⁶

Una de las militantes del WSPU era la bahá'í Elizabeth Herrick (1864-1929). En 1912 Herrick fue encarcelada después de haber participado en una campaña de rotura de escaparates. Una vez en prisión inició con éxito protestas para demandar mejoras en las condiciones de su centro penitenciario.¹⁷ Herrick visitaría a ‘Abdu’l-Bahá en varias ocasiones y años después publicaría un ensayo sobre él y la religión bahá'í.¹⁸

Women's Freedom League

No pasó mucho tiempo desde la creación del WSPU hasta que empezaran a surgir las primeras tensiones en su seno en torno al liderazgo ejercido por Emmeline Pankhurst y a los métodos violentos empleados por la organización. En 1907, un grupo de miembros del WSPU disconformes con su funcionamiento, pero sobre todo críticos con su deriva terrorista, se escindiría de la organización para crear el *Women's Freedom League*. El activismo de la nueva organización, que era partidaria de la no violencia, se limitó a la propaganda, a la convocatoria de manifestaciones y actos de

¹⁵ Constance Maud, ‘Abdul Baha’, *Fortnightly Review* (Londres), abril de 1912 (91:544), pp. 707-715. Para algunas reseñas véase: *The Spectator* (Londres), 22 de abril de 1912, ‘The Magazines’, pp. 556-557; *Review of Reviews* (Londres), abril de 1912, p. 397, ‘The Reviews Reviewed’; *The Register* (Adelaida, Australia), 20 de mayo de 1912, p. 6, col. 3, ‘Universal Brotherhood’; *The American Review of Reviews* (Nueva York), junio de 1912 (45:6), pp. 748-749, ‘Will Bahaim Unite All Religious Faiths?’.

¹⁶ Véase: *Review of Reviews* (Londres), mayo de 1912 (55:329), p. 483, ‘Archdeacon Wilberforce: A Tribute’; *Sparks Among the Stubble* (Londres: Phillip Allan, 1924), pp. 83-112.

¹⁷ Robert Weinberg, ‘Early European Bahá'í involvement in social activism’, *Bahá'í Studies Review*, vol. 10 (2001), pp. 129-134.

¹⁸ Elizabeth Herrick, *Unity Triumphant* (Londres: Kegan Paul, 1923). En la segunda visita de ‘Abdu’l-Bahá al Reino Unido, Herrick facilitó algunas de sus conferencias públicas en Liverpool.

desobediencia civil como la negativa a pagar impuestos. Estas últimas acciones desembocaron en encarcelamientos, lo que hizo que los miembros del WFL también llevarán sus actos de rebeldía a las prisiones en forma de huelgas de hambre. Durante la Primera Guerra Mundial, la WFL fue la única organización sufragista que adoptó una postura abiertamente pacifista y la única que no cesó sus campañas para reclamar el sufragio.

La principal líder e impulsora de la organización era Charlotte Despard (1844-1939), quien, además de sufragista, era pacifista, socialista y teósofa. En 1911 conoció personalmente a 'Abdu'-Bahá, aunque no quedan crónicas sobre el momento. El 20 de diciembre de 1912 Despard participó en un homenaje a 'Abdu'-Bahá celebrado en el *Westminster Palace Hotel*. Curiosamente, el evento reunió en un mismo lugar a la *suffragette* Despard con el dirigente anti-sufragista Lord Weardale (1847-1923), quien había acudido como oyente y solicitó una entrevista privada con 'Abdu'l-Bahá.¹⁹ Al tomar la palabra Despard se refirió a 'Abdu'l-Bahá como "*one of the great masters who have come to enlighten the world*", aludió al malestar que estaba acuciando a todos los ámbitos del quehacer humano y agradeció que 'Abdu'l-Bahá trajera un mensaje de unidad.²⁰

El 2 de enero de 1913, la *Women's Freedom League* organizó una conferencia para 'Abdu'l-Bahá en el *Essex Hall* de Londres al que asistieron más de mil sufragistas. *The Vote*, el órgano de la WFL, que estaba editado por la propia Despard, señaló que la presencia de 'Abdu'l-Bahá "*attracted so large a gathering, that not only was the Hall crowded to its utmost limits, but many had to be turned away.*"²¹

Despard fue la encargada de abrir la reunión con unas palabras de presentación. "*I prefer to call Him a prophet than a teacher*"²², afirmó, para después introducir a su público la figura de 'Abdu'l-Bahá, presentar la historia de la religión bahá'í y hacer

¹⁹ Philip Stanhope, primer Barón de Weardale, fue además de parlamentario liberal un activo filántropo y pacifista que presidió la Unión Interparlamentaria y el *Save the Children Fund*.

²⁰ *The Christian Commonwealth* (Londres), 1 de enero de 1913, pp. 262-263.

²¹ Para anuncios en la prensa sobre el evento véase *The Christian Commonwealth* (Londres), 1 de enero de 1913, p. 252, col. 3, 'Women's Freedom League'; *The Vote* (Londres), 3 de enero de 1913 (7:167), p. 168, y 'Headquarters notes,' p. 159.

²² Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 2 de enero de 1913. Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos.

algunos comentarios sobre el feminismo en Persia.²³ En su alocución, 'Abdu'l-Bahá defendió de forma enfática la igualdad entre el hombre y la mujer y contestó algunos de los argumentos más corrientes en la época en contra de la igualdad de los géneros. "La mujer debe avanzar y cumplir su misión en todos los ámbitos de la vida", señaló, "debe estar en el mismo nivel que el hombre y recibir todos sus derechos. Esta es mi mayor plegaria, y este es uno de los principios fundamentales de Bahá'u'lláh." ²⁴

"It was a memorable occasion, which will leave its impress on all those who were present", escribió Despard en un editorial para *The Vote*, en el que resumió sus impresiones sobre el evento, "here we are not so much concerned with what was said then, or at other times, during the visit to London of this strange and beautiful human being who is called by his disciples 'the Servant of God,' as with the spirit that, wherever he goes, seems to radiate from him."²⁵ Dos días después de la reunión, Florence A. Underwood, secretaria del WFL, escribiría a Lady Blomfield para agradecer el discurso de 'Abdu'l-Bahá y expresar que "his powerful advocacy of our cause will do an incalculable amount of good."²⁶

La prensa sufragista británica publicó varias noticias sobre el evento. *The Vote* publicó el texto completo de la conferencia junto a un retrato de 'Abdu'l-Bahá²⁷. *The Suffragette*, órgano de la rival WSPU editado por Christabel Pankhurst, reprodujo casi todo el discurso y lo acompañó de una introducción a la religión bahá'í.²⁸ *Votes for Women* y *The Common Cause*, el órgano de la *National Union of Women Suffrage Societies*, publicaron reseñas en la que se mencionaba la figura de Tahirih, la primera mujer bahá'í.²⁹ Fuera del Reino Unido *Jus Suffragii* (París), el órgano mensual de la Alianza Internacional para el Sufragio de la Mujer, también publicó una nota.³⁰ La

²³ *The Vote* (Londres), 10 de enero de 1913, p. 182.

²⁴ *Ibid.*, "An Eastern Prophet's Message", p. 181.

²⁵ *The Vote* (Londres), 10 de enero de 1913 (7:168), 'Towards Unity,' p. 180.

²⁶ Weinberg, *Lady Blomfield*, p. 146.

²⁷ Véase 21 supra.

²⁸ *The Suffragette* (Londres), 10 de enero de 1913 (1:13), p. 185, 'The Equality of Women.'

²⁹ *Votes for Women* (Londres), 3 de enero de 1913 (6:252), 'A Girdle Round About the Earth,' p. 222; *The Common Cause* (Londres), 10 de enero de 1913 (4:196), 'A Persian Simile,' p. 684.

³⁰ *Jus Suffragii* (París), 25 de enero de 1913, p. 95, 'Compte Rendu de la Women's Freedom League.'

prensa generalista también se hizo amplio eco de la conferencia y algunas noticias sobre la misma llegaron a publicarse en Australia y en los Estados Unidos.³¹

Otra fundadora y destacado miembro de la WFL que también conoció a 'Abdu'l-Bahá fue Anne Cobden Sanderson (1853-1926). Ella participó en el programa de la ceremonia de despedida que se celebró en su honor en el *Caxton Hall* de Londres el 11 de enero de 1913, aunque sus palabras en aquella ocasión no han trascendido.³²

Contactos en Estados Unidos

El 2 de mayo de 1912, 'Abdu'l-Bahá fue invitado por la *Federation of Women's Clubs* de Chicago a dar una conferencia para su entidad en el Hotel LaSalle de la ciudad. El evento fue ampliamente anunciado en la prensa y congregó a más de mil personas que acudieron a escuchar a 'Abdu'l-Bahá hablar sobre la emancipación de la mujer.³³ Como hizo en otros contextos, el líder bahá'í recalcó la necesidad de que la mujer disfrute de los mismos derechos que el hombre. "En cuanto al sufragio femenino", afirmó, "no es sino correcto y justo. Debe haber iguales derechos para todos, independientemente del sexo. La mujer hace mucho para elevar el hogar y la sociedad. Podría hacer aún mucho más si se le diera el derecho al voto, entonces sus esfuerzos le permitirían hacer mejores comunidades."³⁴ La prensa local se hizo amplio eco del evento. El *Inter-Ocean* informó que cuando 'Abdu'l-Bahá entró a la sala fue recibido con gran entusiasmo.³⁵ "*Abdul Baha of Persia has succeeded in awakening*

³¹ Véase por ejemplo: *The Daily Herald* (Londres), 3 de enero de 1913, p. 5, col. 2, 'The Maiden Wing'; *The Standard* (Londres), 4 de enero de 1913, p. 13, col. 5, 'Women's Progress in Persia'; *The Manchester Guardian*, 3 de enero de 1913, p. 14, col. 6, 'The Bahai Movement'; *Daily News and Leader* (Londres), 3 de enero de 1913, p. 2, col. 4, 'Flying Heavenward'; *Sunday Independent* (Dublín), 5 de enero de 1913, p. 3; *The Christian Commonwealth* (Londres), 8 de enero de 1913, p. 267, 'The Equality of Man and Woman'; *The Christian Science Monitor* (Boston), 31 de enero de 1913, p. 9, col. 4, 'Abdul Baha Praises Women'; *Register* (Adelaida, Australia), 21 de febrero de 1912, p. 8, col. 8, *West Gippsland Gazette* (Warragul, Australia), 25 de marzo de 1913, p. 6, col. 2, 'Flying Heavenward'.

³² *The Christian Commonwealth* (Londres), 15 de enero de 1913, p. 292, 'Abdul Baha Farewell'.

³³ Para anuncios del evento en la prensa véase: *Record Herald* (Chicago), 28 de abril de 1912; *Chicago Tribune*, 2 de mayo de 1912, 'Baha Will Talk on Suffrage'; *Chicago Examiner*, 28 de abril de 1912, p. 23, col. 1; *Record Herald* (Chicago), 2 de mayo de 1912. Para el texto de la conferencia véase PUP, pp. 74-77.

³⁴ *Chicago Examiner*, 3 de mayo de 1912, p. 2, col. 4, 'Abdul Baha Talks to Club Women on Vote'.

³⁵ *Inter-Ocean* (Chicago), 5 de mayo de 1912, 'Persian Purist Urges Ballot for Women'.

Chicago club women to a new zeal for securing equal political rights with men", señaló otro diario al hacer hincapié en que quien decía tales cosas era un oriundo de un país oriental famoso por la discriminación hacia la mujer.³⁶

El 20 de mayo de 1912, 'Abdu'l-Baha participó en una conferencia convocada por la *Woman Suffrage Association* del estado de Nueva York, una de las sociedades sufragistas más antiguas del país. El evento se celebró en el *Metropolitan Temple* de la ciudad de Nueva York y contó con la participación del congresista republicano William Stiles Bennet (1870-1962) y la sufragista británica del WSPU Elizabeth Freeman (1876-1942), quien desde 1911 residía en los Estados Unidos asesorando a las organizaciones sufragistas del país.³⁷

En su discurso, 'Abdu'l-Bahá reclamó las mismas oportunidades educativas para hombres y mujeres, aseveró que cuando la mujer pueda tomar decisiones en los asuntos internacionales cesarán las guerras, y reclamó los mismos derechos para ambos sexos. "De la misma manera que el ser humano no es completo si no tiene una mano derecha y una mano izquierda", señaló, "así el mundo debe tener al hombre y a la mujer en la misma igualdad y libertad."³⁸

En una amplia crónica, el *New York Tribune* informó que el parlamento de 'Abdu'l-Bahá fue acogido con "*a lot of applause as the measured sentences came forth in Persian [...] and a regular ovation at the end.*"³⁹ En su ejemplar de junio, la revista *Woman Voter*, órgano de la *New York State Suffrage Association*, publicó un extenso artículo escrito por el bahá'í W. P. Dodge en el que se citaban algunas de las palabras de 'Abdu'l-Bahá sobre la cuestión de la mujer.⁴⁰

³⁶ *Chicago Examiner*, 5 de mayo de 1912, p. 3, col. 2, 'Abdul Baha for Suffrage'. Para otras crónicas en la prensa véase *Record Herald* (Chicago), 3 de mayo de 1912, 'Sun Aid to Suffrage'; *Chicago Journal*, 5 de mayo de 1912.

³⁷ Para algunos anuncios del evento ver: *New York Times*, 12 de mayo de 1912, p. 10, col. 2, 'Peddle Tea for Suffrage'; *Evening Post* (Nueva York), 17 de mayo de 1912, p. 4, col. 4, 'With Suffrage workers'; *Brooklyn Daily Eagle* (Nueva York), 18 de mayo de 1912, p. 4, col. 2, 'In the Women's Clubs'.

³⁸ PUP, 51:5.

³⁹ *New York Tribune*, 21 de mayo de 1912, p. 9, col. 3, 'Suffrage to End War.' Para otra reseña del evento véase *New York Times*, 21 de mayo de 1912, p. 14, col. 3, 'Abdul Baha to Suffragists.'

⁴⁰ *The Woman Voter* (Nueva York), junio de 1912 (3:5), 'Abdul Baha and Woman's Suffrage.'

En California, ‘Abdu’l-Bahá habló para el *Century Club* de San Francisco, un club social para mujeres fundado en 1888. La presidenta honorífica y una de las fundadoras de la organización era la bahá’í Phoebe Hearst, madre de William R. Hearst, mientras que la presidenta ejecutiva era la unitaria Mary Wilson. En su discurso ‘Abdu’l-Bahá defendió la igualdad de sexos y aseguró que, aunque quienes creen en la igualdad de hombres y mujeres son una minoría, “pronto serán la mayoría.”⁴¹

Durante su visita a Estados Unidos ‘Abdu’l-Bahá también tuvo contacto con la prolífica escritora y feminista norteamericana Gertrude Atherton (1857-1948). En 1912, coincidiendo con la llegada de ‘Abdu’l-Bahá a Estados Unidos, Atherton publicó la novela *Julia France and Her Times*, una obra en la que la protagonista, Julia, viaja a Akká “to see Abdul Baha Abbas, and investigate the new religion.” Julia destaca de la religión bahá’í las persecuciones que ha sufrido y el hecho de que en su seno “*even the women are receiving the higher education*” y propone a Nigel –el otro protagonista de la obra, un escritor galardonado con el Premio Nobel de la Paz– que viaje a Palestina para conocer de primera mano la nueva religión y para después promoverla en Occidente. Julia trata de convencer a Nigel de que las enseñanzas bahá’ís son el alma que necesita el socialismo y las resume de la siguiente manera:

[...] *it makes its appeal to the brain, to the advanced thinker, to those that feel the need of a religion, but have long since outgrown all the silly old dogmas, with their bathos and sentimentalities, primarily intended only for the ignorant. Unity in rights. Freedom of the political as well as the spiritual conscience. In other words, the elimination of all that provokes war; which means universal peace. Peace. Peace. Peace. That is the keynote of the Bahai religion, as love was intended to be of Christianity. All the best principles of the five prevailing religions are incorporated in this, all the barriers between them razed, and all the nonsense and narrow-mindedness left out [...]. One language, one people, one faith. No hierarchy.*

⁴¹ Para la historia de los primeros años del *Century Club* de California véase Jennie Cunningham Croll, *The History of the Woman’s Club Movement in America* (Nueva York: Henry G. Allen and Co., 1898), pp. 249-253.

Good morals and charitable deeds as a matter of course. The worship of one God, and the universal peace, to be founded in the centre of the civilized world. Unity and Peace! Then we are promised that the earthly world shall become heavenly. Not in our time. But it will be interesting to help start the ball rolling, and to watch it roll [...]. Go to Acca, get it all at first hand, and write your immortal book."⁴²

Atherton tuvo ocasión de ver a 'Abdu'l-Bahá en varias ocasiones. La primera de ellas fue en la iglesia de la Ascensión de Nueva York el 14 de abril de 1912 (la primera conferencia pública de 'Abdu'l-Bahá en Norteamérica), donde fue invitada a decir unas palabras de presentación.

3.2. 'Abdu'l-Bahá sobre la igualdad entre el hombre y la mujer

Por increíble que pueda parecer hoy, muchas de las mujeres que apoyaban la emancipación de la mujer, ya fuera con o sin el derecho al sufragio, no creían en la plena igualdad entre hombres y mujeres. Llevadas por los discursos predominantes de la época, una parte importante del movimiento femenino no cuestionó nunca la idea de esferas separadas para hombres y mujeres, así como la existencia de una determinación biológica que diferenciaría intelectualmente a ambos sexos.

Pedir el voto para la mujer tampoco implicaba, necesariamente, un posicionamiento sobre la igualdad universal de los seres humanos. Aquellas mujeres que pedían la igualdad legal entre hombres y mujeres, eran tan racistas, nacionalistas o clasistas como lo eran los hombres. Así, por ejemplo, mientras que en los Estados Unidos la *National American Woman Suffrage Association* prohibió la militancia a las mujeres negras, en el Reino Unido la mayoría de las organizaciones sufragistas tenían una postura abiertamente imperialista y nacionalista, además de racista. La única excepción a esta regla era la *Women's Freedom League*, aunque una de sus principales miembros, Nina Boyle, tuvo que ser expulsada en 1918 después de que en reiteradas ocasiones hiciera afirmaciones como que "*nationality is the strongest feeling human*

⁴² Gertrude Atherton, *Julia France and Her Times* (Nueva York, MacMillan and Co., 1912), pp. 277-278.

nature knows next to the primeval instinct of sex."⁴³ De hecho tanto sufragistas como anti-sufragistas consideraban respectivamente que su posición era la biológicamente más adecuada y la que mejor podría favorecer los intereses imperiales. Las primeras creían que la participación de la mujer en el ámbito político ayudaría a mejorar las condiciones sociales de las mujeres lo que se traduciría en la elevación racial. "*The race will be whatever the women of the race make it*", afirmaba en 1912 la médica británica Mary Scharlieb (1845-1930), en una obra dedicada a cómo las mujeres podían contribuir a la regeneración racial y en la que además afirmó que "*there is more similarity between the male and female of the same race than there is between the males or females of alien races*".⁴⁴ Las anti-sufragistas, como se ha mencionado antes, temían que la participación de la mujer en la política menguaría los valores masculinos con los que debería sostenerse el Imperio y haría que muchas mujeres olvidaran su función maternal contribuyendo así al debilitamiento racial. En el caso del Reino Unido, no debe olvidarse que de acuerdo al *Representation of the People Act 1884*, sólo los hombres que fueran propietarios y que cumplieran unas ciertas condiciones sociales podían votar, lo que en la práctica excluía del voto al 40% de los hombres del país. En esas mismas condiciones se reclamaba el voto para la mujer, asumiendo como algo natural que hombres y mujeres de las clases más desfavorecidas carecieran del derecho al sufragio.⁴⁵ En resumen, la mayoría de las sufragistas se movían dentro del marco conceptual de la cultura de la desigualdad y en consecuencia cuando, por ejemplo, las *suffragettes* en el Reino Unido reclamaban el derecho al voto femenino la mayoría de ellas lo reclamaba únicamente para mujeres blancas de una determinada posición social.⁴⁶

⁴³ Citado en Laura E. Nym Mayhall, *The Militant Suffrage Movement* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 120.

⁴⁴ Mary Charlieb, *Womanhood and Race-Regeneration* (Nueva York: Moffat, Yard and Co. 1912), pp. 5 y 48.

⁴⁵ Sobre la limitación del sufragio masculino en Europa véase Alan S. Kahan, *Liberalism in Nineteenth-Century Europe, The Political Culture of Limited Suffrage* (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2003).

⁴⁶ A este respecto véase Antoinette Burton, *The Burdens of History: British feminists, Indian women and imperial culture, 1855-1914* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994). Sobre el racismo de las sufragistas norteamericanas véase Louise Michelle Newman, *White Women's Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States* (Nueva York: Oxford University Press, 1999).

A lo largo de sus viajes por Occidente, 'Abdu'l-Bahá dedicó muchas de sus intervenciones a defender la igualdad de derechos entre hombres y mujeres y expresó abiertamente su apoyo al movimiento sufragista. La prensa solía referirse a él como un sufragista y como un defensor de los derechos de la mujer y algún diario llegó a afirmar jocosamente que “*concerning woman suffrage he is as modern as Sylvia Pankhurst.*”⁴⁷ Ciertamente, 'Abdu'l-Bahá tenía una postura sobre la igualdad de géneros muy diferente a la mayoritaria en la época y sin duda sus afirmaciones causaron mucha sorpresa en la opinión pública tanto sufragista como no sufragista, más aún viniendo de un hombre, que era, además, oriental.

Al igual que hiciera al hablar del racismo o del nacionalismo, 'Abdu'l-Bahá sustentó sus afirmaciones sobre la igualdad entre el hombre y la mujer en una definición sobre el ser humano no materialista, en la que el individuo está esencialmente determinado por sus capacidades espirituales y no por su condición biológica. “El alma no tiene sexo”, le contestó a la periodista Kate Carew del *New York Tribune* cuando esta le preguntó acerca de la emancipación de la mujer.⁴⁸ En varias iglesias cristianas, así como ante audiencias bahá'ís, planteó que no existe justificación religiosa alguna para defender la discriminación de la mujer, pues ambos géneros han sido creados por Dios iguales y con las mismas capacidades. “Él ha dotado a todos [hombres y mujeres] de facultades humanas” afirmó en la iglesia unitaria *All Souls* de Nueva York ante una audiencia de seiscientas personas, “si dijéramos que el hombre y la mujer son diferentes en sus dotes creacionales, tal cosa sería contraria a la justicia y al propósito divinos.”⁴⁹ En términos muy similares 'Abdu'l-Bahá afirmó en una iglesia unitaria de Filadelfia que “Dios ha creado a toda la Humanidad, y a todos les ha dotado de inteligencia y conocimiento [...] no ha establecido ninguna distinción entre ellos. ¿Por qué entonces la mujer debe estar en inferioridad al hombre? La justicia divina no admite tal cosa [...]. Ante Dios, no hay masculino o femenino. Aquel cuyo corazón sea más puro y sus acciones sean mejores será aceptado por Dios, ya sea hombre o

⁴⁷ *The Evening World* (Nueva York), 11 de abril de 1912, p. 3, col. 4, 'Abdul Baha is Here to Preach Brotherly Love'.

⁴⁸ *New York Tribune*, 5 de mayo de 1912, 1b, 'Abdul Baha Talks to Kate Carew of Things Spiritual and Mundane'.

⁴⁹ PUP, 82:4. Charla el 14 de julio de 1912.

mujer.”⁵⁰ En su discurso ante la *Federation of Women’s Clubs* de Chicago hizo alusión particular a otros argumentos machistas de base religiosa al afirmar que el término ‘hombre’ en el pasaje del Génesis en el que se hace referencia al hombre como imagen y semejanza de Dios, no se emplea para referirse al género masculino, sino como sustantivo neutro para referirse al ser humano en general, por lo que la mujer también está hecha a imagen y semejanza de Dios.⁵¹

Pero al defender la igualdad de géneros, ‘Abdu’l-Bahá no se limitó a rebatir algunos de los tradicionales argumentos machistas de corte teológico, sino que también criticó algunas de las *evidencias* seculares y científicas más manidas en la época, como eran las conclusiones extraídas a partir de la craneometría. “Algunos científicos han declarado que cuando se pesa el cerebro del hombre resulta ser más pesado que el de la mujer, y que, por lo tanto, la ciencia muestra que el hombre es superior”, afirmó en tono de humor durante su conferencia ante el *Women’s Freedom League*, “sin embargo, cuando miramos a nuestro alrededor vemos personas con cabezas pequeñas cuyos cerebros deben pesar poco, y que, sin embargo, muestran tener una inteligencia aguda y un gran poder de entendimiento. Otros con grandes cabezas, cuyos cerebros deben ser pesados, son, sin embargo, necios. Así pues, el peso del cerebro nada tiene que ver con la inteligencia o la superioridad.”⁵² En su conferencia ante el *Century Club* de California en San Francisco afirmó bromeando que “si el peso del cerebro o el tamaño del cráneo fueran indicadores de la eficacia del

⁵⁰ MKH, vol. 2, pp. 129-138.

(خدا جمیع بشر را خلق کرده جمیع را عقل و دانش عنایت فرموده... در میان امتیازی نگذارده است لهذا چرا باید نساء از رجال پست باشند عدالت الهی قبول نمیکند... در نزد خدا ذکور و انائی نیست هرکس قلبش پاک تر عملش بهتر در نزد خدا مقبول تر خواه زن باشد خواه مرد)

Para afirmaciones similares véase PUP 51:2, 62:6, 95:1, 98:8, 113:13, 118:10, 135:8; ABL, p. 105; PT, 50:10; *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 5, charla en el Westminster Palace Hotel; *Star of the West*, 21 de marzo de 1913, p. 4, ‘Talk at Bristol’; *Manitoba Free Press* (Winnipeg), 19 de septiembre de 1912, p. 9, col. 3, ‘Message of the Great Persian Reformer’; *Boston Post*, 27 de Agosto de 1912, p. 7, col. 2, ‘Baha Talks on Sex Equality’; *The New York Tribune*, 26 de noviembre de 1912, p. 11, col. 3, ‘Minervas Hear A. Baha’; *Rocky Mountains News* (Denver, CO), 25 de septiembre de 1912, ‘New John the Baptist Preaching Universal Brotherhood’; *The Clifton Chronicle and Directory* (Bristol), 22 de enero de 1913, ‘Abdul Baha’; *American* (Nueva York), 14 de abril de 1912, ‘Bahaist Leader Here in Interest of World Peace’.

⁵¹ PUP, 32:4.

⁵² *The Suffragette* (Londres), 10 de enero de 1913 (1:13), p. 185, ‘The Equality of Women’.

cerebro, entonces ciertamente el asno sería más inteligente que el hombre” y en tono más serio añadió que “la luminosidad de la luz eléctrica no depende de la lámpara, sino del carácter de la energía eléctrica. De la misma manera, el poder de la mente no depende del tamaño y el peso del cerebro, sino de las facultades que operan a través de él.”⁵³

Otro de los argumentos empleados para justificar la desigualdad de géneros era el de la supuesta inferioridad física de las mujeres y, más en concreto, su inaptitud para la guerra. La idea más generalizada era que sólo los hombres habrían sido dotados con la capacidades físicas y mentales necesarias para poder defender los intereses de la nación por medio de la fuerza. Este razonamiento tenía muchas implicaciones, pues era utilizado de forma continuada por quienes sostenían que el derecho al sufragio sólo debía concederse a quien pudiera defender a su país en la guerra. Contrariamente a esta idea, 'Abdu'l-Bahá afirmó en una conferencia ante el *Century Club* de San Francisco, que la no participación en la guerra no es en absoluto una tara, sino una virtud:

Otra objeción que los hombres hacen a la afirmación de igualdad es que la mujer no ha jugado un papel valeroso en el campo de batalla, que no ha empuñado la espada, ni portado un revólver, ni tampoco ha fabricado jamás un cañón. Sin embargo, la capacidad en este ámbito es la ferocidad, y carecer de ferocidad no es una deficiencia. Si semejante cualidad implicase coraje, entonces ciertamente el lobo sería el animal más valeroso, pues su ferocidad es grande. Pero el verdadero valor no depende de la exhibición de ferocidad, del derramamiento de sangre. Al contrario, depende de la percepción, de la razón, del conocimiento, del progreso, de la perfección. Por lo tanto, que la mujer carezca de ferocidad no es un indicador de falta de coraje.⁵⁴

⁵³ Charla en San Francisco ante el *Century Club of California*, mañana del 16 de octubre de 1912. Texto en el Fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos. Para otros comentarios sobre la craneometría en relación a la supuesta inferioridad de la mujer frente al hombre ver: PUP 95:10; *Boston Post*, 27 de agosto de 1912, p. 7, col. 2, 'Baha Talks on Sex Equality'.

⁵⁴ *Ibid.* Véase también PUP, 32:4.

Aún así, en otras ocasiones ‘Abdu’l-Bahá mencionaría ejemplos de mujeres que, como la reina Zenobia o Juana de Arco, mostraron la misma capacidad que cualquier hombre para la participación en la guerra. Esos ejemplos históricos reforzaban otro de sus argumentos: si una mujer recibe iguales oportunidades que el hombre, puede alcanzar los mismos logros o incluso superarlos.⁵⁵

La causa de la aparente desigualdad entre hombres y mujeres no radicaría, solía reiterar, en una supuesta naturaleza innata de la mujer, sino en una continuada discriminación que ha hecho que históricamente la mujer haya sido privada de los mismos derechos y de las mismas oportunidades educativas que el hombre. El mismo día de su llegada a los Estados Unidos, cuando un grupo de reporteros subió a bordo del S.S. *Cedric* para entrevistarle antes de que su barco anclara en el puerto de Nueva York, ‘Abdu’l-Bahá afirmó que “si se diera a la mujer las mismas ventajas que al hombre, siendo sus capacidades las mismas, el resultado sería el mismo [...], su actual retraso en algunos ámbitos se debe únicamente a que no han tenido las mismas ventajas educativas que los hombres.”⁵⁶ “Hombres y mujeres deben tener iguales derechos, no hay distinción alguna entre ellos puesto que ambos son humanos”, afirmó en la iglesia de Filadelfia antes mencionada, “tan sólo es necesaria la educación. Si la mujer recibiera la misma educación que el hombre, no hay duda de que no quedaría distinción alguna [entre sexos].”⁵⁷ En una entrevista para el *New York American*, declaró que “hoy, la mujer, debido a ciertas circunstancias aún no ha alcanzado el vigor del hombre, pero estas diferencias se deben únicamente a la educación. En realidad, no hay ninguna diferencia entre el hombre y la mujer [...]. Ambos tienen capacidades para el progreso.”⁵⁸ “Si se educa plenamente a la mujer y se le otorgan sus derechos”, declaró en la conferencia organizada por las sufragistas en el *Metropolitan Temple* de Nueva York, “alcanzará la capacidad para lograr cosas maravillosas y demostrará ser igual al hombre [...]. Ambos son humanos, ambos están

⁵⁵ Para algunos ejemplos históricos empleados por ‘Abdu’l-Bahá ver, por ejemplo, PUP, 32:3, 51:4-10, 62:6, 88:13, 95:2-10, 98:8, 118:10; ADP, pp. 50 y 63-65.

⁵⁶ *Star of the West*, 28 de abril de 1912 (3:3), p. 2, ‘Abdul-Baha’s Arrival in America.’

⁵⁷ MKH, vol. 2, pp. 129-138.

(نساء و رجال کل در حقوق مساوی بهیچوجه امتیازی در میان نیست زیرا جمیع انسانند فقط احتیاج به تربیت دارند. اگر نساء مانند رجال تربیت شوند هیچ شیهه ئی نیست که امتیازی نخواهد ماند)

⁵⁸ *American* (Nueva York), 14 de abril de 1912, ‘Bahaist Leader Here in Interest of World Peace.’

dotados de las potencialidades de la inteligencia y reúnen las virtudes de la Humanidad.”⁵⁹

Al insistir sobre la importancia de la educación 'Abdu'l-Bahá afirmó que “hijos e hijas deben seguir el mismo currículo académico, de este modo se promoverá la unidad de los sexos”⁶⁰ y llegó a plantear que si una familia no puede educar a todos sus hijos debe dar prioridad a la educación de la hijas pues las mujeres son las primeras diseminadoras de conocimiento.⁶¹ “En Oriente, de donde yo vengo,” afirmó 'Abdu'l-Bahá, “esta idea es muy radical, pero ya se está llevando a cabo, pues las mujeres bahá'ís son educadas junto a los hombres.”⁶²

Efectivamente, la comunidad bahá'í de Persia llevaba años aplicando en el campo de la acción las enseñanzas de Bahá'u'lláh y 'Abdu'l-Bahá relativas a la educación de la mujer. Bajo el liderazgo de 'Abdu'l-Bahá, la comunidad bahá'í de Persia, pese a la represión a la que estaba sometida, logró crear desde 1899 un importante número de escuelas modernas a lo largo del país. Cuando visitó Occidente, los bahá'ís persas ya habían fundado cerca de veinte escuelas del más de medio centenar que llegaron a abrirse en todo el país y que finalmente serían clausuradas por el Sháh Riza Pahleví en 1934. Al menos ocho de esas escuelas abiertas antes de 1913 era para niñas. Desde su destierro en Siria, 'Abdu'l-Bahá acompañó la fundación de cada uno de esos centros y dio instrucciones precisas sobre cómo debían organizarse y funcionar. En algunos casos se implicó personalmente en la financiación de tales proyectos e incluso sugirió sus nombres, como fue el caso de la escuela *Vahdat-i-Bashar* (Unidad de la Humanidad) en Kashan.⁶³ En su segunda conferencia en la Iglesia de la Ascensión de Nueva York hizo alusión al efecto que estaban teniendo estos proyectos entre las mujeres persas cuando afirmó que “la situación de la mujer en Oriente ha sufrido

⁵⁹ PUP, p. 136. Para otras referencias a este mismo concepto véase también PUP, 32:7, 44:11, 51:11, 62:6-7, 63:20, 82:14, 95:10, 98:8, 113:13, 118:10; PT 50:7; *The Scotsman* (Edimburgo), 9 de enero de 1913, p. 11, 'Abdul Baha in Edinburgh'; *The Christian Commonwealth* (Londres), 1 de enero de 1913, p. 262-263.

⁶⁰ Véase PUP, p. 175. Para referencias de 'Abdu'l-Bahá a esta idea véase PUP, 51:3; PT 50:8-10; ABL, p. 91; ADP, p. 86.

⁶¹ Para referencias a esta idea véase PUP, 51:3; PT 50:8-10; ABL, p. 91; ADP, p. 86.

⁶² *Star of the West*, 28 de abril de 1912, p. 1, 'Abdul-Baha's Arrival in America.'

⁶³ Sobre las escuelas bahá'ís en Irán ver: Soli Shahvar, *The Forgotten Schools* (Londres: Tauris Academic Studies, 2009); Moojan Momen, 'Baha'i Schools in Iran', en Brookshaw y Fazel (eds.), *The Bahá'ís of Iran* (Londres: Routledge, 2008); Siyamak Zabihi-Moghaddam, 'Educating Girls in Early Twentieth-Century Iran: A Study of a Baha'i School', *Journal of Religious History*, diciembre de 2012, pp. 516-527. La vasta correspondencia entre 'Abdu'l-Bahá y los bahá'ís responsables de esas escuelas ofrece un interesante testimonio sobre los principios pedagógicos que impulsó 'Abdu'l-Bahá, una cuestión poco estudiada en el ámbito académico.

cambios. En la actualidad asisten a las escuelas y colegios, siguen un currículo ordinario y día a día se están convirtiendo en indispensables para los hombres e iguales a ellos.”⁶⁴ En su conferencia ante la *Woman Suffrage Association* mencionó que “entre los bahá’ís de Persia hay muchas mujeres que son el orgullo y la envidia de los hombres. Están imbuidas de todas las virtudes y excelencias de la humanidad, son elocuentes, son poetisas y eruditas, y encarnan la quintaesencia de la humildad.”⁶⁵

En cuanto a la cuestión del voto, ‘Abdu’l-Bahá apoyó sin paliativos al movimiento sufragista, aunque no aprobó que se empleara la violencia. “La sufragista moderna está luchando por lo que debe ser”, afirmó a su llegada a Nueva York, “y muchas de ellas son mártires dispuestas al encarcelamiento por esta causa. No pueden aprobarse los métodos de algunas de las sufragistas más militantes, pero eso se solventará por sí solo.”⁶⁶ En una carta a sus seguidores en París escrita en el periodo de sus viajes, se mostró confiado en que en el futuro

[Las mujeres] entrarán en todas las ramas administrativas de la política. Alcanzarán tal adelanto que llegarán a ser consideradas como la más alta posición en el mundo de la Humanidad y tomarán parte en todos los asuntos. ¡Tened seguridad en ello! No os fijéis en las condiciones presentes; en un futuro no lejano el mundo de las mujeres será refulgente y glorioso. ¡Así lo ha deseado su santidad Bahá'u'lláh! Cuando se realicen elecciones, el sufragio será un derecho innegable de la mujer y la entrada de la mujer en todos los departamentos humanos llegará de forma irrefutable e incontrovertible. Ningún alma puede retardarlo ni impedirlo.⁶⁷

Su mensaje sobre el avance de la mujer no se limitaba, sin embargo, a la defensa del sufragio femenino. En sus discursos ‘Abdu’l-Bahá recalcó el importante papel que

⁶⁴ PUP, 60:7.

⁶⁵ PUP, 51:10. Para otras referencias a las escuelas bahá’ís para niñas ver: *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 5, ‘Westminster Palace Hotel’.

⁶⁶ *The Evening World* (Nueva York), 11 de abril de 1912, p. 3, col. 4, ‘Abdul Baha is Here to Preach Brotherly Love.’

⁶⁷ PT, p. 182.

ha de jugar la mujer en el devenir histórico de la Humanidad. Su equiparación al hombre en todos los ámbitos no sería únicamente una cuestión de justicia, sino también una condición indispensable para el progreso de la totalidad de la raza humana y para la consecución de la paz. “Hasta que hombres y mujeres reconozcan y hagan realidad la igualdad”, afirmó ante la *Federation of Women's Clubs* de Chicago “no será posible el progreso social y político ni aquí ni en ninguna otra parte.”⁶⁸ Para ilustrar este principio, 'Abdu'l-Bahá solía recurrir a símiles en los que comparaba a hombres y mujeres con los ojos, manos o piernas de un mismo cuerpo.⁶⁹ En otras ocasiones comparó a ambos géneros con las alas de un ave, un símil que rápidamente se hizo popular. En una conferencia en Sacramento, el 25 de octubre de 1912, afirmó, por ejemplo:

El mundo de la Humanidad tiene dos alas: una es la mujer y la otra el hombre. Hasta que ambas alas tengan una fortaleza similar el ave no podrá volar. Hasta que la mujer no alcance el mismo grado que el hombre, hasta que no disfrute del mismo campo de actividad, la Humanidad no alcanzará logros extraordinarios. Cuando ambas alas o partes sean equivalentes en su fortaleza, disfrutando de los mismos derechos, el vuelo del ser humano será elevado y extraordinario [...]. Hasta que se establezca la igualdad no será posible el verdadero progreso y éxito de la raza humana.⁷⁰

Esta metáfora, que fue empleada por 'Abdu'l-Bahá ante una amplia variedad de audiencias y no sólo ante feministas, no sonaría como nueva entre las sufragistas, pues algunas de ellas solían citar otra afirmación de Mazzini en la que también se comparaba a hombres y a mujeres con dos alas.⁷¹ Ciertamente muchas feministas

⁶⁸ PUP 32:8. Para otras afirmaciones en el mismo sentido ver: PUP, 40:33, 95:11.

⁶⁹ Véase por ejemplo PUP 51:5.

⁷⁰ PUP, p. 375. Véase también PUP 62:6, 103:12, 113:13. *The Christian Commonwealth* (Londres), 15 de enero de 1913, p. 283, col. 4, 'Fiat Justitia'; *The Clifton Chronicle and Directory* (Bristol), 22 de enero de 1913, 'Abdul Baha'; *Buffalo Express*, 12 de septiembre de 1912, p. 5, col. 4, 'Abdul Baha Leaves Today',

⁷¹ “*Abbiatela [a la mujer] eguale nella vostra civile e politica. Siate le due ali dell'anima umana verso l'ideale che dobbiamo raggiungere*”, Giusseppe Mazzini, *Doveri dell'uomo* (Londres: Biblioteca Popolare, 1860), p. 70. Para una temprana versión inglesa de esta obra véase Giusseppe Mazzini, *The Duties of Man* (Londres: Chapman and Hall, 1862), p. 55. Para el uso de esta sentencia de Mazzini por

consideraban que la igualdad entre hombre y mujeres traería consigo el progreso, pero como se ha visto tal visión estaba limitada a un particular segmento de la sociedad. La afirmación de 'Abdu'l-Bahá era de carácter universal. El ave del ejemplo empleado por 'Abdu'l-Bahá no sería una raza en particular, un pueblo o una nación, como plantearían, sino la totalidad de la raza humana.

La participación de la mujer en el ámbito político, afirmaba 'Abdu'l-Bahá, también tendría como resultado el alejamiento del fantasma de la guerra. "¿Acaso puede una madre estar de acuerdo en que después de haber pasado veinte años educando a un hijo con gran esfuerzo y dificultades, éste sea despedazado en el campo de batalla?", se preguntaba en la iglesia unitaria de Filadelfia, "ninguna madre estaría de acuerdo con algo así, incluso si se declarara que los jóvenes deben ser llamados a filas para morir por fantasías como el amor nacional, la unidad política, la unidad racial, o la unidad nacional. Es evidente," añadió, "que cuando se declare la igualdad entre el hombre y la mujer, las guerras entre seres humanos desaparecerán y ningún hijo de la Humanidad será sacrificado en nombre de tales fantasías."⁷² Desde esta perspectiva, la prevalencia de la guerra sería un indicador de la influencia real de la mujer en la vida política. A mayor influencia de la mujer, menor prevalencia de la guerra y viceversa.

parte del movimiento sufragista ver: E. M. White, 'The Woman-Soul', *International Journal of Ethics*, abril de 1912 (22:3), pp. 321-334. Véase también el folleto con un discurso de Emmeline Pethick-Lawrence, *The Meaning of the Woman's Movement* (Londres: Women's Press, 1907), p. 5. Pethick-Lawrence hizo uso de esta metáfora en una conversación con 'Abdu'l-Bahá, ver: *The Sun* (Nueva York), 17 de marzo de 1912, p. 2, part 4, 'Abdul Baha, Head of New Religion, Coming Here.' Otro paralelo entre Mazzani y 'Abdu'l-Bahá lo constituye el siguiente extrato del mismo ensayo: "*Davanti a Dio Uno e Padre non vi è uomo né donna; ma l'essere umano, l'essere nel quale, sotto l'aspetto d'uomo o di donna, s'incontrano tutti i caratteri che distinguono l'Umanità dall'ordine degli animali: tendenza sociale, capacità d'educazione, facoltà di progresso.*" *Doveri dell'uomo*, p. 69.

⁷² MKH, vol. 2, pp. 137.

(جوانی را که بیست سال مادر در نهایت زحمت و مشقّت تربی نموده، آیا راضی خواهد شد که در میدان حرب پاره پار گردد؟ هیچ مادری راضی نمی شود و لو هر اوهامی بعنوان محبت وطن و وحدت سیاسی وحدت جنس وحدت نژاد و وحدت مملکت اظهار دارند و بگویند که این جوانان باید بروند و برای این اوهامات کشته شوند. لهذا وقتی که اعلان مساوات بین زن و مرد شد یقین است که حرب از میان بشر برداشته خواهد شد و هیچ اطفال انسانی را فدای اوهام نخواهند کرد)

Véase también *Philadelphia Press*, 9 de junio de 1912, 'Abdul Baha Here for Full Suffrage'; *North American* (Filadelfia), 9 de junio 1912, 'Persian Baha Urges Vote for all Women.' Para afirmaciones similares véase también PUP, 44:1, 51:6, 95:12; *The Boston Traveller*, 24 de mayo de 1912, 'Abdul Baha has Creed he Declares will Finally Eliminate Criminal'; *Denver Post*, 25 September 1912, p. 3, col. 2, 'Abdul Baha Abbas, Persian Teacher, to Convert Denver'.

3.3. Tahirih

Desde principios del siglo XX, el sufragismo británico empezó a emplear las figuras de mujeres destacadas en la historia como modelo a seguir por el movimiento. Las revistas sufragistas incluyeron en sus páginas numerosos ensayos históricos y relatos literarios sobre algunas de estas mujeres. Proliferaron también las obras de teatro centradas en sus biografías y no era infrecuente ver en algunas manifestaciones a mujeres disfrazadas de, por ejemplo, Juana de Arco, quien sin duda fue la figura a la que más recurrió el movimiento sufragista británico como modelo.⁷³ Resulta interesante constatar cómo coincidiendo con la visita de 'Abdu'l-Bahá al Reino Unido, el movimiento sufragista también hizo suya la figura de Tahirih, la primera mujer del movimiento babí-bahá'í.

Fátimih Baraghání (1817-1852), quien sería conocida por los apelativos de Qurratu'l-'Ayn (consuelo de los ojos) o Tahirih (la pura), era hija de un destacado clérigo chiíta en Qazvín, en el Azerbaiján persa. Contrariamente a las normas sociales de la época, Tahirih recibió una cierta educación y gozó de una relativa independencia. Su talento literario le hizo ganar una gran fama como poetisa, que aún hoy es reconocida. En 1844 abrazó la religión del Báb y se convirtió en la primera mujer en promover el babismo. En 1848, fue la única mujer presente en una reunión celebrada en *Badasht*, en la que durante veintidós días los principales líderes babís debatieron sobre el futuro del movimiento y en la que se anunció públicamente la abrogación de la sharía islámica. Tahirih simbolizó ese cambio despojándose en público de su *chador* (velo islámico empleado en Irán) y conmocionando así a sus contemporáneos. Finalmente, en 1852 sería apresada y ejecutada en Teherán. 'Abdu'l-Bahá afirmó en 1913 en su discurso ante el WFL que las últimas palabras de Tahirih, a quien él conoció en su niñez, antes de ser asesinada fueron “podéis matarme cuando queráis, pero no podréis detener la emancipación de la mujer.”⁷⁴

En Occidente se publicaron referencias a Tahirih mucho antes de que el sufragismo usara su figura como modelo de la causa feminista. Todas ellas destacaban su carismática personalidad, su dramática vida, su talento literario y su aspecto físico,

⁷³ Sobre esta cuestión véase Laura E. Nym Mayhall, *The Militant Suffrage Movement*, pp. 84-92.

⁷⁴ *The Vote* (Londres), 10 de enero de 1913 (7:168), 'Towards Unity,' p. 181.

cualidades todas ellas que encajaban en el modelo de Nueva Mujer divulgado desde el sufragismo.

En 1850 al menos dos diarios británicos se hicieron eco de su detención en Teherán. “Possessing, in a striking degree, the gift of speech, and marvelously seconded by the charms which nature had concentrated in her person,” informó el *Morning Chronicle*, “she soon found herself surrounded by numerous neophytes, among whom might be distinguished members of the church, literary men, and persons who had been elevated to places of dignity.”⁷⁵ En 1852 varios rotativos informaron de su ejecución.⁷⁶ El conde de Gobineau se refirió a ella en varias ocasiones en su *Les Religions et Philosophies dans l’Asie Centrale* (1863) popularizando su figura en toda Europa. Por influencia de lo escrito por Gobineau, la feminista austríaca Marie Von Najmajer publicó en 1874 un poema dedicado a Tahirih.⁷⁷ “En Guret-ul-Ayn (la elocuente, la bella)”, escribió una enciclopedia española en 1875 al presentar el babismo, “todo el sexo femenino ha sido libertado, ennoblecido, glorificado; reducida la mujer al estado de cosa por el islamismo, la mujer de Asia será considerada en adelante como una persona [...]. Su hermosura, su espíritu, su elocuencia, su ciencia, su exaltación singular están siempre en la memoria de los testigos de este drama.”⁷⁸ “The appearance of such woman as Kurrat’l-’Ayn is in any country and in any age a rare phenomenon,” escribiría el orientalista de Cambridge Edward Granville Browne en 1891, “but in such a country as Persia it is a prodigy –nay, almost a miracle. Alike in virtue of her marvelous beauty, her rare intellectual gifts, her fervid eloquence, her fearless devotion and her glorious martyrdom, she stands forth incomparable and

⁷⁵ *The Morning Chronicle* (Londres), 3 de septiembre de 1850, p. 3, col. 5. Véase también *Morning Post* (Londres), 20 de julio de 1850, p. 4, col. 2.

⁷⁶ Véase por ejemplo *The Times* (Londres), 13 de octubre de 1852, p. 4, col. 4, ‘How They Punish Treason in Persia’.

⁷⁷ Marie Von Najmajer, *Gurret-ül-Eyn: Ein Bild aus Persiens Neuzeit* (Viena: Ludwig Rosner, 1874).

⁷⁸ *Diccionario Universal de la Lengua Castellana, Ciencias y Artes, Enciclopedia de los Conocimientos humanos*, vol. II (Madrid: Astort Hermanos, 1875), p. 5. Qurratu’l-’Ayn (solaz de los ojos) es otro de los apelativos por los que se conocía a Tahirih.

immortal amidst her countrywomen. Had the Bábi religion no other claim to greatness, this were sufficient -that it produced a heroine like Kurrat'l-'Ayn."⁷⁹

Una semana después de la llegada de 'Abdu'l-Bahá a Londres el *Christian Commonwealth* publicó un artículo sobre Tahirih en el que su autora se preguntaba "How is it that so little is known in England of Qurratu'l-'Ain, that wonderful Persian lady who gave up her life for the woman's cause at a time when the Western world, so far as this movement is concerned, was sleeping the sleep of negligence?", para añadir que, "Surely the time has come for rendering honour and respect to one who was undoubtedly a pioneer of the woman's age now dawning."⁸⁰

Inmediatamente, el semanario *The Common Cause* (Londres), órgano de la *National Union of Women Suffrage Societies*, publicó un extenso artículo sobre la poetisa persa escrito por Marguerite Norma-Smith. "Women in this country fighting for freedom", concluyó Norma-Smith después de presentar la vida de Tahirih, "should honour the memory of Kurret-ul-Aine, she who looked towards the same horizon which is our goal, and who dared greatly, in a land, and at a time, when to declare the divinity of woman equally with man, needed a courage and faith that makes many of us feel humble."⁸¹ Paralelamente, Charlotte Despard escribió una extensa dramatización sobre la vida de la poetisa bahá'í que bajo el título *A Woman Apostle in Persia* fue publicada en tres partes en *The Vote*, el órgano del *Women's Freedom League*.⁸²

⁷⁹ Edward G. Browne, *A Traveller's Narrative Written to Illustrate the Episode of the Bab*, vol. 2 (Cambridge: University Press, 1891), p. 309. Sobre Tahirih véase también Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989), pp. 295-331; Moojan Momen, 'Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi: The tribulations of a Qazvin Family', *Iranian Studies*, vol. 36, no. 3, Sep. 2003, 317-337; Sabir Afaqi (Ed.), *Tahirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West* (Los Angeles: Kalimat Press, 2004); Susan Maneck, 'Tahirih: A Religious Paradigm of Womanhood', *Journal of Bahá'í Studies*, 1989 (2:2); John S. Hatcher y Amrollah Hemmat (Eds.), *The Poetry of Tahirih* (Oxford: George Ronald, 2002).

⁸⁰ *The Christian Commonwealth* (Londres), 13 de septiembre de 1911, p. 860, 'From the Turret', E.M.J.

⁸¹ *The Common Cause* (Londres), 21 de septiembre de 1911 (3:128), 'Bahaism and the Woman Movement,' pp. 410-411.

⁸² *The Vote* (Londres), 20 de septiembre de 1911, 'A Woman Apostle in Persia', pp. 280-81; 7 de octubre de 1911, p. 291, 14 de octubre de 1911, pp. 304-305.

En junio de 1913, cuando 'Abdu'l-Bahá se encontraba en París, Constance Maud publicó un nuevo artículo sobre Tahirih para el *Fortnightly Review* de Londres.⁸³ Ese mismo mes, durante la apertura del séptimo congreso anual de la *International Woman Suffrage Alliance* (IWSA) celebrado en Budapest, la presidenta de la organización, Carrie Chapman Catt (1859-1947) dedicó una parte de su discurso inaugural a mencionar la figura de Tahirih. Chapman no sólo era una de las líderes del movimiento sufragista estadounidense más importantes, sino que además fue una de las fundadoras del IWSA, la organización que agrupaba a todas las organizaciones sufragistas del mundo. "*What fateful coincidence of dates it was,*" afirmó Chapman al referirse a Tahirih, "*that while American women in 1848 were founding the beginning of an organised suffrage movement, this Persian woman tore her veil from her face, and declared rebellion against all the tenets of Islam which relegated women to a position of subjection.*" La presidenta del IWSA, que en un viaje a Egipto se entrevistó con algunos bahá'ís y quien posiblemente también conoció a 'Abdu'l-Bahá, ofreció también algunos comentarios acerca de la influencia que la religión bahá'í estaba ejerciendo en la transformación de la situación de las mujeres en Persia. "*Under the influence of the new movement*", afirmó, "*schools for boys and girls were established over all Persia, and the idea of self-government was rapidly growing in the minds of the people. Women, freed for a time from traditional custom, agitated and organised and even spoke in public. Emancipation for women and self-government for Persia seemed not far distant.*"⁸⁴

⁸³ *Fortnightly Review* (Londres), junio de 1913 (93:558), pp. 1175-1182, 'The First Persian Feminist'.

⁸⁴ Véase pamfletto *Address of the President at the Seventh Congress of the International Woman Suffrage Alliance, Budapest, Hungary* (1913), pp. 9-10.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 4

EL MOVIMIENTO PACIFISTA

Un tema central y vertebrador de los discursos de ‘Abdu’l-Bahá en Occidente fue la proclamación de la paz universal. No es extraño, por tanto, que en este periodo sus contactos con el movimiento pacifista fueran muy intensos.

En las dos décadas previas a la Primera Guerra Mundial, el pacifismo había alcanzado en Occidente un auge hasta entonces inédito. Por primera vez era tenido en cuenta por políticos y estadistas, sus programas entraron en la agenda de algunos gabinetes presidenciales o ministeriales, recibió el apoyo económico de importantes fortunas, la viabilidad de sus objetivos y planes fueron objeto de estudio en el mundo académico e incluso la prensa generalista le dispensó un trato tolerante en la mayoría de los casos y un apoyo explícito en otros. La convocatoria de las Conferencias de la Paz de La Haya de 1899 y 1907 y el apoyo de tres presidentes de los Estados Unidos – Theodore Roosevelt, William Taft y Woodrow Wilson– al arbitraje internacional supusieron, aunque limitados en sus consecuencias prácticas, un importante espaldarazo a los discursos de muchos de los pacifistas del momento.

Aunque muy diversas en sus aspiraciones e ideologías, las organizaciones pacifistas que cohabitaban antes de la Primera Guerra Mundial podrían agruparse en dos grandes familias.¹

¹ Sobre la historia del movimiento pacifista e internacionalista en los años previos a la Primera Guerra Mundial en Estados Unidos ver: Merle Curti, *Peace or War, the American Struggle 1636-1936* (Nueva York: W. W. Norton & Co., 1936); Michael Arnold Lutzker, *The Practical Peace Advocates. An interpretation of the American Peace Movement, 1898-1917*, (tesis doctoral, Rutgers State University, 1969); Roland C. Marchand, *The American Peace Movement and Social Reform, 1898-1918* (New Jersey: Princeton University Press, 1972); James Parker Martin, *The American Peace Movement and the Progressive Era, 1910-1917* (tesis doctoral, Rice University, 1975); Julius Moritzen, *The Peace Movement of America* (Nueva York: Putman & Sons, 1912); David S. Patterson, *Towards a Warless World. The Travail of the American Peace Movement, 1887-1914* (Bloomington: Indiana University Press, 1976); Cecilie Reid, *American Internationalism: Peace Advocacy and International Relations, 1895-1916* (tesis

Las organizaciones más veteranas eran de carácter más bien idealista y tenían una importante influencia religiosa. Ponían el énfasis en la concienciación de las masas y abogaban por la acción *civilizadora* y *cristianizadora* de las grandes naciones occidentales como el camino más eficaz hacia la paz. Defendían el arbitraje internacional y el desarme y en algunos casos promovían el principio de la no resistencia. La primera de estas organizaciones en Europa había sido la *British Peace Society*, que fue fundada en 1816 (originalmente bajo el nombre de *London Peace Society*) y que acusó una gran influencia del pensamiento cuáquero. Gracias a la propaganda de esta organización a través de publicaciones y prolongados viajes de sus miembros, en sucesivos años fueron naciendo en el continente organizaciones afines.² En 1843 todas ellas empezaron a celebraban conjuntamente congresos internacionales sobre la paz, que alcanzaron cierto éxito. La edición celebrada en París en 1849, por ejemplo, contó con una participación histórica que incluyó a figuras como Víctor Hugo o Alexis de Tocqueville. En Estados Unidos, la organización pacifista más antigua en el momento de la visita de 'Abdu'l-Bahá era la *American Peace Association*, que había sido fundada en Boston en 1828 y que aglutinó entre sus miembros a un importante elenco de políticos, profesores universitarios y líderes religiosos de diferentes denominaciones.

A finales del siglo XIX, el movimiento pacifista experimentó un importante giro. Como alternativa a los grupos tradicionales, surgieron en pocos años nuevas organizaciones con la vocación de dar al pacifismo una orientación más pragmática que sus predecesoras. Esta nueva corriente ponía el énfasis en la legislación internacional y en la labor diplomática por encima de otras consideraciones y su actuación se empezó a centrar en la influencia en círculos políticos. La mayoría de sus integrantes –generalmente profesionales altamente cualificados– tenían puestas sus esperanzas en el arbitraje internacional.

doctoral, Boston College, 2005). Para Europa véase Sandi E. Cooper, *Patriotic Pacifism. Waging war on war in Europe, 1815-1914* (Oxford: Oxford University Press, 1991) y *Peace and Internationalism: European Ideological Movements Behind the Two Hague Conferences, 1889-1907* (tesis doctoral, New York University, 1967).

² Por ejemplo, la *Société de la Morale Chrétienne* en París (1821) y la *Société de la Paix de Genève* (1830). Para un listado completo de las sociedades para la paz fundadas en Europa entre 1815 y 1914, véase Cooper, *Patriotic pacifism*, p. 213.

En Europa las organizaciones más importantes nacieron en 1889. Coincidiendo con la Exposición Universal, Frédéric Passy (1822-1912), diputado francés y fundador de la *Ligue Internationale et Permanente de la Paix*, y el parlamentario británico William R. Cremer (1828-1903),³ convocaron en París a parlamentarios de varios países para debatir acerca del arbitraje internacional. Esta conferencia fue el inicio de la Unión Interparlamentaria,⁴ organización que en años venideros sería muy influyente en la elaboración de las agendas de las Conferencias para la Paz de La Haya y en la política exterior de algunos estados.⁵ En 1912 contaba entre sus miembros con un total de 3.462 parlamentarios en activo, lo que suponía el 35,8 % de los miembros de todos los parlamentos.⁶

La Exposición Universal fue también ocasión para la celebración del primer Congreso Universal de la Paz –asimismo convocado por Cremer y Passy, entre otros– que estaba dirigido, ya no a parlamentarios, sino a pacifistas procedentes de la sociedad civil. Dos años después se creó en Berna el *Bureau International de la Paix*, la sede permanente de estos congresos,⁷ que actuó como coordinador y enlace de muchas de las sociedades pacifistas europeas del momento y que en 1911 –cuando fue galardonada con el Nobel de la Paz– contaba con no menos de 49 sociedades afiliadas.⁸

³ Passy compartió en 1901 el primer Premio Nobel de la Paz con Jean H. Dunant (1828-1910), fundador de la Cruz Roja. Cremer recibiría el Premio Nobel de la Paz en solitario en 1903.

⁴ Desde su creación hasta la Primera Guerra Mundial, la organización se reunió diecinueve veces. Para un listado véase Cooper, *Patriotic Pacifism*, p. 220.

⁵ Para una historia de esta organización, véase VVAA, *L'Union Interparlementaire de 1889 à 1939* (Lausana: Librairie Payot, 1939) y Hayne Davis, *Among the Peacemakers* (Nueva York: The Progressive Publishing, 1907).

⁶ Véase Christian Lange, *Union Interparlementaire, Rapport du Secrétaire Général* (Bruselas: Bureau Interparlementaire, 1913), p. 6. Esta cifra no incluye a los parlamentarios italianos, que habían abandonado la organización en 1911, ni a los parlamentarios búlgaros. Todo el parlamento noruego formaba parte de la organización y la proporción era también muy elevada en otros países como Dinamarca (96%), Bélgica (77%) o Suecia (72%).

⁷ Hasta la Primera Guerra Mundial se convocaron veinticuatro ediciones de este congreso. Para un listado véase Cooper, *Patriotic Pacifism*, p. 219.

⁸ Los países representados eran: Alemania (3), Austria (1), Bélgica (1), Brasil (1), Estados Unidos (9), Francia (14), Holanda (1), Hungría (3), Italia (5), Reino Unido (8), Suecia (1) y Suiza (2). El número total de sociedades contando secciones locales era de 108. Datos extraídos de la representación en la Asamblea General del *Bureau* de 1911, véase *Procès-verbal de l'Assemblée Générale des Délégués de Sociétés de la Paix* (Saint Imier: Grossniklaus, 1911).

En Estados Unidos el desarrollo fue muy similar. Después de la Primera Conferencia de la Paz de La Haya (1899) surgieron multitud de nuevas entidades, algunas de las cuales disfrutaron de un importante respaldo político y, sobre todo, económico. En 1910 Edwin Ginn⁹ creó la *World Peace Foundation*, organización dotada con un depósito de un millón de dólares cuyos intereses proveían de fondos para proyectos en centros educativos y la publicación de textos sobre la paz, entre otros fines. El mismo año, el multimillonario Andrew Carnegie creó el *Carnegie Endowment for Peace*, con una dotación de diez millones de dólares con los que sostenían muchos de los proyectos del movimiento pacifista en Estados Unidos y en Europa.

Pese a la diversidad generacional y a la variedad de tendencias en el seno del pacifismo, sería equivocado, no obstante, trazar una línea de separación demasiado nítida entre las organizaciones que representaban cada orientación. Al contrario, 'idealistas' y 'pragmáticos' a menudo trabajaron juntos como *lobbies* políticos, compartieron cargos, publicaciones y fondos, organizaron conjuntamente grandes eventos y, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, pocas veces polemizaron entre sí.

Los contactos de 'Abdu'l-Bahá con el pacifismo y sus principales figuras fueron especialmente nutridos en Estados Unidos, donde el movimiento había alcanzado un mayor arraigo social. En varias ocasiones, de hecho, afirmó que uno de los objetivos de su visita a Norteamérica era tener contacto y establecer puentes de colaboración con las organizaciones pacifistas y establecer "una base de cooperación y ayuda mutua."¹⁰

⁹ Edwin Ginn (1838-1914) era propietario de un grupo editorial especializado en libros escolares. Ginn consideraba que la escuela era el lugar natural donde generaciones de niños deberían ser educados en la paz. Sin este tipo de formación sería imposible que la sociedad abandonara su simpatía hacia la guerra como medio para la resolución de conflictos. Era además partidario de la creación de un gobierno mundial que dispusiera de su propia fuerza para obligar a los estados miembros a cumplir con la legalidad internacional. En 1902 creó una biblioteca internacional para la paz ubicada en Boston.

¹⁰ *American* (Nueva York), 14 de abril de 1912, 'Bahaist Leader Here in Interest of World Peace'. Véase también: *The Sun* (Nueva York), 12 de abril 1912, p. 5, col. 1, 'Disciples Here Hail Abdul Baha'; *The Washington Star*, 20 de abril 1912, 'Bahai Head Arrives'; *Lincoln Daily News*, 23 de septiembre de 1912, p. 1, col. 5, 'Persian Peace Advocate Pays Visit to Lincoln'. Véase también PUP, 117:1.

4.1. Contactos en Norteamérica

William J. Bryan

‘Abdu’l-Bahá ya había mantenido contacto con algunos destacados pacifistas desde años antes de su visita a Occidente. En 1906, cuando sus condiciones en el presidio de Akká eran especialmente estrictas, recibió la visita de William Jennings Bryan (1860-1925), destacado miembro del Partido Demócrata, quien había sido candidato presidencial en 1896 y 1900 y volvería a serlo en 1908. Bryan fue uno de los primeros estadounidenses en formar parte de la Unión Interparlamentaria y en 1913 fue nombrado por Woodrow Wilson secretario de Estado, cargo que ocupó hasta su dimisión en 1915 y desde el que fue el artífice de la *New Diplomacy* de la administración Wilson, que se tradujo en la firma de cerca de treinta tratados de arbitraje.¹¹

Tras ser derrotado en las elecciones presidenciales de 1900, Bryan emprendió una serie de viajes por el mundo en los que dio conferencias para difundir sus ideas y se entrevistó con figuras afines a su pensamiento. En el invierno de 1903-1904, por ejemplo, viajó junto a su hijo hasta Rusia para conocer en persona a Tolstoi, con quien debatió acerca del principio de no-resistencia. En 1905 inició junto a su esposa otra gira en la que, con el propósito de conocer personalmente al líder del movimiento bahá’í, incluyó Siria como uno de sus destinos. Muy probablemente Bryan se había familiarizado con la figura de ‘Abdu’l-Bahá a través de la lectura de la obra de Phelps *Abbas Effendi*. Él mismo menciona en sus memorias que en Beirut las autoridades le confiscaron un ejemplar que portaba consigo.¹² Sin embargo, tenía un escaso conocimiento de la religión bahá’í a la que consideraba como un movimiento islámico.

Bryan intentó reunirse con ‘Abdu’l-Bahá en al menos dos ocasiones, aunque sólo logró verle en una. Un relato de aquel encuentro, presumiblemente breve dadas las circunstancias, apareció publicado en el *Minneapolis Journal* el 26 de agosto de 1906 y

¹¹ Sobre Bryan y el movimiento pacifista véase Curti, *Bryan and world peace* (Nueva York: Otagon Books, 1969) y Hayne, *Bryan among the peace-makers* (Nueva York: The Progressive Publishing, 1906). Los tratados impulsados por Bryan incluían una vieja propuesta suya, el *cooling-off*, que no era otra cosa que el establecimiento de un periodo obligatorio de un año durante el cual ninguna de las partes en un conflicto podría declararse la guerra y estarían obligadas a acudir a un árbitro. Este periodo, creía Bryan, serviría para que se enfriara la animosidad entre las naciones en contienda.

¹² Bryan, *The Old World and its Ways* (St. Louis: The Thomson Publishing Company, 1907), p. 384.

de él se desprende que uno de los temas de conversación fue el principio de no-resistencia. 'His doctrines are something like those of Tolstoy,' declaró al referirse a 'Abdu'l-Bahá, 'but he does not carry the doctrine of non-resistance so far as does the Russian philosopher'¹³ Su artículo fue reproducido por otros rotativos, incluyendo el semanario que Bryan editaba, *The Commoner*,¹⁴ y posteriormente apareció en la crónica de sus viajes.¹⁵

En 1912, durante su estancia en los Estados Unidos, 'Abdu'l-Bahá se desplazó a Lincoln (Nebraska), para visitar el domicilio de Bryan y entrevistarse con su mujer e hija. En aquel encuentro, 'Abdu'l-Bahá recordó las difíciles circunstancias en las que se produjo la visita de Bryan y su esposa años atrás. También encomendó un mensaje para el político, que se encontraba de viaje haciendo campaña para Wilson, en el que alabó sus esfuerzos por la paz y le animó a no sentirse desalentado si su trabajo en favor de la paz era recibido con críticas o burlas.¹⁶ Tan solo tres años después, Bryan quedaría aislado políticamente tras dimitir como secretario de Estado debido a su oposición ante una posible entrada de Estados Unidos en la Guerra Mundial. Su carrera política quedó así definitivamente truncada.

¹³ *Minneapolis Journal*, 26 de agosto de 1906, p. 8, col. 5, 'Bryan sees the Sultan at worship and attends a weird meeting of the howling dervishes'. El anuncio de este artículo también mencionaba a 'Abdu'l-Bahá, véase 24 de agosto de 1906, p. 14, col. 7, 'When the Sultan Prays'.

¹⁴ Ver, por ejemplo: *Atlanta Constitution*, 26 de Agosto de 1906, p. 4, 'Queer Customs of the Land of the Moslem are Described by William Jennings Bryan'; *Boston Sunday Globe*, 26 de Agosto de 1906, p. 4, 'Turkish Censor Seized Bryan's Books'; *Dallas Morning News*, 26 de Agosto de 1906, p. 3, 'The Turks and their Despot'; *Plain Dealer* (Cleveland, Ohio), 26 de Agosto de 1906, p. 5, 'Queer Customs in the Land of the Turk'; *Salt Lake Herald* (Utah), 26 de Agosto de 1906, p. 2b, 'Queer Customs in the Land of the Turk'; *The Sun* (Baltimore), 26 de Agosto de 1906, p. 12, 'William Jennings Bryan in Unspeakable Turkey'; *The Sun* (Nueva York), 26 de Agosto de 1906, p. 4, 'Islam and its Chief'; *The Commoner* (Lincoln, Nebraska), 31 de Agosto de 1906, p. 2; *The Daily Picayune* (Nueva Orleans), 26 de Agosto de 1906, p. 4, 'Around the World with William Jennings Bryan'; *Armenia* (Boston), Octubre de 1906 (2:12) , pp. 19-28, 'The Government of the Sultan'.

¹⁵ Bryan, *The Old World*, p. 382.

¹⁶ Diario de Ahmad Sohrab, 13 de mayo de 1914 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Sohrab). Publicado posteriormente en *Star of the West*, 1 de agosto de 1914, p. 119, 'Words of Abdul-Baha to the family of William J. Bryan, April 1912.' Antes de despedirse 'Abdu'l-Bahá firmó en el libro de visitas de la familia y escribió una plegaria para Bryan. Documento original en Nebraska State Historical Society, RG3198, accesible digitalmente en: http://www.nebraskahistory.org/lib-arch/research/treasures/bahai_bryan.htm. (último acceso 01/02/2013)

Conferencias para el International Peace Forum

En 1911 se fundó en Nueva York el *International Peace Forum*, una organización cuyo objetivo, además del establecimiento de un sistema de arbitraje internacional, era la promoción del comercio internacional.¹⁷ William Taft era el presidente honorario de la organización y Hayozoun H. Topakyan (1864-1926), cónsul general de Persia, era el vicepresidente honorario.

Poco después de su fundación, la organización invitó a 'Abdu'l-Bahá a participar en una conferencia celebrada en la *Hanson Place Baptist Church* de Brooklyn, a la que no pudo asistir ya que todavía se encontraba en Egipto.¹⁸

Tras su llegada a Estados Unidos, 'Abdu'l-Bahá recibió nuevas invitaciones del *International Peace Forum* y participó en al menos dos de sus actos. La primera de las citas fue una conferencia convocada el 12 de mayo de 1912 en la *Grace Methodist Church* de Nueva York. La reunión estuvo presidida por el pastor metodista Wesley A. Hunsberger (1852-?), vicepresidente ejecutivo de la organización, y contó con la participación del ex-senador por Minnesota Charles A. Towne (1858-1928), quien también era miembro del *Forum*.¹⁹ 'Abdu'l-Bahá planteó en su charla, entre otras cuestiones, que el propósito fundamental de todas las religiones es crear unidad y concordia entre los seres humanos y que, por lo tanto, la guerra y el conflicto de motivación religiosa son contrarios a la voluntad divina.²⁰ Este fue un tema que, como se verá en la tercera parte, desarrolló frecuentemente.

La segunda de las reuniones consistió en una recepción en su honor celebrada el 28 de mayo de 1912 en el *Metropolitan Temple* de Nueva York. El acto estuvo presidido por el reverendo metodista John Wesley Hill (1863-1936), presidente ejecutivo del *International Peace Society* e íntimo amigo del presidente Taft.

¹⁷ Citado en Moritzen, *The Peace Movement of America*, p. 252.

¹⁸ *Brooklyn Daily Eagle*, 8 de enero de 1912, p. 5, col. 3, 'Earnest Pleas Made for World Peace'.

¹⁹ Para algunos anuncios en prensa sobre el evento ver: *New York Tribune*, 11 de mayo de 1912, p. 10, col. 7, 'Church and Religious News-Notes'; *New York Times*, 11 de mayo de 1912, p. 20, col. 2, 'Church Services To-Morrow'.

²⁰ Para notas inglesas de la charla véase PUP, pp. 116-122. Para notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 60-71.

El pastor congregacionista Frederick Lynch (1867-1934), miembro del *New York Peace Society* y del *World Peace Foundation*, y editor del *New York Observer*,²¹ resumió algunos de los progresos hacia la paz que se habían experimentado en las últimas décadas, especialmente el establecimiento del arbitraje voluntario y el auge del internacionalismo, y reclamó el establecimiento de un parlamento mundial. Como había tenido oportunidad de ver personalmente a 'Abdu'l-Bahá en ocasiones anteriores, Lynch centró una buena parte de su intervención en compartir con la audiencia sus impresiones personales. “*As in ancient times, wisdom comes to us from the East again*”, declaró y añadió que 'Abdu'l-Bahá “*has come to this country modestly. His modesty has impressed the country greatly. He has taught that one lesson of the oneness of mankind that we are all children of the one Father. He comes here only in the cause of religion and has raised up a great following, a following which stands for these great truths: the universal love of God, brotherhood and good will to man.*”

En su intervención, 'Abdu'l-Bahá habló sobre la religión y su papel en el establecimiento de la paz. Para ello expuso a su audiencia el concepto bahá'í de la unidad esencial de las religiones (véase capítulo 11).

El acto fue clausurado por el rabino reformista Joseph Silverman (1860-1930) quien refrendó las palabras de 'Abdu'l-Bahá expresando su convicción de que la realidad religiosa es una, mientras que sus manifestaciones son múltiples.²²

Recepción de la New York Peace Society

En 1906 se refundó la *New York Peace Society*, una influyente organización que contaba entre sus miembros con personalidades muy relevantes en los círculos intelectuales y financieros neoyorquinos, muchos de ellos relacionados con la Iglesia Congregacionista. Entre ellos estaban el magnate del acero Andrew Carnegie (1835-1919), Hamilton Holt (1872-1921), editor del semanario *The Independent* (Nueva York),

²¹ Lynch era un estrecho colaborador de Carnegie y en 1914 le persuadió para que dotara un depósito de dos millones de dólares para la creación de la *Church Peace Union*, una organización cuya vocación era coordinar, apoyar y aglutinar el trabajo por la paz que estaban realizando muchas comunidades religiosas de diferentes denominaciones.

²² *Star of the West*, 13 de julio de 1912, p.14-21, 'Address at Metropolitan Temple'. Para notas en inglés de esta charla véase también PUP, pp. 150-153.

y Lyman Abbot (1835-1922) editor del semanario *The Outlook* (Nueva York) y una de las figuras clave en el movimiento *Social Gospel*. El primer presidente de esta organización fue Oscar S. Strauss (1850-1926) antiguo ministro plenipotenciario ante el Imperio Otomano y miembro de la Corte Permanente de Arbitraje. Strauss dejó el cargo tras ser nombrado por Roosevelt como Secretario de Comercio y Trabajo y fue sustituido por Carnegie. El reverendo William H. Short (1868-1935) era el secretario ejecutivo a tiempo completo de la organización.

Además de por presidir esta organización, Andrew Carnegie, era uno de los principales líderes del pacifismo a nivel mundial. Mediante el fondo que llevaba su nombre se convirtió en el mayor sostenedor económico del movimiento a ambos lados del atlántico, y su posición le permitía acceder y ejercer influencia en los círculos políticos del más alto nivel. En 1907, por ejemplo, se entrevistó con el káiser Guillermo II para persuadirle en favor del arbitraje obligatorio y el desarme. Tres años después logró convencer a Theodore Roosevelt para que viajara a Alemania y se entrevistara con el káiser para reiterarle las mismas cuestiones.

Unos meses antes de la llegada de 'Abdu'l-Bahá a Estados Unidos, el jurista James Brown Scott,²³ en su calidad de secretario del *Carnegie Endowment for International Peace*, recibió confirmación oficial de la visita y participó de la noticia a Nicholas Butler, directivo de la organización, rector de la Universidad de Columbia y años más tarde Premio Nobel de la Paz.²⁴ Butler propuso que la *New York Peace Society* organizara algún evento para 'Abdu'l-Bahá.²⁵

²³ James Brown Scott (1866-1943) era un abogado especialista en legalidad internacional y divulgador de la obra de Francisco de Vitoria. Había participado como representante de Estados Unidos en la Conferencia de la Haya de 1907 y ocupó varios cargos técnicos en la administración de Roosevelt. Participó también como delegado en la Conferencia de Paz de París (1919) y fue autor de varias obras sobre las Conferencias de la Haya. En 1927 recibió el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Salamanca.

²⁴ Nicholas Murray Butler (1862-1947), era íntimo amigo de Carnegie y el miembro más activo del *Carnegie Endowment for International Peace*. Dirigía el departamento de Educación y Comunicación de la fundación y en poco tiempo convirtió la entidad en un centro de investigación y documentación en el que se recogía y analizaba todo tipo de información vinculada con las relaciones internacionales. Obtuvo el premio Nobel de la Paz en 1931.

²⁵ Ver: Ahmad Sohrab a Scott, 17 de enero de 1912; Scott a Sohrab, 22 de enero de 1912; Sohrab a Scott, 23 de enero de 1912; Scott a Trueblood, 22 de enero de 1912; Trueblood a Scott, 24 de enero de 1912; Scott a Butler, 22 de enero de 1912; Butler a Scott, 23 de enero de 1912. Correspondencia en: Columbia University, *Carnegie Endowment for International Peace Records*, Subseries III.A. *Division of Intercourse and Education – General*, vol. 36 (1912): 398-404.

El 14 de abril de 1912, tres días después de su llegada a Estados Unidos, 'Abdu'l-Bahá recibió en su hotel a William Short, quien acudió para darle la bienvenida en nombre de su organización. En el transcurso de la conversación entre ambos, 'Abdu'l-Bahá alabó los esfuerzos por la paz que estaba llevando a cabo la entidad. "No hay mayor ni más sagrada misión que traer la paz a este mundo en guerra", le dijo. Short, por su parte, invitó a 'Abdu'l-Bahá a visitar el domicilio de Carnegie, quien no había podido acudir a la cita debido a un problema de salud, y le propuso la celebración de una recepción oficial convocada por la *New York Peace Society* en su honor.²⁶

El acto se celebró el 13 de mayo en el Hotel Astor y consistió en una serie de breves parlamentos que precedieron una charla más extensa de 'Abdu'l-Bahá. En los días previos la prensa publicó varios anuncios e informó que Andrew Carnegie estaría presente.²⁷ El evento logró un gran éxito de participación, tanto por la cantidad de asistentes como por la diversidad religiosa y cultural de los mismos.²⁸ Estuvo presidido por el rabino Stephen Samuel Wise (1874-1949), destacado reformista judío, activista político y social, y uno de los fundadores de la *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP). Wise dio la primera de las bienvenidas y durante su intervención habló del papel de la religión en el establecimiento de la paz declarando que sólo una religiosidad mal entendida podría ser el pretexto para la guerra.

La reverendo unitaria Anna Garlin Spencer (1851-1931), una figura bien conocida por sus proyectos educativos y por su activismo pacifista y sufragista,²⁹ se refirió a

²⁶ Para el texto de la entrevista véase *Star of the West*, 13 de julio de 1912, pp. 4-5.

²⁷ *New York Times*, 12 de mayo de 1912, p. 8, col. 2, 'Reception to Abdul Baha.' El mismo ejemplar contenía otro anuncio en p. 4-X, col. 5. Otros anuncios fueron publicados en al menos los siguientes rotativos: *Brooklyn Daily Eagle*, 12 de mayo 1912, p. 6, col. 6, 'Carnegie Peace Reception'; *Evening Call* (Nueva York), 13 de abril de 1912, p. 6, col. 5, 'Announcements'; *Evening Post* (Nueva York), 6 de mayo de 1912, p. 6, col. 3, 'The Week in Town', 7 de mayo de 1912, p. 6, col. 2, 'The Week in Town', 10 de mayo de 1912, p. 4, col. 5, 'The Week in Town'; 13 de mayo de 1912, 'The Week in Town'; *Evening Telegram* (Nueva York), 10 de mayo de 1912, 'News of Women's Clubs'; *New York Press*, 12 de mayo de 1912, p. 5, col. 3, 'Plan Reception to Peace Advocate'; *New York Tribune*, 13 de mayo de 1912, p. 7, col. 4, 'What is going on today'.

²⁸ *New York Tribune*, 14 de mayo de 1912, p. 3, col. 3, 'Baha Talks on Peace'.

²⁹ Spencer fue también una de los fundadores del NAACP y años después lo sería del *Women's Peace Party* (1915). En 1919 llegó a presidir la Liga Internacional de Mujeres para la Paz y la Libertad.

‘Abdu’l-Bahá como *‘our prophet friend’*, y señaló al prejuicio racial, el deseo de dominación y el odio religioso como algunas las causas de la guerra.

El siguiente en intervenir fue el reverendo de la iglesia episcopal Percy Stickney Grant (1860-1927), un socialista y reformista en cuya Iglesia de la Ascensión ‘Abdu’l-Bahá había dado apenas un mes antes su primera charla pública en los Estados Unidos. Grant recalcó que ‘Abdu’l-Bahá no era el embajador de ningún país, ni su mensaje de naturaleza política, y le dio la bienvenida en nombre de las iglesias cristianas.

Intervino también el cónsul de Persia, Hayozoun H. Topakyan, un cristiano de origen armenio quien como se ha mencionado antes era también el vicepresidente honorario del *International Peace Forum*. La participación de Topakyan en el evento y su cercanía a ‘Abdu’l-Bahá durante toda su estancia en América son muy significativas, habida cuenta de que la nación a la que representaba era responsable de su exilio y de la represión de sus seguidores en el país natal de su religión. *“I am happy to say”,* dijo sorprendentemente para concluir su intervención, *“that Abdul-Baha is the glory of Persia today.”*

El profesor William Jackson (1862-1937), de la Universidad de Columbia,³⁰ un experto en lenguas indoarias y como tal un buen conocedor de Persia, habló en su alocución sobre la ejecución del Báb, mencionó que en un viaje a Tabriz visitó el lugar en el que fue fusilado en 1850, y se refirió a él como *“a martyr of peace and love.”*

En su discurso, ‘Abdu’l-Bahá encomió el trabajo de la *New York Peace Society* en un tono similar al empleado durante su entrevista con Short. Presentó también la figura de Bahá’u’lláh y expuso algunas de las ideas bahá’ís acerca del tema de la paz.³¹

El evento tuvo una importante repercusión mediática. El *New York Tribune*, por ejemplo, reprodujo buena parte de las palabras de ‘Abdu’l-Bahá y resumió así el ambiente de la reunión:

The crowd was unusually cosmopolitan. There was a group of Japanese students from Columbia University, the men following the lead of a trim

³⁰ ‘Abdu’l-Bahá había sido invitado a dar una conferencia en la Universidad de Columbia unas semanas antes, el 19 de abril de 1912. Aquella reunión fue presidida por Jackson.

³¹ Para las notas de estos parlamentos véase *Star of the West*, 1 de agosto de 1912, pp. 10-15. Véase también PUP, pp. 123-126.

little maid in a stay silk kimono. Here was a little knot of swarthy men from the Persian brotherhood in this city. Here were many of the members of the cult of the Bahai, followers of Abdul Baha waiting with rapt attention for the coming of their leader. Here were club women, philanthropists, ministers and college professors.

All rose to their feet with one accord when the prophet appeared. They stood in silence while a wave was made for him through the crowded little gilt chairs. His gray beard brushed against a woman face gown as he passed, and one saw her lip tremble. He reached the platform finally and stood looking into the hundreds of watching faces.³²

Una crónica similar fue publicada en el *New York Times*. El *New York Sun* estimó en quinientas el número de personas que asistieron a la reunión, mientras que el *New York Herald* y el *New York Press* elevaron esa cifra a mil y dos mil personas respectivamente.³³ También se publicaron noticias sobre el evento en medios fuera de Nueva York³⁴ e incluso en Cuba.³⁵ El *Advocate of Peace*, por ejemplo, publicó en su ejemplar de junio dos breves reseñas. Una de ellas estaba escrita por William Short quien matizó que su organización dió la bienvenida a 'Abdu'l-Bahá "as one of the great individual promulgators of the idea of universal brotherhood, and not as the exponent of a religious cult" y estimó una participación de más de mil personas.³⁶

³² *New York Tribune*, 14 de mayo de 1912, p. 3, col. 3, 'Baha Talks on Peace.'

³³ *New York Times*, 14 de mayo de 1912, p. 6, col. 6, 'Baha Denounces Warfare'; *The Sun* (Nueva York), 14 de mayo de 1912, p. 5, col. 6, 'Abdul Bahai's Peace Plea'; *New York Herald*, 14 de mayo de 1912, p. 22, col. 3, 'Persian Prophet Speaks for Peace'; *New York Press*, 14 de mayo de 1912, p. 7, col. 5, 'Urges Americans to End War'. La tirada conjunta de estos cinco rotativos era de 557.000 copias diarias.

³⁴ Para otras referencias en prensa a esta reunion ver: *The Oakland Tribune*, 19 de mayo de 1912, p. 7, col. 4, 'Elaborate Reception for Abdul Baha'; La *American Press Association* circuló un retrato de 'Abdu'l-Bahá en cuyo pie de foto se citaban algunas de sus palabras durante la conferencia. Algunos de los rotativos que publicaron esta imagen fueron: *Evening News* (San José, California), 15 de junio de 1912, p. 5, col. 3, 'America Foremost Champion of Universal Brotherhood Of Man'; *Reporter* (Fond du Lac, Wisconsin), 6 de junio de 1912, 'America Foremost Champion of Universal Brotherhood Of Man'; *Jersey Journal* (Nueva Jersey), 13 de junio de 1913, p. 12, col. 5, 'America Foremost Champion of Universal Brotherhood Of Man'.

³⁵ *Diario de la Marina* (La Habana), 21 de mayo de 1912, p. 1, col. 5, 'Apóstol de la Paz'.

³⁶ William Short, 'The New York Peace Society', *Advocate of Peace* (Washington, D.C.), junio de 1912 (74:6), p. 150. Véase también 'What the Peace Organizations are Doing', p. 133.

Unos días antes de que 'Abdu'l-Bahá partiera hacia Europa, William Short volvió a entrevistarse con él. Aunque los detalles de aquella reunión no han trascendido, la escritora británica Maude M. Holbach la recordó años después como *"the most interesting of the interviews at which I was privileged to be present."*³⁷

Conferencia sobre Arbitraje Internacional de Lake Mohonk

El pacifista cuáquero Albert K. Smiley (1828-1912) había edificado junto a su hermano gemelo Alfred un imponente complejo hotelero en las inmediaciones del lago Mohonk. Desde 1883 cedieron el lugar para la celebración de conferencias anuales dedicadas a consultas sobre la situación de los nativos americanos y de la población negra. En 1895 convocó la primera de una larga serie de conferencias dedicadas exclusivamente a la cuestión del arbitraje y las relaciones internacionales. En poco tiempo, esta cita anual se convirtió en visita obligada para todo el movimiento pacifista. Durante unos días, representantes de las diferentes organizaciones y sensibilidades dentro del movimiento tenían la oportunidad única de reunirse, intercambiar impresiones y generar sinergias. Estas conferencias atrajeron no sólo la atención del público general, sino que sobre todo contaron entre sus participantes con diplomáticos, líderes sindicales, rectores universitarios, líderes religiosos, editores y hombres de negocios.³⁸

Los contactos de Smiley con algunos bahá'ís propiciaron que, a mediados de 1911, 'Abdu'l-Bahá mantuviera correspondencia desde Egipto con el propio Smiley y con Harry Clinton Phillips, secretario ejecutivo de las conferencias.³⁹ En noviembre de ese

³⁷ Maud Holbach, 'The Bahai Movement. With Some Recollections of Meetings with Abdul Baha', *The Nineteenth Century and After* (Londres), febrero de 1915, pp. 452-466.

³⁸ Sobre estas conferencias véase David Lee Hitchens, *The Lake Mohonk conferences on international arbitration 1895-1916* (tesina de máster, University of Wyoming, 1962).

³⁹ A principios de mayo de 1911 se celebró en Baltimore el Tercer Congreso Nacional de la Paz de los Estados Unidos. El evento contó con una participación hasta entonces sin precedentes en la historia del movimiento pacifista norteamericano. Fue inaugurado por el presidente Taft y clausurado por Champ Clark, el presidente de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos. Nunca antes ningún evento convocado por el movimiento pacifista a nivel internacional había tenido tal apoyo institucional. Entre los conferenciantes estaba el bahá'í Charles Mason Remey, quien leyó una extensa presentación sobre la religión e introdujo alguno de sus principios relacionados con la cuestión de la paz. Unos días después envió una copia del texto de su charla junto con otros documentos a Albert Smiley (Correspondencia entre Remey y Smiley, 'Records of the Lake Mohonk Conference on International Arbitration', caja 148, *Swarthmore College Peace Collection*). Además, en 1911 un bahá'í participó en el

mismo año extendieron una invitación a 'Abdu'l-Bahá para ofrecer una charla en la siguiente edición de la conferencia.⁴⁰

La 18ª edición de la Conferencia Anual de Lake Mohonk sobre Arbitraje Internacional se celebró del 15 al 17 de mayo de 1912 y reunió, además del público general, a más de ciento ochenta personalidades de diferentes ámbitos. Entre los participantes de aquel año se encontraban varios futuros premios Nobel de la Paz y William Mackenzie King (1874-1950), entonces el ministro de la recién creada cartera de trabajo de Canadá y posteriormente primer ministro entre 1921 y 1926.⁴¹ Las sesiones de la conferencia estaban presididas por Nicholas M. Butler.

En las semanas y días previos a la apertura de la conferencia, las agencias de prensa distribuyeron varias notas anunciando el evento y en la mayoría de ellas se mencionaba la participación de 'Abdu'l-Bahá.⁴² Una vez iniciada la conferencia, la *American Press Association* hizo circular dos fotografías suyas, una rodeado de otros

programa de la conferencia de Lake Mohonk. Se trataba de Alí Quli Khán que fue invitado en calidad de *Chargé d'Affaires* de la Legación de Persia. Aunque en su presentación no mencionó la religión bahá'í el contenido de la misma está cargado de conceptos bahá'ís. Véase *Report of the seventeenth Annual Lake Mohonk Conference on International Arbitration* (Brandow: Albany, 1911.), pp. 79-85. En el listado de participantes de la conferencia figura otro bahá'í de origen persa, Ahmad Sohrab.

⁴⁰ Carta de Phillips a 'Abdu'l-Bahá, 10 de noviembre de 1911, 'Records of the Lake Mohonk Conference on International Arbitration' (*Swarthmore College Peace Collection*, caja 116).

⁴¹ Para una lista de los participantes en la conferencia véase *Report of the Eighteenth Annual Lake Mohonk Conference on International Arbitration* (Brandow: Albany, 1912).

⁴² Ver, por ejemplo: *Boston Transcript*, 22 de abril de 1912, 'Mohonk Conference May 15.'; *Evening Recorder* (Amsterdam, Nueva York), 25 de abril de 1912, p. 7, col. 2, 'Mohonk Conference'; *The Outlook* (Nueva York), 27 de abril de 1912, p. 988; *New York Times*, 28 de abril de 1912, p. 4c, col. 1; *New York Tribune*, 29 de abril de 1912, p. 6, col. 6, 'Mohonk Conference Plans'; *The Reform Advocate* (Chicago), 4 de mayo de 1912, p. 466, 'Lake Mohonk Conference'; *Aberdeen Daily News* (Dakota del S.), 11 de mayo de 1912, p. 4, col. 3, 'Mohonk Conference Plans'; *Marion Daily Star* (Ohio), 11 de mayo de 1912, p. 7, col. 3, 'Ready for Approaching Third Hague Conference'; *The Lima News* (Ohio), 12 de mayo de 1912, p. 13, col. 1, 'Third Hague Conferences'; *Oakland Tribune*, 12 de mayo de 1912, p. 30, col. 4, 'Peace Advocates at Lake Mohonk'; *Syracuse Herald*, 12 de mayo de 1912, p. 5d, col. 2, 'Peace Conference.' El mismo día del inicio de la conferencia una nueva nota de prensa volvió a mencionarle. Algunos diarios que publicaron esta nota fueron: *Edwardsville Intelligencer* (Illinois), 15 de mayo de 1912, p.2, col. 2, 'Arbitration is the Topic'; *Evening Post* (Frederick, Mass.), 15 de mayo de 1912, p. 5, col. 1, 'Lake Mohonk Conference to Discuss Arbitral Court'; *Evening World* (Nueva York), 15 de mayo de 1912, 'Scolds Nations in a Peace Talk for Going to War'; *Riverside Daily Press* (California), 15 de mayo de 1912, p. 2, col. 4, 'To Discuss Arbitration at Lake Mohonk Meeting'; *Waterloo Reporter* (Iowa), 15 de mayo de 1912, p. 4, col. 6, 'Arbitration will be Chief Topic in Meet'; *Ada Evening News* (Oklahoma), 16 de mayo de 1912, p. 4, col. 5, 'To Discuss Arbitral Court'; *Aberdeen Weekly News* (Dakota del S.), 16 de mayo de 1912, p. 1, col. 3, 'Arbitral Court is Discussed'; *Grand Forks Daily Herald* (Dakota del N.), 16 de mayo de 1912, p. 4, col. 6, 'Discuss Arbitral Court'; *Miami Herald*, 17 de mayo 1912, 'Mohonk Conference Opens at Lake Mohonk'.

delegados bahá'ís⁴³ y un retrato individual. El pie de página se refería a él como “*the head of a new religion of peace.*”⁴⁴

La charla de ‘Abdu’l-Bahá fue programada para el segundo día de la conferencia y posteriormente fue publicada en las actas. Como ya había hecho en otras ocasiones, ‘Abdu’l-Bahá introdujo en su discurso algunos de los principios sociales contenidos en los escritos de Bahá’u’lláh y los presentó a su audiencia como requisitos indispensables para el establecimiento de la paz. En sintonía con el título que escogió para su intervención –*The Oneness of the Reality of Human Kind*– ‘Abdu’l-Bahá recalcó la necesidad de superar los prejuicios raciales, religiosos, nacionales y de género como condición ineludible para el establecimiento de la paz.⁴⁵

⁴³ Algunos de los diarios que publicaron esta fotografía fueron el *Binghamton Press* (Nueva York), 17 de mayo de 1912, p. 1; *The Boston Traveller*, 23 de mayo de 1912; *The Idaho Sunday Statesman* (Boise), 26 de mayo de 1912, p. 4; *The Niagara Falls Gazette* (Nueva York), 28 de mayo de 1912, p. 14; *The Sunday Oregonian* (Portland), 2 de junio de 1912, p. 4. Las otras personas que figuran en la imagen son: Edward C. Getsinger, Lua Getsinger, Amín’u’lláh Faríd, Ahmad Sohrab, Mírza Varqá, Siyyid Assad’u’lláh y Zía Baghdadí.

⁴⁴ Algunos de los diarios que publicaron esta fotografía fueron: *Binghamton Press* (Nueva York), 17 de mayo de 1912, p. 2, col. 4, ‘Picturesque Figure’; *The Lowell Sun* (Massachusetts), 18 de mayo de 1912, p. 6, col. 3, ‘Head of New Religion Prominent at Lake Mohonk Conference’; *Pawtucket Evening Times* (Rhode I.), 18 de mayo de 1912, p. 11, col. 1, ‘Head of New Religion’; *The Atlanta Constitution*, 20 de mayo de 1912, ‘Head of New Religion of Peace’; *The Canton Repository* (Ohio), 20 de mayo de 1912, p. 5, col. 2, ‘Head of New Religion of Peace is Picturesque Figure at Lake Mohonk’; *The Gettysburg Times*, 20 de mayo de 1912, n.t.; *The Augusta Chronicle* (Georgia), 22 de mayo de 1912, p.2, col. 4, ‘Head of New Religion of Peace Picturesque Figure Lake Mohonk’; *Chicago Daily World*, 22 de mayo de 1912, ‘Many Countries Were Represented at the Eighteenth Annual Session of the Lake Mohonk Conference’; *Evening Tribune* (San Diego, California), 22 de mayo de 1912, p. 1, col. 5, ‘Head of New Religion of Peace Prominent at Lake Mohonk Conference’; *The Frederick News* (Maryland), 22 de mayo de 1912, p. 7, col. 3, ‘Head of New Religion of Peace is Picturesque Figure at Lake Mohonk Arbitraion Conference’; *Savannah News* (Georgia), 22 de mayo de 1912; ‘Figure at Lake Mohonk Arbitration Conference’; *Aberdeen World* (Washington) 23 de mayo de 1912, ‘Peace Preacher os Picturesque Figure’; *Odgen Evening Standard* (Utah), 23 de mayo de 1912, p. 8, col. 6, ‘Head of New Religion of Peace is Picturesque Figure at Lake Mohonk Arbitraion Conference’; *Albany Evening Journal* (Nueva York), 24 de mayo de 1912, p. 14, col. 3, *Berkeley Gazette*, 24 de mayo de 1912, ‘Head of New Religion at Arbitration Conference’; *South Bend Tribune* (Indiana), 31 de mayo de 1912, ‘Head of New Religion Picturesque Figure’; *The Superior News Tribune* (Wisconsin), 7 de junio de 1912, p. 1, col. 4, ‘Head of New Religion of Peace is Picturesque Figure’; *Racine Journal-News* (Wisconsin), 17 de agosto de 1912, p. 12, col. 3, ‘Abdul Baha.’ Estos diarios tenían una circulación conjunta de 302.000 copias.

⁴⁵ *Report of the Eighteenth Annual Lake Mohonk Conference on International Arbitration*, pp. 42-46. La traducción de la charla fue enviada a los organizadores con varias semanas de antelación. Sobre este particular véase la correspondencia entre H. C. Phillips y Ahmad Sohrab, quien hacía las veces de secretario de ‘Abdu’l-Bahá, en ‘Records of the Lake Mohonk Conference on International Arbitration’, (*Swarthmore College Peace Collection*, caja 116). Los demás conferenciantes aquel día fueron: Salvador Castrillo, ministro plenipotenciario de Nicaragua en los Estados Unidos, J. P. Santamarina de Argentina miembro de la Cámara de Comercio Pan-Americana; el Barón Eduard de Neufville (1857-1920), de la Sociedad de la Paz de Alemania y nominado para el Premio Nobel en 1913; John Lewis (1858-1935),

La conferencia de 'Abdu'l-Bahá causó un cierto impacto en sus oyentes. Frederick Lynch se refirió a ella como "*the most remarkable address I have ever listened to.*"⁴⁶ El *Washington Herald*, por ejemplo, afirmó que 'Abdu'l-Bahá "*attracted considerable attention [...] and created a profound impression upon his hearers.*"⁴⁷ Samuel Chiles Mitchell (1861-1948), rector de la Universidad de Carolina del Sur, afirmó en un discurso pronunciado en la ceremonia de apertura del año académico en la Universidad de Tennessee que "*I had the pleasure of hearing at Lake Mohonk recently the great Persian religious leader, Abdul Baha Abbas, a patriarch after the order of Abraham, I fancy, who has endured imprisonment for his views [...]. The oneness of mankind is the cardinal tenet of this Persian prophet.*"⁴⁸

Conferencia en la Universidad Clark

El historiador George Blakeslee, profesor de relaciones internacionales en la Universidad Clark (Worcester, Massachusetts) y uno de los miembros del consejo de la *World Peace Foundation*⁴⁹ organizó en su universidad una recepción para 'Abdu'l-Bahá que se celebró el 23 de mayo de 1912.⁵⁰

editor of del *Toronto Standard* y años después miembro del senado de Canadá; y Andrew B. Humphrey, secretario de la Liga Americana para la Paz y el Arbitraje.

⁴⁶ *Star of the West*, 13 de julio de 1912, p.14, 'Address at Metropolitan Temple'.

⁴⁷ *Washington Herald*, 20 de mayo de 1912, p. 2, col. 4, 'Peace Conference Enlarges Circle'.

⁴⁸ *University of Tennessee Record* (Knoxville), agosto de 1912 (15:6), 'The Ethics of Democracy,' p. 22.

⁴⁹ George Hubbard Blakeslee (1871-1954) se doctoró en Harvard y ejerció la docencia en Oxford, Leipzig, Berlín y Japón. Se especializó en las relaciones en el Pacífico y fue asesor técnico del gobierno estadounidense en diferentes ocasiones. En 1910 fundó el *Journal of Race Development*, una de las primeras publicaciones periódicas en Estados Unidos dedicadas a las relaciones internacionales. La revista cambió posteriormente su título a *Journal of International Relations*. Desde 1909 convocaba en su universidad conferencias anuales sobre arbitraje y relaciones internacionales que alcanzaron cierta relevancia entre los especialistas. Con toda seguridad, Blakeslee sabía de 'Abdu'l-Bahá antes de su llegada a Estados Unidos, ya que su revista le mencionó brevemente en una reseña sobre el Primer Congreso Universal de las Razas celebrado en Londres en 1911, en una de cuyas sesiones se había leído una comunicación de 'Abdu'l-Bahá. Ver: *Journal of Race Development*, abril 1912, p. 494, 'Notes and Reviews.'

⁵⁰ Para anuncios en la prensa local ver: *Worcester Evening Gazette*, 21 de mayo de 1912, p. 2, col. 1, 'Abbas Effendi Coming to Give Talk at Clark'; *Worcester Telegram*, 22 de mayo de 1912, 'Abdul Baha to Speak'.

'Abdu'l-Bahá dedicó su charla, que fue seguida por cerca de quinientas personas, a hablar casi exclusivamente de la ciencia, su papel en el progreso humano y su importancia para alcanzar la paz.⁵¹ Un diario local resumió así su intervención:

*He said that science enables man to go beyond natural law, and it has given to the world its great array of scholars distinguished above their fellows, to whom he paid tribute. The scholar's sovereignty, he declared, is superior to that of the king. 'May science proclaim the wonders of humankind,' said the Bab, 'may it bring about universal peace, may it cement the hearts of men together, may it make of all countries one fatherland, and may it unite all religions according to the fundamental conceptions of reality; and all religion is founded on one reality.'*⁵²

Después de la reunión pública, el rector de la Universidad, el psicólogo y pedagogo Granville Stanley Hall (1844-1924), le ofreció una recepción privada en su casa.⁵³

Conferencia en la Universidad Stanford

Edwin Ginn designó como uno de los directores de su *World Peace Foundation* a David Starr Jordan (1851-1931), quien entonces era el presidente de la Universidad Stanford (Palo Alto, California) y la principal figura del pacifismo americano en la costa oeste de los Estados Unidos.⁵⁴ Jordan combinaba su actividad docente y científica como biólogo especializado en ictiología con el apoyo al movimiento pacifista, y entre sus actividades estaba la convocatoria de conferencias en su universidad, a las que

⁵¹ Para las notas persas de esta charla véase MKH, vol. 2, pp. 77-82.

⁵² *Worcester Evening Gazette*, 24 de mayo de 1912, p. 8, col. 3, 'Bab Religion's Leader Talk to Clark Students.' Este diario tenía una tirada de 17.600 copias. Otros artículos sobre la conferencia o sobre la religión bahá'í fueron publicados en *Worcester Post*, 24 de mayo de 1912, 'Head of New Religion Clark College Speaker'; *Worcester Telegram*, 24 de mayo 1912, 'New Faith Head Heard'; *Clark College Monthly*, junio de 1912 (1:10), p. 544, 'Abdul Baha's Address'.

⁵³ Hall fue el primer rector de la universidad, el fundador de la *American Journal of Psychology*, y el creador de la psicología educacional como disciplina. La única visita de Freud a los Estados Unidos (1909) se debió a la invitación de Hall para que conferenciara en su universidad.

⁵⁴ Para la autobiografía de Jordan véase *The Days of a Man* (Nueva York: Yonkers-on-Hudson, 1922).

invitaba a personalidades del momento para hablar sobre cuestiones relacionadas con la paz. En el marco de esta iniciativa, escribió a 'Abdu'l-Bahá el 6 de febrero de 1912 invitándole a visitar Stanford.⁵⁵

La charla de 'Abdu'l-Bahá se programó para el 8 de octubre de 1912 y la prensa se hizo eco de ella en los días previos.⁵⁶ El evento, que contó con una participación de dos mil personas, se abrió con unas palabras introductorias por parte de Jordan, quien se refirió a 'Abdu'l-Bahá como "*one of the natural successors of the old Hebrew prophets*" y a su mensaje como "*the oldest of religions.*"⁵⁷ Durante su intervención, 'Abdu'l-Bahá habló entre otros temas sobre la paz y sobre cómo la guerra y la contienda son actos contrarios a la naturaleza humana y a las capacidades latentes en el individuo.⁵⁸

La prensa publicó varias crónicas del acontecimiento y algunos rotativos reprodujeron el texto completo de las notas inglesas de la charla.⁵⁹ El *Daily Palo Alto*, órgano de la universidad, al resumir la conferencia declaró que "*Abbas Effendi, brought the arguments of science, nature and philosophy together to show the universal brotherhood of man and the necessity for universal peace.*"⁶⁰ Otros diarios publicaron extensas crónicas en las que se citaron abundantes porciones de la charla.⁶¹ Años más

⁵⁵ Mencionado en carta de Ahmad Sohrab a Jordan, 14 de febrero de 1912 (Archivo Nacional Bahá'í de Estados Unidos, fondo Sohrab, caja B11).

⁵⁶ Ver, por ejemplo, *San Francisco Call*, 2 de octubre de 1912, p. 5, col. 3, 'Jordan not Ready to Abandon Reins'; *Palo Altan*, 4 de octubre de 1912, 'Doctor Jordan Denies Report'; *San Jose Herald*, 3 de octubre de 1912, 'Abdul Baha to talk at Stanford'; *San Francisco Bulletin*, 7 de octubre de 1912, 'Leader of Bahaists Makes Lecture Dates'; *San Francisco Chronicle*, 8 de octubre de 1912, 'Abdul Baha Abbas Says Object of Mission is to Unify All Creeds'; *The Daily Palo Alto*, 7 de octubre de 1912, p. 1, col. 2, 'Venerable Persian Will Talk Peace in Assembly Tomorrow'.

⁵⁷ Véase *Palo Alto Times*, 11 de octubre de 1912, p. 7, 'Abdul Baha Speaks at Stanford University'; *Palo Altan*, 18 de octubre de 1912, p. 6, 'Abdul Baha Speaks at Stanford University'.

⁵⁸ Para las notas de la charla en inglés véase PUP, pp. 348-355; *Star of the West*, 16 de octubre de 1912, pp. 10-14. Para las notas en persa véase MKH, vol. 2, pp. 267-279.

⁵⁹ *Daily Palo Alto*, 8 de octubre de 1912, pp. 1 y 3, 'Persian Indicts the Futility of War'; *Palo Alto Times*, 9 de octubre de 1912, p. 1, col. 3, 'Palo Alto Hears Abbas Effendi'; 11 de octubre de 1912, p. 7, 'Abdul Baha Speaks at Stanford University'; *Palo Altan*, 11 de octubre de 1912, p. 7, col. 1, 'Palo Alto Hears Abbas Effendi'; 18 de octubre de 1912, p. 6, 'Abdul Baha Speaks at Stanford University'; 1 de noviembre de 1912, p. 1, 'To the World of Science'.

⁶⁰ *The Daily Palo Alto*, 8 de octubre de 1912, pp. 1 y 3, 'Persian Indicts the Futility of War'.

⁶¹ Ver: *San Francisco Chronicle*, 10 de octubre de 1912, p. 9, col. 6, 'Persian Apostle of Peace Makes Plea'; *Oakland Tribune*, 10 de octubre de 1912, p. 9, col. 3, 'Plea for Peace Made by Persian Apostle'; *Palo Altan*, 1 de noviembre de 1912, p. 1, 'To the World of Science'. Véase también las siguientes

tarde, Jordan mencionó a 'Abdu'l-Bahá en su autobiografía y recordó de la conferencia que *"the kindly apostle expressed with convincing force a message accepted, in name at least, by good men and women all through the ages."*⁶²

Otros contactos en América

Sería imposible citar a todos los líderes del movimiento pacifista americano que tuvieron ocasión de conocer a 'Abdu'l-Bahá personalmente, pues la mayoría de ellos acudió a citas como la conferencia de Lake Mohonk. No obstante, es conveniente mencionar aquí al menos los nombres de algunos de ellos.

Desde 1892, el secretario de la *American Peace Association* fue Benjamin F. Trueblood (1847-1916), un cuáquero con un importante bagaje académico, buen conocedor de Europa, y quien, además de ejercer su cargo a tiempo completo, asumió la dirección del órgano de la organización, *The Advocate of Peace*. Trueblood coincidió por primera vez con 'Abdu'l-Bahá en Washington donde ambos participaban en la convención anual de la *Persian-American Educational Society*, una organización que tenía por objeto apoyar los proyectos educativos bahá'ís en Persia y con la que Trueblood colaboró puntualmente.⁶³ Unos meses antes de conocer a 'Abdu'l-Bahá había recibido de él una misiva en la que el líder bahá'í resaltó los puntos en común entre el pensamiento de Trueblood y algunos de los principios enunciados por Bahá'u'lláh.⁶⁴ Su revista publicaría algunos artículos sobre la religión bahá'í.

Fannie Fern Andrews (1867-1950), fundadora de la *American School Peace League*,⁶⁵ conoció a 'Abdu'l-Bahá en Washington, donde fue elegida vicepresidenta de la *Persian-American Educational Society*. Volvió a encontrarse con 'Abdu'l-Bahá en

reseñas: *New York Times*, 10 de noviembre de 1912, p. 13, col. 7, 'Leland Stanford'; Leland Stanford University, *Twenty-Second Annual Register 1912-1913*, p. 206.

⁶² Jordan, *The Days of a Man*, vol. 2, p. 414.

⁶³ *The Washington Star*, 20 de abril de 1912, 'Bahai Head Arrives'.

⁶⁴ Carta de 'Abdu'l-Bahá a Trueblood, traducida al inglés por Ahmad Sohrab el 12 de septiembre de 1911 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Hannen-Knobloch, B19).

⁶⁵ Esta organización tenía como propósito introducir en los currículos escolares la cuestión de la paz y lograr la simpatía de maestros y directores de escuela con el movimiento pacifista. En 1913 contaba con ramificaciones en 37 estados y con el apoyo explícito de las autoridades educativas federales. Sobre Fannie Andrews y su organización véase Weber, Julie Toker. *The reign of peace we hoped for* (tesis doctoral, Penn State University, 1997).

Lake Mohonk y años después sería miembro del comité ejecutivo de la Organización Central para la Paz Duradera (La Haya) cuando esta entidad consultó con 'Abdu'l-Bahá sobre su parecer acerca de cómo debería ser la organización mundial después de la Gran Guerra.

Edwin Mead (1847-1937) fue otro de los directores nombrados por Ginn para administrar la *World Peace Foundation*. Era un reformista de Boston quien, junto a su esposa, se involucró en el movimiento pacifista desde finales de los 1890 y fue una de las cabezas más visibles de la *American Peace Society*. Educado en Oxford, Cambridge y Leipzig, mantuvo estrechos contactos con el movimiento pacifista europeo. Fue también un activo sufragista, además de editor del *New England Magazine* y fundador del *Twentieth Century Club* de Boston, una organización que perseguía la reforma social y que alcanzó un cierto prestigio.⁶⁶

Mead conoció a 'Abdu'l-Bahá en Lake Mohonk y pocos días después ambos se reencontraron en Boston durante la reunión anual de la *Free Religious Association*. Como vicepresidente de esta organización, Mead fue el encargado de presentar la sesión en la que participó 'Abdu'l-Bahá (véase capítulo 9). Mead invitó a 'Abdu'l-Bahá a hablar ante los miembros del *Twentieth Century Club*, pero debido a problemas de salud tuvo que declinar la invitación y en su lugar envió a uno de sus traductores.⁶⁷

Lucia Ames Mead (1856-1936), esposa de Edwin Mead, también conoció personalmente a 'Abdu'l-Bahá. En una obra sobre el pacifismo publicada a finales de 1912 dedicó una sección a hablar sobre el movimiento bahá'í. Al referirse a 'Abdu'l-Bahá reprodujo partes de su intervención en Lake Mohonk y declaró que "*untraveled and unlearned in the technique of the schools, his marvelous natural ability, his great unselfishness and spiritual wisdom have won for him almost the worship of his followers.*" Al referirse a la religión bahá'í, Lucia Mead declaró que el movimiento "*is performing a great work in promoting brotherhood and good-will among*

⁶⁶ Para una biografía de Edwin Mead véase *World Unity* (Nueva York), agosto de 1928, 'Apostles of World Unity: X Edwin Mead', pp. 337-343.

⁶⁷ La reunión se celebró el 25 de mayo. Ver, por ejemplo: *Boston Advertiser*, 24 de mayo de 1912, p. 4, col. 5, 'In the Public Eye'; *The Boston American*, 26 de mayo de 1912, p. 7, col. 3, 'Described Bahatism'; *Boston Sunday Globe*, 26 de mayo de 1912, p. 24, col. 7, 'Favors one Religion'; *Boston Herald*, 26 de mayo de 1912, 'Explains Bahatism'.

Mohammedans, Jews, Turks, Egyptians, and Armenians, and it has a profound influence over many in Christian lands.”⁶⁸

William Sulzer (1863-1941), fue durante cerca de dos décadas miembro de la Cámara de Representantes del Congreso de los Estados Unidos antes de ser elegido gobernador de Nueva York (1913). Durante su etapa como congresista fue miembro de la Unión Interparlamentaria y ocupó el cargo de presidente del Comité de Asuntos Externos del Congreso (1911-1913). Fue uno de los parlamentarios prestos a respaldar las acciones del movimiento internacionalista y llegó a proponer una resolución en el Congreso pidiendo que todos los cuerpos legislativos del mundo se reunieran en Washington en un congreso universal en el que se tratara sobre los mejores medios para asegurar la paz internacional. Participó asimismo en multitud de eventos auspiciados por el movimiento pacifista. Sulzer participó como ponente en una de las sesiones de la convención anual de la *Persian American Educational Society* y tuvo ocasión de conocer personalmente a ‘Abdu’l-Bahá en Washington. En los siguientes años conservó un estrecho contacto con los bahá’ís de Estados Unidos y después de la Gran Guerra mantuvo correspondencia con ‘Abdu’l-Bahá. En 1919 escribió un extenso artículo sobre la fe bahá’í en el que se identificó abiertamente con su mensaje. “*We are now living in the last stages of feudalism,*” declaró, “*and though our feudal states are larger than formerly, and based on nationalism rather than clanism, nevertheless we still have the feudal mind [...]. It is hard to rise above our heredities and our environments. Through the agencies of Bahaism, nevertheless, the dreams of the philosophers will come true, and the prejudices of the past shall be dissipated [...]. Bahaism is one of the best instrumentalities of the time to destroy the fears and tears, the hatreds and superstitions, of the past.*”⁶⁹

Aunque todavía no era un pacifista en el momento de la visita de ‘Abdu’l-Bahá a Estados Unidos, también cabría mencionar a Amos Pinchot (1873-1944), abogado, reformista, destacado miembro del Partido Progresista, y hermano del famoso conservacionista Gifford Pinchot (1865-1946), quien invitó a ‘Abdu’l-Bahá a su

⁶⁸ Mead, Lucia. *Swords into Ploughshares* (Nueva York: Putman & Sons, 1912), pp. 217-219.

⁶⁹ William Sulzer, ‘What is Bahaism?’, *The Roycroft* (East Aurora, Nueva York), pp. 140-143. Publicado posteriormente en el semanario afroamericano *Broad Ax* (Chicago), 14 de febrero de 1920, p. 2. La revista *Roycroft* fue fundada por el filósofo Elbert Hubbard, citado en el prefacio.

residencia familiar de verano en Milford, Pensilvania.⁷⁰ Durante la Primera Guerra Mundial, Amos Pinchot sería uno de los fundadores y líderes de la *American Union Against Militarism*, una organización de izquierdas que tuvo por objeto impedir la entrada de los Estados Unidos en la guerra.

Frank Oliver Hall (1860-1941), miembro de la Iglesia Unitaria y estrecho colaborador de Andrew Carnegie invitó a 'Abdu'l-Bahá a parlamentar desde el púlpito de su iglesia el 19 de mayo de 1912. En 1914 convenció a Carnegie para que financiara la *Church Peace Union*, una organización que tenía por objeto introducir valores éticos en las relaciones internacionales y que hoy existe bajo el nombre de *Council for Ethics in International Affairs*.

La prensa pacifista americana

Como se ha mencionado en la introducción, 'Abdu'l-Bahá tuvo una muy buena acogida por parte de la prensa occidental, especialmente en los países que visitó. Muchos de los periódicos que le mencionaron enfatizaron su mensaje relativo a la paz y se refirieron a él con apelativos como 'Apóstol de la Paz' o 'Profeta de la Paz'. Como muestran los titulares de muchos de los artículos que se publicaron sobre él, en no pocas ocasiones la prensa le definió como un líder del movimiento por la paz más que como una figura religiosa.⁷¹ Sería imposible, por tanto, resumir aquí los centenares de

⁷⁰ Sobre esta visita ver: *Port Jervis Gazette* (Port Jervis, Nueva York), 5 de junio de 1912, 'Did you see Abdul Baha?'; *Milford Dispatch*, 6 de junio de 1912, p. 2, col. 2, 'Noted Persian Here'; *Pike County Press* (Milford), 7 de junio de 1912, p. 2, col. 2. Para las palabras de 'Abdu'l-Bahá en casa de los Pinchot véase *Star of the West*, 20 de agosto de 1916, pp. 77-79, 'Abdul Baha Speaks on Divine Politics and other Subjects' y MKH, vol. 2, pp. 110-127.

⁷¹ Véanse, por ejemplo, los siguientes titulares publicados al poco de la llegada de 'Abdu'l-Bahá a los Estados Unidos: *New York Herald*, 3 de marzo de 1912, p. 6, col. 1, 'Persian Teacher of Peace Coming'; *Springfield News* (Mass.), 12 de abril de 1912, p. 4, col. 2, 'Abdul Baha to Preach Peace to Americans'; *The Evening World* (Nueva York), 11 de abril de 1912, p. 3, col. 4, 'Abdul Baha is Here to Preach Brotherly Love'; *The Evening Telegram* (Nueva York), 11 de Abril de 1912, p. 4, col. 3, 'Persian Quits Prison, Here to Fight for Peace'; *The Evening Post* (Nueva York), 11 de abril de 1912, p. 6, col. 4, 'Abdul Baha Comes for Peace'; *New York Herald*, 12 de abril de 1912, p. 8, col. 2, 'Abdul Baha Here to Convert America to his Peace Doctrine'; *The World* (Nueva York), 12 de abril de 1912, 'Persian Teacher of World-Peace is Here'; *Record-Herald* (Chicago), 14 de abril de 1912, 'Abbas Effendi, Apostle of World Peace, Arrives'; *Pittsburgh Gazette Times*, 15 de abril de 1912, p. 13, col. 2, 'Peace Messenger from the East'; *Cleveland News*, 17 de abril de 1912, 'Persian Philosopher on a Peace Mission'; *Daily News* (Chicago), 30 de abril de 1912, 'Baha is Peace Herald'.

comentarios vertidos en publicaciones de la época conectando a 'Abdu'l-Bahá con la cuestión de la paz, pero merecen mencionarse algunos ejemplos.

El *Advocate of Peace*, órgano del *American Peace Society*, editado por Trueblood y con una tirada de 7.500 ejemplares, anunció la visita de 'Abdu'l-Bahá a América en un artículo sobre él y la religión bahá'í aparecido en febrero de 1912 y posteriormente publicó otros artículos mencionándole.⁷² *The Peacemaker*, órgano de la *Universal Peace Union* editado por Alfred Love,⁷³ publicó dos artículos sobre 'Abdu'l-Bahá en abril de 1912 y en marzo de 1913 reprodujo uno de los discursos de 'Abdu'l-Bahá en París.⁷⁴ El semanario *The Independent*, editado por Hamilton Holt de la *New York Peace Society*, también publicó varios artículos sobre 'Abdu'l-Bahá y la religión bahá'í.⁷⁵ Uno de sus reporteros señaló que "*Bahaism is not to be classed with the freak or fake religions which arise among us or are brought to us from abroad [...] Bahaism has proved its vitality, its reality, not only by inspiring its adherents to suffer martyrdom by the thousand for the new faith, but still more by inspiring them to live together in peace and harmony, Shiite and Sunnite, Jew and Christian in the same community.*"⁷⁶ La publicación pidió un mensaje a 'Abdu'l-Bahá para sus lectores, que fue publicado el 12

⁷² Véase *Advocate of Peace* (Washington), febrero de 1912 (74:2), pp. 49-50, 'New Impetus for World Peace'; junio de 1912 (74:6), p. 133, 'What the Peace Organizations are Doing' y p. 150, 'The New York Peace Society', William Short.

⁷³ En 1866 un grupo de miembros de la *American Peace Association* se escindió para crear la *Universal Peace Union*. Esta organización defendía de forma radical el principio de no-resistencia, se declaraba antimilitarista, abogaba por el desarme de las naciones y, al igual que la *American Peace Association*, apoyaba el arbitraje como vía para la solución de conflictos internacionales. En el plano nacional, la organización también defendía la abolición de la pena de muerte, el cese de las guerras con los indios, el mejoramiento de los derechos de la mujer, la población negra y los trabajadores, e incluso se mostró favorable al vegetarianismo. El principal impulsor de la *Universal Peace Union* fue el cuáquero Alfred H. Love (1830-1913) quien ejerció el cargo de presidente desde el inicio hasta su muerte y quien además fundó y dirigió las diferentes revistas que sirvieron como órgano de la entidad: *Bond of Peace* (1868-1871), *Voice of Peace* (1871-1882) y finalmente *The Peacemaker and Court of Arbitration* (1882-1913). La influencia de esta organización fue declinando en la misma medida en que envejecían sus miembros, como lo demuestra el hecho de que en 1912 su órgano, el *Peacemaker* (Filadelfia), apenas alcanzara los mil suscriptores. Para una biografía de Love ver: Robert Wesley Doherty, *Alfred H. Love and the Universal Peace Union* (tesis doctoral, University of Pennsylvania, 1962).

⁷⁴ *The Peacemaker* (Filadelfia), abril de 1912, 'Abdul Baha', pp. 113-115 y 'Bahais and the new woman movement', pp. 115-116; *The Peacemaker* (Filadelfia), mayo de 1913, 'Abdul Baha on universal peace', pp. 82-85.

⁷⁵ *The Independent* (Nueva York), 11 de abril de 1912, pp. 770-772, 'The Bahai Movement'; 20 de junio de 1912, p. 1392.

⁷⁶ *The Independent* (Nueva York), 18 de julio de 1912, p. 159, 'The Persian Prophet', Frederic Dean.

de septiembre de 1912 bajo el título *America and World Peace*. En él 'Abdu'l-Bahá comparó la futura unificación del mundo con la unificación que habían experimentado los integrantes de los Estados Unidos de América.⁷⁷ La revista *The Outlook* (Nueva York), editada por Lyman Abbot, otro destacado miembro de la *New York Peace Society*, en colaboración con Theodore Roosevelt, también publicó al menos un artículo en 1912 acerca de la religión bahá'í.⁷⁸

4.2. Contactos en Europa

'Abdu'l-Bahá también mantuvo contactos con pacifistas europeos, aunque, a juzgar por la escasez de fuentes al respecto, parece que fueron menos intensos que en Estados Unidos y que en la mayoría de los casos se produjeron en contextos diferentes a actividades organizadas por las sociedades para la paz.

Uno de esos contactos fue la baronesa Bertha Von Suttner (1843-1914), escritora y periodista, quien en 1905 había recibido el Nobel de la Paz, convirtiéndose así en la primera mujer en recibir un Nobel en cualquier categoría.⁷⁹ En 1912, Von Suttner se encontraba visitando los Estados Unidos y, según un diario de Chicago, acudió al domicilio de la bahá'í local Corinne True para entrevistarse en privado con 'Abdu'l-Bahá, aunque no parece que la noticia fuera cierta.⁸⁰ Sí que puede confirmarse, sin embargo, que ambos se entrevistaron en Viena en abril de 1913.⁸¹

⁷⁷ *The Independent* (Nueva York), 12 de septiembre de 1912, pp. 606-609, 'America and World Peace'.

⁷⁸ *The Outlook* (Nueva York), 15 de junio de 1912, pp. 326-327, 'The Bahai Movement'. Esta publicación tenía en 1912 una tirada de 125.000 copias.

⁷⁹ En 1889 había publicado su exitosa novela *Die Waffen Nieder*, un alegato contra la guerra y el militarismo que le concedió un lugar destacado en el movimiento pacifista europeo. Dos años después fundó la Sociedad de la Paz de Austria y en 1892 inició junto al periodista Alfred H. Fried (1864-1911) – co-fundador de la organización, divulgador de la obra de Novicow y Premio Nobel de la Paz en 1911– una publicación periódica dedicada a la paz que llevaría el mismo título que su novela. También formó parte del comité ejecutivo del Congreso Universal de la Paz, colaboró con Alfred Nobel y fue muy activa en las campañas previas a las dos Conferencias de la Paz de la Haya. Para las memorias de Von Suttner véase *Memoirs of Bertha Von Suttner, the records of an eventful life* (Boston: Ginn and Company, 1910).

⁸⁰ *Chicago Examiner*, 14 September 1912, p. 11, col. 1, 'Rich Chicagoans Pay Homage to Abdul Baha'.

⁸¹ La reunión tuvo lugar el 23 de abril de 1913. Véanse notas sobre la reunión en la carta de Ahmad Sohrab a Harriet Magee de esa fecha, pp. 13-19 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Sohrab). De ellas se desprende que ambos quisieron reunirse en Estados Unidos, pero no les fue posible, debido a sus diferentes itinerarios. Tal información invalidaría la publicada en el *Chicago Examiner*.

En el Reino Unido, 'Abdu'l-Bahá recibió al popular periodista británico William Stead (1849-1912), un verso suelto del movimiento por la paz que era tan crítico con la inacción de sus colegas pacifistas como con el belicismo de nacionalistas y conservadores.⁸² La conversación de Stead con 'Abdu'l-Bahá se centró, sin embargo, en el espiritismo, que era otro de los intereses del periodista.

'Abdu'l-Bahá también fue invitado a dar un discurso en el domicilio londinense del artista Felix Moscheles (1833-1917), ahijado del músico Mendelsohn, destacado esperantista, miembro de la comisión permanente del *Bureau International de la Paix*, nominado al Nobel en 1914 y presidente de la *International Arbitration and Peace Association*, fundada en Londres en 1877. En la reunión, 'Abdu'l-Bahá presentó algunos principios bahá'ís sobre la paz y afirmó que de la misma manera que en el siglo XIX se había proclamado la libertad, en el siglo XX se proclamaría la unión de los pueblos.⁸³

Como se ha mencionado en un capítulo anterior, Lord Weardale (Philip Stanhope, 1847-1923) visitó a 'Abdu'l-Bahá el 20 de diciembre de 1912. En ese momento, Weardale ostentaba el cargo de presidente de la Unión Interparlamentaria. En 1911 había sido presidente del *Universal Races Congress*, con lo que con seguridad había leído y conocido acerca del líder bahá'í antes de verle en persona. Pocos detalles han trascendido sobre la conversación entre ambos, que giró en torno al tema de la paz. Años después, Lord Weardale presidiría el *Save the Children Fund* una organización que tuvo entre sus fundadores a la bahá'í Lady Blomfield y cuya creación fue seguida de cerca y alentada por el propio 'Abdu'l-Bahá.⁸⁴

En Budapest, 'Abdu'l-Bahá tuvo como uno de sus anfitriones a Sándor Giesswein (1856-1923), quien además de ser el prelado papal en Hungría, parlamentario socialista y activo esperantista y feminista, fue el fundador y presidente de la *Magyar Békeegyesület* (Sociedad Húngara para la Paz). Su organización fue una de las

⁸² Sobre Stead y el movimiento pacifista véase el panfleto de la *World Peace Foundation* escrito por James A. MacDonald, *William T. Stead and his Peace Message* (Boston: World Peace Foundation, 1912).

⁸³ Para el texto de esta conferencia ver: Elizabeth Herrick, *Unity Triumphant* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1923), pp. 123-127. Para una reseña de la reunión véase *The British Esperantist* (Londres), febrero de 1913 (9:98), p. 24.

⁸⁴ Sobre este particular véase Robert Weinberg, *The First Obligation. Lady Blomfield and the Save the Children Fund* (Londres: 1998).

convocantes de algunas de las conferencias públicas de 'Abdu'l-Bahá en Budapest. Gieswein fue el maestro de ceremonias de la recepción ofrecida a 'Abdu'l-Bahá en el antiguo edificio del parlamento húngaro (11 de abril de 1913) y le presentó como alguien venido de Oriente para “poner en alto la rama del olivo de la paz” y “ganar seguidores para su sagrados y nobles ideales.”⁸⁵ 'Abdu'l-Bahá también se entrevistó en al menos en dos ocasiones con la pacifista Anna Zipernowsky, co-fundadora del *Magyar Békeegyesület* y miembro del *Bureau International de la Paix*, y también conoció al profesor Charles Zipernowsky, quien solía ser el delegado de la *Magyar Békeegyesület* en los congresos mundiales sobre la paz o sobre legislación internacional.

Conviene mencionar también que en 1913 el *Bureau International de la Paix* publicó un panfleto en el que bajo el título de *Eine Friedens-Bewegung des Ostens* se presentaba en doce páginas la fe bahá'í.⁸⁶ El documento fue traducido y publicado ese mismo año al checo por Milos Wurm (1892-1918), un pacifista que al parecer era bahá'í y que paradójicamente se convirtió en héroe de guerra. Su madre, Jindřiška Wurmová (1863-1953), había fundado la *Jednota mírová v Brně* (Unión para la paz de Brno), que presidió entre 1912 y 1928, y era miembro del *Bureau International de la Paix*.⁸⁷

De lo todo lo presentado se desprende, por tanto, que las figuras del pacifismo que entraron en contacto con 'Abdu'l-Bahá representaban a prácticamente todas las sensibilidades del pacifismo y el internacionalismo del momento. 'Abdu'l-Bahá fue acogido con simpatía por un movimiento que le presentó como el propagador en Oriente de las mismas ideas y principios promulgados por el pacifismo en Occidente. Sin embargo, una comparación entre los postulados de 'Abdu'l-Bahá y el

⁸⁵ Budapest, 12 de abril de 1913, pp. 7-8, 'A Szeretet prófétája'.

⁸⁶ Emil G. Hoflin, *Eine Friedens-Bewegung des Ostens* (Saint Imier: Grossniklaus, 1913).

⁸⁷ *Zjev hnutí mírového na východě* (Brně: Nákl. čas. Vesna, 1913). Wurm había traducido también al checo la obra de 'Abdu'l-Bahá *Some Answered Questions*, aunque este título nunca llegó a publicarse en vida del traductor. Véase el anuario *The Bahá'í World Vol. 7 1937-1938* (Bahá'í Publishing Committee, Nueva York, 1939), p. 597. En 1914 fue reclutado por el ejército austriaco y poco después fue hecho preso por el ejército ruso. En Rusia se alistó en la legión checoslovaca con la que luchó en varios frentes europeos y fue ascendido a coronel. Murió en Ardenas, Francia.

posicionamiento de esas organizaciones y figuras del pacifismo, revela importantes contrastes y diferencias. Analizarlos será el propósito de los siguientes capítulos.

Capítulo 5

EL PRIMER REQUISITO PARA LA PAZ

El nexo común entre todas las organizaciones pacifistas e internacionalistas en funcionamiento antes de la Primera Guerra Mundial era su fe en que unos mecanismos internacionales adecuados podrían prevenir las guerras. La experiencia cosechada hasta el momento así parecía mostrarlo. En 1871, Estados Unidos e Inglaterra habían sometido con éxito a un arbitraje internacional sus disputas en torno a la participación del buque británico *Alabama* en la guerra civil americana. Una nueva disputa entre Estados Unidos e Inglaterra, esta vez por las fronteras de Venezuela, también fue solventada en 1899 de forma pacífica. Las dos crisis de Marruecos (1905 y 1911) no acabaron en una guerra entre Francia y Alemania gracias al concurso de una conferencia internacional y a la mediación de varias potencias. La guerra ruso-japonesa (1905), aunque no pudo prevenirse, tuvo un final negociado gracias a la mediación de Estados Unidos. Consecuentemente, y pese a que la política internacionalista nada pudo hacer para prevenir la guerra de Cuba o las guerras de los Bóer, el pacifismo tenía plena confianza en que mediante su trabajo finalmente lograría que en las relaciones internacionales se introdujeran los mecanismos políticos y jurídicos necesarios para evitar los conflictos armados. Ese optimismo se acrecentó aún más con la convocatoria de las dos Conferencias de la Paz de La Haya.

La orientación de 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, era diferente, porque su diagnóstico de la guerra era también diferente. Las causas últimas de las guerras, expondría ante sus audiencias, estarían, no en una deficiente organización internacional, sino en definiciones del ser humano no igualitarias, las cuales se manifiestan en forma de prejuicios raciales, nacionales, religiosos o de cualquiera otra índole. El establecimiento de la paz, por lo tanto, no es posible si previamente la Humanidad no se despoja de este lastre.

En una charla ofrecida el 13 de noviembre de 1911 en París, 'Abdu'l-Bahá se refirió a las visiones del ser humano no igualitarias como “una grave dolencia, que, a menos que sea detenida, es capaz de provocar la destrucción de la totalidad de la raza humana”, y añadió que “hasta que todas estas barreras erigidas por los prejuicios no sean derribadas, no será posible que la Humanidad alcance la paz.”¹ “Los prejuicios raciales, religiosos, sectarios, nacionales y políticos son los demolidores del edificio de la Humanidad y los destructores de los cimientos de la raza humana”, declaró ante dos mil personas en el *Baptist Temple* de Filadelfia, “hasta que no desaparezcan, no será posible que el mundo de la Humanidad halle reposo [...] Si queremos que el mundo de la Humanidad encuentre paz entonces debemos desprendernos de estos prejuicios, de lo contrario el bienestar será imposible.”² “Mientras el mundo no se libere de todo estos prejuicios”, dijo en una entrevista para un diario local de Lincoln, después de haber visitado el domicilio de William J. Bryan, “la construcción de progreso y de paz será imposible y el mundo de la Humanidad no tendrá tranquilidad ni seguridad”³ “Al considerar que las nacionalidades son diferentes en su importancia y que las razas son desiguales en sus derechos y privilegios”, afirmó en la iglesia unitaria de *All Souls* de Brooklyn, el 14 de julio de 1912, “el ser humano ha sentado los cimientos del prejuicio, el odio y la discordia con sus congéneres.”⁴ Escribiendo a la Organización Central para la Paz Duradera afirmó que “mientras persistan estos prejuicios, la lucha por la existencia seguirá prevaleciendo y la rapacidad y la sed de sangre proseguirán.”⁵

¹ PT, 45:1-3.

² MKH, vol. 2, p. 147.

(تعصّب جنسی تعصّب دینی تعصّب مذهبی تعصّب وطنی تعصّب سیاسی هادم بنیان انسانی است و تعصّب مخرب اساس نوع بشر است [...] اگر بخواهیم عالم انسانی راحت باشد جمیع این تعصّبات را باید بریزیم و الا ممکن نیست که آسایش یابد)

³ *Lincoln Daily Star*, 23 de septiembre de 1912, p. 4, 'Abbas Brings New Creed to Lincoln.' Para otras afirmaciones sobre los prejuicios como impedimento para la paz ver: ABL, pp. 28 y 59; *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 5; 21 de marzo de 1913, p. 4; PUP, 130:5-6, 118:5; *The Scotsman* (Edinburgo), 9 de enero de 1913, p. 11, 'Abdul Baha in Edinburgh'; *Asiatic Quarterly Review* (Londres), abril de 1913 (1:2), pp. 225-236, 'On the Importance of Divine Civilization'; *The Clifton Chronicle and Directory* (Bristol), 22 de enero de 1913, 'Abdul Baha'; *The Daily Chronicle* (Londres), 17 de enero de 1913, p. 1, 'Turk's Prisoner for 40 Years'; *Plain Truth* (Liverpool), enero de 1913, pp. 4-10, 'A World Religion and Universal Peace'; *The Christian Commonwealth* (Londres), 1 de enero de 1913, pp. 262-263.

⁴ 14 de julio de 1912. PUP, 82:11.

⁵ SWA, 227:10.

Consecuentemente, ‘Abdu’l-Bahá recalcó que la primera condición para el establecimiento de la paz es el reconocimiento de la unidad de la Humanidad. Discurso tras discurso, invitó a sus audiencias a abandonar las definiciones sobre el ser humano prevalecientes y adoptar en su lugar un marco conceptual basado en el reconocimiento de la singularidad y la universalidad de la naturaleza humana. Aquellos prejuicios que reducen al individuo a categorías accidentales como raza, nación o religión y que son la base, causa y pretexto de todo conflicto, deben ser sustituidos por la aceptación de la igualdad del género humano. Tal reconocimiento es “el remedio sanador de todas las dolencias humanas”⁶, declaró el 5 de septiembre de 1912 ante unas mil doscientas personas reunidas en la iglesia metodista *Saint James* de Montreal. El ser humano, afirmó el 20 de septiembre de 1912 ante un nutrido grupo de seguidores y curiosos de Minneapolis, debe reconocer la unidad del ser humano porque sólo así “se asegura el logro de la verdadera camaradería entre la Humanidad y se impide el distanciamiento de razas e individuos [...] El compañerismo y la desaparición de las desavenencias serán posibles en proporción al reconocimiento de la unidad de la Humanidad.”⁷ Así pues, según este planteamiento ningún plan, ninguna legislación internacional, por muy bien concebidos que estén, pueden garantizar la paz a menos que previamente sea reconocido el hecho que “todos los seres humanos pertenecen de forma inherente a una misma familia.”⁸

Al plantear esta premisa, ‘Abdu’l-Bahá estaba apuntando implícitamente hacia una incoherencia en el sistema de pensamiento de muchos de sus contemporáneos, quienes, además de pacifistas o internacionalistas, eran racistas, imperialistas o nacionalistas y, en consecuencia, legitimaban la supremacía de unos individuos sobre otros o subordinaran sus deseos de paz a sus intereses raciales o nacionales.

David Starr Jordan, por ejemplo, además de un influyente pacifista era un declarado racista. Desde sus escritos defendió sin paliativos la idea de que el vigor de una nación dependería de la pureza racial de sus integrantes y que ciertos problemas

⁶ PUP, 103:5. Véase también PUP, 92:2.

⁷ PUP, 105:6.

⁸ Charla en Oakland, California, 23 de octubre de 1912. Fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos.

sociales como el crimen o el alcoholismo, entre otros, serían rasgos biológicos hereditarios. Naturalmente, Jordan presentó su propia sociedad como ejemplo de un progreso moral e intelectual asociado a la limpieza de sangre. Al fin y al cabo “*almost every Anglo-American,*” declaró en una de sus obras más influyentes, publicada por la progresista Iglesia Unitaria, “*has, if he knew it, noble and royal blood in his veins.*”⁹ Jordan fue además uno de los pioneros de la eugenesia en Estados Unidos y algunos de sus estudios pseudocientíficos en este campo, financiados con fondos de Carnegie, fueron muy influyentes en las primeras legislaciones que permitieron la esterilización forzosa en su país.

El pacifismo de Jordan era en parte consecuencia de sus ideas eugenésicas. La guerra, creía firmemente, es un fenómeno disgenésico porque son los hombres más aptos los que son enviados a luchar y morir, mientras que los no aptos se quedan atrás y pueden reproducirse. “*The weak, the vicious, the unthrifty will propagate, and [...] will have the land to themselves.*”¹⁰ Según esta tesis basada en el darwinismo social y que se generalizó rápidamente entre otros muchos pacifistas, la tragedia de la guerra no se limita a sus efectos inmediatos en términos de vidas humanas y pérdidas económicas, sino que también produce un empobrecimiento de las razas superiores. La guerra sería, por tanto, un problema biológico.¹¹ Jordan, por tanto, no debió sentirse muy cómodo cuando en el auditorio de su universidad ‘Abdu’l-Bahá calificó a las distinciones raciales y nacionales como falacias y afirmó que el ser humano no necesita regirse por la ley de la supervivencia del más apto, porque es el único organismo que mediante la educación es capaz de trascender su naturaleza animal y superar las limitaciones impuestas por su constitución biológica (véase capítulo 10).¹²

⁹ Jordan, *The Blood of a Nation. A Study of the Decay of the Races Through the Survival of the Unfit* (Boston, American Unitarian Association, 1902), p. 28. Para las tesis eugenésicas de Jordan véase también *The Human Harvest* (Boston, American Unitarian Association, 1907) donde cita a España como ejemplo de selección inversa (p. 82).

¹⁰ Jordan, *The Blood of a Nation*, p. 21.

¹¹ Sobre este planteamiento véase Jordan, *War's aftermath; a preliminary study of the eugenics of war as illustrated by the civil war of the United States and the late wars in the Balkans* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1914).

¹² PUP, 110:13.

Theodore Roosevelt, quien como se ha visto expresó su deseo de que el mensaje de 'Abdu'l-Bahá ayudara a lograr la paz e incluso se entrevistó con él personalmente, fue considerado en su tiempo como uno de los mayores promotores de la paz en el ámbito político. Fue, por ejemplo, el primer dignatario en someter un caso a la Corte Permanente de Arbitraje. En 1905 recibió el Premio Nobel de la Paz por su mediación en la guerra entre Rusia y Japón, y fue el artífice de la convocatoria de la Segunda Conferencia de la Paz de la Haya (1907). Pero, al mismo tiempo, fue un impulsor del militarismo y el imperialismo de su país. Alentó la guerra hispano estadounidense, a la que se alistó como voluntario, llegando a afirmar que *"Spain and Turkey are the two powers I would rather smash than any other in the world"*.¹³ Durante su presidencia estableció una base naval en Filipinas como lanzadera de su país en el Pacífico, apoyó militarmente la secesión de Panamá de Colombia a cambio del control de Estados Unidos sobre el Canal, aumentó el presupuesto militar estadounidense en un 600% y no dudó en calificar a aquellos pacifistas que osaron criticar tales acciones como sentimentalistas e histéricos.¹⁴ Roosevelt fue además uno de los insignes defensores con los que contó el movimiento eugenésico. *"Some day we will realize"*, afirmó en una carta al eugenista Charles Davenport (1866-1944), *"that the prime duty, the inescapable duty of the good citizen of the right type is to leave his or her blood behind him in the world; and that we have no business to permit the perpetuation of citizens of the wrong type."*¹⁵ Sin duda, Alice Roosevelt advirtió las diferencias entre el pensamiento de su padre y el de 'Abdu'l-Bahá cuando en una conferencia en Washington en la que ella estaba presente el líder bahá'í afirmó que "nadie debiera exaltarse a sí mismo por sobre otro; nadie debiera manifestar orgullo o superioridad hacia otro; nadie debiera mirar a otro con menosprecio y desdén; y nadie debiera privar u oprimir a su prójimo", y al referirse a los desfavorecidos de la sociedad, lejos de pedir su eventual desaparición, dijo que "debemos asociarnos con toda la

¹³ Citado en Patterson, *Towards a Warless World*, p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

¹⁵ Carta de 3 de enero de 1913, imagen accesible en:

www.eugenicsarchive.org/html/eugenics/static/images/1242.html (último acceso 5 de noviembre de 2013)

Humanidad con amabilidad y gentileza [...] No debemos detestar al débil, ni rechazarle, despreciarle o maldecirle, sino cuidar de él con la máxima amabilidad y bondad.”¹⁶

El filántropo Carnegie se preciaba de ser amigo personal de Herbert Spencer, a quien, junto a otros pacifistas como Lyman Abbot, agasajó en su visita a Estados Unidos. Al referirse a sus propias influencias intelectuales llegó a afirmar del padre del darwinismo social que “*seldom has one been more deeply indebted than I to him and to Darwin*”.¹⁷ Imbuido del pensamiento predominante de su época y convencido de la superioridad innata de los anglosajones, Carnegie concebía las instituciones internacionales que habían de garantizar la paz en el mundo como el resultado de una alianza de las razas teutónicas. “*The day is coming*”, afirmó en una de sus obras, “*when kindred institutions shall prevail in all the nations of our race [...] Thus shall be laid the foundations of a lasting and beneficent imperialism of race, whose influence in the councils of the world, always pleading for peaceful arbitration of disputes, will lead to the reign of peace and the brotherhood of man*.”¹⁸ Con seguridad, Carnegie no comulgaría con parte del mensaje ofrecido por 'Abdu'l-Bahá ante la organización que él presidía cuando afirmó que “los prejuicios, ya sean religiosos, raciales, nacionales o políticos, son los destructores del cuerpo político [...] El ser humano debe reconocer la unidad de la Humanidad, pues todos pertenecemos en origen a una misma familia, y todos somos siervos de un mismo Dios.”¹⁹

El profesor Blakeslee de la Universidad Clark, al presentar la revista científica que él fundó, el *Journal of Race Development*, escribió en 1910 que el propósito de la publicación era plantear “*the problems which relate to the progress of races and states generally considered backward in their standards of civilization*”. En un lenguaje típico de la época, bienintencionado, pero profundamente racista y paternalista, Blakeslee dijo que no era el ánimo de su revista estudiar “*how weaker races may best be exploited,*” sino “*how they may best be helped by the stronger*”. A renglón seguido

¹⁶ PUP, 26:6. Para una crónica de la reunión véase *Washington Post*, 26 de abril 1912, p. 12, col. 3, ‘Persian Priest Attracts Society Women to the Cult of Bahaim.’

¹⁷ Citado en Robert Bannister, *Social Darwinism*, p. 83.

¹⁸ Carnegie, *Problems of to-day* (Nueva York: Doubleday, Page & Co., 1909), p. 179.

¹⁹ PUP, 48:4.

aclaró a sus lectores que él consideraba como razas débiles a las de la India, Oriente Próximo, África y Extremo Oriente, a excepción de Japón.²⁰ Stanley Hall, presidente de la Universidad Clark, tenía una visión racial muy similar.²¹ Resulta significativo, por tanto, que cuando 'Abdu'l-Bahá visitó la universidad por invitación de Blakeslee y de Hall, dijera a sus profesores: "instruid a los orientales [...] para que cuando regresen a sus lugares de origen divulguen estos conocimientos, industrias y descubrimientos y las regiones de Oriente lleguen a equipararse a Occidente", y en línea de su tesis de que una de las causas de la desigualdad radican en la falta de oportunidades educativas señalara, como se ha visto antes, que las capacidades los pueblos orientales son las mismas pero sus oportunidades educativas diferentes.²²

El cuáquero Smiley, quien como se ha visto en el capítulo anterior fue anfitrión de 'Abdu'l-Bahá en Lake Mohonk, tenía prohibida la entrada a su propiedad a católicos y judíos, a excepción de los tres días al año en que se celebraba la conferencia sobre arbitraje internacional que él auspiciaba.²³ 'Abdu'l-Bahá no tuvo reparos en decir ante Smiley y sus invitados que precisamente el odio religioso es una de las causas de la guerra, y subrayó que "mientras estos prejuicios perduren, los cimientos de la Humanidad temblarán. Cuando desaparezcan, entonces finalmente el mundo hallará la paz."²⁴

El secretario de la *American Peace Society*, Benjamin Trueblood, no pudo evitar que en sus escritos aparecieran conceptos propios del darwinismo social. Afirmó, por ejemplo, que en una futura federación mundial algunas razas "*through weakness shall finally be eliminated*"²⁵ y planteó que esa federación mundial podría surgir como consecuencia de una "*great racial federation*" anglosajona a la que después se le irían aglutinando otros pueblos debido a una "*irresistible moral gravitation*".

²⁰ *Journal of Race Development* (Worcester, Massachusetts), julio de 1910, 'Introduction', pp. 1-2.

²¹ *Ibid.*, pp. 5-11

²² MKH, vol. 2, pp. 81-82.

(ابناء شرق [...] اینجا تحصیل علوم و فنون مینمایند چون باوطن خود مراجعت کنند ترویج علوم و صنایع و بدایع نمایند تا ممالک شرقیه نیز مطابق غرب شود)

²³ Patterson, *Towards a Warless World*, p. 198.

²⁴ *Report of the Eighteenth Annual Lake Mohonk Conference on International Arbitration*, p. 43.

²⁵ Benjamin Trueblood, *The Federation of the World* (Boston: The Riverside Press, 1899), p. 132.

Eventualmente, los rasgos comunes de todos los perfiles raciales acabarían sobresaliendo como características de una única raza mundial que acabaría surgiendo como resultado de un proceso de “*transformation, absorption and elimination*.”²⁶ Trueblood escucharía, por tanto, con escepticismo a 'Abdu'l-Bahá cuando en el transcurso de la convención anual de la *Persian-American Educational Society*, éste propuso una relación entre Estados Unidos y Persia basada en la colaboración, la reciprocidad y la igualdad, y sugirió que Persia podría influenciar positivamente a los Estados Unidos.

William Stead fue posiblemente el pacifista más radical y activo del Reino Unido en su tiempo. Su actividad como uno de los periodistas más leídos del país le permitió dar una amplia publicidad a sus ideas. En 1885, por ejemplo, sus artículos en contra de un posible conflicto bélico en Afganistán entre el Reino Unido y Rusia, forzaron al Gobierno británico a abandonar la idea ante una opinión pública movilizada en contra. Empezó asimismo numerosos viajes en los que se entrevistó con estadistas del momento, como Alejandro III de Rusia, para atraerles hacia su causa. En las vísperas de la conferencia de la Haya de 1899, realizó un *tour* europeo visitando a jefes de Estado y diplomáticos para convencerles sobre las posibilidades de aquel evento y durante todo el tiempo de la celebración del mismo –dos meses y medio– se trasladó a La Haya para informar diariamente al zar de Rusia y a varias publicaciones británicas y holandesas sobre el desarrollo de las sesiones, que estaban cerradas al público. Stead, sin embargo, combinó ese pacifismo beligerante con una cerrada defensa del imperialismo y con unos comentarios que dejaban entrever un cierto racismo. Por ejemplo, en un resumen de su carrera pacifista, Stead se definió como un defensor del *imperialismo de la responsabilidad*, en contraposición al nacionalismo. En un típico tono paternalista, derivado del racismo de la época, apoyó el imperialismo de su país como una asistencia humanitaria a “*the weaker dark-skinned races of the world*” y se mostró partidario de la unión de las naciones de habla inglesa en un sistema federal.²⁷

²⁶ *Ibid.*, pp. 129-134.

²⁷ Publicado póstumamente en *The Review of Reviews for Australasia* (Melbourne), agosto de 1912, 'The Great Pacifist', pp. 608-620.

Así pues, pese a su admiración hacia la figura de ‘Abdu’l-Bahá, Stead posiblemente no aceptara parte de su discurso acerca de la igualdad humana.

Fuera del círculo de pacifistas que conocieron a ‘Abdu’l-Bahá, el británico Norman Angell (1872-1967) –premio Nobel de la Paz en 1933 y un muy influyente teórico de la paz financiado por Carnegie– es también un buen ejemplo de esa combinación entre ideales pacifistas y conceptos propios de la cultura de la desigualdad. En sus obras dejó varios testimonios de su racismo y una cosmovisión fuertemente influenciada por el darwinismo social. Al referirse a los peligros del imperialismo afirmó que *“When we ‘overcome’ the servile races, far from eliminating them, we give them added chances of life by introducing order, etc., so that the lower human quality tends to be perpetuated by conquest by the higher.”*²⁸ *“If ever the Asiatic threatens the white race,”* añadió, *“it will be thanks in no small part to the work of race conservation which England’s conquests in the East have involved. War, therefore, does not make for the elimination of the unfit and the survival of the fit. It would be truer to say that it makes for the survival of the unfit.”*²⁹ El imperialismo no sería, por tanto, un sistema negativo por ser injusto, sino negativo porque prolonga la supervivencia de razas que de otra manera desaparecerían.

Todos estos ejemplos muestran la distancia que existía entre el pensamiento del líder bahá’í y el de sus coetáneos, incluidos los pacifistas. Permiten entender, asimismo, por qué al dirigirse a sus audiencias occidentales, ‘Abdu’l-Bahá trató prioritariamente al tema de la unidad de la especie humana, mientras que sólo en segundo lugar se ocupó de otras cuestiones que, como el arbitraje internacional, estaban en el candelero de los discursos pacifistas e internacionalistas del momento, pero que para el líder bahá’í eran menos fundamentales. Si, tal y como planteó ‘Abdu’l-Bahá, la causa última de todas las guerras y conflictos está en las concepciones no igualitarias sobre el ser humano, entonces quienes aspiraban a la paz y al mismo tiempo se identificaban con tales concepciones estuvieron cayendo en una profunda contradicción. La piedra angular sobre la que urgentemente debía construirse la paz, no eran las instituciones y mecanismos internacionales que se proponían, por

²⁸ Norman Angell, *The great illusion* (Londres: William Heinemann, 1910), p. 189.

²⁹ *Ibid.*, pp. 236-237.

importantes y necesarios que éstos fueran, sino una nueva definición del ser humano; de lo contrario, cualquier iniciativa estaría avocada al fracaso.

Capítulo 6

HACIA UNA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL

Como se ha adelantado en el capítulo precedente, el pacifismo e internacionalismo surgido en las décadas previas a la Primera Guerra Mundial partía del presupuesto de que una adecuada ordenación y regulación de las relaciones internacionales –ya fuera mediante la creación de nuevas instituciones, la promulgación de una legislación universal, o el trabajo diplomático– podría prevenir la guerra. Consecuentemente, desde las muchas organizaciones de tendencia pragmática que surgieron antes de 1914 se hicieron abundantes propuestas de mecanismos internacionales puestos al servicio de la paz. Estas propuestas podrían clasificarse someramente en cuatro grandes grupos, que no eran excluyentes entre sí, y cuya incidencia fue muy dispar: quienes abogaban por el arbitraje internacional, quienes proponían la creación de un poder judicial mundial, quienes sugerían el establecimiento de una sociedad de naciones y, finalmente, quienes apelaban a la federación del mundo.

Hasta el estallido de la Gran Guerra, la mayoría de los pacifistas mantenía como denominador común la defensa del arbitraje como mejor garantía para evitar que dos estados en conflicto recurrieran a la guerra para solucionar sus diferencias. Una de las primeras iniciativas del movimiento pacifista en favor del arbitraje se lanzó en 1887 y consistió en una campaña para la firma de un tratado permanente de arbitraje entre el Reino Unido y los Estados Unidos. El proyecto, sin embargo, nunca alcanzó las mayorías políticas ni el apoyo popular suficiente para convertirse en una realidad.¹ En

¹ La propuesta había sido secundada por un importante número de parlamentarios británicos y en los Estados Unidos fue presentada personalmente por Edwin Mead al presidente Cleveland. Durante la administración del presidente Harrison, contó con el apoyo de importantes figuras políticas del país como el secretario de Estado James G. Blaine. Sobre el episodio véase Patterson, *Towards a Warless World*, pp. 17-47.

los años siguientes plataformas como la Unión Interparlamentaria, el *Bureau Internationale de la Paix* o las conferencias sobre arbitraje internacional de Lake Mohonk (1895-1916) se pusieron como objetivo sensibilizar a la opinión pública y a los estados sobre la cuestión del arbitraje y se convirtieron en importantes grupos de presión que lograron una cierta influencia en los gobiernos participantes en las dos conferencias de la paz de La Haya. Esos esfuerzos cristalizaron en el acuerdo de la conferencia de 1899 para la creación de la Corte Permanente de Arbitraje. Este organismo, sin embargo, nació muy limitado en sus funciones y alcance. Debido a la oposición de Alemania no se estableció la obligatoriedad del arbitraje, ni tampoco ningún mecanismo que garantizara el cumplimiento de los acuerdos arbitrales. Pese a su nombre, la Corte tampoco fue concebida como un órgano permanente. Se trataba simplemente de un listado de árbitros del que las partes en un litigio podrían elegir varios nombres que formarían un comité *ad hoc*. Tampoco se establecieron mecanismos para que, en aras de la imparcialidad, árbitros de naciones con intereses directos o indirectos en un caso quedaran excluidos de tales comités arbitrales. Aun con sus muchas limitaciones, los acuerdos de la Primera Conferencia para la Paz de la Haya dieron un importante impulso al arbitraje internacional. El primer caso estudiado por la Corte Permanente de Arbitraje fue sometido en 1902 por los Estados Unidos bajo la presidencia de Theodore Roosevelt.² En 1912 la Corte ya había estudiado un total de doce casos, aunque casi todos de poco calado político. Paralelamente, entre 1899 y julio de 1912 se ratificaron 154 tratados bilaterales de arbitraje.³

En la Conferencia de Paz de 1907, la delegación americana se hizo eco de las sugerencias de la mayoría de organizaciones pacifistas europeas y americanas del momento por mejorar la Corte Permanente y propuso la firma de un tratado mundial de arbitraje de contenido muy similar al de los tratados que Estados Unidos había venido firmando bilateralmente durante la administración de Theodore Roosevelt. Paralelamente, la delegación portuguesa presentó una propuesta inspirada por la

² Se trataba de una disputa entre México y Estados Unidos sobre cuál de los dos países debía hacerse cargo de los gastos de la misión católica en California.

³ Para un listado completo véase Denis P. Myers, *Revised List of Arbitration Treaties* (Boston: World Peace Foundation, 1912). España firmó 24 de estos tratados siendo el segundo país con más tratados por detrás de Estados Unidos que firmó 26.

Unión Interparlamentaria consistente en un listado de supuestos en los que el arbitraje entre estados podría ser obligatorio. Frente a estas iniciativas una minoría de países encabezados por Alemania y Austria se expresó en contra de cualquier tipo de arbitraje obligatorio –ya fuera general o bajo algunos supuestos– impidiendo así la unanimidad necesaria para la aprobación de cualquiera de las dos formulaciones consideradas. En su lugar se aprobó una declaración de intenciones sin implicación práctica alguna.⁴

Aunque los avances obtenidos en el campo del arbitraje habían sido pocos, el movimiento pacifista recibió la creación de la Corte Permanente de Arbitraje con una gran dosis de entusiasmo y de esperanza en sus potenciales resultados futuros más que en su impacto inmediato. El patrono de los pacifistas americanos, Andrew Carnegie, se ofreció a financiar enteramente la construcción en La Haya de la sede de la Corte Permanente de Arbitraje. El edificio recibió el nombre de Palacio de la Paz y fue inaugurado apenas once meses antes del estallido de la Primera Guerra Mundial.

Un ejemplo que muestra la medida en que los pacifistas de este periodo supeditaron sus proyectos internacionalistas a sus ideales nacionalistas lo constituye el hecho de que muchos arbitronistas consideraban que las cuestiones de honor nacional debían necesariamente quedar excluidas del arbitraje. Es decir, aquellos que defendían el arbitraje como vehículo para la paz, estaban dispuestos a admitir que dos estados entraran en guerra si uno de ellos consideraba que se había hecho una afrenta contra su honor nacional. Como no se llegó a definir qué constituye una cuestión de honor nacional, tan vago concepto podría convertirse con facilidad en un cajón de sastre con el que se podría justificar cualquier guerra.⁵

⁴ Sobre las conferencias de la paz de 1899 y 1907 ver: James Brown Scott, *Texts of the Peace Conferences at The Hague, 1899 and 1907* (Boston, Ginn & co., 1908); *The Hague Peace Conferences of 1899 and 1907* (Baltimore: John Hopkins Press, 1909); *The Reports to The Hague Conferences of 1899 and 1907* (Oxford: Clarendon Press, 1917); William I. Hull, *The Two Hague Conferences* (Boston: International School of Peace, 1908); Edwin Mead, *The Results of the two Hague Conferences and the Demand for the Third* (Boston: International School of Peace, 1910).

⁵ Algunos arbitronistas eran contrarios a estas limitaciones, pero siguiendo una estrategia de *realpolitik* preferían la inclusión de estas excepciones a que los estados se negaran en rotundo a firmar tratados de arbitraje. Una importante excepción a esta tendencia fue William Taft, quien en un discurso ante la *American Peace and Arbitration League* el 22 de marzo de 1910 expresó que los tratados de arbitraje deberían cubrir cualquier tipo de asunto sin salvedades.

Un segundo grupo de internacionalistas veía en el arbitraje un mecanismo demasiado limitado y rudimentario y abogaba en su lugar por la creación de un verdadero sistema judicial internacional. Los seguidores de esta línea consideraban que se podría extrapolar a nivel internacional el sistema judicial de las democracias. De la misma manera que un estado mantiene el orden dentro de sus fronteras mediante un poder judicial efectivo e independiente encabezado por un tribunal supremo, la comunidad internacional también podría dotarse de una institución similar a la que sus miembros pudieran acudir en caso de que surgieran conflictos entre ellos. El país que más impulsó esta postura fue Estados Unidos, y uno de sus principales proponentes fue el secretario de Estado durante la administración de Teddy Roosevelt, Elihu Root, un experimentado jurista que compaginó su actividad política con la participación activa en varias organizaciones pacifistas e internacionalistas.⁶

Root encomendó a la delegación de los Estados Unidos en la Conferencia de La Haya de 1907 la tarea de llevar una propuesta sobre un tribunal mundial.⁷ Aunque no formaba parte de la agenda de la conferencia, la delegación americana consiguió que se creara un comité para deliberar sobre la propuesta y que el plan recibiera, entre otros, el apoyo de las delegaciones británica, alemana y francesa. Tras varios días de consultas, estas se encallaron en la cuestión del número de miembros de la corte y cómo debían ser seleccionados sus jueces. La propuesta inicial americana planteaba una corte formada por quince jueces que representaran a las *principales* naciones del mundo. Algunos países latinoamericanos se mostraron disconformes porque no tendrían representación en ese tribunal. Tras barajar diferentes fórmulas que incluían rotaciones de estados y baremos según el número de habitantes de cada país, la

⁶ Elihu Root (1845-1937), fue secretario de guerra bajo la presidencia de McKinley, secretario de Estado con Theodore Roosevelt, premio Nobel de la Paz en 1912, y presidente del Carnegie Endowment for International Peace. Entre las organizaciones impulsadas por Root estaban la *American Society of International Law* y la *American Society for the Judicial Settlement of International Disputes*. La primera era de carácter técnico y se dedicaba a la elaboración de propuestas legislativas. La segunda tenía principalmente funciones divulgativas y propagandísticas. Los miembros de ambas entidades estaban estrechamente relacionados con los círculos gubernamentales, de modo que, pese a su escasa presencia social, contaban con una importante capacidad de influencia en la política exterior del país. Elihu Root, era tío de la periodista bahá'í Martha Root (1872-1939).

⁷ Para un análisis de las propuestas americanas en la conferencia de La Haya de 1907 véase Calvin DeArmond Davis, *The United States and the Second Hague Peace Conference* (Duham: Duke University Press, 1975). La convocatoria de la segunda edición de la conferencia de La Haya estuvo impulsada por Roosevelt y Root.

propuesta fue sometida a votación recibiendo un apoyo mayoritario, pero no unánime. Se elaboró un borrador de convención para el establecimiento de una Corte de Justicia Arbitral y los estados se emplazaron a proseguir con las negociaciones sobre cómo deberían seleccionarse los jueces en una Tercera Conferencia de la Haya que habría de celebrarse no mas tarde del verano de 1915.⁸

Un tercer grupo de pacifistas aspiraba a la creación de una sociedad de naciones. Hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial fueron pocos los que plasmaron la idea en planes concretos y el número de sistemas propuestos fue muy diverso. Algunos esperaban la unión de los estados anglosajones. Otros, como Carnegie, sugirieron una alianza de pueblos teutónicos, una propuesta similar a la anterior pero que incluía a alemanes y franceses. Otros pacifistas como Jacques Novicow, William Stead, Enrico Moneta, Alfred Fried o la Baronesa von Suttner recogieron las viejas propuestas de intelectuales como William Penn (1693), el abad Saint-Pierre (1713) o Rousseau (1761) y propusieron la creación de unos Estados Unidos de Europa. Esta idea llegó a contar con la bendición del primer ministro británico Lord Salisbury.⁹ Con el tiempo, sin embargo, la mayoría de autores propusieron la creación de una sociedad de naciones de carácter universal que incluyera, al menos, a las grandes potencias. Uno de los pioneros de esta línea fue el español Arturo de Marcoartu, quien en 1876 ya había propuesto la creación de una organización mundial dotada de un parlamento y una corte internacional.¹⁰ La convocatoria de las dos conferencias de La Haya, y en especial la alta participación en la segunda edición – 44 países en 1907 frente a los 27 de 1899– hizo que finalmente la idea de una sociedad de naciones global se afianzara en muchos de los autores arriba citados. Las conferencias de La Haya pasaron a ser vistas por

⁸ La delegación americana sugirió inicialmente junio de 1914. El consenso general era que entre la segunda y tercera conferencias debía transcurrir el mismo tiempo que el periodo entre la primera y la segunda conferencias. Para detalles sobre las consultas relativas a la formación de este organismo véase los escritos de uno de los delegados, James Brown Scott, 'The Proposed Court of Arbitral Justice', *The American Journal of International Law*, octubre 1908 (2:4), pp. 772-810, y *The Project Relative to a Court of Arbitral Justice* (Washington: Endowment, 1920).

⁹ Véase especialmente Novicow, *La Fédration de l'Europe* (París: Librairie Germer Baillière, 1901). Para una obra de Stead sobre el tema véase *The United States of Europe on the Eve of the Parliament of Peace* (Londres: Review of Reviews Office, 1899). Previamente Stead se había mostrado partidario de una alianza de las razas anglosajonas y posteriormente abogaría por una alianza universal. Para otros autores del periodo y sus escritos sobre la cuestión véase Kuehl, *Seeking World Order*, pp. 51 y 169.

¹⁰ Arturo de Marcoartu, *Internationalism* (Londres: Stevens & Sons, 1876).

algunos como el embrión de una futura cámara legislativa mundial, mientras que otros propusieron que la Unión Interparlamentaria fuera el inicio de ese parlamento mundial.¹¹

Entre quienes respaldaron la idea de una sociedad de naciones merece mencionarse a Theodore Roosevelt quien, en su discurso de aceptación del Nobel de la Paz, hizo referencia a la creación de una alianza de naciones formada por las grandes potencias, encabezada por una corte suprema al estilo de los Estados Unidos y dotada de una policía internacional que hiciera efectivas sus sentencias. *"I cannot help thinking that the Constitution of the United States, notably in the establishment of the Supreme Court, [...] offers certain valuable analogies to what should be striven for in order to secure, through The Hague courts and conferences, a species of world federation for international peace and justice."*¹²

En junio de 1910, bajo la presidencia de William Taft, el congreso de los Estados Unidos llegó a aprobar una resolución por la que se constituiría una comisión de cinco hombres con el encargo de elaborar una propuesta de liga de naciones. Taft consideró que la presidencia de esta comisión debería recaer sobre Roosevelt y barajó como otros nombres a figuras como Bryan y Carnegie. Sin embargo, después de sondear a varias potencias europeas, y pese a que el congreso ya había aprobado una partida presupuestaria para la comisión, Taft llegó a la conclusión de que el trabajo de la comisión no sería bien recibido en Europa y nunca llegó a nombrarla.¹³

Un cuarto grupo de pacifistas llevó la idea de una sociedad de naciones más lejos y propuso que tal alianza llegara a convertirse en una federación mundial que, además de un parlamento legislativo y una corte judicial estuviera dotada de un poder ejecutivo e incluso de unas fuerzas armadas a su servicio. De la misma manera que las conferencias de la Haya habrían de evolucionar hacia un parlamento mundial y la Corte

¹¹ Tal era el caso de Lyman Abbot, quien como se ha mencionado antes era editor de la revista *The Outlook* y un estrecho colaborador de Carnegie. Véase Kuehl, *Seeking World Order*, p. 80.

¹² Roosevelt, "International Peace". El discurso fue leído el 5 de mayo de 1910, cinco años después de haber recibido el Nobel. Para el texto completo ver:

http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1906/roosevelt-lecture.html (último acceso, 12 de julio de 2014)

¹³ Véase Kuehl, *Seeking World Order*, pp. 128-135.

Permanente de Arbitraje hacia un Tribunal Supremo mundial, las muchas agencias internacionales que ya por entonces existían podrían evolucionar hacia un gobierno mundial.

Entre los proponentes de esta línea cabe mencionar a Edwin Ginn, el creador de la *World Peace Foundation* y a su lugarteniente al frente de la organización Edwin Mead.¹⁴ Benjamin Trueblood veía en el sistema federal adoptado por los Estados Unidos un modelo que podría ser seguido a escala planetaria por todas las naciones. Otro de los principales impulsores de la idea de una federación mundial fue el abogado norteamericano Hayne Davis (1868-1942), quien al igual que Trueblood veía en los Estados Unidos un modelo para la organización mundial y consideraba que las fuerzas de la historia estaban llevando a la Humanidad hacia su unión política. De la misma manera que el siglo XIX atestiguó la unión de Estados en naciones, el siglo XX, creía Davis, habría de ver la federación mundial de naciones. Las tesis de Davis encontraron un altavoz en la revista *The Independent* de Hamilton Holt y lograron el apoyo del congresista de origen alemán Richard Barthold (1855-1932). Los tres crearon en 1910 la *World Federation League*, que fue presidida por Holt. En torno a este círculo y la *New York Peace Society* surgieron algunas de las ideas que desembocarían finalmente en la creación después de la Primera Guerra Mundial de la Sociedad de Naciones.

6.1. La gobernanza mundial

Tal y como se ha adelantado en el capítulo anterior, 'Abdu'l-Bahá partía de un presupuesto distinto al de sus contemporáneos. En último término, el establecimiento de la paz no depende de la organización internacional, sino del reconocimiento de la unidad del género humano y, consecuentemente, de la adopción de un marco

¹⁴ Para una pequeña muestra de internacionalistas que promovieron la idea de una federación mundial ver: Raymond L. Bridgman, *World Organization* (Boston: Ginn & Co., 1905), Walter John Barnett, *The Federation of the World* (San Francisco: Dettner-Travers Press, 1906); Edgar Dayton Binkerhoff, *Constitution of the United Nations of the Earth* (Fall River: Pamphlet Publishing, 1916, 3ª ed.); Joseph C. Clayton, *Pax Nobiscum: A Plan for a Tentative Constitution of the United Nations* (Nueva York, 1907); Oscar T. Crosby, *A Constitution for the United States of the World* (Warrentown, 1909); George C. Gregory, 'United Nations of the World', *Virginia Law Register*, diciembre de 1906, pp. 595-606); Edwin Mead, *Organize the World* (Boston: International School of Peace, 1898). Véase también Henry Granger, 'Roosevelt-A suggestion', *The Independent*, 29 de abril de 1909, p. 927, donde el autor propone a Roosevelt impulsar una liga de naciones y convertirse en el primer presidente del mundo.

conceptual exento de definiciones sobre el ser humano no igualitarias. Pese a que este era su planteamiento principal, en varias ocasiones también presentó sus consideraciones sobre qué mecanismos internacionales deberían articularse para asegurar la paz. Ofreció, asimismo, algunas opiniones sobre las expectativas y las dinámicas del movimiento pacifista del momento.

Ante la variedad de tendencias y propuestas en torno a la cuestión de la gobernanza mundial y la creciente división entre sus diferentes defensores –división que se agudizarían durante la Primera Guerra Mundial–, 'Abdu'l-Bahá recomendó la celebración de algún tipo de congreso en el que todos los abogados de la paz del mundo se reunieran y consensuaran un plan para la organización internacional. Quizás así, expresó en una carta dirigida a Albert Dawson, editor del *Christian Commonwealth*, “el ideal de la paz universal se traslade del mundo de las palabras a la arena de los hechos y la demostración práctica.”¹⁵ De hecho, en más de una ocasión señaló esa escasa dimensión práctica que tenía el movimiento pacifista. En su primer discurso ante el *International Peace Forum* declaró, por ejemplo, que “todos sabemos que la paz es buena [...], pero para poder establecerla hace falta voluntad y acción.”¹⁶ “Pongamos a prueba la paz a modo de experimento”, dijo en su primera visita a Londres, “y si los resultados son malos, entonces podemos decidir volver al viejo estado de guerra.”¹⁷

En consonancia con la idea de que la paz no dependía de las instituciones diseñadas para asegurarla, sino de la cultura igualitaria sobre la que se edificaran, su visión sobre la consecución de la paz estaba alejada del inmediatismo de los pacifistas occidentales. “Llegará gradualmente”, contestó a la pregunta de un visitante durante su primera estancia en Londres, “una planta que crece demasiado rápido dura poco tiempo.”¹⁸ Así pues, 'Abdu'l-Bahá no concebía el establecimiento de la paz como el resultado de un evento puntual o de un acontecimiento escatológico, sino como un

¹⁵ *Christian Commonwealth* (Londres), 3 de septiembre de 1913, p. 838, 'Universal Peace.'

¹⁶ PUP, 47:10.

¹⁷ ABL, pp. 61-62.

¹⁸ ABL, p. 106.

proceso que debe desenvolverse gradualmente, a medida que la Humanidad transforma su marco conceptual y se acerca al propuesto por Bahá'u'lláh.

También expresó su escepticismo sobre algunos de los mecanismos para la paz que ya se habían puesto en marcha. Se le atribuye, por ejemplo, haber dicho sobre las Conferencias de la Haya que “se asemejan a muchos borrachos reunidos para protestar contra el consumo de alcohol. Afirman que beber es algo horrible, e inmediatamente salen del lugar para ponerse a beber.”¹⁹ También llamó la atención sobre lo paradójico que resultaba que el primero en declarar una guerra después de la conferencia de La Haya de 1899 fuera precisamente su impulsor, el zar de Rusia.²⁰ En la recepción en casa del pacifista británico Felix Moschelles, el 19 de enero de 1913, declaró que “la Conferencia de la Haya es buena, pero insuficiente. Su ámbito de debate es restringido. No representa a los electores del mundo.”²¹

No obstante, 'Abdu'l-Bahá sí que manifestó en varias ocasiones la necesidad de una cámara legislativa mundial. La idea ya estaba contenida, aunque de forma menos explícita, en los escritos de su padre. “El bienestar de la Humanidad, su paz y seguridad son inalcanzables,” declaró Bahá'u'lláh “a menos que su unidad sea firmemente establecida.”²² “¡Oh vosotros, los representantes elegidos del pueblo en todos los países!”, exhortó en una epístola dirigida a la Reina Victoria, “reuníos a consultar y ocupaos sólo con lo que beneficie a la Humanidad y mejore su condición”.²³ En otra de sus obras mencionó que la seguridad colectiva y el desarme dependen de una alianza entre naciones: “Debe llegar el tiempo en que se reconozca universalmente la imperativa necesidad de celebrar una reunión de los hombres vasta y universal. Los gobernantes y reyes de la tierra deben necesariamente concurrir a ella y, participando en sus deliberaciones, deben considerar los medios y mecanismos para establecer los cimientos de la Gran Paz mundial entre los hombres. Esa paz exige que las grandes

¹⁹ ABL, p. 61. Un periódico francés cita un comentario similar hecho en el transcurso de una entrevista en París. Véase *La Liberté* (París), 13 de octubre de 1911, p. 2, col. 2, 'Baháisme'.

²⁰ ABL, p. 60.

²¹ Herrick, *Unity Triumphant*, p. 126.

²² SWA, 131:2.

²³ *Suriy-i-Haikal*, p. 174.

potencias decidan, para la tranquilidad de los pueblos de la tierra, estar completamente reconciliadas entre sí.”²⁴

En 1875, 'Abdu'l-Bahá mencionó la necesidad de una alianza mundial por la que se creara “una Unión de las naciones del mundo.” Tal ente estaría fundamentado en un tratado internacional refrendado por toda la Humanidad y en el que “deberán ser fijados claramente los límites y fronteras de todas y cada una de las naciones; quedarán definitivamente sentados los principios que subyacen a las relaciones de los gobiernos entre sí; y se reafirmarán todos los acuerdos y obligaciones internacionales. De igual manera, quedará estrictamente limitado el tamaño de los arsenales de cada gobierno.”²⁵

Años después, en una carta a la Organización Central para la Paz Duradera, con sede en La Haya, desarrolló con más detalle la cuestión de un parlamento mundial. Afirmó, por ejemplo, que la representación en aquella cámara debería ser proporcional al número de habitantes de cada estado miembro y que cada uno de los delegados debería estar refrendado por todos los poderes y cámaras de su propio país, de modo que “puedan ser elegidas por toda la nación y el gobierno.”²⁶

Junto a un parlamento mundial, el mundo debería dotarse también de un Tribunal Supremo. En una carta dirigida a principios de 1911 desde Egipto a Harry Clinton Phillips, secretario ejecutivo de las Conferencias sobre Arbitraje Internacional de Lake Mohonk, en lugar de mencionar la tan de boga cuestión del arbitraje, declaró la necesidad de un órgano internacional de carácter judicial que entre otros asuntos dirimiera en cuestiones territoriales: “Si surge un problema entre dos países debe ser juzgado en esa asamblea de estados de la misma manera en que se juzga un conflicto que surge entre particulares.”²⁷ En un discurso ante la Sociedad Teosófica de París en 1911 afirmó que “los pueblos y gobiernos deben elegir un tribunal supremo que reúna a los representantes de cada nación y de cada gobierno. Le serán sometidas todas las

²⁴ SWA, 117:1.

²⁵ 'Abdu'l-Bahá, *The Secret of Divine Civilization*, pp. 64-65.

²⁶ SWA, 227:30. Véase también *Makatib-i-Hadrat 'Abdu'l-Bahá*, vol. 3, p. 284.

²⁷ *Makatib-i-Hadrat 'Abdu'l-Bahá*, vol. 4, p. 161.

disputas y su misión será evitar las guerras.”²⁸ Durante su estancia en Estados Unidos volvió a descartar el arbitraje. En Cincinnati, por ejemplo, un diario local editado por Charles H. Taft, el hermano del presidente Taft, recogió unos comentarios de ‘Abdu’l-Bahá en los que se refirió positivamente a los tratados firmados durante la administración de Taft pero mencionó que sería mucho mejor disponer de un ente internacional “formado por delegados de todas las naciones del mundo y dedicada a mantener la paz universal” Los logros de tal organismo “tendrían mayor alcance que el Tribunal de La Haya”.²⁹ En una entrevista para el *Chicago Examiner* ‘Abdu’l-Bahá estableció un paralelismo entre las funciones de un tribunal supremo mundial y las de uno nacional, cuyas facultades no se limitan al arbitraje:

Vosotros os estáis enfrentando a cuestiones inquietantes como el Canal de Panamá y otros asuntos internacionales. Bajo el reino de la paz universal estas cuestiones serán resueltas de forma equitativa por un tribunal en el que estén representadas todas las naciones del mundo y no habrá recurso más allá de su fallo. ¿Por qué un organismo tal no podría tener la misma relación con las naciones del mundo que las que tiene vuestro gobierno nacional con los estados de vuestra Unión?³⁰

En la carta arriba mencionada a la Organización Central para la Paz Duradera ‘Abdu’l-Bahá especificó además que los miembros del tribunal supremo mundial deberían ser elegidos por el parlamento mundial, de manera que representara en último término a todos los pueblos del mundo.³¹ Así pues, frente a las discrepancias

²⁸ 26 de octubre de 1911. *Annales Théosophiques* (París), 1911, cuarto trimestre (4:4), p. 218. Para una versión inglesa véase PT, 40:28.

²⁹ *Cincinnati Times-Star*, 6 de noviembre de 1912, p. 18, ‘Baha-Allah’s Message to People of America.’ Véase también PUP, 117:3.

³⁰ *Chicago Examiner*, 14 de septiembre de 1912, p. 11, col. 1, ‘Rich Chicagoans Pay Homage to Abdul Baha’. Para otras referencias a Tribunal Supremo mundial ver: ABL, pp. 70-71; PT, 48:1; PUP, 98:10 y 103:11; MKH, Vol. 1, p. 33; Vol. 2, pp. 230-231; *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 8, ‘Abdul-Baha in London’. Para declaraciones a la prensa en la misma línea ver: *Rocky Mountains News* (Denver, Colorado), 25 de septiembre de 1912, ‘New John the Baptist Preaching Universal Brotherhood’; *The Clifton Chronicle and Directory* (Bristol), 22 de enero de 1913, ‘Abdul Baha’.

³¹ SWA, 227:30. Véase también *Makatib-i-Hadrat ‘Abdu’l-Bahá*, vol. 3, p. 284; SWA, 202:11.

entre los estadistas de su época sobre cómo debería estar representado un tribunal supremo mundial, 'Abdu'l-Bahá planteó que el carácter universal de tal tribunal emanaría, no del origen nacional de sus miembros, sino del hecho de haber sido nombrado por un parlamento que representara a toda la Humanidad.

Vemos aquí las implicaciones prácticas que puede tener un determinado marco conceptual en cuestiones tan complejas como las relaciones internacionales. Para quienes concebían el mundo como un conjunto de naciones en competencia, la cuestión de la representación nacional en un tribunal supremo era de suma importancia. Sin embargo, para quien las fronteras eran una cuestión secundaria, lo fundamental era que tal institución internacional emanara de la voluntad de toda la Humanidad y no el lugar de origen nacional de sus miembros, pues ellos representarían al mundo, no a sus respectivas naciones.

Además de un poder judicial mundial, 'Abdu'l-Bahá mencionó en breves ocasiones la necesidad de una federación mundial de estados. Tal federación no sería un estado centralizado, sino una unión al estilo de los Estados Unidos de América. "Cada provincia será independiente en sí misma, pero habrá una unión federal protegiendo los intereses de los diversos estados independientes", afirmó contestando a la pregunta de un oyente en su segundo discurso en la Iglesia de la Ascensión en Nueva York el 2 de junio de 1912.³²

6.2. Seguridad colectiva

Entre los pacifistas existía una división sobre si una organización internacional debería tener a su disposición o no algún tipo de mecanismo de seguridad colectiva que asegurara el cumplimiento de dictámenes arbitrales, sentencias judiciales, o tratados internacionales.

Los sancionistas consideraban que era imperativo regular penalizaciones para aquellas naciones que incumplieran tratados internacionales, el dictado de un arbitraje, o que agredieran a naciones miembros de una hipotética federación o alianza mundial. Estas sanciones podrían incluir acciones violentas por parte de la comunidad internacional. Esta tendencia era minoritaria antes de la Primera Guerra

³² PUP, 60:11.

Mundial, pero entre sus partidarios se contaban figuras como Edwin Ginn y los Mead, quienes propusieron la creación de una fuerza internacional que actuara de la misma manera en que la policía actúa para defender a los individuos, y Andrew Carnegie, quien esperaba que Alemania, Estados Unidos, Francia y el Reino Unido pudieran algún día formar una alianza militar permanente al estilo de la que se formó para reprimir la rebelión de los *Boxer*, y que fuera capaz de intervenir ahí donde fuera necesario imponer la paz. Como Carnegie, muchos otros miembros del *New York Peace Society* adoptaron la visión sancionista.³³

Los voluntaristas, en cambio, consideraban que la paz entre Estados debería ser la consecuencia de una sumisión voluntaria a un orden internacional y no basarse en la coerción por parte de la comunidad internacional. Entre aquellos inclinados hacia esta visión figuran Elihu Root, James Scott –quien estaba incluso en contra de sanciones económicas–³⁴, William J. Bryan y los cuáqueros Alfred Love (fundador de la *Universal Peace Union*), Benjamin Trueblood y Albert Smiley, aunque el último llegó a reconocer que en una organización internacional siempre sería necesaria una mínima fuerza armada encargada de llevar a cabo tareas policiales.³⁵

Al mencionar la cuestión de un Tribunal Supremo, ‘Abdu’l-Bahá también apuntó hacia la necesidad de un sistema de seguridad colectiva, aunque no entró en detalles sobre cuáles deberían ser sus límites o sus funciones. “En caso de que alguno de los gobiernos o las naciones,” escribió a la Organización Central para la Paz Duradera, “en la ejecución de la irrefutable decisión del tribunal supremo, se muestre negligente o dilatorio, el resto de las naciones se levantará en su contra, porque todos los gobiernos y naciones del mundo son los que sostienen a este tribunal supremo.”³⁶ Los términos empleados por él en esta y otras ocasiones recuerdan poderosamente a los utilizados por Bahá’u’lláh, quien al dirigirse a los gobernantes del mundo escribió: “Si alguno de

³³ Para diferentes propuestas de seguridad colectiva dentro del movimiento pacifista en los Estados Unidos véase Martin D. Dubin, *The Development of the Concept of Collective Security in the American Peace Movement, 1899-1917* (tesis doctoral, Indiana University, 1960);

³⁴ Kuehl, *Seeking World Order*, p. 152.

³⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁶ SWA, 227:30.

vosotros se levantara en armas contra otro levantaos todos contra él, porque esto no es sino justicia manifiesta.”³⁷

Resulta interesante constatar que tal postura a favor del principio de seguridad colectiva choca con la percepción que tenía la opinión pública sobre 'Abdu'l-Bahá como un defensor radical de la no violencia. No fueron pocos, por ejemplo, los que le compararon con Tolstoi.³⁸ Como se ha visto, incluso Ghandi publicó en su revista un artículo en el que se presentaba a 'Abdu'l-Bahá como un partidario de la no resistencia (véase capítulo 1).³⁹

La postura de 'Abdu'l-Bahá y de Bahá'u'lláh sobre la cuestión puede entenderse mejor si se tiene en cuenta la distinción que hicieron entre los principios morales que deben imperar en las relaciones entre individuos y los que entran en juego en las relaciones entre colectivos. A nivel particular, el individuo debe perdonar las ofensas recibidas, evitar la violencia y mostrar siempre la mayor consideración hacia sus congéneres. “Si alguno os calumnia, alabadle;” escribió a un seguidor, “si os ofrece un veneno mortal, dadle a cambio la escogida miel; y si amenaza vuestra vida, concededle un remedio que lo sane para siempre [...]. Quizá, tales modales y palabras vuestras hagan que este oscuro mundo pueda al fin brillar [...]. Así, la lucha y la guerra pasarán y dejarán de existir.”⁴⁰ A nivel colectivo, sin embargo, la sociedad está obligada a proteger a sus miembros administrando justicia y previniendo que se infrinja la legalidad: “El cuerpo político castigará al agresor, pero no para vengarse. Este castigo tiene como finalidad desalentar y disuadir, hacer frente a la iniquidad y la agresión, de modo que se impida que otros tiendan la mano a la opresión.”⁴¹ Así pues,

³⁷ PEB, 117:1.

³⁸ Véase, por ejemplo: *Minneapolis Journal*, 26 de agosto de 1906, p. 8, col. 5, 'Bryan sees the Sultan at worship and attends a weird meeting of the howling dervishes'; *The Egyptian Gazette* (Alejandría), 16 de noviembre de 1911, p. 2, col. 6, 'The Return of Abbas Effendi'; *Times of India* (Bombay), 2 de enero de 1922, 'Abdul-Baha.' Sobre la relación entre Tolstoi y la religión bahá'í véase Luigi Stendardo, *Leo Tolstoy and the Bahá'í Faith* (Oxford: George Ronald, 1985).

³⁹ *Indian Opinion* (Fénix, Sudáfrica), 9 de septiembre de 1911, 'The First Universal Races Congress', pp. 350-51. Para otros autores que consideraban a 'Abdu'l-Bahá y a la religión bahá'í como partidarios de la no resistencia véase Elbert Hubbard, 'A Modern Prophet', *Hearst's Magazine*, julio de 1912, y la obra del pastor unitario y pacifista John Haynes Holmes, *New Wars for Old* (Nueva York: Dodd, Mead and Company, 1918), pp. 247-248.

⁴⁰ SWA, 16:5.

⁴¹ 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, 76:60.

análogamente podría concluirse que desde la perspectiva bahá'í, la seguridad colectiva no es un acto de venganza, sino un medio que tiene la comunidad internacional para proteger a sus miembros y garantizar el orden.

6.3. El papel de Norteamérica en el establecimiento de la paz

Como se ha visto en las secciones precedentes, durante este periodo Estados Unidos había liderado los esfuerzos del movimiento internacionalista y pacifista a nivel mundial. Rusia fue el país que convocó la Primera Conferencia de La Haya, pero fue Estados Unidos el primer país en ejecutar las provisiones relativas al arbitraje acordadas en aquella cumbre, el responsable de la convocatoria de la segunda conferencia y el promotor de una tercera edición que nunca llegó a celebrarse debido a la Gran Guerra. Organizaciones nacidas en Europa como la Unión Interparlamentaria fueron las primeras en proponer una agenda política para la introducción del arbitraje en los tratados internacionales, pero fueron las organizaciones estadounidenses las que lograron el clima político que permitió que el país presentara en la Segunda Conferencia de la Haya sus pioneras propuestas para una organización mundial, o que se convirtiera a lo largo del mandato de tres de sus presidentes en el país con más firmas de tratados de arbitraje. Fueron fortunas norteamericanas, y no europeas, las que sostuvieron las actividades de muchas organizaciones en ambos continentes y dieron mecenazgo a sus principales figuras. Finalmente, serían organizaciones estadounidenses las que proveerían de un marco teórico y de un clima social favorable a la propuesta de una liga de naciones que, por iniciativa de un presidente de aquel país, cristalizaría con la Sociedad de Naciones. Tal liderazgo fue reconocido ampliamente en Europa.⁴²

'Abdu'l-Bahá también reconoció ese liderazgo y expresó en repetidas ocasiones su esperanza en que Estados Unidos fuera el promotor de la paz internacional. Sin embargo, y a diferencia de muchos pacifistas norteamericanos, 'Abdu'l-Bahá no justificó sus expectativas en ninguno de los elementos raciales o nacionalistas que configuraban la ideología propia del *America's Manifest Destiny* y que tanto había caracterizado en las décadas anteriores la política internacional de los Estados Unidos,

⁴² Véase Kuehl, *Seeking World Order*, p. 170.

así como ciertas iniciativas misioneras y financieras.⁴³ 'Abdu'l-Bahá no basó sus afirmaciones en el origen anglosajón de la clase dominante del país, en sus valores cristianos o en el poderío económico de la nación, sino que esperaba que los Estados Unidos levataran “la bandera de la paz internacional” debido al grado de libertad que había alcanzado el país, a la experiencia y capacidad adquirida por sus instituciones, a la inclinación de su sistema hacia la democracia y la justicia, a que sus ciudadanos eran receptivos al mensaje de la paz, así como a su progreso científico e industrial.

En su primera intervención ante el *International Peace Forum* afirmó que si cualquier país europeo o asiático (mencionó expresamente a Reino Unido, Francia y Rusia) propusiera la paz internacional, sus intenciones serían puestas bajo sospecha debido a sus intereses territoriales. Pero si la iniciativa partiera de Estados Unidos, un país con menos ambiciones expansionistas y sin conflictos abiertos con otras potencias, sus propuestas serían bien acogidas por la comunidad internacional, que no sospecharía maniobras para proteger intereses.⁴⁴ Por otra parte, la experiencia del desarrollo de los Estados Unidos, podría ser un modelo a seguir para el mundo, pues pasó de ser un conjunto de territorios enfrentados entre sí, a convertirse en una federación próspera y pacífica. “Lo que América ha hecho, también puede hacerlo el resto del mundo siguiendo su ejemplo”⁴⁵, dijo en una entrevista para el semanario editado por Hamilton Holt, *The Independent*. “Que esta democracia americana sea la primera en establecer los fundamentos de la concordia internacional”, dijo en Washington el 20 de abril de 1912, durante la convención anual de la *Persian-American Educational Society*, “que sea la primera nación en proclamar la universalidad de la Humanidad”, añadió seguidamente.⁴⁶

⁴³ Sobre el componente racial del *America's Manifest Destiny* véase Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny, the Origins of American Racial Anglo-Saxonism* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981).

⁴⁴ Afirmaciones recogidas en PUP 47:10-11 y en PUP 117:2, 118:12, 131:10.

⁴⁵ Entrevista a *The Independent* (Nueva York), 12 de septiembre de 1912, pp. 606-609, 'America and World Peace'.

⁴⁶ PUP, 14:6. Para otras afirmaciones en este sentido ver, por ejemplo: PUP 8:5, 27:5, 36:3, 42:6, 48:6, 98:13, 103:15.

Así pues, de lo dicho y escrito por 'Abdu'l-Bahá se desprende que él planteó la necesidad de un parlamento mundial y, en lugar de un sistema de arbitraje, abogó por el establecimiento de un poder judicial basado en un tribunal supremo que representara de forma indirecta a toda la Humanidad. También propuso una unión federal de los estados del mundo, similar a la unión de los Estados Unidos, y un sistema de seguridad colectiva capaz de imponer sanciones.⁴⁷ Paralelamente, y aunque reclamó una mayor acción por parte de los defensores de la paz, reconoció el papel de Estados Unidos en el área del internacionalismo y expresó abiertamente su preferencia por que fuera ese país el que liderara la construcción de una política internacional que propiciara la paz.

⁴⁷ Aunque en las notas inglesas de las conferencias de 'Abdu'l-Bahá y en la traducción de al menos una de sus cartas existen referencias al arbitraje internacional, una comparación de las traducciones inglesas con los originales persas disponibles muestra, no obstante, que en ningún caso 'Abdu'l-Bahá mencionó la cuestión del arbitraje y que, al contrario, siempre se refirió a un sistema judicial. En estos casos fueron sus traductores –ya sea como licencia o porque ignoraban la diferencia entre un sistema arbitral y uno judicial y optaron por usar el concepto más empleado por la opinión pública y por la mayoría de los pacifistas del momento, o por ambas razones– quienes introdujeron de forma repetida referencias al arbitraje en lugar de un sistema judicial. Existen al menos dos ejemplos en este sentido. La carta a H.C. Philips arriba citada fue publicada parcialmente en *Advocate of Peace* [febrero de 1912, pp. 49-50, 'New Impetus for World Peace.'] e íntegramente en *Star of the West* [12 de diciembre de 1911, pp. 4-5]. En la traducción se menciona tres veces el término 'arbitraje' o sus derivados, pero en el original no hay ningún término equivalente. En las notas inglesas de una conferencia ante la Sociedad Teosófica de Londres se le cita diciendo que "*by general election a Great Board of Arbitration shall be established*" [ABL, p. 29], cuando las notas persas [MKH, vol. 1, p. 284] le citan usando el término de origen árabe *Mohakameh Kabir*, (محکمه کبری), tribunal supremo, que está presente en otros de sus escritos y conferencias en los que menciona el tema. Por lo tanto, el resto de textos en los que aparece el término 'arbitraje' y que no pueden compararse con un original en persa deben ser interpretados con cautela.

Capítulo 7

GUERRA Y MILITARISMO

El estallido de la Primera Guerra Mundial puso fin a un periodo de cuatro décadas de relativa paz entre las potencias europeas, que, a excepción de la guerra ruso-turca de 1877, no se habían enfrentado en suelo continental desde el fin de la Guerra franco-prusiana a mediados de 1871. Tal estado de cosas había sido el resultado de un nuevo escenario en la política internacional determinado por los pactos diplomáticos que se formalizaron en la Triple Alianza (1882) –formada por Alemania, Austro-Hungría y posteriormente Italia– y los diferentes acuerdos entre Francia, Rusia y el Reino Unido, que desembocaron en la Triple Entente (1907). Estas alianzas polarizaron el continente en dos ejes formados por imperios que rivalizaban entre sí por ampliar su expansión colonial o asegurar los dominios con los que ya contaban. Con cada nueva alianza y con cada nuevo acuerdo diplomático suscrito por alguna de las potencias europeas se daba una vuelta de tuerca a un complicado y frágil equilibrio internacional caracterizado por la rivalidad, la sospecha mutua y la constante amenaza de una gran conflagración continental. Para sostener ese equilibrio, los estados alineados con cada eje se vieron abocados a mantener una frenética, prolongada y costosa carrera armamentística a la que se sumaron también dos potencias no europeas: Estados Unidos y Japón.

Aunque semejante modelo de organización internacional exigía elevadísimos sacrificios económicos –y en consecuencia sociales–, paradójicamente las potencias que participaron en la carrera armamentística contaron con unos apoyos políticos y populares mayoritarios. Ello se explica en parte por la gran acogida y difusión que tuvieron el nacionalismo y el militarismo. Ambas doctrinas proveyeron de una legitimización ideológica y emocional a aquellos gobiernos que desarrollaron una política internacional basada en la fuerza militar y que finalmente dirigirían a sus

respectivos países hacia la Gran Guerra. Estas ideologías penetraron incluso entre los sectores más progresistas de la sociedad y muchos pacifistas e internacionalistas las hicieron suyas. En consecuencia, cuando 'Abdu'l-Bahá visitó Occidente no sólo pudo observar en primera persona cómo amplios sectores de la sociedad sentían una inclinación y simpatía hacia la guerra y aclamaban con fervor los discursos nacionalistas y militaristas del momento, sino que además pudo comprobar cómo incluso en el seno del pacifismo había sectores que simpatizaban con esas corrientes de pensamiento.

7.1. La guerra y el ser humano

El militarismo partía de la premisa de que la guerra y el poderío militar son los instrumentos más efectivos de los que dispone una determinada comunidad humana para imponer su supremacía sobre otras. Conceptualmente, la doctrina militarista estaba fundamentada en la idea de que el conflicto y la competencia son cualidades inherentes a la condición humana, inseparables de ella, e imprescindibles para el progreso social. Esas eran las premisas de autores como el politólogo británico Walter Bagehot (1826-1877) quien calificó las guerras como "*the real regenerators of society*"¹ o el general alemán Friedrich von Bernhardi (1849-1930) quien en 1911 afirmó que cuando una nación fuerte se lanza a la conquista de territorios "*war will furnish such a nation with favourable vital conditions, enlarged possibilities of expansion and widened influence, and thus promote the progress of mankind*". Bernhardi llegó a advertir a sus lectores que "*without war, inferior or decaying races would easily choke the growth of*

¹ Citado en Crook, *Darwinism, War and History*, p. 51. Para otros autores que compartieron esta idea véase *ibid.*, pp. 70-96. Algunos darwinistas sociales condenaron la guerra. Herbert Spencer, por ejemplo, afirmó que el conflicto y la competencia, incluso en forma de guerra, llevan al progreso humano, pero consideraba también que el cénit de la evolución humana estaría marcado por el abandono de la guerra y la violencia como herramientas en la perpetua 'lucha por la vida'. Para algunas citas a este respecto véase *ibid.* pp. 46-47. Otra notable excepción fue el codescubridor de la teoría de la evolución Alfred Russel Wallace (1823-1913), para quien la guerra era una rémora del pasado sin cabida en un momento evolutivo en el que la Humanidad ha alcanzado un gran progreso intelectual y científico. No obstante, también afirmó que en el pasado la guerra sí tuvo un papel fundamental en el progreso de las *razas superiores*. A este respecto véase, por ejemplo, su artículo publicado en *The Arena* (Boston), 'Human Progress, Past and Future', enero de 1892, pp. 145-159.

healthy budding elements, and a universal decadence would follow."² En consecuencia, creía el militar alemán, la conquista y la colonización son derechos inalienables de las naciones más *avanzadas*, que para afianzar su progreso deben expandirse a expensas de las *masas incivilizadas*. Desde esta perspectiva, compartida por amplios sectores de la sociedad, la guerra sería una necesidad moral y biológica, cuyo objetivo ha de ser el progreso de un determinado colectivo social y la defensa de sus intereses nacionales.³

Sin duda el darwinismo social fue una de las ideologías que más influencia tuvo entre quienes defendían la utilidad de la guerra, pero no fue la única. Otra de las doctrinas más extendidas del momento, el marxismo, partía también de una visión materialista de la naturaleza humana, si bien no sustentada en argumentos biológicos, sino económicos. Mientras que para el darwinismo la historia puede interpretarse como la lucha por la supervivencia del más apto, el marxismo proponía interpretarla como una continua lucha entre clases y consideraba que en ciertas circunstancias la guerra no sólo podía ser justificable, sino que además sería necesaria si las condiciones económicas así lo exigieran. Ambas doctrinas mantenían como denominador común la exaltación de la lucha y la competencia como agentes necesarios en el progreso social y el devenir histórico. De hecho, algunos autores elaboraron una teoría del conflicto que tomó elementos de ambas corrientes. Karl Pearson (1857-1936) –biólogo, socialista fabiano y destacado divulgador en el Reino Unido de la eugenesia– afirmaría, por ejemplo, que bajo el socialismo las guerras como consecuencia de la competencia entre razas no perderían vigencia.⁴

Semejantes discursos en torno a la guerra y el conflicto estaban tan firmemente arraigados en el pensamiento colectivo que incluso fueron asimilados por una parte significativa del pacifismo. Algunos simplemente evitaron condenar la guerra. Benjamin Trueblood, por ejemplo, el secretario de la *American Peace Society*, solía

² Friedrich von Bernhardi, *Deutschland und der Nächste Krieg* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1913). Cita de la primera traducción al inglés: *Germany and the Next War* (Nueva York: Longman's, Green and Co., 1914), p. 20.

³ Para algunas citas a este respecto ver, por ejemplo, el capítulo 8 de Daniel Pick, *War Machine* (New Haven: Yale University Press, 1993). Sobre la mentalidad militarista en general véase Brian Bond, *Guerra y Sociedad en Europa, 1870-1970* (Madrid: Ministerio de Defensa, 1990).

⁴ Para una síntesis de las ideas de Pearson a este respecto ver: Crook, *Darwinism, War and History*, pp. 87-89.

adoptar una posición tibia ante las contiendas en las que se involucró su país y llegó a pedir a los miembros de su organización que se abstuvieran de emitir condenas sobre episodios como la guerra de Cuba.⁵ Otros pacifistas fueron más lejos y llegaron a aplaudir algunas acciones bélicas. Ernesto Moneta, quien en 1907 había recibido el premio Nobel de la Paz, apoyó sin reservas la agresión de Italia a Libia (1911) y la justificó como un esfuerzo por acercar la civilización a los *pueblos bárbaros*.⁶ Otros pensadores europeos se expresaron abiertamente en contra del antimilitarismo, al que consideraban como un serio peligro para los intereses del pacifismo.⁷ Paralelamente, aquellos pacifistas que osaron criticar los conflictos bélicos de su momento pagaron un alto tributo en forma de descrédito social. Tal fue el caso de Alfred H. Love, el secretario de la *Universal Peace Union*, quien tras manifestarse en contra de la guerra de Cuba fue duramente atacado por la prensa, recibió multitud de amenazas y en varias ciudades se le representó con figuras de trapo que eran quemadas o tiroteadas por turbas que le acusaban de traidor.⁸

Al igual que hiciera al abordar otras cuestiones, la crítica pública de 'Abdu'l-Bahá al militarismo no se centró en acontecimientos o individuos concretos, sino que se limitó a contestar las dos premisas sobre las que se sustentaba la doctrina: (1) que la competencia es un rasgo inseparable de la naturaleza humana, y (2) que la lucha es imprescindible para el progreso social.

En cuanto a la primera cuestión, 'Abdu'l-Bahá reconocía que “la lucha es una tendencia animal”, que en ocasiones “la naturaleza está dominada por la ley de la supervivencia del más apto” y que el ser humano ha estado tradicionalmente gobernado por esos impulsos, que se manifiestan en forma de agresividad y un comportamiento opresivo y tiránico.⁹ Sin embargo, afirmó, el ser humano es el único organismo que puede trascender esa determinación biológica. A diferencia de otros

⁵ Patterson, *Towards a Warless World*, p. 53.

⁶ Para algunos comentarios de Moneta y otros pacifistas italianos sobre la guerra de Libia véase Cooper, *Patriotic Pacifism.*, pp. 173-180.

⁷ Para varios ejemplos véase Cooper, *Patriotic Pacifism*, p. 133.

⁸ Doherty, *Alfred H. Love and the Universal Peace Union*, pp. 150-153.

⁹ Charla en San Francisco, mañana del 10 de octubre de 1912. Fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos.

seres vivos, el ser humano está dotado de intelecto y cuenta además con la facultad de manifestar cualidades morales. El despliegue de esas cualidades genuinamente humanas permite al individuo construir relaciones basadas en la cooperación y el altruismo, que son conducentes a la paz, mientras que el predominio de sus rasgos animales le obliga a construir relaciones basadas en el conflicto, que desembocan en la lucha:

El intelecto discierne de acuerdo a la justicia, la naturaleza de acuerdo a la fuerza. El intelecto juzga de acuerdo a la equidad, la naturaleza de acuerdo a la agresión. El intelecto juzga de acuerdo a la solidaridad, la misericordia y el amor. La naturaleza, por el contrario, está gobernada por la ley de la supervivencia del más apto, mientras que la distinción del ser humano es poder santificarse de dicha ley.¹⁰

En consecuencia, al referirse a la guerra, lejos de calificarla como un acto noble y natural, 'Abdu'l-Bahá se refirió a ella como "el apogeo de la degradación humana"¹¹ y como un comportamiento vil y contrario a la naturaleza humana misma, pues quien la perpetra se aleja de su verdadera naturaleza, rebaja su dignidad y se degrada por debajo de la condición de los animales.¹²

Desde esta perspectiva, evitar la guerra y el conflicto no es sólo una cuestión moral, es también una cuestión existencial y una obligación antropológica. La responsabilidad primaria en tal cambio recae sobre los hombros del individuo quien en su vida cotidiana debe esforzarse en subordinar su naturaleza animal a sus facultades humanas, en erradicar de su mente cualquier sentimiento de guerra y en no dejarse arrastrar por el clamor de quienes la alientan. "Cuando se os presente un pensamiento de guerra, oponedle uno más fuerte de paz, un pensamiento de odio debe ser

¹⁰*Íbid.*

¹¹ PUP, 110: 13.

¹² PUP, 47:7, 92: 10-14; 110:10-13; 118:11; PT, 6:1; ADP, 179-180, 182-183; Elizabeth Herrick, *Unity Triumphant*, pp. 87-95 (charla en *Pembroke Chapel*, Liverpool, 15 de diciembre de 1912); Charla en la *First Congregational Church*, Oakland, 6 de octubre de 1912, charla en la *First Unitarian Church*, 6 de octubre de 1912, San Francisco (fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos).

destruido por uno más fuerte de amor”, exhortó a sus oyentes en una charla en París el 21 de octubre de 1911, después de comentar las noticias de la batalla de Bengasi en Libia.¹³

'Abdu'l-Bahá también criticó el segundo de los pilares del militarismo: que la guerra conduce al progreso. Al presentar sus argumentos, además de citar la experiencia histórica y recordar los devastadores efectos de la guerra en las poblaciones que la sufren y en la comunidad internacional en general, presentó una ley natural basada en una analogía entre las relaciones humanas y las leyes de la física y la biología. En el plano físico la unión de átomos y moléculas produce cohesión y vida, mientras que su separación produce la desintegración de un objeto o la muerte de un organismo. De la misma manera, en el plano social la unidad y la fraternidad entre seres humanos conducen al progreso, mientras que la división aboca a la desintegración del cuerpo social. Así explicaría esta idea el 24 de abril de 1912 en Washington:

[...] la contienda y la guerra son destructoras de los fundamentos humanos, en tanto que la paz y la amistad construyen y salvaguardan el bienestar humano [...]. El cuerpo político puede compararse al organismo humano. Mientras que los diversos miembros y partes de ese organismo están coordinados y cooperando en armonía, el resultado es vida expresada en su máximo grado. Cuando falta coordinación y armonía entre estos miembros, entonces tenemos lo opuesto, que en el caso del cuerpo humano es enfermedad, disolución y muerte. De igual modo, en el cuerpo político de la Humanidad la disensión, la discordia y la guerra son siempre destructivas e inevitablemente fatales. Todos los seres creados dependen de la paz y coordinación, pues todo ser contingente y fenomenal es una composición de distintos elementos. Mientras haya afinidad y cohesión entre estos elementos constitutivos, la fuerza y la vida se hacen manifiestas; pero

¹³PT, p. 29.

cuando entre ellos surge disensión y repulsión, entonces sobreviene la desintegración.¹⁴

En resumen, según el planteamiento de ‘Abdu’l-Bahá, puesto que todo ente requiere de unidad y afinidad entre sus componentes para su correcta existencia, también la Humanidad, como ente que agrupa a la totalidad de la raza humana, está sujeta a esa condición o ley natural. Por lo tanto, afirmar que la guerra conduce al progreso sería una falacia mientras que lo contrario sí sería cierto: la guerra y la división conducen a la involución, mientras que la paz y la unidad conducen al progreso.¹⁵

Resulta interesante constatar cómo, aunque el clima social no era el más idóneo, ‘Abdu’l-Bahá expresó su crítica hacia aquellos discursos que justificaban la guerra incluso en contextos particularmente comprometedores. Uno de ellos fue la visita que recibió el 13 de abril de 1912 en Nueva York del científico Hudson Maxim (1853-1927), un famoso inventor de explosivos, quien era además miembro de una importante saga familiar dedicada a la tecnología militar.¹⁶ Al igual que muchos de sus coetáneos, Maxim consideraba que el conflicto no puede desligarse de la naturaleza humana y en consecuencia llegó a afirmar en alguna de sus publicaciones que la ausencia de lucha sería tan perjudicial para el ser humano como *“the absence of food, air, or water.”*¹⁷ Convencido de que el individuo es egoísta por naturaleza, también era crítico con las propuestas de organización internacional lanzadas desde el pacifismo pues, al fin y al cabo, tales organismos estarían controlados por individuos tan falibles y egoístas como el resto de humanos. *“There are times when throats have to be cut”*, afirmó en una ocasión para criticar a aquellos que veían en el arbitraje internacional la solución para

¹⁴ PUP, 23:2-3.

¹⁵ Para otras citas a este respecto véase PUP 23:2-3, 41:4-5, 58:2, 74: 2-5; 89:8-11, 14, 110:4-7; *Star of the West*, 19 de abril de 1913, charla ante la Sociedad Teosófica de Liverpool, 13 de diciembre de 1912; charla en la *First Unitarian Church*, 6 de octubre de 1912, San Francisco (fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos).

¹⁶Su hermano Hiram, por ejemplo, fue el inventor de la ametralladora Maxim y su tío inventó un silenciador para revólveres.

¹⁷Hudson Maxim, *Defenseless America* (Nueva York: Hearst’s International Library, 1915), p. 29.

los conflictos internacionales.¹⁸ Pese sostener tales planteamientos, paradójicamente Maxim mantenía al mismo tiempo cierta relación con la *New York Peace Society*. De hecho, acudió a la visita a 'Abdu'l-Bahá junto a William Short, el secretario de aquella organización. En el transcurso de su entrevista, 'Abdu'l-Bahá y Maxim sostuvieron una interesante conversación en torno a la cuestión de la guerra en la que Maxim desplegó su defensa de la *guerra moderna* y la última tecnología militar. Incluso llegó a dibujar para 'Abdu'l-Bahá diagramas con los que trató de mostrar la precisión de sus explosivos y le obsequió con alguno de sus artículos en los que teorizaba sobre la guerra. "*Less men are killed in war in a year now than are killed by our industries through preventable accidents*", llegó afirmar Maxim, a lo que 'Abdu'l-Bahá respondió con un irónico "la guerra es el accidente más prevenible." Seguidamente, el líder bahá'í emplazó a Maxim a sopesar, en base a la experiencia que ofrece la historia de la Humanidad, la nefasta influencia de la guerra y a utilizar el método empírico para elegir entre guerra y paz. "La historia de la guerra y de la lucha es bien conocida, y sus consecuencias palmarias", afirmó, "¿acaso no hemos acumulado suficiente experiencia a este respecto? Probemos la paz por un tiempo. Si produce buenos resultados, aferrémonos a ella. En caso contrario, desechémosla y volvamos a la lucha. Nada se perderá con el experimento." Finalmente, 'Abdu'l-Bahá planteó muy directamente a Maxim cuál era su responsabilidad como individuo. Él estaba empleando su talento y su esfuerzo científico "en matar a sus congéneres" y le exhortó a reorientar sus esfuerzos: "Debes practicar la ciencia de la paz. Debes dedicar tus energías e inteligencia en la dirección opuesta. Debes descubrir los medios para la paz; inventar armas de paz que hagan temblar los cimientos de la Humanidad."¹⁹

7.2. La carrera armamentística

Entre 1880 y 1914 el conjunto de las marinas de Alemania, el Imperio Austrohúngaro, Estados Unidos, Francia, Italia, Japón, el Reino Unido y Rusia se había incrementado en un 525% pasando de 1.553.000 toneladas a 8.153.000 toneladas. Sólo Alemania había ampliado su capacidad naval en un 1.483% pasando en el mismo

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹ *Star of the West*, 13 de julio de 1912, pp. 5, 10-11.

periodo de 88.000 toneladas a 1.305.000. La armada alemana, sin embargo, aún estaba lejos de la de Reino Unido, que en 1914 contaba con una flota de 2.714.000 toneladas, un 417% más que en 1880. En términos relativos, Japón protagonizó el mayor incremento naval. Su flota creció un 4.666%, superando a las flotas rusa e italiana y casi duplicando a la austrohúngara. En cuanto al número de recursos humanos estas potencias pasaron de una cifra conjunta de personal militar de 2.694.000 hombres en 1880 a 4.944.000 en 1914. Durante este periodo, todas estas naciones prácticamente duplicaron su número de efectivos militares, a excepción de Estados Unidos que los aumentó en un 482%.²⁰ Semejante inversión en el sector militar requirió un importantísimo porcentaje de los presupuestos nacionales, lo que se tradujo en un elevado endeudamiento público, una cada vez más creciente presión fiscal y una decreciente inversión pública en sectores vitales para la ciudadanía y para el crecimiento económico. En 1913, por ejemplo, el gasto militar de Francia supuso el 42% de su presupuesto, en el Reino Unido el 43%, en Rusia el 33% mientras que en Alemania era del 20%.²¹

Como consecuencia de tal estado de cosas, uno de los temas que ocupó al movimiento pacifista en vísperas de la Gran Guerra fue la cuestión del desarme. Frente a los pacifistas clásicos, quienes abogaban por un desarme total y la renuncia absoluta a cualquier forma de violencia, el nuevo pacifismo surgido a finales del siglo XIX tenía una postura que a menudo era abiertamente militarista. Para muchos, la proliferación armamentística era, en ausencia de mecanismos legales internacionales capaces de prevenir la guerra, una garantía para la paz. Al fin y al cabo, las teorías sobre la guerra predominantes en la época apuntaban a que el coste económico y la devastación que podía ocasionar el armamento moderno hacían inviable la posibilidad del estallido de una guerra entre potencias. Por tanto, que las grandes naciones estuvieran bien preparadas militarmente sería un elemento de disuasión.

²⁰ Datos extraídos de Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, p. 203.

²¹ Datos extraídos de Ferguson, *The Pity of War* (Londres: Penguin Books, 1998), pp. 105-117. Para otros estudios sobre el impacto económico de la carrera armamentística del periodo véase: Broadberry y Harrison, *The Economics of World War I* (Cambridge: University Press, 1995), Jasen Castillo *et. al.*, *Military Expenditures and Economic Growth* (Santa Monica: RAND Arroyo Center, 2001); Jari Eloranta, "From the Great Illusion to the Great War: Military spending behaviour of the Great Powers: 1870-1913", *European Review of Economic History* (2007:2), pp. 255-283.

En Estados Unidos tal postura se tradujo en una cierta connivencia entre el ejército y el pacifismo americano. Una muestra de ello son los muchos oficiales que hablaron desde la tribuna de las conferencias de Lake Mohonk y el hecho de que no menos de once dirigentes de diferentes organizaciones pacifistas fueran al mismo tiempo miembros de la *Navy League*, una organización conservadora fundada en 1903, que reclamaba inversiones para mejorar y aumentar la capacidad de la armada de los Estados Unidos. Entre ellos estaban Elihu Root, quien había sido secretario de Guerra con el presidente McKinley; el general Horace Porter, quien además de ser el presidente de la *Navy League* era uno de los miembros de la *New York Peace Society*, o Luke E. Wright, quien antes de ser miembro del *Carnegie Endowment for International Peace*, había sido secretario de Guerra con Roosevelt.

En Europa, la situación era muy similar. En las conferencias para la paz celebradas en el viejo continente se evitaron pronunciamientos en contra de la proliferación armamentística. El consenso general era que nada debía hablarse sobre la cuestión sin que antes existiera un adecuado sistema de arbitraje internacional, más aún en un contexto en el que la opinión pública, que estaba mayoritariamente alineada con el militarismo, podría percibir al pacifismo como un movimiento antipatriota y contrario a los respectivos intereses nacionales de las potencias. Como resultado de tal postura los diferentes congresos organizados por entidades europeas evitaron tratar directamente la cuestión y cuando recibieron propuestas concretas éstas fueron generalmente pospuestas o delegadas a comités para su estudio.²² Otros pacifistas se expresaron abiertamente a favor de la fuerza militar. William Stead, por ejemplo, llegó a afirmar que “*you can do no greater disservice to the cause of international peace than to weaken the British Navy*”²³. “*The great armaments, through the fear which they inspired, might help in the promotion of peace*”, señaló un religioso presbiteriano invitado al Congreso Internacional de la Paz de Glasgow (1901), en el que además se

²² Véase, por ejemplo, *Advocate of Peace* (Washington), octubre de 1901, p. 203, ‘Proceedings of the Glasgow Peace Congress’ donde se cita el caso de una propuesta elevada por el francés Gaston Moch.

²³ Publicado póstumamente en *The Review of Reviews for Australasia* (Melbourne), agosto de 1912, ‘The Great Pacifist’, pp. 608-620.

debatíó una resolución por la que se afirmaba que “*disarmament should be looked upon as a result of the organization of peace rather than as a means thereto*”.²⁴

En varios de sus escritos, Bahá'u'lláh había denunciado el armamentismo por el elevado coste social que tenía y emplazó a las naciones a reducir sus armamentos sobre la base de una paz internacional y un sistema de seguridad colectiva, “si esto se hace”, señaló, “las naciones del mundo ya no necesitarán armamentos, salvo con el fin de preservar la seguridad de sus reinos y mantener el orden interno dentro de sus territorios. Esto asegurará la paz y la calma de todos los pueblos, gobiernos y naciones.”²⁵ Escribiendo en 1875, ‘Abdu’l-Bahá desarrolló el mismo concepto. Mediante un adecuado sistema de seguridad colectiva, los estados sólo necesitarían “una pequeña fuerza destinada a la seguridad interna”. Como consecuencia de tal reducción en la necesidad de armas, la población se vería liberada “del fardo aplastante de los gastos hoy aplicados a destinos militares” y además abundantes recursos económicos, científicos y humanos podrían dedicarse a la “producción de cuanto promueva la existencia humana, la paz y el bienestar.”²⁶

Durante sus viajes en Occidente, ‘Abdu’l-Bahá volvió a criticar la carrera militar y denunció el hecho de que “el exhausto obrero, los inocentes y los desvalidos, son obligados mediante impuestos a proveer de municiones y armamento a gobiernos resueltos a conquistar territorios”.²⁷ En una entrevista para el *Toronto Weekly Star* afirmó que, aunque la guerra todavía no había producido derramamiento de sangre, ya estaba presente en forma de un tremendo esfuerzo económico para la clase trabajadora: “Hoy la guerra es continua. Incruenta pero continua, pues la gente común está sometida a tener que proveerle de sus medios. En todo el mundo, la sangre del trabajador es succionada para mantener el espectáculo del poderío naval y militar.”²⁸ En otra entrevista a un medio canadiense, insistió en que el desarme sólo sería posible

²⁴*The Advocate of Peace* (Washington), octubre de 1901, p. 208-209.

²⁵ PEB, 117:1. Véase también PEB, 118:2-3 y 119:4.

²⁶*The Secret of Divine Civilization*, pp. 64-65

²⁷ PUP, 103:11. Para comentarios similares véase las notas de su alocución en un banquete en casa del *Charge d’Affaires* de Persia en Washington, MKH, vol. 2, pp. 43-46. Véase también MKH, vol. 2, p.

²⁸*Toronto Weekly Star*, 11 de septiembre de 1912, ‘Abdul Baha’s Word to Canada.’

como resultado de un pacto internacional. “No servirá de nada”, afirmó, “que algunas naciones dejen sus armas mientras que otras, sus vecinos, siguen armadas [...]. Todas las naciones deben acordar desarmarse simultáneamente.” Al referirse específicamente a la carrera naval añadió que “todos los gobiernos del mundo deben transformar sus acorazados y sus buques de guerra en navíos mercantes. Pero ningún país puede emprender semejante política por sí solo, y si lo intentara ello sería una locura.”²⁹

7.3. La Gran Guerra

Una buena parte de los pacifistas consideraba que el estallido de una guerra en Europa sería muy improbable. Para muchos de ellos, los avances en el arbitraje internacional y las optimistas esperanzas que había puestas en una tercera Conferencia de la Paz de La Haya hacían impensable la posibilidad de que las naciones más poderosas recurrieran a la guerra para solucionar sus diferencias. Además, tres importantes teóricos sobre la guerra habían logrado trasladar a la opinión pública mediante concienzudos estudios la idea de que una guerra en Europa sería altamente inviable debido a las inmensas pérdidas económicas y humanas que provocaría en las naciones involucradas y que, por tanto, una guerra europea sería del todo irracional.

El banquero de origen polaco Jean de Bloch (1836-1902) publicó en 1898 un pormenorizado estudio en seis volúmenes sobre las implicaciones económicas y sociales que tendría una guerra que hiciera pleno uso de la tecnología militar del momento. Pudo prever con cierta exactitud que una guerra en el continente sería necesariamente lenta y prolongada, paralizada en torno a las trincheras, en la que la caballería ya no sería útil, la fuerza militar no bastaría para dar la victoria a ningún bando y tendría unos costes económicos imposibles de asumir por ninguna nación. Su detallada descripción de cómo sería una guerra en el futuro inmediato fue muy acertada, pero su conclusión final, que algo así sería imposible en Europa, probó ser errónea.³⁰

²⁹*Montreal Daily Star*, 11 de septiembre de 1912, p. 2, ‘Canada Should Prepare for a Great War Coming, Says Apostle of Peace.’

³⁰ Para un resumen en inglés de la obra ver: Jean de Bloch, *Is War Now Impossible? The Future of War in Its Technical, Economic and Political Relations* (1899).

El británico Norman Angell (1872-1967) –premio Nobel de la Paz en 1933– publicó en 1909 la primera versión de *The Great Illusion*, una obra que fue traducida a varios idiomas y en la que el autor trató de demostrar mediante argumentos económicos que una gran guerra sería imposible dado el gran coste financiero e industrial que conllevaría para todas las partes implicadas.³¹

El sociólogo ruso Jacques Novicow (1849-1912) dedicó varias obras al estudio de la guerra desde la perspectiva de su disciplina académica, entre ellas *Les luttes entre sociétés humaines* (1896). Novicow consideraba que las sociedades tienden inevitablemente hacia formas más complejas y amplias y planteó que las relaciones entre estados europeos habían llegado a un punto en que la guerra era totalmente innecesaria y que éstos, siguiendo el modelo de la unificación de Italia, acabarían formando una federación de Europa.

Las obras de estos tres autores influyeron de forma muy relevante en el pacifismo de la época y propiciaron que muchos líderes del movimiento hicieran gala de un optimismo que los acontecimientos de 1914 acabarían mostrando como infundado. David Starr Jordan, por ejemplo, afirmó en un artículo publicado en 1913 bajo el título “*La Guerra Imposible*” que el poder financiero nunca permitiría que una conflagración bélica frenara el progreso económico. Las naciones involucradas juzgarían tan poco rentable el dispendio necesario para embarcarse en un conflicto armado que lo evitarían a toda costa.³² “*What shall we say of the Great War of Europe, ever threatening, ever impending, and which never comes?*” escribió en un ensayo también publicado en 1913, “*we shall say that it will never come. Humanly speaking, it is impossible.*”³³

William J. Bryan llegó a afirmar en un discurso pronunciado en 1912 que “*the era of the brotherhood of man is not coming. It is here now*”. Posteriormente, como secretario de Estado de Wilson y uno de los artífices de su *New Diplomacy*, reafirmó públicamente en varias ocasiones su confianza en que la guerra pasaría a ser un

³¹ La obra apareció originalmente bajo el título *Europe's Optical Illusion* (1909). La primera edición castellana se publicó en París en 1913.

³² Patterson, *Towards a Warless World*, p. 226.

³³ David Starr Jordan, *What Shall we Say? Being Comments on War and Waste* (Boston: World Peace Foundation, 1913), p. 18.

vestigio del pasado.³⁴ En un artículo publicado en abril de 1913, Andrew Carnegie se mostró reacio a que Estados Unidos ampliara su capacidad naval y entre los argumentos que utilizó para apoyar su postura afirmó que una guerra con Alemania sería imposible. Cegado por su fe en una paz basada en la unidad racial llegó a afirmar: “*Has there ever been danger of war between Germany and ourselves, members of the same Teutonic race? Never has it been even imagined [...]. We are all of the same Teutonic blood, and united could insure world peace.*”³⁵

Paralelamente, el movimiento obrero estaba también convencido de que una posible conflagración entre las potencias europeas fracasaría, pues la clase trabajadora nunca se prestaría a luchar contra otros proletarios para defender los intereses nacionales y económicos de la burguesía.

Frente a esta visión optimista de muchos pacifistas, 'Abdu'l-Bahá advirtió en al menos diecisiete ocasiones sobre la seria amenaza de guerra que se estaba cerniendo. En una entrevista concedida en Egipto a principios de 1911 al periodista norteamericano William T. Ellis (1873-1950), 'Abdu'l-Bahá ya mencionó esta posibilidad.³⁶ Durante su estancia en Occidente mencionó en varias ocasiones que el mundo estaba al borde de una gran guerra³⁷ y se refirió reiteradamente al viejo continente como un vasto arsenal que tan sólo necesitaba una chispa para estallar. “Europa se ha convertido en un inmenso arsenal, lleno de explosivos”, afirmó el 21 de noviembre de 1911 en París, “que Dios nos guarde de que exploten, pues si tal cosa

³⁴ *The Commoner* (Lincoln, Nebraska), 8 de marzo de 1912, p. 3. Citado en *Patterson, Towards a Warless World*, p. 224.

³⁵ *The Advocate of Peace* (Washington), abril de 1913, pp. 79-80, ‘The Baseless Fear of War’, Andrew Carnegie.

³⁶ Véase *The Advertiser* (Montgomery, Alabama), 7 de mayo de 1911; *The Atlanta Georgian*, 18 de mayo de 1911, p. 1, ‘The Awakening of Older Nations’; *The Continent* (Chicago), 30 de mayo de 1912, p. 760; *Daily Journal* (Stevens Point, Wisconsin), 28 de octubre de 1911, p. 14, col. 2; *City Herald* (Dakota, Nebraska), 3 de noviembre de 1911, p. 2, col. 5; *Adams County Free Press* (Corning, Iowa), 4 de noviembre de 1911; *Clinton Mirror* (Clinton, Iowa), 4 de noviembre de 1911, p. 6, col. 1; *Reporter* (Le Grand, Iowa), 4 de noviembre 1911; *The Transcript* (Tooele, Utah), 10 de noviembre de 1911, p. 7, col. 2.

³⁷ Ver, por ejemplo, PUP, 3:7, 104:1, 108:1; ADP, p. 85; *The Montreal Daily Star*, 31 de agosto de 1912, p. 1, col. 1, ‘Apostle of Peace Here Predicts an Appalling War in the Old World’. Para algunas publicaciones que recordaron las palabras de 'Abdu'l-Bahá una vez iniciada la Guerra ver: *The Mercury* (Hobart, Australia), 8 de agosto de 1914, p. 8, ‘To Combat War’, *Idaho Statesman* (Boise), 9 de agosto de 1914, p. 2, col. 5, ‘Religious Side of War in Europe Important Factor’; *Bulletin Théosophique* (París), marzo de 1916, p. 41, ‘Paroles Prophétiques Prononcées par Abdou'l-Baha, le Chef du Behaïsme, lors de son Séjour a Paris en 1913’.

llegara a suceder, el mundo entero se vería involucrado.”³⁸ En una carta dirigida a los bahá’ís de Stuttgart el 21 de febrero de 1912, ‘Abdu’l-Bahá afirmaba que “los eventos futuros en Europa estarán llenos de tribulaciones ”y expresó su deseo de que ellos trabajasen por mitigar la situación y colaborasen en el establecimiento de la paz.³⁹ En Canadá fue aún más explícito sobre la cuestión. En una de las entrevistas que concedió al *Montreal Daily Star* volvió a comparar a Europa con un polvorín listo para estallar y declaró que el país se vería forzado a entrar en la guerra para apoyar a Gran Bretaña. “Estos preparativos de guerra culminarán necesariamente en una gran guerra [...]. No hay nada de profecía en esta opinión,” dijo ‘Abdu’l-Bahá, “está basada únicamente en la lógica.”⁴⁰ En otra ocasión lamentó la indiferencia con la que Europa, pese al peligro que se avecinaba, acogía el mensaje de la paz: “En este lado del Atlántico, el mensaje de la paz es bienvenido, pero en Europa hay una apatía, una indiferencia, que es angustiante.”⁴¹

Aunque la prensa se hizo amplio eco de tales afirmaciones de ‘Abdu’l’-Bahá, parece que el movimiento pacifista en general se mostró indiferente a ellas. La excepción a esta tendencia fue el dramaturgo Paul Loyson (1873-1921), una figura muy activa en el movimiento pacifista de Francia, quien habría conocido a ‘Abdu’l-Bahá en 1911 (su padre, Hyacinthe Loyson, le invitó a hablar en la Sorbona). En 1913 publicó un artículo en el que bajo el título de ‘La Guerre Latente’ empleó la misma metáfora que ‘Abdu’l-Bahá al afirmar que Europa sólo necesitaba una pequeña chispa para estallar.⁴²

³⁸ 21 de noviembre de 1911, PT, 34:5. Para afirmaciones similares ver: PUP, 103:11; PUP, 114:2; *Toronto Weekly Star*, 11 de septiembre de 1912, ‘Abdul Baha’s Word to Canada’; *Buffalo Express*, 11 de septiembre de 1912, p. 1, col. 1, ‘Abdul Baha an Optimist’; *Buffalo Courier*, 11 de septiembre de 1912, p. 7, col. 2, ‘Persian Peace Apostle Predicts War in Europe’; *Buffalo Enquirer*, 11 de septiembre de 1912, p. 5, col. 3, ‘Message of Love Conveyed by Baha’; *Buffalo Commercial*, 11 de septiembre de 1912, p. 14, col. 3, ‘Urges America to Spread Peace’; *The Daily Chronicle* (Londres), 17 de enero de 1913, p. 1, ‘Turks Prisoner for 40 Years’.

³⁹ *Makatib-i-Hadrat’i-‘Abdu’l-Bahá*, vol. 3, p. 442.

(حوادث مستقبله اوروپا قدری شدید است بلکه یاران سبب شوند تخفیف یابد و روح و ریحان حاصل گردد)

⁴⁰ *Montreal Daily Star*, 11 de septiembre de 1912, p. 2, ‘Canada Should Prepare for a Great War Coming, Says Apostle of Peace.’ Véase también el editorial publicado en el mismo ejemplar, p. 12, col. 1, ‘War Must Precede Universal Peace’. Este diario tenía una circulación de 76.400 copias.

⁴¹ *The Montreal Daily Star*, 31 de agosto de 1912, p. 1, col. 1, ‘Apostle of Peace Here Predicts an Appalling War in the Old World.’ En una entrevista concedida al *Denver Post*, un diario independiente con una tirada de 62.600 copias, declaró que Persia no se vería directamente involucrada en la guerra, ver: *Denver Post*, 29 de octubre de 1912, p. 7, col. 1, ‘Bahian Prophet Returns After a Trip to Coast.’

⁴² Paul Hyacinthe Loyson, ‘La Guerre Latente’, *Le Courrier Européen*, 12 de septiembre de 1913.

Así pues, a diferencia de las corrientes intelectuales predominantes en la época, 'Abdu'l-Bahá señaló que el fenómeno de la guerra es una muestra de que el ser humano no ha alcanzado a comprender cuál es su verdadera naturaleza y cuáles son las potencialidades con las que ha sido dotado, pues la distinción del hombre está en poder cooperar y ser altruista y no en poder luchar y competir.⁴³ Como se examinará con más detalle en el capítulo 10, según 'Abdu'l-Bahá la educación ha de juzgar un papel fundamental para que el individuo trascienda su naturaleza animal, haga pleno uso de sus capacidades humanas y en consecuencia su convivencia con otros individuos y colectivos se desarrolle en un marco de paz y no de conflicto. Criticó asimismo la idea de que el conflicto conduce al progreso y en su lugar postuló una ley natural según la cual la unidad conduce al progreso mientras que la competencia y la división producen la desintegración de todo ente, incluidos los colectivos sociales.

Además, y a diferencia de los pacifistas pragmáticos, para 'Abdu'l-Bahá la proliferación armamentística no era una garantía para la paz, sino un acicate para la guerra que además provoca devastadores efectos en la población aun en tiempos de paz. El establecimiento de la paz requeriría el desarme mundial como resultado de un pacto mundial y no de una iniciativa aislada. Al mismo tiempo, sin embargo, 'Abdu'l-Bahá reconocía la necesidad de que las naciones estuvieran dotadas de un mínimo de armamento a disposición de sus fuerzas de seguridad. Como se ha visto, tal postura le alejaba de la posición de los sectores pacifistas más idealistas que abogaban por la no resistencia y el desarme total.

Finalmente, y pese a los serios argumentos que señalaban en otra dirección, 'Abdu'l-Bahá sostuvo en repetidas ocasiones que una guerra de dimensiones mundiales era un riesgo muy cierto. Tal y como se ha visto en el capítulo 5, el planteamiento general de 'Abdu'l-Bahá era que mientras que la Humanidad persista en organizarse de acuerdo a cualquier marco conceptual que no reconozca la unidad esencial de la raza humana el fenómeno de la guerra seguirá presente en la historia humana, independientemente de factores económicos o políticos. Su lectura de la realidad social del momento, tan determinada por la cultura de la desigualdad, le llevó

⁴³ A este respecto véase por ejemplo PUP, 97:4, 49:6, 140:5; PT, 11:10-11; *Star of the West*, 21 de marzo de 1914, p. 4, charla en Bristol.

a prever la inminencia de un conflicto armado. El estallido de la Primera Guerra Mundial demostró que el nacionalismo y el militarismo eran doctrinas más fuertes que la lógica económica o la conciencia de clase.

Capítulo 8

UN IDIOMA INTERNACIONAL

Junto a la raza, la lengua era otro de los rasgos que permitía fácilmente dividir y clasificar a la Humanidad en diferentes grupos y propiciar el sentimiento de otredad tan fundamental en la cultura de la desigualdad. En consecuencia, uno de los elementos que se consideraba como más definitorio en la identidad de una nación era su lengua. Desde la perspectiva nacionalista, el conjunto de hablantes de una lengua era definido como una comunidad natural y el ámbito geográfico en el que se empleaba dicha lengua era considerado como el territorio natural de esa comunidad, es decir, la nación. Los incipientes estudios filológicos, que ayudaron a comprender el desarrollo y evolución de las lenguas, afianzaron también en el imaginario colectivo una visión de las lenguas como reflejo de los avatares históricos y el pasado común de los miembros de ese supuesto territorio natural. Como ya se ha mencionado, muchos autores se apresuraron además a vincular lengua y raza y trazaron paralelismos entre la evolución filológica de un idioma y la supuesta evolución biológica de sus hablantes, ahondando así en la percepción de las naciones como comunidades naturales cuyos orígenes se remontarían a un remoto pasado. El mito de la existencia de territorios naturales delimitados físicamente por el ámbito de una lengua (mito, pues en un planeta en el que se hablan 6.200 lenguas prácticamente no existe territorio que no sea plurilingüe) arraigó tan firmemente que aún hoy persiste en la idiosincrasia de una buena parte de la Humanidad.

El auge del nacionalismo y la creciente conciencia de que la diversidad de lenguas era uno de los obstáculos para el entendimiento entre pueblos, llevó a una parte del movimiento pacifista a plantear que la adopción de una lengua internacional podría contribuir al establecimiento de la paz. La idea no era nueva. Desde mediados del siglo XVII se habían sucedido muchos intentos por establecer un idioma universal, aunque

no todas estas iniciativas tuvieron una vocación pacifista. Descartes, por ejemplo, se mostró partidario de la creación de una lengua que pudiera ser empleada en el campo de la filosofía y que fuera capaz de transmitir conceptos filosóficos con la misma claridad con la que los números y símbolos pueden transmitir ideas matemáticas.¹ Leibniz también apuntó hacia la necesidad de una lengua filosófica universal y propuso un modelo basado en el latín que no llegó a completarse.² Posteriormente surgieron infinidad de otras iniciativas, que incluyeron propuestas tan pintorescas como el *Solrésol* (1866), creado por el francés Jean Sudre (1817-1866) y que estaba basado en las notas musicales.³

El primer proyecto de lengua internacional que trascendió del plano teórico al práctico y llegó a alcanzar cierto predicamento fue el *Volapük* (lengua mundial), un idioma creado en 1879 por el sacerdote católico alemán Johann Schleyer (1832-1912), quien aseguraba que la idea le había sido inspirada en un sueño por Dios con el propósito de dotar a la Humanidad de una herramienta que facilitara el entendimiento universal.⁴ La nueva lengua tuvo éxito en Alemania y llegó a extenderse a otros puntos de Europa. Sus hablantes y simpatizantes organizaron congresos internacionales, llegaron a mantener 25 publicaciones periódicas y generaron una literatura de no menos de 300 títulos. Sin embargo, las diferencias en el seno del movimiento en torno a la necesidad de introducir cambios en el idioma y las luchas por el liderazgo hicieron

¹ Esta idea trató de llevarse a la práctica por el maestro de escuela George Dalgarno (1826-1867) y por el obispo de Chester John Wilkins (1614-1672) aunque ninguna de las dos iniciativas llegó a buen puerto.

² Para un análisis lingüístico de la propuesta de Leibniz véase Couterat y Leau, *Histoire de la Langue Universelle* (París: Hachette, 1903), pp. 23-28.

³ Algunos proyectos de idioma internacional en este periodo, sin incluir reformas del *Volapük* o del esperanto fueron: el Delormel (1795), el Grosselin (1836), *Pantos-Dimou-Glossa* (1838), *Communicationssprache* (1839), *Langue Universelle et Analytique* (1844), el Letellier (1850), el Sotos Ochando (idioma filosófico, 1852), *Universal-Sprache* (1868), *Neo-Latino* (1883), *Weltsprache* (1883), *Pasilingua* (1885), *Nal Bino* (1886), *Bopal* (1887), Lengua Natural (1887), Spelin (1887), *Franca Nuova* (1888), *Lingua* (idioma comercial y científico, 1888), *Anglo-Franca* (1889), *Lingualumina* (1889), *Myrana* (1889, transformado en el *Communia* en 1894), *Nov-Latin* (1890), *Orba* (1893), *Universala* (1893), *Novilatiin* (1893), *Nuove-Roman* (1897), *Dilpok* (1898), *Bolak* (idioma comercial, 1899); *Lingua Komun* (1900), *Spokil* (idioma científico, 1900), *Zahlensprache* (1901), *Völkerverkehrssprache* (1902). Para un análisis lingüístico de estas lenguas artificiales véase Couterat y Leau, *Histoire de la Langue Universelle*.

⁴ Johann Martin Schleyer, *Volapük (Weltsprache): Grammatik der Universalsprache für alle gebildete Erdbewohner* (Ueberlingen am Bodensee: August Feyel u. Aug. Schoy, 1884).

que en poco tiempo el movimiento *Volapük* se dividiera, perdiera vigor y finalmente su existencia fuera sólo testimonial.

Desde años antes de la publicación de la gramática del *Volapük*, un oftalmólogo polaco de origen judío, Ludwik Lazarus Zamenhof (1859-1917), venía trabajando en un concienzudo proyecto de idioma universal. Su experiencia en Bialistok, su ciudad natal, donde los enfrentamientos y tensiones de origen religioso o nacional entre las diferentes comunidades locales (judíos, alemanes, polacos y bielorusos) eran constantes, le llevó al convencimiento de que una lengua neutral y universal serviría para el entendimiento entre los pueblos. Tras varios años experimentando con su diseño lingüístico mediante traducciones, en 1887 Zamenhof publicó su libro *Lengua Internacional*, que posteriormente sería conocido como el *Unua Libro* (primer libro) de sus manuales. En la introducción a la obra dejó claro que la meta que le había impelido a crear un idioma universal era el acercamiento humano y expresó su esperanza en que su establecimiento tendría como consecuencia que “el mundo entero sería como una familia.”⁵ Zamenhof firmó la obra con el pseudónimo de ‘Dr. Esperanto’ (doctor esperanzado), de manera que su lengua pasó a conocerse como esperanto.

El movimiento esperantista tuvo su primer foco de crecimiento en Rusia y rápidamente experimentó una expansión internacional. En 1889 ya se había extendido a doce países y en 1905 contaba con miembros en cuarenta territorios. Ese mismo año se convocó en Francia, que para entonces era ya el principal núcleo esperantista, el primer Congreso Mundial del Esperanto en el que se sentaron las bases del movimiento. Pese a las tensiones internas debidas a algunos intentos por introducir reformas lingüísticas en el sistema de Zamenhof, y que resultaron en la creación por parte de un grupo de esperantistas del idioma *Ido*, el esperantismo continuó creciendo de forma significativa.⁶ Cuando en 1912, ‘Abdu’l-Bahá visitó Occidente, el movimiento contaba con 1.575 grupos a nivel mundial⁷ y al menos 130 publicaciones periódicas.⁸

⁵ Zamenhof, *Международный Язык: Предисловие и полный учебник [Lengua Internacional: Introducción y Manual Completo]* (Varsovia, Tipo-litografía de Ch. Kelner, 1887).

⁶ Para la historia del movimiento esperantista y la vida de Zamenhof véase Peter G. Foster, *The Esperanto Movement* (La Haya, Mouton, 1982), Pierre Janton, *Esperanto: Language, Literature, and Community* (Albany: State University of New York, 1993), Edmond Privat, *The Life of Zamenhof* (Londres: George Allen & Unwin, 1931).

⁷ Foster, *The Esperanto Movement*, p. 22.

8.1. Contactos de 'Abdu'l-Bahá con el movimiento esperantista

'Abdu'l-Bahá mencionó el esperanto desde años antes de sus viajes a Occidente. En 1908, por ejemplo, dio su opinión sobre esta lengua en una carta a la pacifista, sufragista y periodista neozelandesa Wilhelmina Bain⁹ en la que, además de tratar extensamente la cuestión de la paz, contestó brevemente a su consulta sobre si el esperanto se convertiría algún día en un idioma universal. "Esta lengua se difundirá y se universalizará hasta cierto punto," afirmó, "pero otra lengua, o esta misma con ciertos cambios y modificaciones, será la que finalmente sea adoptada y se haga universal."¹⁰

Dos años después, 'Abdu'l-Bahá escribió desde Haifa una breve misiva a la delegación bahá'í que iba a asistir al sexto Congreso Internacional de Esperanto celebrado en Washington en agosto de 1910.¹¹ Zamenhof iba a estar presente, de modo que 'Abdu'l-Bahá pidió a los bahá'ís que compartieran con él traducciones de algunos de los textos de Bahá'u'lláh relativos a la necesidad de un idioma internacional auxiliar.¹² Desde el congreso de París de 1905, el movimiento esperantista aspiraba a ser eminentemente laico, a tal punto que el propio Zamenhof se vio obligado a dimitir de sus cargos en 1912 para poder desarrollar con libertad sus inquietudes religiosas.

⁸ Dato extraído de un listado publicado en *Volga Stelo* (Saratov), enero de 1913.

⁹ Wilhemina Sheriff Bain (1844-1944) se había destacado en su país por su oposición a la participación de Nueva Zelanda en la guerra de Sudáfrica y por su antimilitarismo. Era además una de las líderes de la organización feminista National Council of Women de Nueva Zelanda y miembro activa del International Council of Women. No está claro cómo conoció la religión bahá'í. En cualquier caso, desde finales de 1908 escribió varios artículos sobre el movimiento en el periódico en el que colaboraba habitualmente. En el primero de ellos se ofreció a dar más información a los lectores que desearan inquirir sobre la religión. Véase *Otago Witness*, 30 de diciembre de 1908, p. 87, 'Bahatism'; 6 de agosto de 1913, 'Bahatism to-day' y 13 de agosto de 1913, 'Bahatism'. Años más tarde, tras el fallecimiento de 'Abdu'l-Bahá, Bain le dedicaría una poesía en una de sus obras. Ver: Wilhemina Sherriff Elliot (Bain), *From Zealandia* (Londres: John M. Watkins, 1925), 'Abdu'l-Baha', p. 165. Agradezco a Steve Cooney que me haya facilitado esta referencia.

¹⁰ 'Abdu'l-Bahá a Wilhemina Bain. Traducción de Ahmad Sohrab, 2 de abril de 1908 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos).

¹¹ Este era el primer evento internacional esperantista celebrado en el continente americano. La edición anterior se había celebrado en Barcelona del 5 al 11 de septiembre de 1909 y también contó con la participación de Zamenhof, quien recibió de Alfonso XIII la Real Orden de Isabel la Católica.

¹² *Amerika Esperantisto* (Chicago), enero de 1911 (8:6), p. 140, 'Kroniko'. El breve texto se reprodujo también en *British Esperantist* (Londres), diciembre de 1911 (7:84), p. 234, 'Esperanto and the Bahais'; *Das Esperanto ein Kulturfaktor. Festschrift anlässlich des 7 deutschen Esperanto-Kongresses: Danzig, Zoppot: vom 27. Juli bis 1. August 1912* (Leipzig), 1913, vol. 3, p. 195, 'Abdul Baha Abbas'; *Daily Herald* (Adelaida), 16 de marzo de 1912, p. 13, col. 3, 'Esperanto Notes'.

Consecuentemente, cuando uno de los delegados bahá'ís en el congreso de Washington tomó la palabra en una de las sesiones, el gesto no fue bien recibido por parte de la audiencia. Una crónica llegó a mencionar que la intervención estaba fuera de lugar en un evento “*where religious and political topics were strictly taboo.*”¹³ Pese a esta reacción inicial a la religión bahá'í, los contactos entre 'Abdu'l-Bahá y el esperantismo llegarían a ser muy estrechos. En poco tiempo él y el movimiento que encabezaba pasaron de ser percibidos como una cuestión tabú a ser objeto de elogios por parte de la prensa esperantista y a ser considerados como un importante respaldo al movimiento por un idioma universal.

Contactos en Estados Unidos

Aunque en Estados Unidos 'Abdu'l-Bahá no fue invitado a ninguna recepción organizada por alguna organización esperantista, no obstante, se entrevistó con muchos esperantistas norteamericanos y mencionó la cuestión de un idioma internacional en varias ocasiones.

Entre quienes conocieron a 'Abdu'l-Bahá merece mencionarse a Edwin C. Reed, Secretario General de la Asociación Esperantista de Norteamérica, quien era buen conocedor y colaborador de la fe bahá'í, como lo muestra el hecho de que ocupara un cargo en el consejo ejecutivo de la *Persian-American Educational Society*. Era también el editor del *Amerika Esperantisto*, órgano oficial de los esperantistas estadounidenses, en el que aparecieron varios artículos sobre 'Abdu'l-Bahá. Tras su primera visita a Washington, por ejemplo, la revista publicó las notas de un mensaje de 'Abdu'l-Bahá dirigido a los esperantistas norteamericanos en el que enfatizó la importancia de una lengua internacional como instrumento para el establecimiento de la paz. “Debemos empeñarnos con toda nuestra fuerza en establecer este idioma internacional auxiliar por todo el mundo”, se le citó.¹⁴

¹³ *Amerika Esperantisto* (Chicago), noviembre de 1910 (8:4), p. 97. También se mencionó brevemente la participación de bahá'ís en el congreso en *La Revuo* (París), octubre de 1910, p. 80.

¹⁴ 25 de abril de 1912. Ver: *Amerika Esperantisto* (Chicago), junio de 1912 (11:5), 'A Message from Abdul Baha', pp. 19-20; *British Esperantist* (Londres), enero de 1913 (9:97), pp. 18-19, 'A Message from Abdul Baha'. El mismo mensaje se publicó posteriormente en *Star of the West*, 7 de febrero de 1921 (11:18), p. 304 y PUP, 25:1.

Recepción en Londres

En 1903 se creó en Londres el *Club Esperanto*. Un año después la organización se transformó en la *British Esperanto Association*, que integraba a los esperantistas de toda Gran Bretaña. Entre sus fundadores estaban el periodista William Stead y el artista Felix Moscheles, quien fue el primer presidente de la organización.

El órgano de los esperantistas londinenses, *La Londona Esperantisto*, mencionó a 'Abdu'l-Bahá en al menos una ocasión antes de su llegada a Occidente. En septiembre de 1911 el socialista Bayard Simmons, el primer hombre en ser encarcelado en el Reino Unido por su defensa del sufragio femenino, mencionó a propósito del Congreso Universal de las Razas que "*not without interest for the Esperantist is the letter addressed to the delegates by Abdul Baha Abbas, the leader of the Bahai Movement, a movement which has always stood for the principle of an International Language.*"¹⁵

En su segunda visita al Reino Unido, 'Abdu'l-Bahá fue invitado por Felix Moscheles a una recepción que se celebró en su domicilio el 19 de enero de 1913. Como se ha mencionado, Moscheles era, además de un artista de cierto prestigio, un destacado pacifista. Entre los participantes estaba también William Mann, fundador y editor del *Esperanto Monthly* (Londres), autor de una larga lista de manuales de esperanto y traductor unos años antes de una obra introductoria sobre la fe bahá'í.¹⁶ En su intervención, 'Abdu'l-Bahá mencionó, entre otras cuestiones, la necesidad de un idioma internacional como medio para la consecución de la paz. El órgano de la *British Esperanto Association*, *The British Esperantist* (Londres), publicó una reseña del evento que fue reproducida en varios países y que mencionó que 'Abdu'l-Bahá "*would make known and recommend Esperanto among the Bahais wherever he went.*"¹⁷ Otro destacado esperantista británico, el coronel John Pollen (1848-1923), presidente de la *British Esperanto Association*, conoció a 'Abdu'l-Bahá en Woking el 17 de enero de

¹⁵ *La Londona Esperantisto* (Londres), septiembre de 1911 (no. 25), 'The First Universal Races' Congress.'

¹⁶ Sydney Sprague, *La historio de L'Bahaj'a movado* (Londres: The Priory Press, 1907).

¹⁷ *The British Esperantist* (Londres), febrero de 1913 (9:98), p. 24. Para otras referencias en la prensa véase *Cheltenham Chronicle*, 8 de marzo de 1913, p. 8, col. 5, 'Esperanto Corner'; *Le Monde Espérantiste* (París), febrero de 1913 (6:2), p. 19, 'Granda Britujo'; *The Advertiser* (Adelaida), 5 de abril de 1913, p. 16, col. 3, 'Esperanto Notes'.

1913, donde fue el maestro de ceremonias de una reunión celebrada en honor del líder bahá'í.

Recepción en Edimburgo

La primera conferencia pública de 'Abdu'l-Bahá en Escocia fue organizada por la Sociedad Esperantista de Edimburgo el 7 de enero de 1913. Esta no era, sin embargo, la primera ocasión en que los esperantistas de aquella ciudad oyeron sobre la fe bahá'í, ya que tan solo dos meses antes su secretario general, William M. Page, había ofrecido a sus colegas una presentación sobre la religión.¹⁸

La conferencia de 'Abdu'l-Bahá se celebró en el *Freemason's Hall* de la ciudad y la prensa local publicó en los días previos varios anuncios del evento, que contó con una asistencia de cerca de ochocientas personas.¹⁹ El acto estuvo presidido por el sacerdote presbiteriano John Kelman (1864-1929), quien ofreció una extensa introducción sobre la religión bahá'í. Andrew Wilson dio la bienvenida a 'Abdu'l-Bahá en nombre de la *British Esperanto Society* y seguidamente 'Abdu'l-Bahá habló sobre la necesidad de un idioma internacional y expresó su interés por el esperanto y su afecto hacia el movimiento esperantista. El científico Patrick Geddes (1854-1932), clausuró la reunión con palabras de simpatía hacia 'Abdu'l-Bahá y la fe bahá'í.²⁰

Los periódicos locales publicaron extensos artículos sobre la reunión e incluso las notas íntegras de las palabras de 'Abdu'l-Bahá. "*The hall was crowded to the doors,*

¹⁸ La conferencia tuvo lugar el 6 de noviembre de 1912. Ver: *British Esperantist* (Londres), diciembre de 1912 (8:96), p. 226, 'Scotland'. Mencionado también en *Belga Esperantisto* (Amberes), febrero de 1913 (5:4), p. 87, 'Eksterlanda Kroniko'.

¹⁹ *The Scotsman* (Edimburgo), 7 de enero de 1913, p. 1, 'Abdul Baha'.

²⁰ Sir Patrick Geddes era un destacado biólogo, urbanista y filántropo. En 1892 adquirió la *Outlook Tower* de Edimburgo y la transformó en un museo y centro cultural. 'Abdu'l-Bahá visitó el museo el mismo día de su conferencia ante la Sociedad Esperantista. Fue guiado por el propio Geddes y por John Scott Haldane (1860-1936), fisiólogo e inventor de la máscara de gas. Geddes organizó una conferencia para 'Abdu'l-Bahá que se celebró el 8 de enero de 1913 en la facultad de teología del New College de Edimburgo y que él mismo presidió. También escribió un artículo sobre la visita de 'Abdu'l-Bahá a Edimburgo para el *Christian Commonwealth* (Londres), que apareció publicado el 15 de enero de 1913. Después de la Primera Guerra Mundial Geddes ejerció como urbanista en Palestina. En 1920 visitó Haifa y volvió a encontrarse con 'Abdu'l-Bahá, quien le donó una suma para el mejoramiento de la ciudad. En diciembre de ese mismo año participó en la Convención Bahá'í de India celebrada en Bombay. Sobre su encuentro con 'Abdu'l-Bahá en Haifa véase *Star of the West*, 13 de julio de 1921 (12:7), pp. 136-137, 'Notes After a Visit to Sir Abdul-Baha (Abbas Effendi)'.

and many people contented themselves with standing”, informó el *Evening News*.²¹ Al menos dos crónicas lamentaron el hecho que 'Abdu'l-Bahá centrara su intervención en hablar del idioma internacional en lugar de presentar la fe bahá'í a su público, un tema que reservó para su conferencia del día siguiente.²² Al describir la reunión, un editorial en el *Evening Dispatch* afirmó que “it was very remarkable; it was unique, significant.”²³ En un artículo general sobre la visita de 'Abdu'l-Bahá a Edimburgo, Patrick Geddes declaró al referirse a esta conferencia que “Never has Esperanto had so excellent a recommendation to the public who crowded the magnificent new Freemasons' Hall, as this ardent appeal for it on the international and specific, and the moral and spiritual grounds, which, although realised by Esperantists themselves, have seldom, if ever, to the same extent been put by an effective preacher.”²⁴

La conferencia de 'Abdu'l-Bahá tuvo un gran eco fuera del Reino Unido²⁵ y se presentó internacionalmente entre los esperantistas como un gran éxito y un importante apoyo para el movimiento. Informaciones sobre el evento aparecieron en lugares como Egipto, Australia o Japón²⁶. En el continente americano se publicaron noticias en Brasil, Chile, Cuba y los Estados Unidos.²⁷ En Europa se mencionó la

²¹ *The Evening News* (Edimburgo), 8 de enero de 1913, p. 7, col. 4, 'Esperanto and International Amity'.

²² Véase *ibid.* y *The Scotsman* (Edimburgo), 8 de enero 1913, p. 10, col.4, 'Abdul Baha in Edinburgh'. Para otros artículos sobre la conferencia véase también *The Evening Dispatch* (Edimburgo), 8 de enero de 1913, 'Abdul Baha' y *The Glasgow Herald*, 8 de enero de 1913, p. 10, col. 8, 'Edinburgh Esperantists. A Persian Reformer'.

²³ *The Evening Dispatch* (Edimburgo), 8 de enero de 1913, 'Abdul Baha in Edinburgh'.

²⁴ *The Christian Commonwealth* (Londres), 15 de enero de 1913, p. 291, col. 2, 'Abdul Baha's Visit to Edinburgh'.

²⁵ Además de las cabeceras mencionadas véase también: *The British Esperantist* (Londres), febrero de 1913 (9:98), p. 25, *The Vahan* (Londres), 1 de julio de 1913, p. 279, 'Esperanto'; *Esperanto Monthly* (Londres), febrero de 1913, p. 1.

²⁶ *Egyptian Gazette* (Alejandría), 12 de diciembre de 1913, p. 5, col. 4, 'Esperanto'; *The Advertiser* (Adelaida), 5 de abril de 1913, p. 16, col. 3, 'Esperanto Notes'; *West Australian* (Perth), 24 de marzo de 1913, p. 6, col. 5, 'Esperanto and Peace'; *Oriente Azio* (Tokio), abril de 1913 (11:18), pp. 19-21, 'El Skotlando'.

²⁷ *Brazila Esperantisto* (Río de Janeiro), marzo-abril de 1913, p. 4, 'Diversaĵoj' y p. 7, 'Inglaterra'; *La Duj Stelo* (Santiago de Chile), 1 de mayo de 1913 (3:27), pp. 9-10, ²⁷ *Cuba Esperantista* (La Habana), febrero-marzo de 1913 (4:2-3), p. 8, 'El Esperanto en el Mundo'; *Amerika Esperantisto* (Washington), febrero de 1913 (13:1), p. 2, 'Unique Meeting in Edinburgh'; *Idaho Falls Times*, 4 de marzo de 1913, p. 2, col. 4, 'Esperanto Notes'.

conferencia en Alemania, Bélgica, Bohemia, Francia, Hungría, Italia, Noruega, Polonia, Portugal, Rusia, Suecia y Suiza.²⁸ En España, el teniente coronel Román Ayza, uno de los pioneros españoles del esperanto, mencionó a 'Abdu'l-Bahá en un artículo aparecido en el semanario *La Correspondencia Militar* (Madrid) y en el diario conservador y católico *El Día de Madrid*. También se le menciona en *La Suno Hispania* (Valencia), órgano del movimiento esperantista español, y en *Tutmonda Espero* (Barcelona).²⁹

La noticia publicada en Rusia provocó la protesta de un esperantista persa (de origen armenio, a juzgar por su apellido, y por tanto cristiano), quien lamentó la publicidad dada a 'Abdu'l-Baha en medios esperantistas y expresó su preocupación por las reacciones que pudiera provocar en su país: "Si en Persia se conociera la simpatía de 'Abdu'l-Bahá hacia el esperanto, si se supiera que los bahá'ís son también esperantistas, entonces nuestra causa estaría en seguro peligro [...]. Con la ayuda de 'Abdu'l-Bahá contaremos con muchos nuevos adeptos en Oriente, pero al mismo tiempo provocaremos la hostilidad y el desagrado de todo el mundo islámico, al menos mientras haya musulmanes sobre la Tierra."³⁰ Esta carta fue publicada también en la revista *La Revuo* (París). El barón Félicien Menu de Ménil (1860-1930), redactor jefe de la revista y compositor del himno esperantista, afirmó en un editorial que, pese a los

²⁸ *Germana Esperantisto* (Dresde), marzo de 1913 (10:3), p. 3, 'Grossbritannien'; *La Svaba Esperantisto* (Schussenried), 31 de enero de 1913 (1:2), p. 12, 'Esperanto im Orient'; *Belga Esperantisto* (Amberes), febrero de 1913 (5:4), p. 87, 'Eksterlanda Kroniko'; *La Marto* (Haida), febrero de 1913, p. 23, 'Skotlando'; *La Kulturo* (Praga), marzo de 1913 (2:3), p. 22, 'Esperanto do Pravlasti Indoevropanu'; *Casopis Ceskych Esperantistu* (Praga), marzo de 1913 (7:3), p. 48, 'Skotlando'; *La Revuo* (París), febrero de 1913, pp. 277-278, 'Babilado,' Carlo Bourlet; *La Movado* (París), marzo de 1913 (5:38), p. 32, 'Abdul Baha kaj Esperanto'; *Le Monde Espérantiste* (París), enero de 1913 (6:1), p. 5, 'Skotlando'; *Le Fraternaliste* (París), 28 de marzo de 1913, p. 4, 'Esperanto'; *La Verda Standardo* (Budapest), marzo de 1913 (8:3), p. 46, 'Tutmonda Kroniko'; *Itala Esperantisto* (Génova), marzo de 1913 (3:3), p. 5, 'Movimiento Esperantista Internazionale'; *L'Esperanto* (Milán), 10 de abril de 1913 (1:7), p. 55, 'Cronaca Esperantista'; *Norvega Esperantisto* (Oslo), junio de 1913 (5:3), pp. 22-23, 'Esperanto i Utlandet'; *Esperantysta Polski* (Varsovia), febrero de 1913 (8:2), p. 25, 'La nova sukceso'; *Portugala Revuo* (Lisboa), abril de 1913 (2:4), p. 45, 'Gran-Bretanha'; *La Ondo Esperanto* (Moscú), febrero de 1913, (5:2), pp. 31-32, 'Grava Sukceso'; *La Espero* (Estocolmo), abril de 1913, p. 4, 'Jorden Runt'; *Monda Posto* (Zúric), 25 de marzo de 1913 (8:3), p. 20, 'Aus der Esperanto-Bewegung'; *Esperanto* (Ginebra), 20 de febrero de 1913 (9:3), p. 42, 'Diversaĵoj'.

²⁹ *La Correspondencia Militar* (Madrid), 2 de julio de 1913, p. 2, col. 4, 'Notas Esperantistas'; *El Día de Madrid*, 4 de julio de 1913, p. 3, col. 2, 'Notas Esperantistas'; *La Suno Hispania* (Valencia), marzo de 1913 (8:81), p. 36; *Tutmonda Espero* (Barcelona), febrero de 1913, pp. 21-22, 'Eksterlanda Movado'.

³⁰ *La Ondo Esperanto* (Moscú), mayo de 1913, (5:5), p. 87, 'Dangero Propagandmanisto', J. Sarkisjan.

argumentos presentados, consideraba necesario informar a sus lectores sobre la fe bahá'í y que por tal motivo su revista continuaría publicando artículos sobre ella.³¹ Cabe mencionar que esta revista bimensual era el referente más importante para todo el movimiento esperantista a nivel mundial, ya que era el único órgano que publicaba escritos del propio Zamenhof. Es por ello significativo que durante todo el año 1913 *La Revuo* incluyera en sus páginas varios artículos sobre la religión bahá'í.³²

Algunas publicaciones también reprodujeron el texto íntegro de la charla de 'Abdu'l-Bahá. Se publicó en esperanto en el *British Esperantist*, *Esperantysta Polski* (Varsovia), *La Revuo* (París) y *La Verda Stannardo* (Budapest). Algunas partes fueron citadas en *Le Fraternaliste* (París) y en *Das Esperanto ein Kulturfaktor* (Leipzig).³³ *La Duj Stelo* (Santiago de Chile), publicó una traducción parcial de la charla al español, también fue traducida al ruso y al alemán. La *British Esperanto Society* la publicó en forma de panfleto y la puso a la venta para el público general.³⁴

Las actas de la Sociedad Esperantista de Edimburgo de marzo de 1913 indican que su secretario, William Page, recibió mensajes de diferentes partes del mundo felicitándole por la charla de 'Abdu'l-Baha.³⁵ Uno de esos mensajes llegó del propio Zamenhof quien en una breve nota comentó que "*The person of Abdul Baha and his*

³¹ *La Revuo* (París), julio de 1913, pp. 504-505, 'Nota de la Redakcio.'

³² Además de los artículos ya citados véase también: *La Revuo* (París), mayo de 1913, p. 416, 'La Principoj de la Bahaismo'; julio de 1913, pp. 503-505, 'Bahaia Penso'; septiembre de 1913, pp. 32-34, 'Bahaia Penso'

³³ *British Esperantist* (Londres), febrero de 1913 (9:98), p. 35, 'Parolo de Abdul Baha pri Internacia Lingvuo'; *Esperantysta Polski* (Varsovia), marzo de 1913 (8:3), pp. 39-41, 'Parolo de Abdul Baha pri Internacia Lingvuo'; *La Revuo* (París), marzo de 1913, pp. 322-325, 'Parolo de Abdul Baha pri Internacia Lingvuo'; *La Verda Standardo* (Budapest), marzo de 1913 (8:3), p. 35, 'Parolo de Abdul Baha pri Internacia Lingvuo'; *Le Fraternaliste* (París), 4 de abril 1913, p. 4, 'Esperanto'; *Das Esperanto ein Kulturfaktor. Festschrift anlässlich des 8 Deutschen Esperanto-Kongresses: Stuttgart* (Leipzig), 1913, (vol. 3), p. 95, 'Persische Sprache'.

³⁴ *The Christian Commonwealth* (Londres), 14 de mayo de 1913, p. 577, col. 3, 'Abdul Baha and Esperanto.'

³⁵ Actas de la reunión mensual de la Sociedad Esperantista de Edimburgo, 7 de marzo de 1913. Agradezco a David Merrick que me haya facilitado este documento.

work I very much highly esteem; I see in him one of the greatest benefactors of mankind.”³⁶

La conferencia de ‘Abdu’l-Bahá en Edimburgo también tuvo un cierto impacto fuera de los círculos esperantistas. Dado que en su charla ‘Abdu’l-Bahá mencionó que recomendaría el estudio del esperanto entre sus seguidores, el órgano de la Sociedad Teosófica de Francia animó a sus miembros a seguir el mismo ejemplo y aprender aquella lengua.³⁷

Recepción en París

En su segunda visita a París, la Sociedad Esperantista de la capital invitó a ‘Abdu’l-Bahá a participar en el banquete que la entidad organizaba mensualmente en el *Hôtel Moderne*. La cita tuvo lugar el 12 de febrero de 1913 y contó con una asistencia de doscientas personas, el doble de lo habitual.

‘Abdu’l-Bahá fue presentado por el científico Carlo Bourlet,³⁸ editor de *La Revuo* y presidente de la organización anfitriona, quien leyó en esperanto porciones de la charla de ‘Abdu’l-Bahá en Edimburgo y agradeció sus palabras en favor del idioma internacional y el haber aceptado la invitación de su Sociedad pese a su estado de salud.³⁹ La intervención de ‘Abdu’l-Bahá fue traducida al francés por Hyppolite Dreyfus⁴⁰ y, dado que entre el público había varios viajeros extranjeros, la traducción de Dreyfus fue traducida a su vez al esperanto.

En los días y semanas siguientes se publicaron varios artículos sobre el acontecimiento. La revista *Paris-Esperanto*, órgano de la Federación Esperantista de la

³⁶ *The Christian Commonwealth* (Londres), 29 de enero de 1913, ‘Dro Zamenhof and Abdul Baha’. La nota fue publicada también en Esperanto: “La personon de ‘Abdu’l-Bahá kaj lian laboradon mi tre alte estimas: mi vidas en li unu el la plej grandaj bonfarantoj de la homaro”.

³⁷ *Le Théosophe* (París), 1 de octubre 1913, p. 2, col. 2, ‘L’Espéranto,’ L.L.H.

³⁸ Charles Émile Ernest Bourlet (1866-1913), conocido como Carlo Bourlet, era un matemático que combinó su carrera como investigador, profesor universitario y escritor con la promoción del esperanto. Bourlet fundó en 1906 la revista *La Revuo* (París) y fue su editor hasta su muerte. Fue también el fundador de los Juegos Florales Esperantistas, que se celebraron por primera vez en el Congreso Internacional de Esperanto celebrado en 1909 en Barcelona. Actuaba también como agente literario de Zamenhof.

³⁹ Para los detalles sobre la reunión véase carta de Ahmad Sohrab a Harriet Magee de 12 de febrero de 1913, pp. 1-4 (Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos, fondo Sohrab).

⁴⁰ Para las notas persas de esta charla véase MKH, vol. 3, pp. 93-95.

Región de París, publicó una extensa crónica. “*Inutile de dire l’enthousiasme avec lequel ses paroles on été accueillies*”, señaló el autor, al describir la reacción de la audiencia cuando ‘Abdu’l-Bahá afirmó que recomendaría a sus seguidores el aprendizaje del esperanto.⁴¹ *Le Fraternaliste* (París), un semanario anarquista y espírita, mencionó en al menos dos ocasiones a ‘Abdu’l-Bahá en la columna en esperanto que mantenía Camille Chaigneau. Además de citar profusamente a ‘Abdu’l-Baha, Chaigneu hizo una presentación general sobre la fe bahá’í y su postura sobre la lengua internacional para concluir que “el pensamiento que guía a ‘Abdu’l-Bahá en su acción de propaganda es el de un verdadero promotor de la fraternidad.”⁴²

Fuera de Francia, varios medios publicaron noticias sobre la reunión.⁴³ Además, el texto íntegro de la charla de ‘Abdu’l-Bahá fue publicado en diferentes lenguas. En abril de 1913 *Paris-Esperanto* lo publicó en francés. *La Revuo* publicó en mayo de 1913 una versión en esperanto a cargo del arriba mencionado Camille Chaigneau, que estaba precedida por una presentación sobre la fe bahá’í. *La Movado* (París), boletín oficial de la Sociedad Francesa para la Promoción del Esperanto, también publicó la charla en esperanto. El *International Psychic Gazette* (Londres) publicó una traducción al inglés a partir de las notas persas. El *Peacemaker* (Filadelfia), órgano de la *Universal Peace Union*, publicó la misma traducción y años más tarde apareció nuevamente en *Amerika Esperantisto*.⁴⁴

La conferencia en el *Hôtel Moderne* propició otros contactos con los esperantistas franceses y nuevos comentarios de ‘Abdu’l-Bahá sobre la lengua. Un día después, por

⁴¹ *Paris Esperanto*, marzo de 1913, p. 1, col. 5, ‘Nos fêtes’.

⁴² *Le Fraternaliste* (París), 4 de abril de 1913, p. 4, ‘Esperanto’. Véase también *Le Fraternaliste* (París), 28 de marzo de 1913, p. 4, ‘Esperanto’.

⁴³ *Amerika Esperantisto* (Washington), abril de 1913 (13:3), pp. 3-4, ‘Abdul Baha the Guest of Paris Esperantists’; *British Esperantist* (Londres), abril de 1913 (9:100), p. 63, ‘Abdul Baha and Esperanto’; *The Advertiser* (Adelaida), 14 de junio de 1913, p. 16, col. 3, ‘Esperanto Notes’.

⁴⁴ *Paris Esperanto*, abril de 1913, p. 1, col. 3, ‘Allocution d’Abdul Baha’; *La Revuo* (París), mayo de 1913, pp. 416-419, ‘Parolo de Abdu’l-Baha en Parizo’; *La Movado* (París), marzo de 1913 (5:35), p. 2, col. 2, ‘Abdul Baha kaj Esperanto’; *International Psychic Gazette* (Londres), abril de 1913 (1:9), pp. 250-251, ‘Abdul Baha on the Value of a Universal Language’; *The Peacemaker* (Filadelfia), mayo de 1913, pp. 82-85, ‘Abdul Baha on Universal Peace’; *Amerika Esperantisto* (West Newton, Massachusetts), noviembre de 1918 (23:3), pp. 9-10, ‘A Voice from the Orient’. También se reprodujo en *Star of the West*, 9 de abril 1913 (4:2), pp. 36-37.

ejemplo, 'Abdu'l-Bahá habló sobre el esperanto en el transcurso de una conferencia auspiciada por la Sociedad Teosófica de París.⁴⁵

El 15 de febrero 'Abdu'l-Bahá se reunió con Théophile Cart (1855-1931), profesor de la *École Libre des Sciences Politiques* y editor de la revista *Lingvo Internacia* (París), quien posteriormente publicó un artículo en el que reprodujo partes de la conversación entre ambos.⁴⁶ El 21 de marzo Vincent Chaussegros (1861-1932), secretario de la Sociedad Esperantista de París, dio en la Sorbona una conferencia en esperanto sobre la religión bahá'í y al día siguiente mantuvo una entrevista privada con 'Abdu'l-Bahá.⁴⁷

'Abdu'l-Bahá también recibió a Albert L. Caillet⁴⁸ pionero en Francia del *New Thought Movement* y fundador de la *Société Unitive*. Caillet, quien acudió a la visita junto al maestro sufí Enayat Khan⁴⁹, expuso a 'Abdu'l-Bahá su proyecto de una publicación periódica que sirviera como órgano de todos los movimientos progresistas del momento.⁵⁰ La revista se hizo realidad unos meses después como una publicación anual bilingüe, ruso-esperanto, bajo el nombre de *Universala Unuigo* (Unión Universal). El primer artículo del primer ejemplar de la revista consistió en una extensa presentación sobre 'Abdu'l-Bahá y la religión bahá'í.⁵¹

⁴⁵ Véase *Amerika Esperantisto* (Washington), abril de 1913 (13:3), pp. 3-4, 'Abdul Baha the Guest of Paris Esperantists'.

⁴⁶ *Lingvo Internacia* (París), marzo de 1913 (18:3), pp. 105-107, 'Unu Vizito al Abdul Baha'.

⁴⁷ Carta de Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 22 de marzo de 1913, p. 5 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Sohrab).

⁴⁸ Albert Louis Caillet (1869-1928), era un ingeniero civil con intereses en el esoterismo y el ocultismo. Fue autor de varias obras sobre esta temática entre las que se encuentran los tres volúmenes de *Manuel Bibliographique des sciences Psychiques et Occultes* (París, Lucien Dorbon, 1912).

⁴⁹ Ustad Enayat Khan (1882-1927) nació en el seno de una familia de músicos en Barida, India, y pronto alcanzó fama como intérprete de la música tradicional india. Su interés en la espiritualidad y el misticismo le llevó a convertirse en un maestro sufí, corriente del islam que fue el primero en introducir en los Estados Unidos. En 1914 fundó la Orden Sufí de Occidente que todavía hoy perdura.

⁵⁰ Para la conversación entre ambos ver: *Bulletin Mensuel de la Société Unitive* (París), febrero 1913, pp. 58-61.

⁵¹ *Universala Unuigo* (Liubotin), 1913, pp. 1-11, 'Nova Religia Movado'. El editor era Nikolai Sheierman. Para una reseña véase *Bibliothèque Universelle et Revue Suisse* (Lausana), octubre de 1913 (72:214), p. 214, 'Chronique Russe.' La visita de Caillet a 'Abdu'l-Bahá tuvo lugar el 6 de febrero de 1913.

Contactos en Europa central

En sus viajes de abril de 1913 por Alemania y Austro-Hungría, varias entidades esperantistas organizaron eventos para 'Abdu'l-Bahá.

Su visita a Stuttgart fue anunciada con cierta anticipación en alguna publicación esperantista.⁵² El grupo *Esperanto Stelo* organizó una conferencia que fue celebrada el 5 de abril y estuvo presidida por el profesor Paul Christaller,⁵³ quien posteriormente se declararía bahá'í. El *Germana Esperantisto* (Dresde), órgano oficial de la Sociedad Alemana de Esperanto publicó una extensa crónica sobre el evento,⁵⁴ que fue reproducida en otros medios.⁵⁵

En Budapest, 'Abdu'l-Bahá fue el huésped de una reunión en su honor convocada el 11 de abril por la Sociedad Turania, la Sociedad Teosófica y la Sociedad Esperantista. El acto, que se celebró en el edificio del viejo parlamento húngaro, reunió a cerca de 800 personas y tuvo un importante eco en la prensa local.⁵⁶ *La Verda Standardo* (Budapest), órgano oficial de la Sociedad Esperantista Húngara también publicó una crónica, que se refirió a 'Abdu'l-Bahá como "nuestro *samideano* [camarada

⁵² *La Svaba Esperantisto* (Schussenried), 31 de enero de 1913 (1:2), p. 12, 'Esperanto im Orient'.

⁵³ Paul Gottfried Christaller (1860-1950) era profesor de artes en la Academia de las Artes de Stuttgart. Fue uno de los fundadores del grupo esperantista de Stuttgart (1905) del que fue nombrado presidente en sucesivos años. Era también el vicepresidente de la Sociedad Esperantista Alemana y miembro de la Academia del Esperanto y autor de numerosos artículos y libros sobre la lengua internacional. Para un artículo de Christaller sobre la fe bahá'í véase 'Baháismo kaj la Socia Problemo' en *The Bahá'í World*, vol. 6 (1937), pp. 610-612.

⁵⁴ *Germana Esperantisto* (Dresde), mayo 1913 (10:5), p. 69, 'Stuttgart'; p. 72, 'Abdul Baha en Stuttgart'.

⁵⁵ En Alemania: *Unuig-Infoj* (Danzig), mayo de 1913, pp. 1-2, 'Abdul Baha en Stuttgart.' *La Svaba Esperantisto* (Schussenried), 1 de mayo de 1913 (1:8), p. 55, 'Stuttgart.' *Rum um die Welt* (Wolfenbüttel), mayo de 1913 (4:5), p. 107, 113, 'Stuttgart.' *Bavara Esperanto* (Augsburgo), mayo de 1913, p. 55, 'Stuttgart'; *Das Esperanto ein Kulturfaktor. Festschrift anlässlich des 8 Deutschen Esperanto-Kongresses: Stuttgart* (Leipzig), 1913, (vol. 3), p. 95, 'Persische Sprache.' En Suiza: *Svisa Espero* (Zurich), mayo de 1913, 'Stuttgart'. En Estados Unidos: *Ameriko Esperantisto* (West Newton, Mass.), junio de 1913 (13:5), p. 6, 'Foreign News.'

⁵⁶ *Egyetértés* (Budapest), 10 de abril de 1913, p. 12, 'Perzsa tudós Budpesten'; *Pesti Napló* (Budapest) 10 de abril de 1913, p. 10, 'A Bábí Próféta'; *Pesti Tükör* (Budapest), 11 de abril de 1913, p. 6, s.t.; *Az Ujság* (Budapest), 12 de abril de 1913, p. 7, col. 2, 'Abdul Bahá, a proféta'; *Budapest*, 12 de abril de 1913, pp. 7-8, 'A Szeretet profétája'; *Budapesti Hírlap*, 12 de abril de 1913, p. 9, col. 1 s.t.; *Kurír* (Budapest), 12 de abril de 1913, p. 3, 'A Próféta Igéri'; *Pester Lloyd* (Budapest), 12 de abril de 1913, p. 6, col. 1, 'Abbas Efendi in Budapest'; *Világ* (Budapest), 12 de abril de 1913, p. 15, 'Abdul Abbas, Clóadása'; *Erdekes Ujság* (Budapest), 27 de abril de 1913, p. 3, n. t. Véase también: *The Christian Commonwealth* (Londres), 30 de abril 1913, p. 543, col. 2, 'A Bahai Feast'; *Ameriko Esperantisto* (West Newton, Mass.), junio de 1913 (13:5), p. 4, 'Foreign News'.

esperantista] de Oriente.”⁵⁷ Otra noticia en un medio esperantista resaltó que “la audiencia aplaudió de forma entusiasta cuando el conferenciante trató la cuestión de la lengua internacional.”⁵⁸

En Viena, ‘Abdu’l-Bahá tocó la cuestión del esperanto en una de sus dos visitas a la sede de los teósofos locales. Una crónica publicada en el *German-Austria Esperantisto* mencionó el hecho de que, dado que las palabras de ‘Abdu’l-Bahá tuvieron que ser traducidas del persa al inglés y del inglés al alemán, el evento se convirtió en un buen ejemplo de la necesidad de un idioma internacional.⁵⁹

8.2. Un idioma internacional como instrumento para la paz

Aunque muchos promotores del esperanto estaban motivados por ideales pacifistas, conviene precisar que ni todos los pacifistas apoyaban el establecimiento de un idioma internacional auxiliar ni todos los esperantistas eran pacifistas.

En términos generales, el apoyo que el pacifismo y el internacionalismo prestaron al esperanto fue testimonial. Aunque en el primer Congreso Universal de la Paz (París, 1889) se mencionó la cuestión del idioma internacional y se aprobó un vago acuerdo para tratar la cuestión en un futuro indeterminado, el pacifismo europeo se mostró generalmente escéptico ante la idea de que fuera posible instaurar un idioma común de uso universal. En el congreso de Hamburgo (1897), por ejemplo, una sesión sobre el tema fue cancelada debido a la falta de tiempo y “*the impossibility of doing anything practical*” sobre el tema.⁶⁰ También se aplazó la cuestión en la edición de 1900. Un año después, en el congreso celebrado en Glasgow, varios participantes pidieron que no se perdiera tiempo en tratar el tema y en su lugar se consultara sobre otras cuestiones como la unificación de pesos y medidas.⁶¹ En 1907, sin embargo, el congreso aprobó una resolución por la que en futuras ediciones sus miembros podrían usar el esperanto

⁵⁷ *La Verda Standardo* (Budapest), mayo de 1913 (8:5), p. 79, ‘Hungarlanda Kroniko’.

⁵⁸ *Espero Teozofia* (París), mayo de 1913, p. 8, ‘Diversaĵoj’.

⁵⁹ *German-Austria Esperantisto* (Viena), mayo de 1913 (7:5), p. 38, ‘Abdul Baha’.

⁶⁰ Véase crónica del congreso publicada en el *Advocate of Peace* (Washington), agosto de 1897, p. 184, ‘Proceedings of the Eight International Peace Congress’.

⁶¹ *Advocate of Peace* (Washington), octubre de 1901, p. 203, ‘Proceedings of the Glasgow Peace Congress’.

en las sesiones y expresó formalmente su deseo de que la lengua internacional fuera enseñada en las escuelas. Asimismo, se informó de que 35 sociedades afiliadas estaban en disposición de corresponderse en aquella lengua.⁶² Años más tarde, y por iniciativa de algunos diplomáticos esperantistas, la Sociedad de Naciones llegaría a debatir varias propuestas para institucionalizar la enseñanza del esperanto como idioma universal en las escuelas públicas, sin embargo, la delegación francesa boicoteó cualquier intento para promover el esperanto en los organismos internacionales al tiempo que otros países propusieron que idiomas ya existentes como el inglés fueran adoptados como lengua internacional.⁶³

La excepción a esta tendencia la encontramos en figuras como los británicos William Stead y Felix Moschelles, o los austríacos Bertha Von Suttner y su colega Alfred Fried, el fundador del *Deutsche Friedensgesellschaft* (Sociedad para la Paz de Alemania) y Nobel de la Paz en 1911. Aunque Von Suttner nunca llegó a dominar el esperanto, Fried llegó a ser un destacado esperantista y autor de varios manuales y textos en aquella lengua.

En Estados Unidos, donde la acogida del esperanto fue siempre menor que en Europa, el pacifismo apenas tocó la cuestión de un idioma internacional, aunque algunas figuras como Benjamin Trueblood o Walter J. Barnett, sí que teorizaron brevemente en sus obras sobre la posibilidad de un idioma internacional puesto al servicio de una federación mundial. No parece, sin embargo, que apostaran por el esperanto o por ninguna otra lengua en particular.⁶⁴ El congresista Richard Barthold, uno de los fundadores de la *World Federation League*, era un activo esperantista y en 1914 llegó a presentar una infructuosa resolución ante la Cámara de Representantes para que el esperanto fuera enseñado en las escuelas públicas.

⁶² *Advocate of Peace* (Washington), octubre de 1907, p. 222, 'Resolutions adopted by the Munich Peace Congress'.

⁶³ Para las relaciones entre la Sociedad de Naciones y el movimiento esperantista véase Foster, *The Esperanto Movement*, pp. 171-179. La propuesta sobre el inglés nació de varios estados escandinavos. Para precedentes véase Knut Sandstendt 'English should become the international language', *Advocate of Peace* (Washington), marzo de 1920, p. 93. Entre los partidarios de esta opción estaban el presidente de la Unión Interparlamentaria, Christian L. Lange, y los presidentes de las Sociedades para la Paz de Noruega y Dinamarca.

⁶⁴ Véase Trueblood, *The Federation of the World*, p. 132 y Walter J. Barnett, *The Federation of the World*, p. 6.

Paralelamente, en el movimiento esperantista no todos se identificaban con los ideales que impulsaron a Zamenhof a crear su idioma internacional. Muchos de sus pupilos se limitaron a apoyar el idioma por su interés práctico en áreas como el comercio internacional, los servicios postales o el transporte. Cuando el primer congreso mundial esperantista aprobó una declaración fundacional sobre la lengua, ésta dejó establecido que “un esperantista es todo aquel que conoce y utiliza el idioma esperanto, independientemente de los fines para los que lo use.” En la práctica, esta definición desligó al esperanto de las aspiraciones pacifistas que habían motivado su creación. Las tensiones que caracterizarían años después las relaciones entre las dos corrientes del esperantismo se hicieron patentes desde aquel primer congreso, cuando una petición expresa para que la declaración tuviera una mención a la paz internacional fue rechazada.⁶⁵ El propio Zamenhof se vio confrontado en varias ocasiones por figuras importantes del esperantismo como Louis de Beaufront (1855-1935) o Louis Couturat (1868-1914), quienes en aras de una supuesta neutralidad ideológica, política y religiosa del movimiento quisieron imponer un silencio sobre los ideales de Zamenhof.

No debe causar extrañeza que, por ejemplo, algunos promotores del esperanto provinieran del estamento militar. En España, uno de sus impulsores fue el teniente coronel del Estado Mayor Román Ayza y Maquén, quien para alabar las virtudes del esperanto puso como ejemplo lo eficaz y fluida que había sido una reunión de oficiales europeos esperantistas celebrada durante el congreso mundial de Ginebra (1906) en contraste con las reuniones militares mantenidas por las potencias europeas que participaron en la represión de la rebelión *Boxer*.⁶⁶

Consciente de la diversidad de motivaciones detrás del reconocimiento del esperanto como lengua internacional, Zamenhof se refirió en varias ocasiones al concepto de *interna ideo* (idea interior). Más allá de la vertiente práctica de su lengua internacional, ésta debía estar íntimamente ligada a los ideales que la habían concebido: la fraternidad y la justicia entre pueblos. Por tanto, aunque esperantista es cualquiera que habla esperanto, Zamenhof apelaría constantemente a aquellos

⁶⁵ Foster, *The Esperanto Movement*, p. 91.

⁶⁶ ABC, 5 de abril de 1910, p. 6, ‘Crónica de actualidad. El esperanto en el ejército’.

samideanos que compartían sus ideales pacifistas a propagar los valores asociados al idioma.

Bahá'u'lláh se había referido a la necesidad de un idioma internacional en varias ocasiones. En 1863, durante su destierro en Constantinopla, recibió en diferentes momentos a Kemál Pashá (1808-1888), quien había sido embajador del Imperio Otomano en Persia y formaba parte de la corte del sultán Abdul Aziz. En una de sus entrevistas, Bahá'u'lláh le sugirió que el Gobierno otomano convocara una cumbre internacional en la que se adoptara una lengua universal, ya fuera existente o de nuevo cuño. Esa lengua debería ser estudiada en todas las escuelas, de manera que los niños sólo necesitaran aprender dos idiomas, “el uno, su propia lengua nativa, y el otro, el lenguaje en que todos los pueblos del mundo conversarían.” “Si los hombres se asieran firmemente a lo que ha sido mencionado”, añadió, “la Tierra entera sería considerada como un solo país y el pueblo se aliviaría y se liberaría de la necesidad de aprender y enseñar diferentes idiomas.” Aunque el diplomático pareció simpatizar con la idea, nunca la trasladó a su Gobierno. Bahá'u'lláh sugirió posteriormente que fuera el Gobierno persa el que convocara tal cumbre internacional.⁶⁷

“¡Oh parlamentarios de todo el mundo!”, emplazó en su libro de leyes, “elegid un solo idioma para uso de todos los que están en la Tierra y adoptad asimismo una escritura común [...]. Ello será causa de unidad, si pudierais comprenderlo, y el mayor instrumento para promover la armonía y la civilización.” A renglón seguido añadió que uno de los signos de la llegada de la Humanidad a su edad de madurez sería precisamente el dar tal paso.⁶⁸ En una carta escrita poco después a un destinatario desconocido sobre la necesidad de un idioma internacional, reiteró que el propósito de la adopción de un idioma internacional ha de ser facilitar la unidad mundial y la camaradería entre las gentes.⁶⁹ “Se acerca el día en que todos los pueblos de la Tierra habrán adoptado un idioma universal y un alfabeto común”, afirmó en otra de sus

⁶⁷ Bahá'u'lláh, *Epístola al hijo del lobo* (Terrassa: Editorial Bahá'í, 1995), p. 125-126.

⁶⁸ Bahá'u'lláh, *El Kitáb-i-Aqdas*, no. 189.

⁶⁹ Carta publicada en Ishraq Khavari, *Ganj-i shayigan* (Teherán: 1967-8), pp. 210-213. Para una traducción al inglés y comentarios véase Stephen Lamden y Farzin Foroughi, ‘A Tablet of Bahá'u'lláh commenting on that verse of the Most Holy Book (Kitab-i-Aqdas) about the need for an international language and script’, *Bahá'í Studies Bulletin*, Abril de 1990 (4:3-4), pp. 28-49.

obras escritas durante su cautiverio en Akká, “cuando se haya logrado esto”, añadió, “a cualquier ciudad adonde un hombre viaje será como si estuviera entrando en su propio hogar.”⁷⁰ Con el establecimiento de un idioma internacional “se llegará a considerar a toda la Tierra como un solo país”, escribió en otra ocasión, y de nuevo emplazó a los “ministros de la Tierra” a “reunirse en consejo y adoptar uno de los idiomas existentes, o uno nuevo.”⁷¹ Así pues, desde la perspectiva bahá’í, la importancia de un idioma internacional radicaría, más allá de sus beneficios prácticos en ciertas áreas, en su potencial como instrumento para el acercamiento y entendimiento entre pueblos, en su aptitud para transformar un sentido de identidad local por otro de amplitud global, y en su capacidad como catalizador de la paz.

En sus conferencias en Occidente, ‘Abdu’l-Bahá enfatizó estas mismas ideas. Una de las causas de la discordia entre pueblos es la imposibilidad de comprensión mutua debido al obstáculo de la lengua, por tanto, un idioma universal ayudaría al entendimiento y la empatía entre sociedades, facilitaría el compaginar las identidades locales con una identidad global y, finalmente, conduciría hacia la paz. Al fin y al cabo, afirmó en la iglesia *All Souls* de Manhattan, “la función de la lengua es transmitir los pensamientos y las intenciones de una persona a otra. Por lo tanto, no importa qué lengua emplee o hable el individuo.”⁷² ‘Abdu’l-Bahá también recalcó que un idioma internacional sería crucial para la divulgación y universalización del conocimiento científico y la educación, un aspecto que desarrolló en su conferencia de Edimburgo.⁷³

⁷⁰ TB, p. 197.

⁷¹ TB, p. 34, para otras referencias de Bahá’u’lláh a la necesidad de una lengua y escritura comunes véase TB pp. 110, 152 y 196.

⁷² 14 de julio de 1912, PUP, 82:12.

⁷³ Para referencias de ‘Abdu’l-Bahá a la necesidad de un idioma internacional véase PUP, 25: 1, 63:19, 82:12, 98:9, 103:14, 128:13; PT, 48:2-10; ABL, pp. 60 y 94; ADP, pp. 27, 142-146 y 172; *Star of the West*, 21 de marzo de 1913, p. 4, ‘Talk at Bristol’; Herrick, *Unity Triumphant*, pp. 123-127; *Rocky Mountains News* (Denver, Colorado), 25 de septiembre de 1912, ‘New John the Baptist Preaching Universal Brotherhood’; *Alameda Times* (California), 4 de octubre de 1912, ‘Abdul Baha, Persian Savant, discusses on Esperanto’; *The Clifton Chronicle and Directory* (Bristol), 22 de enero de 1913, ‘Abdul Baha’; *The Scotsman* (Edimburgo), 9 de enero de 1913, p. 11, ‘Abdul Baha in Edinburgh’; *America Esperantisto* (Chicago), enero de 1911, p. 140, ‘Kroniko’; *Lingvo Internacia* (París), marzo de 1913, pp. 105-107, ‘Unu Vizito al Abdul Baha’; *Germana Esperantisto* (Dresde), mayo de 1913, p. 72, ‘Stuttgart’.

8.3 El esperanto como proyecto de lengua internacional

Aunque 'Abdu'l-Bahá insistió en la necesidad de una lengua internacional auxiliar, su opinión sobre si el esperanto debería llegar a ocupar tal posición no fue igual de rotunda. Sin duda, su postura hacia la lengua era muy favorable. Llegó a referirse al esperanto como “un buen invento y un trabajo espléndido”⁷⁴, como uno de los grandes logros del siglo XX, y a su creador como alguien quien merecía el agradecimiento de toda la Humanidad.⁷⁵ En sus conferencias ante los esperantistas de Edimburgo y de París, expresó su deseo de que el esperanto se divulgara rápidamente, se extendiera por todo el mundo y fuera adoptado como lengua oficial de eventos e instituciones internacionales. Asimismo, antes incluso de sus viajes a Occidente, animó a sus seguidores en Persia a aprender aquella lengua.⁷⁶ A otros les pidió individualmente que viajaran a Occidente para aprender esperanto, e incluso solicitó a los esperantistas franceses que enviaran maestros a Persia para enseñar la lengua. En su conferencia de Stuttgart llegó a afirmar que “cualquier iniciativa que aspire a unir el mundo es divina”, y, en consecuencia, “el esperanto tiene un origen divino y enarbolará el estandarte de la paz y la fraternidad.”⁷⁷

Sin embargo, al mismo tiempo planteó que el establecimiento de un idioma internacional no podría partir de una iniciativa individual, sino que habría de ser el resultado de la decisión colectiva de los representantes de toda la Humanidad. Consecuentemente, en sus alocuciones en Occidente hizo referencia en varias ocasiones a la necesidad de una cumbre mundial en la que se eligiera un idioma para su uso internacional. Tal cumbre podría adoptar un idioma existente o crear uno nuevo.⁷⁸

En último término, los idiomas artificiales creados durante el siglo XIX partían de unas premisas muy similares a las del nacionalismo. Sus creadores consideraban que la

⁷⁴ PT, 48:6.

⁷⁵ ADP, p. 145.

⁷⁶ Por ejemplo, ya en noviembre de 1911 el *Amerika Esperantisto* informó que los bahá'ís de Persia estaban multiplicando grupos para el aprendizaje del esperanto. Véase p. 12, 'Kroniko. Persia.' Véase también *Franca Esperantisto* (París), noviembre de 1911, p. 157, col. 1, 'Perse'.

⁷⁷ *Germana Esperantisto* (Dresden), mayo de 1913 (10:5), p. 72.

⁷⁸ Ver, por ejemplo: ABL, p. 94 y PT, 48:2-10.

institucionalización de una lengua existente como lengua internacional supondría una ventaja de unas naciones sobre otras y provocaría resistencias entre sus potenciales hablantes pues identificarían dicha lengua con una nación distinta a la propia. Para evitar tales circunstancias una lengua internacional debería ser necesariamente de nuevo cuño, de esta manera sería percibida como una lengua neutra y no *extranjera*, lo que facilitaría su aceptación. El planteamiento bahá'í, por lo tanto, es sensiblemente diferente, por cuanto deja abierta la puerta a la adopción como lengua internacional de un idioma ya existente. Contrariamente a lo esperado por los esperantistas, para Bahá'u'lláh y 'Abdu'l-Bahá lo que daría naturaleza de universalidad a cualquier lengua –nueva o existente– sería el hecho de haber sido adoptada por acuerdo unánime de todos los pueblos del mundo, y no su origen geográfico.

En otras ocasiones, como en la carta a Wilhemina Bain arriba citada, 'Abdu'l-Bahá afirmó que el esperanto debería ser mejorado y perfeccionado. En París, por ejemplo, en una charla ofrecida el 29 de noviembre de 1911, sugirió que un congreso de expertos designados por todos los gobiernos del mundo ayudara a Zamenhof a perfeccionar su lengua y a divulgarla.⁷⁹ Resulta significativo que 'Abdu'l-Bahá hiciera esas afirmaciones sobre la reforma del esperanto en un momento en el que el movimiento esperantista todavía se encontraba en plena agitación debido al cisma *Ido*, que había pretendido precisamente reformar la lengua de Zamenhof.

De todo ello podría concluirse que el apoyo de 'Abdu'l-Bahá al esperanto no estaba basado en consideraciones lingüísticas. Más bien veía en aquel idioma un modelo con el que la Humanidad podría generar la experiencia suficiente como para demostrar el principio enunciado por su padre y por otros: que un idioma común acercaría a los pueblos y establecería la paz. 'Abdu'l-Bahá, por tanto, apoyaba la *Interna ideo* del esperanto, y esperaba que el proyecto de aquella comunidad internacional de hablantes fuera suficientemente exitoso como para llevar a la Humanidad a reconocer sus beneficios y a decidir dotarse de un idioma internacional, cualquiera que fuera. No es extraño, por tanto, que Zamenhof simpatizara con las ideas expresadas por 'Abdu'l-Bahá, que eran más cercanas a sus propios planteamientos éticos y morales, la *interna ideo*, que a los de algunos de sus colegas

⁷⁹ PT, 48:10; MKH, vol. 1, p. 236.

esperantistas. Zamenhof expresó esa sintonía con los ideales bahá'ís en el transcurso de una entrevista concedida al *Christian Commonwealth* durante el noveno Congreso Universal Esperantista (Berna, 1913):

*I feel greatly interested in the Bahai movement as it is one of the great world movements which like our own is insisting upon the brotherhood of mankind and is calling on men to understand one another and to learn to love each other. The Bahais will understand the internal idea of Esperanto better than most people.*⁸⁰

⁸⁰ *The Christian Commonwealth* (Londres), 3 de septiembre de 1913, 'The Strife of Tongues', p. 826. En la misma página se publica una carta de 'Abdu'l-Bahá a un grupo de bahá'ís esperantistas en Estados Unidos.

TERCERA PARTE

Capítulo 9

CONTACTOS CON COMUNIDADES RELIGIOSAS

El siglo XIX fue para el panorama religioso occidental un periodo de importantes transformaciones. En el seno de varias denominaciones cristianas, sobre todo entre las iglesias protestantes, se despertó una preocupación en torno a la respuesta que desde el ámbito religioso se debía dar ante los crecientes desafíos sociales y la galopante desigualdad surgidos con la industrialización. El movimiento del *Social Gospel*, que nació en Estados Unidos, pero tuvo una repercusión en todo el ámbito anglosajón, surgió como un intento por dar respuesta a esos desafíos y aunar el socialismo con el cristianismo. Esta corriente alcanzó a varias iglesias y logró tejer una extensa red de organizaciones filantrópicas dedicadas al trabajo social en áreas urbanas.

Junto a la preocupación por la acción social, en la misma época se normalizó la aproximación a los textos bíblicos desde una óptica científica. El interés por estudiar el Nuevo y el Antiguo Testamento a partir de estudios filológicos y de la evidencia histórica y arqueológica disponible, llevó en unos casos a la reinterpretación, cuestionamiento e incluso negación de ciertas premisas religiosas hasta entonces inamovibles. La paulatina incorporación de los estudios bíblicos en la cotidianidad de las iglesias abrió una brecha en el seno de muchas comunidades entre reformistas y conservadores llevando incluso a cismas dentro de algunas denominaciones. La aparición de nuevas teorías científicas que, como la teoría de la evolución de Darwin, ponían en tela de juicio la interpretación literal de ciertos pasajes bíblicos, también creó importantes tensiones que contribuyeron a ahondar esa brecha. En consecuencia, mientras los sectores más reformistas se propusieron revisar ciertos dogmas para

poder compatibilizarlos con la evidencia científica, otros utilizaron los púlpitos para denunciar esas mismas evidencias como falsedades contrarias al designio divino.

La expansión colonial puso al hombre occidental en contacto con las religiones de los pueblos colonizados. Algunas de esas religiones eran más antiguas que el propio cristianismo y otras guardaban extraordinarios paralelos con las enseñanzas bíblicas. Surgió así un interés intelectual y religioso por las tradiciones orientales. En el ámbito académico se hicieron importantísimos esfuerzos por traducir, publicar y hacer accesible al público los textos de religiones que, como el budismo, el hinduismo o el zoroastrismo hasta poco antes apenas se conocían.¹ Desde la filología, por ejemplo, había un gran interés por desgranar y comprender el contenido de textos que, escritos en sánscrito o avéstico, podrían dar claves para comprender la evolución de las lenguas y con ella, la evolución de las razas.

Desde el ámbito religioso, el interés por las religiones orientales tuvo dos vertientes. Las iglesias con vocación misionera necesitaban conocer y comprender las creencias de los nativos para hacer así más efectiva su acción cristianizadora. Paralelamente, surgió un interés entre las corrientes reformistas por comprender y dar una explicación teológica a la diversidad religiosa. Si Jesús era el Hijo de Dios y tenía asignada una misión salvífica eterna y universal ¿qué explicación tendría entonces que en todo el mundo existieran manifestaciones de religiosidad tan diversas? Desde luego, prácticamente ninguno de los teólogos que abordó la cuestión planteó una perspectiva igualitaria del hecho religioso, pero sí que empezaron a formularse discursos integradores en los que al menos se presentaba a otras religiones como preámbulos, apéndices o imitaciones del cristianismo, y a sus cuerpos doctrinales como compatibles e incluso complementarios con el mensaje de Jesús. Ese interés por la diversidad religiosa cristalizó en la convocatoria en 1893 del primer Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Chicago como parte de la Exposición Colombina.

¹ Un ilustrativo ejemplo de este esfuerzo fue la publicación de la colección *Sacred Books of the East*, que fue llevada a cabo por académicos de primera línea como Max Müller o James Darmesteter y que abarcó un total de 50 volúmenes.

El cansancio de amplios sectores de la sociedad con las formas de religiosidad tradicionales en Occidente y con las jerarquías religiosas, propició el surgimiento de comunidades de conversos a religiones y corrientes espirituales orientales como el sufismo, el vedantismo o el budismo. Ese mismo descontento llevó a la formación de nuevos movimientos religiosos como el *Higher Thought*, el espiritismo o la teosofía, que tuvieron un gran predicamento antes de la Primera Guerra Mundial y a las que acudieron muchas personas que, pese a rechazar la religión tradicional, mantenían, no obstante, un interés por la vertiente espiritual del hecho religioso y no querían renunciar a ella. Junto a estas comunidades integradas por occidentales también surgieron otras comunidades religiosas formadas por inmigrantes que, en áreas como Nueva York, California o la metrópolis de Londres, tenían el número suficiente de miembros como para fundar sus propios centros religiosos e importar así de forma visible formas de religiosidad que poco antes eran totalmente inexistentes en Occidente.

Así pues, la presencia de 'Abdu'l-Bahá en Occidente tuvo lugar en un momento de gran efervescencia religiosa, en el que se estaban produciendo transformaciones revolucionarias en todas las religiones, cambios que globalmente han sido poco estudiados. Ese momento de cambio, sumado al impacto que producía la propia persona de 'Abdu'l-Bahá, el carácter conciliador de su mensaje y su biografía, propiciaron que el líder bahá'í fuera recibido con mucho interés por los sectores reformistas de varias confesiones. De hecho, uno de los aspectos más extraordinarios del periodo de los viajes de 'Abdu'l-Bahá es la acogida que le dispensaron varias comunidades religiosas y el hecho de que, pese a ser el líder de una religión no cristiana, decenas de religiosos buscaran entrevistarse con él personalmente y cerca de cuarenta iglesias le cedieran sus púlpitos para que desde ellos 'Abdu'l-Bahá se dirigiera a sus respectivas congregaciones.

9.1. Iglesias cristianas

Iglesia Congregacionalista

La Iglesia Congregacionalista nació en el siglo XVI como cisma dentro de la corriente calvinista, no por cuestiones teológicas, sino organizativas. Los

congregacionalistas reclamaban unas parroquias autónomas, gestionadas por sus propios miembros, y con la potestad de elegir a sus propios líderes. Durante el siglo XIX y principios del siglo XX, esta iglesia fue la principal promotora de la actividad misionera protestante y la impulsora de dos de las principales organizaciones misioneras del momento: la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* y la *London Missionary Society*.

La primera conferencia pública jamás dada por 'Abdu'l-Bahá tuvo lugar el 10 de setiembre de 1911 durante el servicio dominical del *City Temple* de Londres, una iglesia congregacionalista fundada en 1874 que en el momento de la visita de 'Abdu'l-Bahá al Reino Unido era uno de los principales baluartes del reformismo social cristiano en todo el país.

Al frente del *City Temple* estaba desde 1903 el reverendo Reginald J. Campbell (1867-1956). En una época en la que algunos líderes religiosos eran ampliamente seguidos en la prensa, Campbell era sin duda la figura religiosa más popular del momento. Sus sermones, los cuales estaban cargados de mensajes políticos y de alusiones a los acontecimientos del momento, eran objeto de comentario y de debate por parte de los medios. Desde el púlpito del *City Temple* Campbell formuló una versión británica del *Social Gospel*, que fue acogida con bastante entusiasmo. Apoyó asimismo varias causas sociales, entre ellas el sufragismo, e impulsó la creación de la *League of Progressive Thought and Social Service*, que llegó a tener varios miles de miembros repartidos en todo el mundo anglosajón y a través de la cual se fundaron varios centros y proyectos caritativos. El semanario *The Christian Commonwealth*, sin duda el rotativo occidental que más columnas dedicó a presentar la figura de 'Abdu'l-Bahá, era el portavoz de Campbell y de todo el movimiento surgido en torno a él.

Antes de la llegada de 'Abdu'l-Bahá a Europa, Campbell estuvo en contacto con él a través de varios baha'ís británicos. Tan pronto como 'Abdu'l-Bahá llegó a Suiza, a mediados de agosto de 1911, Albert Dawson el editor del *The Christian Commonwealth* le hizo llegar un telegrama en el que expresaba el deseo de su colectivo de "*cooperate in the great work for the unity and fellowship of all peoples.*"² El 5 de septiembre de 1911, un día después de su llegada a Londres, 'Abdu'l-Bahá

² *The Christian Commonwealth* (Londres), 23 de agosto de 1911, p. 810, col. 2, 'Table Talk.'

concedió una entrevista a Dawson³ y recibió a Campbell con quien mantuvo una cordial conversación en el transcurso de la cual Campbell invitó al líder bahá'í a dirigirse a su congregación desde el púlpito de su iglesia.⁴

Al presentar la fe bahá'í a los dos mil feligreses congregados en el *City Temple* el 10 de septiembre de 1911, Campbell se refirió a ella como “*one of the most remarkable religious movements of this or any age*”. La intervención de ‘Abdu’l-Bahá fue muy breve, no más de diez minutos, pero en ella aprovechó para incidir en la necesidad de lograr la unidad entre todas las razas, pueblos y religiones como condición para el establecimiento de la paz. El evento tuvo una importante repercusión en la prensa dentro y fuera del Reino Unido⁵ y llegó a mencionarse en España.⁶

Unos días después de su visita al *City Temple*, ‘Abdu’l-Bahá visitó de la mano de Campbell dos instituciones pertenecientes a la *Liberal Christian League*, el *Hostel of the Pioneer Preachers* y el *Home of Service*, aunque los detalles que han trascendido son pocos.⁷

³ Para la entrevista con Dawson véase *The Christian Commonwealth* (Londres), 13 de septiembre de 1911, p. 849, ‘Towards Spiritual Unity.’

⁴ *Ibid.*, p. 850, col. 1, ‘Meeting Between Abdul Baha and Mr. Campbell.’

⁵ *Morning Post* (Londres), 11 de septiembre de 1911, p. 8, col. 2, ‘The New Religion’; *Daily Mirror* (Londres) 11 de septiembre de 1911, p. 4, col. 2, ‘Eastern Prophet in City Temple’; *The Daily Telegraph* (Londres), 11 de septiembre de 1911, p. 13, col. 1, ‘Bahaism at the City Temple’; *Evening News* (Londres), 11 de septiembre de 1911, p. 2, col. 4, ‘Occasional Notes’; *Evening Standard and St. James Gazette* (Londres), 11 de septiembre de 1911, p. 7, col. 4, ‘Bahaism’; *The Standard* (Londres), 11 de septiembre de 1911, p. 7, col. 6, ‘Baha Leader in Londres Pulpit’; *The Star* (Londres), 11 de septiembre de 1911, p. 1, col. 7, ‘Abdul Baha at City Temple’; *The Christian World* (Londres), 14 de septiembre de 1911, p. 5, col. 2, ‘Abdul Baha at the City Temple’; *The Christian Life* (Londres), 16 de septiembre de 1911, p. 1, col. 1, ‘Notes of the Week’; *Shoredith Observer* (Hackney), 16 de septiembre de 1911, p. 7, col. 4, ‘Bahaism at the City Temple’; *The West London Gazette* (Westminster, Londres), 16 de septiembre de 1911, p. 3, col. 5; *The Observer* (Londres), 17 de septiembre de 1911, p. 5, col. 6; *Nieuwe Rotterdamse Courant* (Rotterdam), 27 de septiembre de 1911, p. 2, col. 4, ‘De Bahai-Profeet to London’; *Los Angeles Times*, 1 de octubre de 1911, p. 21, col. 3, ‘Persian Prophet Society Cult’; *American* (Baltimore), 8 de octubre de 1911, p. 16, col. 2, ‘London Bows at the Feet of a New Prophet’; *Buffalo Express*, 8 de octubre de 1911, p. 5, col. 4, ‘Abdul Baha the Prophet’. Las notas inglesas de las palabras de ‘Abdu’l-Bahá fueron publicadas en *The Christian Commonwealth* (Londres), 13 de septiembre de 1911, p. 850, ‘Abdul Baha at the City Temple’ y ABL, pp. 19-20. Las notas persas, mucho más completas, fueron publicadas en MKH, vol. 1, pp. 19-21.

⁶ *Sophia* (Madrid), marzo de 1912, pp. 156-163, ‘El Behaismo.’

⁷ Para una crónica véase *The Christian Commonwealth* (Londres), 27 de septiembre de 1911, p. 896, col. 3, ‘Abdu’l-Bahá at the Pioneer Preacher’s Hostel.’

La recepción que Campbell dispensó a 'Abdu'l-Bahá levantó críticas entre algunos sectores del cristianismo y especialmente entre algunos misioneros apostados en Oriente Medio, quienes veían con estupefacción cómo mientras sus esfuerzos cristianizadores tenían resultados limitados, la comunidad bahá'í no sólo crecía a paso agigantado en Oriente, sino que además estaba ganando seguidores entre los cristianos de Occidente. En Egipto, un misionero británico, quien promovió una campaña de propaganda en árabe en contra de la religión bahá'í, denunció durante un encuentro de su organización misionera que "*Abdul-Behâ Abbas has occupied Mr. Campbell's City Temple pulpit; he is a force you have to deal with.*"⁸ En Londres el *English Churchman* publicó un artículo criticando a Campbell,⁹ y otra revista religiosa publicó una carta de Peter Z. Easton (1846-1916), un misionero presbiteriano en Persia, en la que se acusaba a Bahá'u'lláh de promover el panteísmo, de haber ordenado asesinatos y en definitiva de ser "*a moral and spiritual monster.*"¹⁰ En Estados Unidos se publicó la carta de otro misionero en Persia, Robert McEwen Labaree (1867-1952), quien llamó la atención a Campbell y a otros sobre "*the harm that they are doing in thus entertaining and advertising these wolves in sheep's clothing*" y afirmó que "*the chief harm of such mistaken hospitality is the effect that it has on the mission field.*"¹¹ En la misma línea otra misionera en Persia pidió que en Estados Unidos no se siguiera el ejemplo de Campbell y que "*everything possible will be done to keep him [Abdu'l-Bahá] out of American pulpits and college chapels.*"¹² Coincidiendo con la visita de Campbell a los Estados Unidos, el *Presbyterian* de Filadelfia llegó a acusarle de haberse convertido a la religión bahá'í y de ser la avanzadilla de 'Abdu'l-Bahá en América.¹³

Después de que ambos visitaran Estados Unidos divulgando sus respectivas ideas, Campbell y 'Abdu'l-Bahá volverían a encontrarse en Londres año y medio después, el 2

⁸ *Blessed be Egypt* (Londres), julio de 1912 (12:51), p. 98, 'Annual Meeting.'

⁹ *The English Churchman and St. James's Chronicle* (Londres), 29 de septiembre de 1911, p. 626, col. 3, 'The Message of Baháism.'

¹⁰ *Evangelical Christendom* (Londres), Sept.-Oct., 1911, pp. 186-188, 'Baháism a Warning'.

¹¹ *Missionary Review of the World* (Nueva York), septiembre de 1912 (35:9), pp. 699-700.

¹² *Woman's Work* (Nueva York), Julio 1912 (27:7).

¹³ Citado en el *Otago Daily Times* (Nueva Zelanda), 16 de diciembre de 1911, p. 7.

y el 18 de enero de 1913. En ambas ocasiones ‘Abdu’l-Bahá invitó a Campbell a visitarle en Haifa. “Te asignaré una tarea tal que hará que quieran crucificarte”, le dijo ‘Abdu’l-Bahá aludiendo a quienes atacaban a Campbell.¹⁴ La visita nunca llegó a producirse. De hecho, Campbell abandonó en 1915 el *City Temple*, la Iglesia Congregacionista y la *Liberal Christian League*, se desdijo de toda su teología y abrazó la Iglesia Anglicana para ejercer hasta el final de sus días una discreta y anónima vida religiosa. El *Christian Commonwealth*, sin embargo, continuó dando cobertura a ‘Abdu’l-Bahá en sus páginas. Hasta su clausura en 1919, el semanario publicó más de dos centenares de artículos mencionándole a él o a la fe bahá’í y publicó tres números especiales enteramente dedicados a la figura de ‘Abdu’l-Bahá, uno de ellos para ser distribuido en los Estados Unidos.

En Estados Unidos, ‘Abdu’l-Bahá visitó varias iglesias congregacionistas. El 5 de mayo de 1912 visitó en Chicago la *Plymouth Church*. Su ministro, el reverendo Joseph A. Millburn, había conocido la fe bahá’í unos años antes y había abierto su iglesia para que en ella se presentara la fe bahá’í.¹⁵ De hecho, tenía planeado viajar a Egipto para conocer a ‘Abdu’l-Bahá personalmente cuando supo de su viaje a los Estados Unidos. En su conferencia ‘Abdu’l-Bahá mencionó que todas las religiones tienen un mismo origen y recalcó la necesidad de la espiritualidad.¹⁶ Sus palabras fueron muy bien acogidas por la audiencia. Una vez el servicio hubo finalizado, el elevado número de personas que se acercó a él para saludarle personalmente dificultó su salida. Tras la misa, Millburn ofreció en su casa un banquete para ‘Abdu’l-Bahá y su comitiva. ‘Abdu’l-Bahá volvió a conferenciar en la iglesia el 3 de noviembre.

El 16 de junio de 1912, ‘Abdu’l-Bahá visitó la *Central Congregational Church* de Brooklyn, por invitación del mediático reverendo Samuel Parkes Cadman (1864-1936), quien presentó a ‘Abdu’l-Bahá como “*our elder brother*”. En su alocución ‘Abdu’l-Bahá mencionó que todas las religiones tienen un origen común, recalcó la necesidad de

¹⁴ Para los detalles de ambas reuniones véase las cartas de Ahmad Sohrab a Harriet Magee de ambas fechas (Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos, fondo Sohrab).

¹⁵ *Star of the West*, 31 de diciembre de 1911, p. 14.

¹⁶ Para las notas en inglés de la conferencia véase PUP, pp. 93-96.

unidad entre las religiones y defendió el diálogo entre el cristianismo y el islam.¹⁷ El 15 de septiembre fue invitado a hablar para el *First Congregational Church* de Kenosha ante un auditorio abarrotado.¹⁸ El 6 de octubre habló para la *First Congregational Church* the Oakland por invitación de Herbert A. Jump (1875-1934), quien había conocido personalmente a 'Abdu'l-Bahá dos días antes. Al presentarle, Jump, quien se refirió a 'Abdu'l-Bahá como un profeta de Dios, afirmó a los asistentes que en esa ocasión iban a tener la oportunidad de estar “*as near to seeing a religious teacher of the early days of oriental civilization as you ever will see in your experience [...]. I am sure you will remember, and long remember, the experience of to-night.*” En su intervención, 'Abdu'l-Bahá recalcó que, mientras que el fundamento de todas las religiones es la promoción del amor, los seres humanos la han convertido en causa de luchas, y que, para poner fin a semejante incoherencia, las comunidades religiosas deben volver a sus fundamentos.¹⁹

Desde unos años antes de la llegada de 'Abdu'l-Bahá a Occidente, un nutrido grupo de japoneses en California había abrazado la religión bahá'í. Algunos de ellos tenían vínculos con el congregacionalismo, de modo que cuando 'Abdu'l-Bahá visitó San Francisco fue invitado a parlamentar el 7 de octubre de 1912 en la *Japanese Independent Church* de Oakland, cuyo pastor era el reverendo Kodahira Kuno. 'Abdu'l-Bahá fue presentado en japonés por el reverendo Yoichi Togo, presidente el YMCA japonés. El poeta Takeshi Kanno –que en contra de las costumbres de la época estaba casado con una mujer americana, la artista Gertrude Boyle Kanno– recitó un poema que había escrito en honor al líder bahá'í y en el que se refirió a él como el Moisés del siglo XX. Al igual que hiciera el día anterior en la iglesia de Jump, 'Abdu'l-Bahá denunció las guerras causadas por el odio religioso y afirmó que cualquier disputa causada por las religiones es contraria a la voluntad de Dios.²⁰ La presencia de 'Abdu'l-

¹⁷ Para notas en inglés véase PUP, 71, *Star of the West*, 8 de septiembre de 1912, pp. 19-23; *Brooklyn Daily Eagle*, 17 de junio de 1912, 'Abdul Baha Abbas in Dr. Cadman's Pulpit'; *Washington County Post* (Cambridge, NY), 28 de junio de 1912, p. 1, col. 4, 'Universal Peace'.

¹⁸ *Kenosha Evening News*, 15 de septiembre de 1912, p. 1, col. 1, 'Hear Great Leader.'

¹⁹ Notas en el fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos.

²⁰ Para las notas en inglés de la charla de 'Abdu'l-Bahá véase PUP, 343-348. Para las notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 288-297.

Bahá en una iglesia japonesa era muy significativa, habida cuenta de que, en todo Estados Unidos, pero especialmente en California, la comunidad nipona era objeto de políticas racistas y de una gran demonización entre la opinión pública.²¹

El 29 de diciembre de 1912, durante su segunda visita al Reino Unido, 'Abdu'l-Bahá parlamentó en el *King's Weigh House* por invitación del reverendo Edward W. Lewis, quien había tenido una entrevista personal con 'Abdu'l-Bahá unos días antes.²² En lugar de iniciar su sermón leyendo algún pasaje de la Biblia, Lewis leyó partes de una epístola de 'Abdu'l-Bahá sobre la paz, lo cual sin duda causaría sorpresa en buena parte de sus feligreses. Acto seguido, 'Abdu'l-Bahá tomó la palabra para hablar del papel de la religión como catalizador de unidad.

El 12 de enero de 1913, 'Abdu'l-Bahá conferenció por invitación del Rev. J. J. Poole en la *New Congregational Church the Woolwich*.²³ Poole visitó posteriormente a 'Abdu'l-Bahá y le pidió un mensaje para sus feligreses.²⁴

Iglesia Anglicana

La segunda conferencia pública en la vida de 'Abdu'l-Bahá tuvo lugar el 17 de septiembre de 1911 en la iglesia *St. John the Evangelist* de Westminster por invitación del archidiácono Basil Wilberforce (1841-1916), nieto del famoso abolicionista William Wilberforce y una de las voces más liberales dentro de la Iglesia Anglicana de la época. Wilberforce conocía la fe bahá'í desde 1900 y tenía una estrecha relación con algunos bahá'ís, entre ellos Lady Blomfield, y tras la llegada de 'Abdu'l-Bahá a Londres tuvo al menos una entrevista personal con él. Las crónicas mencionan que la iglesia estaba abarrotada y que entre el público se encontraban Reginald Campbell y Albert Dawson.

²¹ En 1905, por ejemplo, varios sindicatos crearon en San Francisco la *Japenese and Korean Exclusion League*, una organización que se extendió por todo el país y que pedía que se prohibiera la inmigración de asiáticos. Apenas unos meses después de la visita de 'Abdu'l-Bahá a California, se promulgó el *Alien Land Law*, por el que se prohibía a la población japonesas y a otras minorías de origen asiático el tener tierras en propiedad California

²² *The Christian Commonwealth* (Londres), 1 de enero de 1913, p. 254, col. 3, 'Abdul Baha at the King's Weigh House'; *The Christian World* (Londres), 2 de enero de 1913, p. 3, col. 4, 'Abdul Baha at the King's Weigh House'.

²³ *The Christian Commonwealth* (Londres), 15 de enero de 1913, p. 292, col. 3.

²⁴ Ahmad Sohrab a Harriet Magee 13 de enero de 1913 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Sohrab).

Al presentar a 'Abdu'l-Bahá, Wilberforce se refirió a la ocasión como un símbolo de la unión entre Oriente y Occidente. "Look at our wonderful guest of tonight who has suffered forty years' imprisonment for the sake of humanity", añadió, "look at those hands which have felt die chains, those feet which have endured the gyves, because of his Message of Love and Unity to all peoples".²⁵ 'Abdu'l-Bahá por su parte, afirmó que todos los fundadores religiosos son manifestaciones de un mismo Dios y que, por tanto, no existe diferencia entre ellos. El servicio se cerró con una escena a la vez inaudita y transgresora. Wilberforce pidió a 'Abdu'l-Bahá que diera la bendición en su lugar y cuando éste la inició, el archidiácono se arrodillo y, detrás de él, el resto de la congregación hizo lo mismo.²⁶ "Few who were present on the evening [...]", escribiría años más tarde la escritora y periodista americana Lilian Whiting (1847-1942), quien estuvo presente en la conferencia, "can ever forget the impressiveness of Abdul Baha's address, and the beauty of the scene."²⁷

En Londres, 'Abdu'l-Bahá también recibió al biblista Thomas Kelly Cheyne (1841-1915), quien era sacerdote de la Iglesia Anglicana. Cheyne era uno de los mayores eruditos de su época en el Antiguo Testamento y entre su vasta producción académica figura el haber sido editor de la *Encyclopaedia Biblica* (1899-1903). Era, además, cercano al círculo religioso de Reginald Campbell y el *Christian Commonwealth*. Aunque no hay muchos detalles sobre aquel primer encuentro, lo cierto es que Cheyne decidió convertirse a la religión bahá'í. En la segunda visita al Reino Unido de 'Abdu'l-Bahá, Cheyne le organizó una conferencia en el *Manchester College* de la Universidad de Oxford, que se celebró el 31 de diciembre de 1912. El maestro de ceremonias del evento fue Estlin Carpenter (1844-1927), ministro unitario y director del *College*. 'Abdu'l-Bahá centró su conferencia en hablar sobre el papel de la religión en el

²⁵ *Star of the West*, 16 de octubre de 1911, p. 12.

²⁶ Para las notas persas de la charla de 'Abdu'l-Bahá véase MKH, vol. 1, pp. 26-29. Para las notas en inglés, que son incompletas, véase ABL, pp. 19-20. Para menciones en la prensa sobre la reunión ver: *The Christian Commonwealth* (Londres), 20 de septiembre de 1911, p. 1, 'The Vanishing of the Veil'; *El Imparcial* (Madrid), 11 de diciembre de 1911, p. 1 (suplemento literario), col. 5; *Wadinnil* (Alejandría), 23 de diciembre de 1911, p. 1, col. 4.

²⁷ Whiting, Lilian. *The Adventure Beautiful* (Boston: Little, Brown and Company, 1917), p. 91.

establecimiento de la paz.²⁸ Un año después Cheyne dedicó la que sería su última obra, *The Reconciliation of Races and Religions* (1914), a presentar la religión bahá'í.

En Francia, 'Abdu'l-Bahá fue invitado a hablar desde el púlpito de una iglesia anglicana de París, aunque los detalles de aquella reunión no han trascendido.

Iglesia Episcopal

La Iglesia Episcopal es la denominación en América de la Iglesia de Inglaterra, que tras la independencia de los Estados Unidos pasó a elegir sus propios obispos. Durante el siglo XIX esta iglesia se caracterizó por su abierta defensa de la abolición de la esclavitud y por su apoyo a varias causas sociales.

La primera conferencia pública de 'Abdu'l-Bahá en Norteamérica tuvo lugar en la *Church of the Ascension* de Nueva York el domingo 14 de abril de 1912, tres días después de su llegada a los Estados Unidos. El rector de la iglesia, el reverendo Percy Stickney Grant (1860-1927), era uno de los principales exponentes del *Social Gospel* en Nueva York. Bajo su liderazgo, su parroquia, emplazada en uno de las áreas más exclusivas de Manhattan, emprendió varias iniciativas dirigidas a las clases desfavorecidas. En un esfuerzo por acercar a la clase obrera a su iglesia, Grant había iniciado en 1908 el *Ascension Forum*, unas reuniones semanales celebradas en la iglesia, que estaban dedicadas a cuestiones sociales y contaban con una importante influencia del pensamiento socialista.²⁹ Grant tuvo su primer encuentro con 'Abdu'l-Bahá al día siguiente de su llegada. Fue en el transcurso de la reunión entre ambos cuando el líder bahá'í aceptó la invitación para participar en el servicio dominical. “*You can't help but loving the old gentleman*”, intimó Grant a otro visitante después de despedirse de 'Abdu'l-Bahá.³⁰

Según las crónicas locales, la *Church of the Ascension* quedó abarrotada de gente que quería escuchar a 'Abdu'l-Bahá. Grant introdujo al líder persa afirmando que “*in*

²⁸ Para las notas en inglés de esta conferencia ver: *The Christian Commonwealth* (Londres), 22 de enero de 1913, p. i-ii, 'Abdul Baha's Address.' Para reseñas en la prensa véase *Oxford Chronicle*, 3 de enero de 1913, 'Abdul Baha in Oxford'; *Oxford Times*, 4 de enero de 1913, p. 4, col. 7, 'Aspects of Natural and Divine Philosophy'.

²⁹ Sobre el *Ascension Forum* véase Gerald W. MacFarland, *Inside Greenwich Village* (Amherst: University of Massachusetts press, 2001), pp. 95-104.

³⁰ *Diary of Juliet Thompson* (Los Angeles: Kalimat Press, 1983), p. 239.

him we see a master of the things of the spirit. He comes with a plan of construction and of reconstruction, and has brought to these shores a touchstone of love and of peace.”³¹ En su intervención, ‘Abdu’l-Bahá habló de la necesidad de que el progreso material y el progreso espiritual vayan de la mano, mencionó que uno de los elementos del progreso espiritual es el reconocimiento de la igualdad del género humano, y avisó de que sin un equilibrio entre lo material y los valores espirituales la Humanidad no podría hallar tranquilidad.³² Siguiendo el ejemplo sentado por Wilberforce en Londres, al concluir el servicio Grant pidió a ‘Abdu’l-Bahá que diera la bendición, mientras que Grant y toda la iglesia se arrodillaron para escucharla.³³ Un medio presbiteriano describió la escena de un no cristiano predicando desde el púlpito de una iglesia protestante como un espectáculo extraordinario.³⁴

La participación de ‘Abdu’l-Bahá en la misa dominical causó conmoción en una parte de la Iglesia Episcopal y algunos miembros de la parroquia protestaron ante el obispo Greer de la diócesis de Nueva York. “*Bahatism is not Christianity; and Abdul Baha does not profess to be a Christian. What right, then, has he to preach in a Christian church?*”, censuró una publicación en su editorial.³⁵ El reverendo John H. Melish, rector de la iglesia episcopal *Holy Trinity* de Brooklyn, salió en defensa de Grant afirmando que “*the teachings of Abdul Baha are essentially Christian [...], as his whole doctrine is that of love*”.³⁶ Mientras tanto, el obispo episcopal del Maryland anunció que ‘Abdu’l-Bahá estaría vetado en las iglesias de su diócesis.³⁷

³¹ *Star of the West*, 28 de abril de 1912, p. 5.

³² Para las notas inglesas de la conferencia véase PUP, pp. 11-13 y *Star of the West*, 21 de marzo de 1913 (4:1), pp. 7-8. Para las notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 16-20.

³³ Véase *The New York Times*, 15 de abril de 1912, p. 9, col. 5, ‘Abdul Baha Prays in Ascension Church.’ Para otras crónicas véase *Post Express* (Rochester, NY), 17 de abril de 1912, ‘Wisdom of the Orient’; *New York Age*, 9 de mayo de 1912, p. 2, col. 4, ‘The Unity of Mankind’; *The New Age Magazine* (Nueva York), julio de 1912 (17:1), pp. 18-23; *Los Angeles Times*, 19 de junio de 1912, ‘From the East.’

³⁴ *The Observer* (Nueva York), 18 de abril de 1912, p. 508, ‘New York Notes and News.’

³⁵ *The Churchman* (Nueva York), 27 de abril de 1912, p. 550, ‘Bahatism in the Pulpit.’ Citado también en *Current Literature* (Nueva York), junio de 1912 (52:6), pp. 676-678, ‘The Universal Gospel that Abdul Baha Brings Us.’

³⁶ Citado en *The Independent* (Nueva York), 20 de junio de 1912, p. 1392.

³⁷ *Baltimore News* (Baltimore), 27 de abril de 1912, ‘Episcopal Ban on Persian Leader.’

Pese a las protestas de sus correligionarios, Grant invitó a ‘Abdu’l-Bahá a hablar en su iglesia en una segunda ocasión, el 2 de junio de 1912, esta vez para participar en una de las sesiones del *Ascension Forum*. ‘Abdu’l-Bahá habló nuevamente de la necesidad de espiritualidad y del papel de las religiones en el establecimiento de la paz y la unidad. Seguidamente contestó preguntas del público, entre ellas, su opinión sobre la reencarnación, el papel de la mujer o la religión zoroástrica.³⁸

Iglesias Unitaria y Universalista

La doctrina unitarista niega que la trinidad sea posible, sostiene que Dios es uno, que Cristo está subordinado a él y que, por tanto, no es Dios. Aunque la doctrina era muy anterior, no fue hasta el siglo XVIII cuando se estableció en el Reino Unido la primera Iglesia Unitaria. De ahí saltó a los Estados Unidos, donde el unitarismo ganó muchos partidarios en el seno de la Iglesia Congregacionalista. Finalmente, los congregacionalistas unitarios se escindirían y en 1825 fundaron la *American Unitarian Association*, que fue muy influyente y que, con su centro intelectual y formativo en la Universidad de Harvard, se extendió rápidamente a todos los Estados Unidos. La Iglesia Universalista era una denominación genuinamente americana nacida en el siglo XVIII. Mantenía que la salvación no está reservada únicamente a los cristianos, sino que es universal. Ambas iglesias se fusionaron en 1961 formando la *Unitarian Universalist Association*.

En Inglaterra ‘Abdu’l-Bahá tuvo contacto con varios religiosos unitarios. El más significativo de ellos fue Harrold Johnson (1869-1940), quien compaginaba sus labores como sacerdote con su participación en la *Moral Instruction League*, de la que fue secretario entre 1903 y 1913, y con la producción de varios volúmenes de poemas. Johnson había estudiado algunas obras sobre la religión bahá’í y posteriormente conoció a varios bahá’ís durante el *Universal Races Congress* celebrado en Londres en julio de 1911. Ese mismo año publicaría varios artículos sobre la nueva religión. Finalmente, Johnson conocería personalmente a ‘Abdu’l-Bahá y se reuniría con él en

³⁸ Para las notas inglesas véase PUP, pp. 163-171.

varias ocasiones durante sus dos visitas a Inglaterra.³⁹ Posiblemente fue el responsable de la invitación que se le extendió a 'Abdu'l-Bahá para participar en el segundo Congreso Internacional de Educación Moral, celebrado en La Haya en agosto de 1912 (véase capítulo 10). De hecho, una reseña del evento presentó a Johnson como un propagador de las ideas de 'Abdu'l-Bahá.⁴⁰

Pero los encuentros con las iglesias Unitaria y Universalista más significativos tuvieron lugar en Norteamérica, donde varios sacerdotes de ambas denominaciones cedieron sus púlpitos para que 'Abdu'l-Bahá se dirigiera a sus parroquias. La prensa unitaria publicó además decenas de artículos en los que se le mencionada a él o a la religión bahá'í. En sus comparecencias en las iglesias unitarias, 'Abdu'l-Bahá solía recalcar que todas las religiones comparten una misma esencia, que el propósito de todas ellas es educar a la Humanidad para establecer entre los seres humanos lazos de afecto y paz, que los fundadores de todas las religiones comparten una misma realidad espiritual, e introdujo asimismo la idea de la 'revelación progresiva', un concepto que es cardinal en la teología bahá'í (véase capítulo 11).

En Washington, 'Abdu'l-Bahá habló en el servicio dominical de la iglesia universalista *Church of Our Father* por invitación del reverendo John Van Schaick (1873-1949) un activista del *Social Gospel* cuya labor humanitaria durante la Primera Guerra Mundial sería condecorada por el gobierno de Bélgica. La reunión tuvo lugar el 21 de abril de 1912 y congregó a más de mil personas. En sus palabras introductorias Van Schaick afirmó que había recibido presiones para no invitar a 'Abdu'l-Bahá a su iglesia.⁴¹

³⁹ *The Christian Commonwealth* (Londres), 6 de septiembre de 1911, p. 843, col. 1, 'A world religion'; *Contemporary Review* (Londres), marzo de 1912, 'Bahaism: The Birth of a World Religion,' pp. 391-402. Extractos de este último artículo aparecieron en *The Christian Commonwealth* (Londres), 27 de marzo de 1912, p. 393, col. 4, 'Table Talk'; *The Christian Register* (Boston), 9 de mayo de 1912, pp. 441-442, 'Bahaism: The Birth of a World Religion'; *West Australian* (Perth), 11 de mayo de 1912, p. 7, col. 3, 'Bahaism. A Remarkable Religious Movement'.

⁴⁰ *Revue de Métaphysique et Morale* (París), 'Le Congrès International d'Éducation Morale' (1912), p. 901.

⁴¹ Para las notas en inglés de su discurso véase PUP, pp. 39-42, y *Star of the West*, 28 de abril 1912, pp. 10-12. Para las notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 33-39. Para menciones en la prensa ver: *The Evening Star*, 22 de abril de 1912, 'Abdul Baha to Remain in City Most of Week'; *Washington Herald*, 22 de abril de 1912, p. 2, col. 5, 'Abdul Baha Expounds Bahá'í Doctrine'.

En Chicago fue invitado por Jenkin Lloyd Jones (1843-1918) a hablar en la misa del domingo 5 de mayo de 1912 en la *All Souls Church* de Chicago. Lloyd, quien en 1893 había sido secretario general del primer Parlamento de las Religiones del Mundo, compaginaba su actividad como religioso con un activo papel en el movimiento pacifista y el liderazgo de la *Chicago Peace Society*. Era además una importante figura de la Iglesia Unitaria en Estados Unidos. Aunque en la revista que él editaba, *Unity* (Chicago), tachaba a ‘Abdu’l-Bahá de ser un pensador poco original y demasiado simple,⁴² no obstante, en 1918 dedicó uno de los últimos sermones de su vida a presentar con detalle y cierta simpatía la religión bahá’í.⁴³

El 12 de mayo de 1912, ‘Abdu’l-Bahá habló en el *Unity Church* the Montclair (Nueva Jersey). Había sido invitado por el reverendo Edgar Swan Wiers (1882-1931), uno de los directores de la *American Unitarian Association*. Wiers conocía de la religión bahá’í desde aproximadamente 1907 y tanto pronto supo que existía la posibilidad de que ‘Abdu’l-Bahá visitara Estados Unidos, le escribió a Egipto invitándole a usar su iglesia. El evento reunió a más de ochocientas personas que seguramente escucharon con estupor las expresiones de admiración con las que Wiers presentó a ‘Abdu’l-Bahá. “*To stand in the presence of the prophets of old is great*”, afirmó Wiers, “*but to stand in the presence of the prophets of our own generation is far greater.*”⁴⁴

El 19 de mayo de 1912, ‘Abdu’l-Bahá se dirigió a la congregación de la *Church of the Divine Paternity* de Nueva York. Ubicada en Manhattan, esta iglesia universalista tenía entre sus miembros a representantes de las élites de la ciudad, entre ellos familiares de Andrew Carnegie. El ministro de la iglesia era Frank Oliver Hall (1860-1941), quien como promotor del *Social Gospel* logró que su iglesia emprendiera varios proyectos asistenciales y quien sería el fundador de la *Church Peace Union*. Al presentar a ‘Abdu’l-Bahá, Hall habló de la unidad de las religiones e hizo una introducción histórica de la religión bahá’í a la que presentó como un “*Esperanto of*

⁴² Ver, por ejemplo, *Unity* (Chicago), 16 de mayo de 1912, ‘*The New Universalism*’, pp. 165-166.

⁴³ Véase *Unity* (Chicago), 28 de febrero de 1918, ‘*The Pulpit*’, pp. 410-414. El sermón fue pronunciado el 27 de enero de 1918.

⁴⁴ Para las notas en inglés véase PUP, pp. 113-116, y *Star of the West*, 13 de julio de 1912, pp. 12-14. Para las notas persas véase MKH, vol. 3, pp. 45-48. Para una crónica de prensa véase *Montclair Times* (Montclair, NJ), 18 de mayo de 1912, ‘*Persian prophet in town*’.

religion". 'Abdu'l-Bahá, por su parte, presentó algunos principios bahá'ís relacionados con la paz, y habló sobre la necesidad de que la religión concuerde con la ciencia.⁴⁵

En la tarde del mismo día, 'Abdu'l-Bahá visitó la *Brotherhood Church* de Jersey City. Su pastor, el reverendo unitario Howard Colby Ives (1867-1941), había conocido la religión bahá'í en 1911 a través de la prensa y su interés por la nueva religión le llevó a ponerse en contacto con algunos bahá'ís de Nueva York. Posteriormente Ives conocería a 'Abdu'l-Bahá, a quien acudió a ver a Nueva York tan pronto como este llegó a América. Ives asistió a varias de sus conferencias y tuvo ocasión de mantener con él varias entrevistas personales, todo lo cual despertó en él una profunda admiración hacia la figura del líder bahá'í. Al presentar a 'Abdu'l-Bahá a las cuatrocientas personas reunidas en su iglesia, Ives afirmó que "*wherever he has gone he has brought the great leveler of the Spirit of God [...], and I pray God with all my heart that this night may be to us -this Brotherhood Church- a wonderful blessing; that we may get his spirit, the spirit of self sacrifice.*"⁴⁶

Tres días después, el 22 de mayo de 1912, 'Abdu'l-Bahá participó en una de las sesiones públicas de la Conferencia Anual de la Iglesia Unitaria Americana, celebrada en el *Tremont Temple* de Boston. La presencia de 'Abdu'l-Bahá en el programa de la conferencia fue anunciada por los organizadores y por la prensa como una de las principales atracciones del evento. 'Abdu'l-Bahá habló en la última de las sesiones del día. "*We are to listen to-night*", afirmó el canadiense Frederick F. Griffin al presentarle, "*to a man whose presence is a benediction, a man who has arisen as prophet and master of the largest spirit of internationalism.*"⁴⁷ Según las crónicas de la prensa, cuando el vice gobernador de Massachusetts, Robert Luce (1862-1941), invitó a 'Abdu'l-Bahá a subir al estrado, el auditorio formado por no menos de mil sacerdotes unitarios le recibió en pie con una gran ovación. En su alocución, 'Abdu'l-Bahá mencionó que, de la misma manera que en ámbitos como la ciencia, el arte o la

⁴⁵ Para notas inglesas de esta conferencia véase PUP, pp. 126-129 y *Star of the West*, 20 de agosto de 1912, pp. 9-12. Para reseñas en la prensa sobre el evento ver: *The Sun* (Nueva York), 20 de mayo de 1912, p. 8, col. 7, 'Abdul Baha Heard'.

⁴⁶ Para las notas en inglés de la conferencia véase PUP, pp. 129-132, y *Star of the West*, 20 de agosto de 1912, pp. 5-7 y 9. Para reseñas en prensa véase *Jersey Journal* (Jersey City, NJ), 20 de mayo de 1912, p. 3, col. 4; *The Christian Register* (Boston), 23 de mayo de 1912, p. 502, 'Jersey City'.

⁴⁷ *Christian Register* (Boston), 30 de mayo de 1912, p. 515, 'The Unitarian Festival'.

industria, el cambio es necesario para que haya progreso, también en la religión es necesario el cambio, y llamó a sus oyentes a dejar atrás las tradiciones y trabajar por la unificación del género humano.⁴⁸ La participación de ‘Abdu’l-Bahá en el evento tuvo un gran impacto entre sus asistentes, propició que otros sacerdotes unitarios abrieran sus iglesias para escucharle y familiarizó a muchos cristianos con la religión bahá’í. “I shall never forget the mental picture I have of him,” escribió décadas después uno de los sacerdotes presentes en la conferencia, “a picture of a man of simple dignity and spiritual beauty with a resonant voice that commanded dignity.”⁴⁹

La mañana del 9 de junio de 1912, ‘Abdu’l-Bahá habló en la *Spring Garden Unitarian Church* de Filadelfia por invitación de Kenneth Edward Evans, quien al igual que sus colegas cedió enteramente el servicio dominical a ‘Abdu’l-Bahá.⁵⁰ El 16 de junio de 1912, ‘Abdu’l-Bahá se dirigió a la congregación de la unitaria *Flatbush Church* en Brooklyn. Al presentar a su invitado, el reverendo Leon Harvey hizo una breve exposición histórica de la religión bahá’í y definió sus enseñanzas como “the same great and beautiful message which is at the center of all our hearts in our highest and best moments.”⁵¹ Harvey tuvo que hacerse cargo accidentalmente de la *All Souls Church* de Manhattan, una importante iglesia unitaria que tenía entre sus miembros al presidente William Taft y su familia, e invitó a ‘Abdu’l-Bahá a hablar desde su púlpito el

⁴⁸ Para las notas inglesas véase PUP, pp. 140-143. Para las notas en persa véase MKH, vol. 2, pp. 71-76. Para referencias en la prensa ver: *Christian Register* (Boston), 16 de mayo de 1912, p. 475 y 477; *Boston Transcript*, 18 de mayo de 1912, p. 5, col. 5, ‘Persian to Explain His Cult’; *Boston Post*, 20 de mayo de 1912, ‘Persian Prophet at Unitarian Festival’; *Brooklyn Daily Eagle*, 20 de mayo de 1912, p. 3, col. 5, ‘Unitarian Anniversary’; *Boston Herald*, 23 de mayo de 1912, p. 7, col. 4, ‘Social and Personal Notes’; *Boston Post*, 23 de mayo de 1912, p. 4, col. 3, ‘Persian Prophet at Unitarian Festival’; *Boston Transcript*, 23 de mayo de 1912, p. 14, col. 5, ‘Hear Prophet from Orient’; *Daily Republican* (Springfield, Mass.), 24 de mayo de 1912, p. 2, col. 3, ‘Busy Day for Unitarians’; *The Christian Science Monitor* (Boston), 23 de mayo de 1912, p. 5, col. 4, ‘Tuckerman School Graduation Starts Day for Unitarians’; *Boston Journal*, 23 de mayo de 1912, p. 2, col. 6, ‘Noted Persian Gives Address’; *Daily News* (Springfield, Mass.), 23 de mayo de 1912, p. 7, col. 5, ‘Noted Persian Gives Address’; *Boston Advertiser*, 23 de mayo de 1912, p. 2, col. 1, ‘Abdul Baha Effendi Talks to Unitarians’; *Boston Herald*, 23 de mayo de 1912, p. 5, col. 3, ‘Unitarians Rise to Greet Persian Speaker at Tremont Temple’; *Boston Daily Globe*, 23 de mayo de 1912, ‘Women Clash Over the Vote’; *Unitarian Advance* (Nueva York), junio de 1912, p. 20.

⁴⁹ David Rhys William, *World religions and the hope for peace* (Boston: Beacon Press, 1951), p. 147.

⁵⁰ Para las notas en inglés véase PUP, pp. 172-176 y *Star of the West*, 13 de julio de 1914, pp. 99-102. Para notas en persa véase MKH, vol. 2, pp. 129-138. Para reseñas en prensa véase *Evening Bulletin* (Filadelfia), 10 de junio de 1912, ‘Old Persian Mystic Stirs by Teachings’; *Philadelphia Inquirer*, 10 de junio de 1912, p. 6, col. 6, ‘Abdul Baha Asks for World Peace’.

⁵¹ Para las notas en inglés del servicio véase PUP, pp. 190-194.

14 de julio de 1912. Más de seiscientas personas acudieron al servicio, en el que 'Abdu'l-Bahá desarrolló el tema de la igualdad y la unidad del género humano y puso especial énfasis en la igualdad entre el hombre y la mujer. Harvey, por su parte, se refirió al mensaje de 'Abdu'l-Bahá como "*a great gospel*" para añadir que "*many have dreamed of it, but Abdu'l Baha has lived it.*"⁵² El 11 de agosto habló desde el púlpito de la iglesia unitaria de Dublín (New Hampshire), por invitación de Josiah Seward. Esta conferencia fue inusualmente larga, cerca de una hora, y fue dirigida a una congregación formada mayoritariamente por miembros de la alta sociedad de Washington, que tenían su residencia de verano en esa localidad.⁵³ El 26 de agosto de 1912 se dirigió a los congregados en el *Franklin Square House*, un albergue creado en 1902 por el pastor universalista George Landor Perin (1854-1921) para mujeres trabajadoras solteras y sus hijos. El tema escogido por 'Abdu'l-Bahá fue la igualdad entre el hombre y la mujer.⁵⁴

La primera conferencia pública de 'Abdu'l-Bahá en Canadá fue en la *Church of the Messiah* de Montreal el 1 de septiembre de 1912. El pastor de esta iglesia era Frederick R. Griffin (1876-1966) quien, como se ha mencionado, había conocido a 'Abdu'l-Bahá en Boston durante la conferencia anual de la *American Unitarian Association*. Cuando el líder bahá'í llegó a Canadá, Griffin fue uno de los primeros en visitarle y darle la bienvenida al país. En su discurso 'Abdu'l-Bahá trató la cuestión de la igualdad de los seres humanos y criticó las definiciones del ser humano basadas en aspectos raciales, de género o nacionales.⁵⁵ Griffin, por su parte, al describir al persa afirmó que "*venerable in years, he is young as a child in the purity of his outlook on life;*

⁵² Para las notas en inglés del servicio véase PUP, pp. 228-235, y *Star of the West*, 27 de septiembre de 1912, pp. 12-16.

⁵³ Para las notas persas de esta conferencia véase MKH, vol. 2, 212-223. Para una breve crónica del evento véase Parsons, 'Abdu'l-Bahá in America, pp. 88 y 103-104.

⁵⁴ Para las notas en inglés véase PUP, pp. 280-284.

⁵⁵ Para notas en inglés de la charla véase PUP, pp. 297-302. Para notas en persa véase MKH, vol. 2, pp. 224-232.

*disciplined by long years in prison, his spirit has never yet been crucified by pain*⁵⁶, y se refirió a él como *“a veritable prophet of God.”*⁵⁷

A su regreso a los Estados Unidos, ‘Abdu’l-Bahá fue invitado en Buffalo por el reverendo Leon O. Williams (1861?-1935) a dirigirse el 11 de septiembre a la congregación de la *Church of the Messiah*, de la Iglesia Universalista. Tras presentar las enseñanzas bahá’ís, ‘Abdu’l-Bahá permaneció en la iglesia para atender al gran número de personas que se le acercaron para saludarle personalmente. La prensa cifró en varios centenares el número de asistentes.⁵⁸

La primera aparición pública de ‘Abdu’l-Bahá en California tuvo lugar el 6 de octubre de 1912 en la *First Unitarian Church* de San Francisco. Al presentar a su huésped, el reverendo Bradford Leavitt (1868-1959), uno de los directores de la *Pacific Unitarian Conference*, se refirió a él como *“one of the most distinguished figures of the age”*⁵⁹ e inició el servicio con un extenso sermón sobre la religión bahá’í y una plegaria en la que agradecía la visita de ‘Abdu’l-Bahá y en la que señalaba los puntos comunes entre el mensaje del líder bahá’í y el cristianismo, que en parte decía:

We thank thee this day for that great prophet who comes to us, and who is in our worship this morning. We thank thee for the noble work he has done and is doing. We thank him for breaking the bonds of superstition, and for the work of uniting in one great brotherhood the different sects and men of different races all over the earth. And, Father, our prayer here is always his prayer, and the prayer of our Master, Jesus Christ, that thy children may be one, that the nations of the

⁵⁶ *The Montreal Gazette*, 2 de septiembre de 1912, p. 6, col. 1, ‘Racialism Wrong, Says Eastern Sage’.

⁵⁷ *Montreal Daily News*, 3 de septiembre de 1912, p. 4, col. 4, ‘Abdul Baha’s Doctrine’. Para otras reseñas en prensa ver: *Montreal Daily Star*, 2 de septiembre de 1912, p. 2, col. 1, ‘Persian Preacher in Flowing Robes Calls for Unity’; *La Patrie* (Montreal), 4 de septiembre de 1912, p. 9, col. 3, ‘Un Prophète Persan’.

⁵⁸ Para reseñas en la prensa local ver: *Buffalo Express*, 12 de septiembre de 1912, p. 5, col. 4, ‘Abdul Baha Leaves Today’; *Buffalo Commercial*, 12 de septiembre de 1912, p. 5, col. 4, ‘Abdul Baha Abbas Leaves for Chicago’; *Buffalo Enquirer*, 12 de septiembre de 1912, p. 6, col. 1, ‘Abdul Baha has gone to Chicago’; *Buffalo Evening News*, 12 de septiembre de 1912, p. 8, col. 1, ‘Equality and Peace Abdul Baha’s Topic’.

⁵⁹ *San Francisco Examiner*, 7 de octubre de 1912, ‘Abdul Baba Brings Gospel of Peace’.

*earth may be one in thee, that the people, that the rulers, and the rulers with their people, may be one, and that all races and all creeds, the rich and the poor, the master and the servant, the old and the young, the learned and the unlearned, may be made perfect in one, even as Jesus with thee and thou with him, that this world may be made a part of thy kingdom.*⁶⁰

Para su intervención 'Abdu'l-Bahá escogió el tema de la paz y señaló que la guerra, lejos de traer progreso, frena el avance de la Humanidad, mientras que la unidad y la paz propician el mejoramiento del mundo. Apuntó al odio religioso como una de las principales causas de la guerra y reivindicó que cualquier disputa por motivos religiosos es contraria al propósito divino. Al finalizar su parlamento, Leavitt invitó a 'Abdu'l-Bahá a clausurar el servicio dando la bendición y 'Abdu'l-Bahá dedicó su plegaria a pedir por el cese de la guerra de los Balcanes, un conflicto con raíces religiosas.⁶¹

Dos días más tarde, el 8 de octubre de 1912, tras comparecer en la Universidad Stanford, 'Abdu'l-Bahá atendió el servicio de la *First Unitarian Church* de Palo Alto. El reverendo Clarence Reed (1871-1945) apenas intervino en la reunión. Tan sólo pronunció unas breves frases para dar la bienvenida a 'Abdu'l-Bahá, quien nuevamente hizo referencia a la unidad de las religiones. *"I feel that a man of God has spoken to us to-night"*, afirmó Reed para cerrar el servicio.⁶²

El 29 de octubre, 'Abdu'l-Bahá visitó otra iglesia unitaria en Denver y el 6 de noviembre habló por segunda vez en la iglesia universalista *Church of our Father* de Washington. Al recibirle en su iglesia, Van Schaick justificó que su iglesia se le abriera nuevamente y afirmó que *"we listen to you with reverence because we believe you*

⁶⁰ Texto en el Fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos.

⁶¹ Para las notas inglesas de este discurso véase Fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos. Para las notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 255-266. Para reseñas en la prensa véase *San Francisco Examiner*, 7 de octubre de 1912, 'Abdul Baba Brings Gospel of Peace'; *San Francisco Bulletin*, 7 de octubre de 1912, 'Peace is Topic of Abdul Baha'; *San Francisco Post*, 7 de octubre de 1912, 'Abdul Baha Preaches Peace and Brotherhood'; *San Francisco Chronicle*, 8 de octubre de 1912, 'Abdul Baha Abbas Says Object of Mission is to Unify All Creeds'; *Sacramento Bee*, 7 de octubre de 1912, 'Abdul Baha Speaks'.

⁶² Para las notas en inglés véase *The Palo Altan*, 1 de noviembre de 1912, p. 3, col. 1 'Message to the Church'. Para las notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 280-288.

have a vision of the truth, because we believe you are an honest and fearless man, because you believe in liberty [...], because in substance, you believe in human brotherhood."⁶³ En su alocución, 'Abdu'l-Bahá defendió nuevamente que las religiones deben ser causa de concordia y no de conflictos y presentó algunas enseñanzas de Bahá'u'lláh.⁶⁴ En Baltimore, 'Abdu'l-Bahá se dirigió el 11 de noviembre a la congregación de la *First Unitarian Church*, por invitación del reverendo Alfred Rodman Hussey (1869-1947), otro promotor del *Social Gospel*.⁶⁵

En el seno de la Iglesia Unitaria, surgió en 1865 un subgrupo denominado como *Free Religious Association* (FRE), que consideraba posible la futura existencia de una religión universal, buscaba una forma de religiosidad carente de dogmas y aspiraba a unirse a otras religiones para formar esa religión universal. La organización apenas tenía 500 miembros, pero entre ellos figuraban algunos destacados personajes de la Iglesia Unitaria. En mayo de 1912 la FRE celebró en el *Ford Hall* de Boston su 45ª reunión anual e invitó a 'Abdu'l-Bahá a participar en la jornada del 24 de mayo y hablar ante una audiencia de unas 250 personas. Entre los participantes estaban el arriba mencionado Jenkin Lloyd Jones, el pacifista Edwin Mead y el reformista Felix Adler, uno de los promotores del *Universal Races Congress*. 'Abdu'l-Bahá habló de la unidad de las religiones y presentó algunas de las enseñanzas de su padre. "*The large audience rose as he entered the hall*", destacó un diario local "*and that his simple teachings of universal peace and brotherhood were in accord with the feelings of the assemblage was evidenced by the applause which followed this distinguished eastern prophet's remarks.*"⁶⁶ Precisamente fue Mead el encargado de presentar a 'Abdu'l-Bahá. Al hacerlo señaló que a su juicio eran muchos los puntos comunes entre su organización y la religión bahá'í: "*There is surely no movement in the East to-day which*

⁶³ *Washington Herald*, 7 de noviembre de 1912, p. 5, col. 5, 'Abdul Baha Talks of Universal Peace'.

⁶⁴ Para notas en inglés véase PUP, pp. 390-397, *Star of the West*, 4 de noviembre de 1914, pp. 195-199. Para reseñas en la prensa ver: *Washington Times*, 7 de noviembre de 1912, p. 6, col. 6, 'Head of Bahaists Will Speak Again'; *Evening Star*, 7 de noviembre de 1912, 'Dr. Van Schaik Urges Study of All Cults'.

⁶⁵ *The Baltimore Sun*, 12 de noviembre de 1912, p. 9, col. 7, 'Women Kiss His Hand'.

⁶⁶ *Boston Post*, 25 de mayo de 1912, p. 2, col. 5, 'Catholics Lauded by Minister'. Para otras reseñas en prensa véase *Daily News* (Springfield, Mass.), 25 de mayo de 1912, p. 7, col. 4, 'Relies to Defence of Catholic Church'; *The Christian Register* (Boston), 4 de julio de 1912, p. 651, col. 1, 'Free Religious Association'.

*has commanded more seriously and earnestly the attention of the religious people of this country than the movement represented by our friend whose presence here is so grateful to us [...]. We have been inspired, many of us, since he arrived in this country, by his noble and outspoken words in behalf of many of the movements which are to us of cardinal importance.”*⁶⁷

Paralelamente a estos contactos algunos reverendos unitarios dedicaron sus sermones a presentar la fe bahá'í. Tal fue el caso, por ejemplo, de Bernard Anthony Van Sluyters, pastor de la Iglesia Holandesa Unitaria de Gran Rapids, cuyo sermón fue empleado por el baptista William O. Lovett para atacar la religión bahá'í.⁶⁸ El 22 de septiembre el reverendo Jesse Powers, presidente de la *Washington State Peace Society*, ofreció un extenso sermón en la *First Unitarian Church* de Seattle presentando las ideas bahá'ís para concluir que éstas, además de necesarias, son plenamente compatibles con el ideario unitario.⁶⁹

Iglesia Baptista

La Iglesia Baptista, que tiene una gran diversidad interna en cuanto a doctrina, nació en el siglo XVII en el seno del puritanismo británico. Su principal diferencia con otras iglesias es su creencia en que el bautismo sólo debe ser administrado a adultos y debe ser realizado mediante inmersión.

La primera iglesia baptista en abrir sus puertas a 'Abdu'l-Bahá fue la *Mount Morris Church* de Nueva York. Su rector, el reverendo John Herman Randall (1871-1946), miembro del comité ejecutivo del Congreso Baptista de Norteamérica, era un hombre con unas inquietudes intelectuales y espirituales bastante heterodoxas para la época y el cargo que ocupaba. Interesado en la filosofía *New Thought*, de la que su hijo llegaría ser uno de los principales exponentes, también tenía inquietudes por el espiritismo, el pacifismo, el *social gospel* y el diálogo interreligioso. No queda claro cuándo conoció la fe bahá'í, pero el 28 de abril de 1912 dedicó su sermón dominical a hablar de la figura

⁶⁷ *Proceedings of the Forty-Fifth Annual Meeting* (Free Religious Association: Boston, 1912), p. 84. Para el texto de la charla de 'Abdu'l-Bahá véase pp. 86-90.

⁶⁸ *Evening Press* (Grand Rapids, Michigan), 24 de junio de 1912, p. 6, col. 4, 'Church and its Work'.

⁶⁹ *Seattle Times*, 23 de septiembre de 1912, p. 10, col. 5, 'Unitarians Hear of Merits of Baháism'.

de 'Abdu'l-Bahá.⁷⁰ Apenas unas semanas después, el 26 de mayo de 1912, 'Abdu'l-Bahá presentó las enseñanzas bahá'ís en su iglesia y dio la bendición final.⁷¹

'Abdu'l-Bahá también habló desde el púlpito de la *Grace Baptist Temple* de Filadelfia. El rector y fundador era Russell Herman Conwell (1843-1925), famoso como escritor y por haber sido también el fundador de la Universidad Temple. Conwell había visitado a 'Abdu'l-Bahá en su prisión posiblemente en 1906 y fue otro de los religiosos que escribió a 'Abdu'l-Bahá a Egipto invitándole a visitar su iglesia.⁷² El 9 de junio de 1912, Conwell cedió todo el tiempo del servicio dominical para que 'Abdu'l-Bahá presentara algunos de los principios sociales bahá'ís a las dos mil personas que se congregaron para escucharle.⁷³

El 15 de diciembre de 1912, 'Abdu'l-Bahá parlamentó en el *Pembroke Chapel* de Liverpool por invitación del reverendo Donald B. Fraser. En su intervención 'Abdu'l-Bahá mencionó la necesidad de diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes y reiteró algunos de los conceptos que había presentado en algunas sinagogas de Estados Unidos.⁷⁴ Al acabar el servicio, escribió una plegaria dedicada a Fraser en el libro de visitas. Fraser, por su parte, decidió dedicar sus clases dominicales a presentar las enseñanzas bahá'ís a los miembros de su parroquia y 'Abdu'l-Bahá le sugirió algunos de los temas que podrían ser desarrollados.⁷⁵

⁷⁰ *New York Times*, 27 de abril de 1912, p. 20, col. 3, 'Church Services To-Morrow'; *New York Herald*, 27 de abril de 1912, p. 15, col. 5, 'Services for the Titanic Dead'.

⁷¹ Para las notas en inglés véase PUP, pp. 147-150 y *Star of the West*, pp. 20-22, para las notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 92-97.

⁷² Véase carta de Ahmad Sohrab a Isabel Fraser, 14 de febrero de 1912 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Ahmad Sohrab B11).

⁷³ Para las notas inglesas véase PUP, pp. 176-182; *Star of the West*, 13 de julio de 1914, pp. 102-103 105-106. Para las notas persas véase MKH, vol. 2, pp. 138-151. Para una reseña en prensa sobre el acontecimiento véase *Philadelphia Record*, 10 de junio de 1912, 'Persian for Suffrage'.

⁷⁴ Para el texto de la charla véase *Plain Truth* (Liverpool), enero de 1913, pp. 4-10, 'A World Religion and Universal Peace'.

⁷⁵ Véase Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 19 de enero de 1913 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Ahmad Sohrab).

Iglesia Metodista

La actitud de la Iglesia Metodista, grupo protestante nacido en el siglo XVIII y con una importante vocación misionera, con respecto a 'Abdu'l-Bahá fue sobre todo de oposición. En Washington dos párrocos, los reverendos James S. Montgomery de la *Memorial Methodist Episcopal Church* y James Gray de la *Hamline Methodist Episcopal Church*, dedicaron simultáneamente sus sermones del 28 de abril de 1912 a atacar la figura de 'Abdu'l-Bahá. Gray calificó al líder bahá'í como "*mentally deficient or mentally dishonest*" mientras que Montgomery pidió que volviera Persia.⁷⁶

La única iglesia metodista que abrió sus puertas a 'Abdu'l-Bahá fue la *St. James Church* de Montreal. La reunión fue todo un acontecimiento ecuménico, pues 'Abdu'l-Bahá fue presentado por Dr. Herbert Symonds (1860-1921), un vicario de la Iglesia Anglicana y el servicio fue clausurado por el juez y poeta Robert Stanley Weir (1856-1926), miembro de la iglesia congregacionalista y conocido por haber escrito la letra del himno de Canadá. El acontecimiento reunió a mil doscientas personas, quienes escucharon a 'Abdu'l-Bahá presentar las enseñanzas bahá'ís y advertir que un gran conflicto bélico se estaba cerniendo sobre Europa.⁷⁷

Iglesia Protestante Francesa

En su primera visita a París, 'Abdu'l-Bahá fue invitado a hablar en la iglesia *Foyer de l'Âme*. La iglesia fue fundada por Charles Wagner (1852-1918) un pastor liberal que gozaba en Francia de una popularidad muy similar a la que tenía Campbell en el Reino Unido. Autor de varias obras, su ensayo *La Vie Simple* (1895) le hizo famoso internacionalmente y fue acogida con especial interés en Estados Unidos donde por

⁷⁶ Para referencias en la prensa a ambos sermones véase *Washington Herald*, 27 de abril de 1912, p. 4, col. 2, 'Methodist'; *Washington Herald*, 29 de abril de 1912, p. 7, col. 3, 'Liken Abdul Baha to Forty Thieves'; *Washington Post*, 29 de abril de 1912, p. 7, col. 6, 'Pray for Abdul Baha'; *Evening Star* (Washington), 6 de mayo de 1912, 'Assails Bahai Leader and Persian Veracity'; *Baltimore Star*, 27 de mayo de 1912, 'Score Abdul Baha as False Prophet'.

⁷⁷ Para el texto en inglés véase PUP, pp. 312-319. Para reseñas en prensa véase *Montreal Daily Star*, 5 de septiembre de 1912, p. 6, col. 4, 'World Peace Urged by Abdul Baha in Closing Message'; *The Montreal Gazette*, 6 de septiembre de 1912, p. 4, col. 2, 'Apostle of Peace Said Farewell'; *Montreal Daily Witness*, 6 de septiembre de 1912, p. 11, col. 2, 'Investigate the Realities'; *La Presse* (Montreal), 6 de septiembre de 1912, p. 14, 'Départ d'Abdul Baha'; *Le Devoir* (Montreal), 6 de septiembre de 1912, p. 5, 'Le Prophète Abdul Baha'; *La Patrie* (Montreal), 6 de septiembre de 1912, p. 9, 'Le Prestige de l'Exotisme.'

sugerencia de Theodore Roosevelt se le organizó un *tour* en 1904 en el que conoció personalmente al presidente de Estados Unidos.

El servicio en el que participó 'Abdu'l-Bahá tuvo lugar el 26 de noviembre de 1911. Wagner abrió la reunión leyendo algunos pasajes de su último libro *Ce qu'il faudra toujours* (1911) y cedió el púlpito a 'Abdu'l-Bahá quien dedicó sus palabras a hablar de la unidad fundamental de las religiones, su propósito común y la necesidad de que la sociedad alcance un equilibrio entre su progreso material y su progreso espiritual. La prensa se hizo cierto eco del evento y no faltaron las críticas a Wagner por ceder su púlpito a un líder religioso no cristiano.⁷⁸ Año y medio después, el 11 de febrero de 1913, Wagner volvió a ver a 'Abdu'l-Bahá cuando asistió como oyente a una reunión privada en París en la que 'Abdu'l-Bahá iba a presentar las enseñanzas bahá'ís a un grupo de interesados.⁷⁹

En su segunda estancia en París 'Abdu'l-Bahá fue invitado a parlamentar en la Facultad Libre de Teología Protestante, el 16 de febrero de 1913. La reunión fue auspiciada por Henri Monnier (1871-1941), autor de varias obras de teología y quien llegaría a ser decano de la facultad y vicepresidente de la Federación Francesa Protestante. El evento congregó a un nutrido grupo de teólogos y estudiantes, que plantearon a 'Abdu'l-Bahá preguntas sobre el punto de vista bahá'í en torno a la filiación de Cristo, la Trinidad y otros temas cristianos.⁸⁰ Monnier aprovechó la ocasión para invitar formalmente a 'Abdu'l-Bahá a participar en el Congreso Internacional de Progreso Religioso que había de celebrarse en julio de ese mismo año. Aunque finalmente 'Abdu'l-Bahá no pudo asistir al congreso, envió un mensaje y el bahá'í Hippolyte Dreyfus participó en el programa con una presentación sobre la fe bahá'í.⁸¹

⁷⁸ *Le Foyer Protestant* (Nimes), 16 de diciembre de 1911. *Le Christianisme au XX^e Siècle* (París), 5 de enero de 1912, p. 2, 'Le Behaïsme' y 19 de enero de 1912, p. 18, 'Encore le Bahaïsme'; *El Imparcial* (Madrid), 11 de diciembre de 1911, p. 1 (suplemento literario), col. 5.

⁷⁹ Ahmad Sohrab a Harriet Magee 11 de febrero de 1913(Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Ahmad Sohrab).

⁸⁰ Para las notas persas de la reunión véase MKH, vol. 3, pp. 61 a 67. Para las notas en inglés véase ADP, pp. 146-148. Para crónicas en la prensa véase *The Christian Commonwealth* (Londres), 5 de marzo de 1913, p. 414, col. 2, 'Abdul Baha and a Universal Religion'; *Eenheid*, 29 de marzo de 1913, 'Abdul Baha en een Universeele Codsdiens'.

⁸¹ Véase el apéndice de *Travaux Du 6e Congrès International du Progrès Religieux* (París: Librairie Fischbacher, 1913). Para una traducción al inglés del mensaje de 'Abdu'l-Bahá véase ADP, pp. 159-164.

Iglesia Católica

La atención prestada por la Iglesia Católica a 'Abdu'l-Bahá fue prácticamente nula. Ninguna iglesia católica le invitó y fueron pocos los religiosos que, como el prelado papal en Hungría Sandor Gieswein (1856-1923), tuvieron interés en conocerle personalmente.

Después de la celebración del Congreso Universal de las Razas, al menos dos revistas católicas publicaron comentarios sobre la fe bahá'í a propósito de la lectura del mensaje de 'Abdu'l-Bahá al Congreso. En la revista *The Month* (Londres), el sacerdote C. C. Martindale dedicó cuatro páginas a presentar y dar su opinión sobre la fe bahá'í. Aunque minimizó las enseñanzas bahá'ís afirmando que no había nada en ellas que no estuviera ya presente en el cristianismo, no obstante, el tono general de sus comentarios era positivo, e incluso invitó a la Iglesia Católica a adoptar ciertos aspectos de la nueva religión. Afirmó, por ejemplo, que la influencia de la fe bahá'í "*is revolutioning the position of women [...], is abolishing caste and age-old adversaries [...] and setting side by side at one love-feast cults which Christianity could neither reconcile nor absorb*", para concluir que "*justly may the Church ask of her missionaries closely and with sympathy and equity to examine these phenomena.*"⁸² Otra publicación católica definió la presencia bahá'í en el congreso como un aspecto positivo, pero lamentó que pese a sus respetables ideales el movimiento bahá'í carecería de dogmas, clero y sacramentos y se preguntó por qué se había invitado a 'Abdu'l-Bahá al evento, pero no al Papa.⁸³

En California el semanario católico *San Francisco Monitor* publicó un editorial acusando a 'Abdu'l-Bahá de negar la divinidad de Cristo. "*Keep away from Baha*", exhortó a sus lectores, "*no matter how beautifully his 'gentle teachings' may be exploited during his visit to San Francisco. Don't go near him. Stay at home and say the Rosary instead.*"⁸⁴

⁸² C. C. Martindale, 'Inter-Racial Problems', *The Month* (Londres), octubre de 1911, pp. 353-363, [pp. 360-361].

⁸³ W. P. S., 'The Problem of Universal Peace', *Catholic World* (Nueva York), julio de 1912 (95:568), pp. 516-526 [pp. 525-526].

⁸⁴ *San Francisco Monitor*, 5 de octubre de 1912, p. 4, col. 3, 'Baha.'

9.2. Judaísmo reformado

El reformismo judío nació en Alemania en el siglo XVIII como movimiento que ponía énfasis en los aspectos morales y éticos de la religión por encima de aspectos rituales o del cumplimiento estricto de la ley mosaica. Puso también el énfasis en reinterpretar muchos aspectos religiosos a la luz de la hermenéutica filológica e histórica, y a desarrollar una cierta vocación social.

Durante su estancia en Estados Unidos, 'Abdu'l-Bahá conferenció en tres sinagogas. La primera de ellas fue el templo *Shaari Tov* de Minneapolis, donde se dirigió a cuatrocientas personas el 20 de septiembre. Fue invitado por Samuel Deinard (1873-1921), fundador y editor del semanario nacional *Jewish Weekly*. Como haría en todas sus apariciones ante comunidades judías, 'Abdu'l-Bahá reclamó de su audiencia que considerara con aprecio la figura de Cristo. Para apoyar su petición, lejos de emplear los argumentos que los misioneros cristianos en Oriente Medio venían exponiendo en su predicación entre los judíos y que estaban basados en una particular exégesis de las profecías bíblicas, 'Abdu'l-Bahá presentó a Jesús como un promotor del judaísmo.⁸⁵ "Observad con imparcialidad", reclamó el líder bahá'í, "hasta los días de Cristo, la fama de Moisés estaba limitada a Palestina, y la Tora sólo estaba disponible en las lenguas hebrea y griega. Sin embargo, gracias a Cristo la Tora fue traducida a seiscientas lenguas e incluso se tradujo y divulgó en las lenguas de las tribus de África [...]". Siendo así, afirmó, los judíos no deberían considerar a Cristo como su enemigo, sino como "el mayor amigo de Moisés, pues divulgó por todo el mundo sus mandamientos."⁸⁶

El 12 de octubre de 1912, 'Abdu'l-Bahá habló desde el púlpito del templo Emmanuel de San Francisco por invitación del rabino y académico semitista Martin Abraham Meyer (1879-1923). Nuevamente, 'Abdu'l-Bahá trató sobre la necesidad de

⁸⁵ Para las notas persas de la intervención de 'Abdu'l-Bahá véase MKH, vol. 2, pp. 245-254. Para reseñas en la prensa véase *Minneapolis Morning Tribune*, 23 de septiembre de 1912, p. 10, col. 3, 'Temple Shaari Tov'; *Pioneer Press* (St. Paul), 20 de septiembre de 1912, p. 12, col. 1, 'Preaches Doctrine of Universal Love'.

⁸⁶ MKH, vol. 2, p. 249.

(منصفانه ملاحظه نمائید که تا یوم مسیح صبیح حضرت موسی فقط در فلسطین بود تورات فقط در لسان عبرانی و یونانی بود اما حضرت مسیح سبب شد که تورات را به ششصد زبان ترجمه نمودند حتی در السن قبائل افریقا و حبشستان تورات نشر و ترجمه گردید. لکن اسرائیلیان ندانستند گمان کردند که حضرت مسیح دشمن موسی است حال آنکه اعظم دوست حضرت موسی مسیح بود زیرا قوانین او را در جمیع عالم ترویج فرمود)

diálogo y unidad entre judíos, cristianos y musulmanes.⁸⁷ “Cristo enarboló el estandarte de los profetas de Israel y propició que muchos pueblos del mundo creyeran en que el pueblo de Israel fue el pueblo de Dios [...]”, afirmó, “así pues, Cristo promulgó la causa de Moisés. No negó que él fuera un profeta, al contrario, lo proclamó. No eliminó la Torá, al contrario, la divulgó.”⁸⁸ Refiriéndose al Islam, ‘Abdu’l-Bahá afirmó asimismo que “lo primero que Mahoma dijo a su gente fue que Moisés era un enviado de Dios, que la Torá es un libro divino, y que sus seguidores debían creer en la Torá y en todos los profetas de la casa de Israel [...]”⁸⁹ “¿Acaso les hace algún mal a cristianos y musulmanes alabar a Moisés?”, concluyó ‘Abdu’l-Bahá, “¿En qué puede perjudicar, entonces, a los hijos de Israel alabar igualmente a Cristo y a Mahoma, para que así estas luchas y contiendas, que se han estado sucediendo durante dos mil años, desaparezcan? Ellos dicen que Moisés era la palabra de Dios. ¿Qué mal hay en que los judíos digan que Cristo era el Espíritu de Dios, o que Mahoma era el Enviado de Dios, y que de esta manera cesen estos conflictos [...]?”⁹⁰ Quizás fuera ese mensaje fraternal el que inspiró a Meyer a tener un gesto insólito. Poco después de la visita de ‘Abdu’l-Bahá a San Francisco, una iglesia vecina al templo Emmanuel tuvo que cerrarse debido a unas obras. Ante tal circunstancia el rabino Meyer decidió ofrecer su sinagoga a esa congregación para que celebrara en ella el culto cristiano durante todo el tiempo en que la iglesia permaneció clausurada.

⁸⁷ Para las notas en inglés véase PUP, pp. 361-370, y *Star of the West*, 4 de noviembre de 1912, pp. 3-8, ‘Message to the Jews.’ Para las notas en persa véase MKH, vol. 2, pp. 307-319.

⁸⁸ MKH, vol. 2, p. 313.

(مسیح علم انبیای بنی اسرائیل را بلند نمود که اکثر ملل عالم مؤمن شدند به این که بنی اسرائیل شعب الهی [...] پس مسیح ترویج امر حضرت موسی نمود نبوت موسی را انکار نکرد بلکه ترویج فرمود تورات را محو نکرد بلکه منتشر ساخت)

⁸⁹ *Ibid.*, p. 314.

(حضرت محمد اول خطابی که به قوم خود کرد گفت موسی پیغمبر خدا تورات کتاب خداست شما باید مؤمن تورات و جمیع انبیای بنی اسرائیل شوید)

⁹⁰ *Ibid.*, p. 316.

(آیا این ستایش مسیحیان و مسلمانان ضرری برای آنها دارد؟ [...] آنها ثابت می شود چه عیب دارد بنی اسرائیل نیز ستایش از مسیح و محمد نمایند تا این نزاع و قتال دو هزار ساله از میان بر خیزد این فساد ها زائل شود. آنها می گویند موسی کلیم الله بود چه ضرر دارد که موسویان نیز بگویند مسیح روح الله بود و محمد رسول الله تا دیگر نه نزاعی ماند [...])

Para reseñas en la prensa ver: *San Francisco Post*, 12 de octubre de 1912, ‘Bahaist Leader in Jewish Pulpit Pleads Unity’; *San Francisco Chronicle*, 13 de octubre de 1912, p. 48, col. 5, ‘Persian Heard at Temple Emanu-El’; *San Francisco Examiner*, 13 de octubre de 1912, ‘Abdul Baha Devotes Talk to Universal Peace’; *Palo Altan*, 1 de noviembre de 1912, p. 3, col. 1, ‘Message to the Jews’; *The Christian Commonwealth*, 1 de enero de 1913, pp. 263-264, col. 2, ‘The Fundamental Unity of All Religions’.

Cuando 'Abdu'l-Bahá tuvo noticia de aquel hecho, expresó su regocijo y lo calificó como histórico.⁹¹

En su discurso ante la comunidad judía de Washington, el 8 de noviembre, 'Abdu'l-Bahá volvió a repetir el mismo mensaje, que esta vez causó desconcierto entre los asistentes. "*We must not be perplexed at what goes against our own convictions and beliefs*", pidió el rabino Abram Simon para concluir la reunión y apaciguar a su congregación, "*rather, we must, with perfect composure and sincerity, investigate the truth so that we may discover the reality of everything.*"⁹²

Esta relación de contactos entre 'Abdu'l-Bahá y diversas confesiones religiosas cristianas muestra que el interés que se suscitó hacia su figura en el ámbito religioso partió, sobre todo, de denominaciones modernas y de individuos o congregaciones que o bien planteaban reformas religiosas, o bien tenían una marcada vocación social. En cualquier caso, consideraban que tenían puntos en común con la religión bahá'í y por ello abrieron sus puertas a su líder. Paralelamente, las confesiones mayoritarias, como las iglesias Católica o Anglicana, se mostraron, salvo en puntales excepciones, indiferentes ante la presencia de 'Abdu'l-Bahá. En otros casos se opusieron abiertamente a su mensaje. En el caso del judaísmo, fueron comunidades reformistas las que le recibieron, no las ortodoxas.

Además de reunirse con cristianos y musulmanes, 'Abdu'l-Bahá también conferenció en Woking, Inglaterra, para un grupo de conversos al islam y de musulmanes de origen indio. En Londres también habló para una comunidad hindú y recibió a un grupo de parsis. Todos estos contactos, sin embargo, no están debidamente documentados.

⁹¹ Willard P. Hatch, 'Abdul Baha and the Rabbi', *The Bahá'í Magazine*, julio de 1929, pp. 109-111.

⁹² *Mahmud's Diary*, p. 380. Para las notas en inglés de las conferencias véase PUP, pp. 402-411. Para reseñas en prensa véase *Washington Herald*, 9 de noviembre de 1912, p. 7, col. 5, 'Speaks on Universal Peace'; *Washington Post*, 9 de noviembre de 1912, p. 3, col. 2, 'Appeals to the Jews'.

Capítulo 10

RELIGIÓN Y CIVILIZACIÓN

Junto a la cuestión de la igualdad humana y de la paz internacional el tercer tema en el que más abundó 'Abdu'l-Bahá en sus viajes por Occidente giraba en torno a la función e importancia de las religiones. Ante audiencias eminentemente laicas, como las que encontró en Francia, defendió la necesidad de la espiritualidad y desplegó una crítica al materialismo. Ante las iglesias cristianas que le recibieron en Estados Unidos y en el Reino Unido, utilizó un discurso muy similar, pero puso el énfasis en que las comunidades religiosas volvieran a sus raíces espirituales y se convirtieran en promotoras de paz y unidad. Partiendo de una perspectiva de la Historia según la cual la Humanidad está en continua evolución, 'Abdu'l-Bahá presentó a las religiones como motores que impulsan el progreso humano y como las piedras angulares en el proceso de formación de las civilizaciones.

10.1. La religión como educadora del ser humano

Las décadas previas a la Primera Guerra Mundial se caracterizaron por ser un periodo en el que, tanto en Estados Unidos como en Europa, se extendió el interés por reformar los métodos educativos, creció la sensibilidad hacia la educación obligatoria, se consolidó el interés académico por la pedagogía como disciplina científica, se empezó a experimentar con multitud de nuevos métodos educativos y se multiplicaron los proyectos sociales que centraban sus esfuerzos en la formación.

Como se ha visto en capítulos precedentes, 'Abdu'l-Bahá otorgó a la educación un papel fundamental como elemento para lograr la igualdad entre individuos y como factor para el progreso humano. Sin embargo, se distinguía de muchos de sus coetáneos en que no sólo puso énfasis en la educación académica, que según escribió

su padre debía ser universal,¹ sino que además presentó el concepto de la educación espiritual del ser humano, entendida no sólo como la adquisición de valores éticos y morales, sino también como la comprensión de la naturaleza espiritual del ser humano, su propósito existencial y su relación con su creador.

La doble naturaleza humana

Las teorías sociales predominantes en la época podrían agruparse en dos tipos atendiendo a su concepción del ser humano. Por una parte, ciertas doctrinas partían de la base de que el individuo es esencialmente malo y egoísta, ya sea porque así lo dicta su naturaleza (*homo homini lupus*, como popularizaría Hobbes), ya sea porque, tal y como plantea el cristianismo, el ser humano hereda en el momento de la concepción el pecado primordial de Adán. Desde esta idea sobre la naturaleza humana, la educación debería estar dirigida a reprimir lo que hay de malo en el ser humano. Paralelamente, el darwinismo social proponía que la educación poco podía hacer para quienes eran congénitamente malos o idiotas, así que en lugar de un modelo educativo para ellos proponía su aislamiento.

Frente a esta posición otros autores siguieron la estela de Rousseau y plantearon que el ser humano es bueno por naturaleza y que en todo caso es la sociedad la que corrompe al individuo. Bajo esta perspectiva optimista sobre la Humanidad, la educación sería el medio por el que el individuo puede ser ayudado a desarrollar sus capacidades naturales para alcanzar así una vida plena.

'Abdu'l-Bahá planteó que en el ser humano conviven dos naturalezas: su naturaleza física o animal y su naturaleza espiritual o humana. Desde la perspectiva de su naturaleza física, el ser humano podría considerarse un animal más, pues comparte con ellos cualidades físicas muy similares. De la misma manera que los animales están sometidos a sus instintos y a las leyes de la naturaleza, también el ser humano puede estar sometido a las limitaciones dictadas por su propia biología y sus sentidos. Cuando esto sucede, el ser humano puede convertirse en un ser peligroso para sí mismo y para

¹ Para afirmaciones de 'Abdu'l-Bahá sobre la importancia de la educación en las ciencias y las artes véase PUP, 44:12, 63:18, 98:7, 103:10, 128:14, 135:11; PT: 11:13; ABL, p. 91.

sus congéneres, pues actúa movido por su inclinación a la depredación y la competencia.

Pero junto a su dimensión animal, el ser humano dispone también de una dimensión espiritual e inmaterial, que aúna en una misma realidad su conciencia, sus capacidades morales y éticas, o la facultad de concebir y relacionarse con su creador, Dios. Regido por ese aspecto espiritual, el ser humano actuaría impelido por valores como la justicia, el altruismo o la cooperación, y manifestaría una conducta que favorecería el progreso y la paz.

Desde tal definición del ser humano, plantearse si el individuo es naturalmente bueno o malo sería una falsa dicotomía. El individuo sería en potencia a la vez bueno y malo, y su conducta un reflejo de cuál de los dos polos –el animal o el espiritual– tiene más preponderancia en su comportamiento. “Todas las imperfecciones que se encuentran en el animal también se encuentran en el hombre”, afirmó el 4 de diciembre de 1912, en una conferencia ante la sociedad teosófica de Nueva York:

En él hay antagonismo, odio y lucha egoísta por la existencia. En su naturaleza acechan los celos, la venganza, la ferocidad, la malicia, la hipocresía, la codicia, la injusticia y la tiranía. La realidad del ser humano está envuelta en una vestidura animal [...]. Por otro lado, en él encontramos la justicia, la sinceridad, la fidelidad, el conocimiento, la sabiduría, la iluminación, la merced y la piedad, junto con el intelecto, la comprensión, el poder de entender las realidades de las cosas y la habilidad de penetrar las verdades de la existencia [...]. Por tanto, afirmamos, el ser humano es una realidad que se halla entre la luz y la oscuridad.²

Esa dualidad presente en el individuo se manifestaría también en su dimensión social y se proyectaría en el ámbito de lo colectivo. Las comunidades humanas pueden,

² PUP, 139:11. Para afirmaciones similares sobre la dualidad de la naturaleza humana véase también: PT, 18:2-3, 31: 2-3; PUP, 16:4, 24:5, 63:2, 97:12, 104:2, 139:7; charla ante la Sociedad Teosófica de Liverpool, *Star of the West*, 19 de enero de 1913, p. 3; charla en San Francisco 4 de octubre de 1912 (fondo Ella Cooper, Archivo Nacional Bahá'í de Estados Unidos)

por ejemplo, ser justas, si están caracterizadas por valores espirituales, o injustas, si se dejan llevar por su vertiente animal. Pueden basarse en la cooperación y el altruismo o pueden, al igual que los depredadores, regirse por la lucha y la competencia. Pueden poner su interés en despertar y desarrollar las susceptibilidades espirituales de sus miembros o, por el contrario, pueden primar únicamente sus necesidades físicas.

En cualquier caso, ¿qué evidencia habría para afirmar que el ser humano posee además de su dimensión física una dimensión espiritual? Uno de los argumentos que 'Abdu'l-Bahá más empleó para tratar de mostrar la existencia de esa realidad sobrenatural parte de la premisa de que el ser humano es el único ser que tiene el potencial de trascender los requerimientos de su propia biología, transgredir las leyes naturales, dominarlas y alcanzar logros que *a priori* estarían más allá de sus capacidades físicas. "Todos los seres son esclavos de la naturaleza, todos están sometidos a sus leyes, sin poder desviarse ni un ápice de ellas", afirmó en la Universidad Stanford:

El Sol, por ejemplo, pese a su grandeza, es esclavo de la naturaleza y no puede desviarse de sus leyes. También los cuerpos celestes, en el espacio infinito, son esclavos de la naturaleza y no pueden infringir sus leyes. La Tierra es esclava de la naturaleza. Los árboles, las plantas, los animales son todos esclavos de la naturaleza [...]. Sin embargo, el ser humano pese a su pequeñez y pese a la fragilidad de su cuerpo, puede quebrantar esas leyes y trastocarlas, pues está asistido por el intelecto, que es uno de los esplendores de Dios. Por ejemplo, de acuerdo a las leyes de la naturaleza, el ser humano es una criatura terrestre, sin embargo, quebranta esa ley y se convierte en un ave que vuela los cielos y en un pez que se sumerge en el mar, construye barcos y navega los mares.³

³ MKH, vol. 2, p. 271. Para la versión inglesa véase PUP, 111:9.

(مثلاً ملاحظه کنید که جمیع کائنات اسیر طبیعت است و جمیع در تحت قانون طبیعت ابداً از قانون طبیعت سر مونی تجاوز نکند. مثلاً آفتاب باین عظمت اسیر طبیعت است از قانون طبیعت تجاوز نتواند و همچنین اجسام عظیمه در این فضای نامتناهی جمیع اسیر طبیعت اند از قانون طبیعت تجاوز نتوانند کره ارض اسیر طبیعت است جمیع اشجار نباتات اسیر طبیعت اند جمیع حیوانات [...] لکن انسان باین کوچکی با این جسم ضعیف چون مؤید به عقل است و عقل جلوه ئی از جلوه های الهی است قانون طبیعت را می شکند و بهم میزند. مثلاً به قانون طبیعت انسان ذی روح خاکی است لکن این قانون را شکسته مرغ می شود در هوا پرواز می نماید ماهی می شود در زیر دریا سیر می کند کشتی می سازد روی دریا می تازد)

Tales facultades, que distinguirían al ser humano del resto de seres, no podrían tener un origen físico, pues si así fuera ¿cómo sería posible que el ser humano quebrantase las leyes naturales por medio de facultades sujetas ellas mismas a tales leyes? Necesariamente, entonces, debería existir en él una realidad espiritual e independiente de lo natural y lo físico. “Si aceptáramos el supuesto de que el hombre no es más que una parte de la Naturaleza, nos veríamos confrontados con una afirmación ilógica”, afirmó en una conferencia en Nueva York el 15 de abril de 1912, “porque ello equivaldría a sostener que es posible que la parte esté dotada de cualidades que están ausentes en el todo. Pues el hombre, que es una parte de la Naturaleza, posee percepción, inteligencia, memoria, reflexión consciente y sensibilidad, en tanto que la Naturaleza está privada de todo ello. ¿Cómo es posible que la parte posea cualidades o facultades que están ausentes en el todo?”⁴ “¿Es concebible”, se preguntó en la misma línea en una conferencia en Chicago el 2 de mayo de 1912, “que la gota esté imbuida de cualidades que estén totalmente ausentes en el océano?”⁵

La necesidad de espiritualidad

Puesto que lo que distingue al ser humano de cualquier otro ser es su aspecto espiritual y no su dimensión física, en consecuencia, la esencia del ser humano sería su espíritu.⁶ Siendo así, el propósito de la existencia humana consistiría precisamente en manifestar ese aspecto espiritual, tanto individual como colectivamente.

A nivel individual el ser humano no puede alcanzar la felicidad si no desarrolla la espiritualidad. Según ‘Abdu’l-Bahá el sufrimiento es intrínseco a lo mundano, pues todo lo físico es cambiante y transitorio y, por tanto, todo en él acaba perdiéndose. Además, la Naturaleza no se rige de acuerdo a leyes morales y éticas, por lo que a menudo es causa de situaciones injustas y azarosas. Siendo así, si el individuo centra su

Para afirmaciones similares ver: PUP 7:3, 12:3-4, 20:5, 36: 2-4, 63:4-6, 85:2-5, 89:15-17, 90:4-6; PT 3:4-9, 5:12-15, PT, 9:17-20; 11:1-9, 23:4-6, 34:9, 39:21-24; ABL, p. 23; ADP, p. 95-96.

⁴ PUP, 7:3. Para afirmaciones similares véase PUP, 12:4.

⁵ PUP, 35:3.

⁶ Sobre la identificación del espíritu con la esencia humana véase PUP, 21:2, 86:2-3, 29:2-3, 85:1; PT, 2:1-2, 23:7, 28:6.

vida únicamente en lo material, sólo obtendrá sufrimiento. Por el contrario, si el ser humano desarrolla la espiritualidad, entonces deja de aferrarse a lo transitorio y adquiere la capacidad de no verse perturbado por los avatares de la vida.⁷

A nivel colectivo, el verdadero progreso de la Humanidad sólo podría lograrse si lo material y lo espiritual van a la par. “Hasta que no haya progresado el grado moral de las naciones y las virtudes humanas no hayan alcanzado un elevado nivel, la felicidad de la raza humana será imposible”, afirmó en Sacramento el 25 de octubre de 1912.⁸ Sin la asistencia de esos valores espirituales, el ser humano puede utilizar su inteligencia para promover su tendencia a la competencia y la defensa del interés propio. Siendo así, una Humanidad intelectualmente avanzada pero carente de valores morales se convierte en un peligro para sí misma. Como se ha visto en los primeros tres capítulos, una consecuencia de esa falta de perspectiva espiritual sería la proliferación de prejuicios y definiciones del ser humano que niegan la unidad de la humanidad y que engendran situaciones injustas y de conflicto. Desde este prisma, el fenómeno de la guerra se debería a ese desequilibrio entre la dimensión espiritual y la dimensión material del ser humano, es decir, a la preponderancia del materialismo sobre la espiritualidad.⁹

Al defender el valor de la espiritualidad, 'Abdu'l-Bahá no estaba promoviendo una vida ascética y de reclusión, prácticas ambas prohibidas por su padre. Al contrario, lo que 'Abdu'l-Bahá planteó es que el progreso material, por sí sólo, es incompleto y que, por tanto, debe existir un equilibrio entre lo material y lo espiritual. “Ciertamente, el progreso material es algo bueno y digno de alabanza,” afirmó en una charla en París el 2 de noviembre de 1911, “pero en el empeño, no descuidemos –cerrando nuestros ojos a la luz divina que brilla en nosotros– el aún más importante progreso espiritual. Sólo progresando tanto espiritual como materialmente, podemos evolucionar verdaderamente y convertirnos en seres perfectos.”¹⁰

⁷ Sobre esta cuestión véase PT 35, 34:8, PUP 52:6.

⁸ PUP, 113:15. Para afirmaciones similares véase PT, 34:6; PUP, 43:1, 44:15, 60:5, 99:1, 105 3-4; ABL, p. 30.

⁹ Ver, por ejemplo, la entrevista con Charles Summer Burch, el obispo episcopal de la diócesis de Nueva York en *Star of the West*, 19 de enero de 1917, p. 175, 'The Earth and the Heavenly Civilization.'

¹⁰ PT, 19:5-6.

En este sentido, ‘Abdu’l-Bahá lamentó que el materialismo reduzca al ser humano a la condición de un mero animal y fomente formas de vida que no tienen en cuenta su dimensión espiritual. Esa negación de lo espiritual, en vista de las capacidades únicas que manifiesta el ser humano, sería contraria a la razón. “Si afirmamos que ser cautivos de los sentidos físicos es una perfección,” afirmó en la *Grace Baptist Church* de Filadelfia, “entonces los más perfectos son los animales, pues carecen de sensibilidad espiritual [...]”¹¹ “Es ciertamente extraño que después de veinte años de estudio en colegios y universidades, el hombre llegue a una posición tal que niegue la existencia de lo ideal o de aquello que no es percibido por los sentidos”, afirmó en tono de humor el 10 de octubre de 1912 en una conferencia ante el *Open Forum* de San Francisco, una organización dedicada al debate político y económico. “¿Os habéis detenido a pensar alguna vez que el animal ya se ha graduado en tal universidad? ¿Os habéis dado cuenta de que la vaca es ya un profesor emérito de esa universidad? [...] La vaca rechaza todo lo que no es tangible [...]. ¿Para qué hemos de ir a las universidades? ¡Acudamos a la vaca!”¹²

Un educador universal

El ser humano, observó ‘Abdu’l-Bahá, dejado a si mismo tiende a la imperfección y es incapaz de desarrollar todas sus facultades. “Si un niño permanece en su estado natural y no se le educa,” afirmó en Montreal el 2 de septiembre de 1912, “no cabe duda de que crecerá en la ignorancia y el analfabetismo, con sus facultades mentales atrofiadas y débiles. Será, de hecho, como un animal.”¹³ Tal afirmación valdría también para su aspecto espiritual. El ser humano necesita de un educador que le muestre la existencia de las capacidades latentes en él y la forma de desarrollarlas. Ese educador

¹¹ MKH, vol. 2, p. 140. Para la versión inglesa véase PUP 101:7-8.

(اگر ما بگوئیم که اسیر محسوسات بودن کمال است پس اکمل ممکنات حیوان است زیرا ابدأ احساسات روحانی ندارد)

Véase también PUP: 105:5, 111:12-16; PT 23:2-3, 39:20-21, ADP, p. 140.

¹² PUP 111:15-16. Para versiones alternativas de las mismas palabras véase las notas de Bijou Straun en el Fondo Ella Cooper del Archivo Nacional Bahá’í de los Estados Unidos y en la versión persa en MKH, vol. 2, p. 306. Para afirmaciones similares véase PUP, 90:2-3, 101:7-8, ADP, pp. 93-94.

¹³ PUP, 101:4-7. Para afirmaciones similares véase PUP, 33:1-2, 106:1-3.

universal no sería otro que su creador, Dios, quien se manifestaría en la historia a través de los fundadores de las religiones (véase capítulo 11).

Por medio de las religiones el ser humano puede lograr, ya sea individual o colectivamente, que su dimensión espiritual domine sobre su dimensión animal, y que se rija de acuerdo a valores morales y espirituales.¹⁴ El cometido de las religiones sería, por tanto, primordialmente civilizador y consistiría en humanizar al individuo y elevarle “desde los niveles más bajos de salvajismo a la cumbre más alta del desarrollo espiritual.”¹⁵ El propósito fundamental de las religiones no consistiría en instituir ritos, tradiciones y dogmas sino, tal y como afirmara en el *Baptist Temple* de Filadelfia, “en la moral, en la adquisición de las virtudes humanas, en la educación de la Humanidad [...]”¹⁶

Educación espiritual y paz

'Abdu'l-Bahá también ligó la cuestión de la educación espiritual con la instauración de la paz. La educación espiritual inculca en el ser humano valores que, como la unidad y la igualdad, conducen a la paz. Así lo había recalcado Bahá'u'lláh cuando exhortó a sus seguidores a dedicar su “mente y voluntad a la educación de los pueblos y razas de la tierra, para que quizás sean borradas de su faz las disensiones que la dividen [...]”¹⁷

Entre el 22 y el 27 de agosto de 1912 se celebró en La Haya el Segundo Congreso Internacional sobre Educación Moral, un evento académico promovido por la Unión Internacional de Sociedades Éticas. Esta entidad agrupaba a todas las sociedades europeas y norteamericanas vinculadas al Movimiento Ético, una corriente que defendía la necesidad de la educación social y que ponía un gran énfasis en el trabajo

¹⁴ Sobre la importancia de la educación espiritual véase PUP, 21:4, 39:1, ABL, p. 111.

¹⁵ PUP, 37:5 y 7.

¹⁶ MKH, vol. 2, p. 142. Para la versión inglesa véase PUP, 63:7.

(طریق ثانی طریق دیانت است و این آداب الهی است اکتساب فضائل انسانی است تربیت عموم بشر است نورانیّت آسمانی است اعمال ممدوحه است)

Para afirmaciones en torno a la función educativa de las religiones ver: PUP, 65:5-6, 73:1-3, 97:13, 106:3, 112:1 y 10, 120:1-2, 129:5; PT 18:6, 19:6-8, 56; ADP, pp. 108-111.

¹⁷ PEB, 156:1.

filantrópico.¹⁸ ‘Abdu’l-Bahá no pudo asistir al evento, pues se encontraba en Estados Unidos, pero en su lugar mandó un texto en el que bajo el título de ‘Educación universal’ argumentó por qué la educación espiritual es necesaria para la paz.

El principio por el que se rige la sociedad, afirmó, está basado en la idea de la lucha por la existencia y la permanente búsqueda del interés y el beneficio propio. El estado social es tal que las gentes imaginan “que cuando otros países y naciones vecinas se degradan, mayor será el progreso de su propio pueblo y país”. Sin embargo, si el ser humano adopta una perspectiva espiritual, su visión de la realidad se transforma y pasa a percibir el beneficio general como un beneficio propio, y el daño hacia los demás como un daño para sí mismo. Siendo así:

[...] se esfuerza sinceramente en atraer la felicidad y el beneficio de todo el mundo, y protege el bienestar de los demás, buscando la elevación, la iluminación y la prosperidad de todos. No hace distinciones, pues considera el mundo de la Humanidad como uno, y a cada una de las naciones como individuos de una misma familia. ¡Aun más! Ve a la

¹⁸ Algunos de los participantes en el Congreso de La Haya habían conocido a ‘Abdu’l-Bahá personalmente. Ya se ha mencionado el caso del ministro unitario Harrold Johnson. Participó también Felix Adler, uno de los impulsores del congreso, fundador de la Sociedad Ética de Nueva York y organizador del Congreso Universal de las Razas al que también se invitó a ‘Abdu’l-Bahá. Adler posiblemente conoció personalmente a ‘Abdu’l-Bahá en mayo de 1912 en Boston, durante la convención anual de la *Free Religious Association* organización de la que era vicepresidente. Gustav Spiller, otro de los organizadores del Congreso Universal de las Razas, conoció a ‘Abdu’l-Bahá en 1911 en Londres. Sir Michael Sadler, entonces vicedecano de la Universidad de Leeds y uno de los pedagogos más influyentes en el Reino Unido, había conocido a ‘Abdu’l-Bahá en 1911 en una reunión de despedida antes de su partida de Londres en la que Sadler parlamentó, véase *The Christian Commonwealth* (Londres), 4 de octubre de 1911, ‘Fareweel to Abdul Baha’. Otro ministro unitario, William Morgan de Berkeley, había conocido a ‘Abdu’l-Bahá en la convención unitaria de Boston. La invitación a ‘Abdu’l-Bahá debió extenderse a finales de 1911 o principios de 1912, habida cuenta de que el mensaje al congreso se escribió en Alejandría, es decir antes del 25 de marzo de 1912, fecha en la que partió hacia Estados Unidos. La invitación, por tanto, tuvo que partir necesariamente de alguno de los contactos establecidos en el Reino Unido en 1911. Al menos cuatro españoles participaron en el congreso: José Jorro y Miranda, delegado del gobierno español; la pedagoga asturiana Matilde García del Real; el político y cofundador del *Institut d’Estudis Catalans* Pere Coromines Muntanyà; y el economista de Barcelona Ramón Rucabado Comerna, que acudió como editor de la revista *Cataluña* y en representación del comité español de propaganda del congreso. Parece ser que Eugenio d’Ors mandó una comunicación al congreso, aunque este no figura publicado en las actas. Véase *La Publicitat* (Barcelona), 1 de octubre de 1912, p. 1, col. 4.

Humanidad como un solo cuerpo y a cada una de las naciones como uno de sus órganos.¹⁹

Así pues, el individuo necesita ser educado para adquirir una perspectiva espiritual del ser humano por medio de la cual perciba a toda la Humanidad como un solo ente y considere el beneficio general tan importante como el beneficio particular. También criticó la idea de que la competencia debe estar en la base de las relaciones humanas. En algunos animales, afirmó contradiciendo uno de los fundamentos del darwinismo, existen pautas de conducta basadas en la solidaridad y la cooperación en las que algunos miembros llegan incluso a sacrificarse por el bienestar de los demás. “Si los insectos poseen instinto tan admirable”, afirmó, “cuánto más debería poseerlos el hombre, que es la más noble de las criaturas. Especialmente cuando las leyes divinas y las enseñanzas celestiales instruyen al hombre a adquirir virtudes.”

Tal definición de educación moral entraba en marcado contraste con la perspectiva de otras figuras que participaron en el congreso. La mayoría de los ponentes presentaron la educación moral como el medio por el que el individuo puede adquirir ciertos hábitos considerados socialmente como positivos. Para Gustav Spiller, por ejemplo, algunos de esos hábitos serían “*punctuality, orderliness, neatness, accuracy, attention, diligence, obedience, courtesy, etc.*”²⁰ 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, planteó la educación moral como el medio por el que se ayuda al individuo a alcanzar un marco conceptual basado en el reconocimiento de la unidad del género humano y a adoptar un modelo de relaciones individuales y sociales fundamentada en la cooperación. Para otros participantes, como el educador y político socialdemócrata holandés Adrien H. Gerhard (1858-1948) los rasgos morales serían hereditarios y estarían determinados por las mismas leyes de la evolución que condicionan los rasgos físicos. Para 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, los rasgos morales son adquiridos por medio de la educación y no heredados. Desde esta perspectiva la educación influiría más en el individuo que la determinación física o ambiental.

¹⁹ 'Abdu'l-Bahá, 'Universal Education', *Mémoires sur l'Éducation Morale* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1912), pp. 218-220. Extractos basados en el texto persa publicado en MKH, vol. 3, pp. 32-35.

²⁰ *Mémoires sur l'Éducation Morale*, p. 137.

Finalmente, mientras que una buena parte de los participantes abogaron por el establecimiento de una moral laica y por desvincular el fenómeno religioso de la educación en valores, 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, presentó a las religiones como la fuente de la que emana la moral y afirmó que el fundamento de todas las religiones es precisamente instituir relaciones de cooperación y unidad entre los seres humanos. "Todas las enseñanzas sagradas pueden resumirse en lo siguiente", afirmó, "que desaparezcan los pensamientos egoístas, que la moral del mundo de la Humanidad se eleve y que sea establecida la igualdad y la camaradería entre todos los hombres, de modo que cualquier persona esté dispuesta a sacrificar su vida por los demás."

10.2. La religión como unificadora del ser humano

'Abdu'l-Bahá planteó que entre los seres humanos existen diferentes tipos de unidad social. El nivel más básico sería el entorno familiar, mientras que otros serían la unidad nacional, la unidad racial o la unidad política. Estas formas de cohesión, afirmó, son limitadas y frágiles y están basadas en categorías que, o bien son imaginarias (raza y nación, por ejemplo), o bien corresponden a parámetros accidentales y transitorios. Son formas de unidad limitadas en su alcance porque no son universales ya que sólo benefician al grupo en el que se manifiestan excluyendo al resto de la Humanidad. Son formas de unidad frágiles, porque hay sobrada experiencia para mostrar que las familias pueden dividirse, que las naciones caen en luchas intestinas, que las alianzas políticas suelen romperse y que miembros de una misma raza a menudo se sitúan en bandos distintos de una misma guerra.

La verdadera unidad, diría 'Abdu'l-Bahá, es la unidad espiritual. Tal forma de unidad no está basada en categorías accidentales o contingentes, sino en la dimensión espiritual del ser humano, en su esencia. Como esta esencia es compartida por todos los seres humanos, es un tipo de unidad que tiene el potencial de ser universal y abarcar a toda la Humanidad. Por otra parte, no puede quebrantarse, pues está cimentada en lazos espirituales que, a diferencia de los lazos materiales, no son transitorios ni cambiantes. "Entre nosotros no existe ninguna relación nacional, lingüística, racial, comercial ni política", afirmó el 18 de noviembre de 1912 en Nueva York al iniciar una reunión con un grupo de bahá'ís y reflexionar sobre lo inusitado que

era que en un mismo lugar se reunieran en camaradería orientales y occidentales, “no existe entre nosotros ningún lazo terrenal ni conexión de cualquier tipo que justifique una reunión como ésta. Es el amor a Dios lo que nos ha congregado, y éste es el mejor motivo y medio. Todos los otros lazos de amistad son limitados en su efectividad, pero el compañerismo basado en el amor a Dios es ilimitado, sempiterno, divino y radiante.”²¹ “La verdadera hermandad es espiritual, pues la hermandad física está sujeta a la separación [...]”, afirmó en la *Brotherhood Church* de Jersey, “la hermandad material no previene ni hace desaparecer la guerra; no hace que las diferencias entre la Humanidad desaparezcan. Pero la alianza espiritual destruye los fundamentos mismos de la guerra, hace que las diferencias desaparezcan totalmente, promulga la unicidad de la Humanidad [...]”.²²

El propósito de las religiones sería, por tanto, fomentar la unidad espiritual entre los miembros de la raza humana. Las religiones, mediante sus enseñanzas espirituales, inculcan un marco conceptual igualitario, que trasciende categorías contingentes y temporales, y educan al ser humano para que rija su vida en base a principios como el amor y la justicia y se aleje de comportamientos que propios de su naturaleza animal. Ofrecen además un centro común –Dios– a pueblos y gentes infinitamente diversos en sus circunstancias particulares. “En todos los tiempos y en todas las épocas”, afirmó en el *Lincoln Center* de Chicago, “la religión ha sido un factor que ha cimentado los corazones de los hombres entre sí y ha unido credos diversos y divergentes.”²³ Todas las religiones, afirmó en su segunda conferencia ante el *International Peace Forum*, “han establecido lazos de unidad y amor entre los seres humanos, han convertido a pueblos errantes en naciones y a tribus dispersas en grandes reinos.”²⁴ ‘Abdu'l-Bahá solía ejemplificar tal argumento aludiendo a la historia de las religiones más conocidas por sus audiencias. La religión de Cristo unió a culturas y pueblos diversos en una fe común creando una nueva civilización. Mahoma unió a las beligerantes tribus árabes y

²¹ PUP, 131:1.

²² PUP, 50:1-4. Para comentarios similares véase PUP, 104:2, 52:6, 56:1, 69:2-4, 74:5, 108:2-4, 118:2-3; ADP, p. 112; PT, 9:2-15.

²³ PUP, 41:1. Para comentarios en la misma línea véase PT, 7:3-5, 8:1-2, 9:1, 34:11, 39:6-7, 40:5, 53:17, 56; PUP, 2:3, 6:5-7, 37:5, 49:9, 56:2, 58:6, 60:2-4, 82:17, 89:11-13, 108:4, 109:3.

²⁴ PUP, 56:2.

acabó formando una *umma* que se extendió desde el Atlántico hasta el Pacífico. También puso como ejemplo a los bahá'ís de Persia. En un momento en que las leyes de pureza chiitas promovían la segregación religiosa y en la que incluso se obligaba a miembros de las distintas minorías religiosas a llevar en sus ropas distintivos que les identificaran como gente impura (para evitar así contacto físico accidental con ellos), 'Abdu'l-Bahá expuso cómo, por influencia de las enseñanzas de Bahá'u'lláh, la comunidad bahá'í de Persia reunía en su seno a musulmanes, judíos, cristianos y zoroástricos, que no sólo establecieron entre sí relaciones sociales normales, sino que además compartían escuelas, cementerios, baños públicos, negocios, e incluso celebraron matrimonios mixtos, trasgrediendo así normas sociales firmemente afianzadas y tabúes ancestrales. "Si entrarais a alguna de sus reuniones", afirmó en Nueva York, "veríais que han llegado a ser como una sola raza, una nación y una religión, y que se asocian entre sí con fraternidad y armonía." "De estos hechos y premisas", afirmó en otra charla para el *International Peace Forum* "debemos concluir que las religiones divinas son establecidas para la paz, no para la guerra o para el derramamiento de sangre."²⁵

Así pues, siendo el propósito de las religiones crear lazos de unidad y ayudar al progreso espiritual de la Humanidad, cualquier movimiento de las religiones en otro sentido sería contrario a su propia naturaleza. En consecuencia, en sus discursos ante las comunidades religiosas hizo alegatos en dos sentidos. Por una parte, y como se detallará en el siguiente capítulo, enfatizó la importancia de que las religiones se unan, aparquen los conflictos que mantienen entre sí, y sean promotoras de la paz en lugar de fomentar contiendas. Por otra parte, insistió en la necesidad de que las religiones dejen de tolerar e incorporar a su funcionamiento interno elementos propios de la cultura de la desigualdad.

Cuando en muchas de las iglesias que visitó 'Abdu'l-Bahá habló en contra del odio racial y nacional o de la discriminación de la mujer, no sólo estaba haciendo un llamamiento general a la reforma social, sino que también estaba apelando a una profunda transformación en el seno de las comunidades religiosas y las estaba llamando a desenredarse de la maraña de conceptos empleados para legitimar una

²⁵ PUP, 47:5.

visión no igualitaria del ser humano. No en vano, fenómenos como el racismo, el nacionalismo o el machismo, eran transversales a toda la sociedad y, por tanto, también afectaron poderosamente a muchas denominaciones religiosas, incluso a las más progresistas. Los ejemplos de esa complicidad entre muchas comunidades religiosas y la cultura de la desigualdad son innumerables, pero será bueno mencionar aquí algunos casos vinculados con quienes más en contacto estuvieron con 'Abdu'l-Bahá.

La Iglesia Unitaria fue sin duda la comunidad que recibió con mayor receptividad a 'Abdu'l-Bahá y la que mayor interés mostró por su mensaje. En los Estados Unidos, esta Iglesia era una de las más implicadas en el reformismo social y sin duda la más inclusiva en su percepción de la diversidad religiosa. Sin embargo, los discursos de algunos de sus líderes y miembros más destacados muestran cómo, muchas de las afirmaciones de 'Abdu'l-Bahá realizadas en iglesias unitarias en torno a la cuestión de la unidad de la Humanidad no podían ser bien acogidas por sus audiencias.

Stanley Hall, por ejemplo, quien como se ha visto en un capítulo precedente era en 1912 el presidente de la Universidad Clark y fue anfitrión de 'Abdu'l-Bahá en Worcester, escribió en el *Christian Register*, órgano del unitarismo americano, sobre 'El Problema de las Razas Dependientes' advirtiendo sobre los riesgos del contacto entre las *razas débiles* y las *razas superiores*.²⁶ El reverendo James T. Bixby, quien conoció a 'Abdu'l-Bahá en Nueva York y se refirió a él como "*a man of great mental ability, tact, and persuasive power; friendly in disposition, affable in his manners, and amiable and progressive in his spirit*"²⁷, celebró en un encuentro del clero unitario el interés que estaba cosechando la eugenesia, afirmó que la pobreza se debe a deficiencias heredadas y expresó su deseo de que "*government bureaus of hygienic research would save millions of lifes*"²⁸. Otro reverendo, George W. Cutter, se felicitaba en un artículo de que "*race culture, or eugenics, is beginning the public recognition to which it is entitled*"²⁹. El *Unitarian Advance* de Nueva York publicaba las palabras de otro ministro

²⁶ *Christian Register* (Boston), 15 de agosto de 1912, 'The Problem of Dependent Races', p. 1055.

²⁷ *North American Review* (Filadelfia), junio de 1912, p. 834, 'What is Bahaism?'

²⁸ *Christian Register* (Boston), 31 de octubre de 1912, p. 1055.

²⁹ *Idem.*, 13 de junio de 1912, p. 566.

quien afirmó que *“the function of man is to transform himself and others into righteous superman, for this he believes to be the will of God (or the trend of Evolution) [...] Eugenics and euthenics are therefore subjects for study and action.”*³⁰

También en la cuestión del sufragio femenino la postura de los unitarios era ambivalente. Edgar Swan Wiers, por ejemplo, en cuya iglesia de Montclair ‘Abdu’l-Bahá habló, cedió las instalaciones de su iglesia para uso tanto de sufragistas como de antisufragistas.³¹ Cuando en la convención unitaria de 1912, a la que asistió ‘Abdu’l-Bahá, la *American Unitarian Association* aprobó una resolución a favor del sufragio femenino, fueron muchos los miembros que protestaron por la decisión, entre ellos un nutrido grupo de mujeres unitarias que en una queja formal afirmó que *“this hasty action does not represent the wishes of the majority of Unitarian women”* y argumentó que *“with family, religious, philanthropic, educational, and community activities women already, as a class, bear their large and sufficient share of the increasing burdens of modern life, and that it is their right to remain outside of the machinery of politics.”*³²

Incluso el discurso del movimiento *Social Gospel* estaba trufado de concepciones de la cultura de la desigualdad, encontrándose en la paradójica situación de defender y trabajar por la ‘fraternidad del hombre’ al tiempo que asumía plenamente premisas como la supremacía racial anglosajona o el determinismo biológico. Uno de los principales ideólogos del movimiento en el momento de la visita de ‘Abdu’l-Bahá a los Estados Unidos era el congregacionalista Lyman Abbot (1835-1922). En sus escritos, Abbot defendió la segregación racial, condenó los matrimonios interraciales y celebró el expansionismo de los Estados Unidos como un filantrópico esfuerzo por parte de los anglosajones por civilizar a pueblos retrasados. Otro destacado promotor del *Social Gospel*, el también congregacionalista Washington Gladden (1836-1918), llegó a afirmar que las migraciones arias obedecían a un plan divino que debía culminar en el

³⁰ Rev. Percy M. Dawson, ‘Symposium’, *The Unitarian Advance* (Nueva York), Julio 1912, p. 345.

³¹ Véase *The Unitarian Advance* (Nueva York), Julio 1912, p. 351.

³² *Christian Register* (Boston), 30 de mayo de 1912, ‘A protest’, p. 511.

establecimiento de una nueva etapa en el desarrollo humano que irradiaría desde los Estados Unidos.³³

No es extraño, por tanto, que el promotor del *Social Gospel* en Manhattan, Percy S. Grant, en cuya iglesia 'Abdu'l-Bahá ofreció dos conferencias, escribiera sin tapujos que “*the black race, compared with the white, is biologically inferior*”³⁴ o que al referirse a las instituciones de Estados Unidos aludiera a ideas supremacistas afirmando que “*our national existence was not founded upon the Declaration of Independence; not upon any theory of rights, but upon the fact of rights which the Anglo-Saxon race had secured in all sorts of ways, in a millennium of development.*”³⁵ Por lo tanto, la reacción de Grant y sus feligreses no debió de ser del todo feliz cuando en la Iglesia de la Ascensión de Nueva York, 'Abdu'l-Bahá recalcó la importancia de la unidad de la Humanidad y del papel de la religión en la consecución de tal unidad, afirmó que “en la casa de Dios” el creyente debe cerrar los ojos a las diferencias y “reconocer a todos como una sola familia, una sola raza, una patria”, y recordó que el propósito de Cristo había sido unir entre sí a pueblos y razas diversas.³⁶

También en Nueva York, otro *Social Gospeller*, el universalista Frank Oliver Hall utilizó el púlpito de la *Church of the Divine Paternity* para transmitir ideas basadas en el determinismo racial. “*The son of a negro [...]*”, afirmó en uno de sus sermones, “*has the passion of an animal, while servility and timidity and a certain inertness of mind are as much a part of his structure as the color of his skin.*”³⁷ Hall negó abiertamente la igualdad de los seres humanos y la posibilidad de que la educación pudiera liberar al ser humano de la carga de su herencia biológica. “*The one talent man or the two talent man cannot make himself a five talent man*”, afirmó, “*that had been decided for him before he was born.*” Es significativo, por tanto, que cuando el 19 de mayo de 1912 visitó la iglesia de Hall, 'Abdu'l-Bahá dedicara parte de su discurso a afirmar que debe

³³ Sobre las tesis racistas entre algunos de los promotores del *Social Gospel* véase la tesis doctoral de Curtis Grant, *The Social Gospel and Race* (Stanford University, 1968).

³⁴ Percy Stickney Grant, *Socialism and Christianity* (Nueva York: Brentano's, 1910), p. 139.

³⁵ *Ibid.*, p. 136.

³⁶ PUP, 61:1.

³⁷ Frank Oliver Hall, *Soul and Body. A Book of Sermons* (Boston: Universalist Publishing House, 1909), p. 157.

reconocerse la unicidad de la Humanidad y que deben ofrecerse los medios para el desarrollo de todo individuo.³⁸

Así pues, siguiendo los argumentos empleados por 'Abdu'l-Bahá, las religiones tendrían un papel eminentemente civilizador. Por una parte, serían las responsables de despertar en el ser humano sus capacidades naturales, que serían de orden espiritual y que contribuyen tanto a la felicidad individual como al bienestar colectivo. Así lo había afirmado Bahá'u'lláh en 1882 cuando en una epístola a uno de sus seguidores declaró: "El hombre es el Talismán supremo. Sin embargo, la falta de una adecuada educación le ha privado de aquello que inherentemente posee. [...] Considerad al hombre como una mina rica en gemas de valor inestimable. Solamente la educación puede hacerle revelar sus tesoros y permitir a la Humanidad beneficiarse de éstos."³⁹ Por otra parte, las religiones tendrían la capacidad de cohesionar el tejido social, pues enfatizan la esencia común de la humanidad y relegan a un segundo plano todas las diferencias humanas de orden accidental.

³⁸ *Íbid.*, p. 159.

³⁹ PEB, CXXII.

Capítulo 11

LA UNIDAD DE LAS RELIGIONES

Al tratar la cuestión del papel de las religiones en la sociedad, ‘Abdu’l-Bahá no se limitó a legitimar su existencia y a reivindicar su necesidad como elemento educador y cohesionador del ser humano. Tampoco se ciñó a exhortar a sus oyentes a que, en coherencia con los valores espirituales que abrazaban, abandonaran los prejuicios raciales, nacionales o de género. ‘Abdu’l-Bahá también pidió de las confesiones religiosas que abandonaran sus disputas religiosas, dejarán de causar conflictos entre sí, y se unieran en la promoción de la paz y el avance de la Humanidad. Tal petición no partía del vacío, sino de una explicación muy particular acerca de la diversidad religiosa basada en ciertos elementos de la teología bahá’í que convendría introducir aquí, aunque muy brevemente.¹

El conocimiento de Dios es imposible

‘Abdu’l-Bahá partió de un modelo ontológico basado en la idea de que los seres pueden jerarquizarse en una serie de grados o niveles de acuerdo a sus capacidades esenciales. Los grados más elementales de esta escala serían el nivel atómico y el mineral, mientras que el grado superior estaría ocupado por Dios. Dadas sus diferentes facultades, los seres pertenecientes a un plano inferior no pueden comprender ni abarcar a los seres de un plano superior, aunque todos coexistan en un mismo espacio y en un mismo momento. Así, por ejemplo, el mineral no puede percibir al vegetal, el vegetal no puede comprender al animal, y el animal, a su vez, no puede comprender ni abarcar al ser humano. Siguiendo esta misma lógica, el ser humano, aunque capaz de

¹ En el *Kitáb-i-Iqán*, una obra escrita en 1861 durante su exilio en Bagdad como contestación a las preguntas que le planteó un familiar del Báb, Bahá’u’lláh presentó las doctrinas bahá’ís en torno a Dios, su relación con el ser humano y el propósito de las religiones. Para una síntesis de la teología bahá’í véase Julio Savi, *The Eternal Quest for God* (Oxford: George Ronald, 1989).

percibir, comprender y abarcar con su entendimiento a los seres que están en grados existenciales inferiores al suyo, no puede, sin embargo, comprender ni abarcar a Dios, que ocuparía un plano muy superior.

La comprensión humana es finita y, por tanto, todo lo que puede concebir o entender también es finito. Como no es posible que lo finito comprenda o abarque lo infinito y dado que Dios, como creador de un universo infinito, debe necesariamente ser él mismo infinito, entonces inevitablemente está más allá de la comprensión de la mente humana. “¿Cómo puede lo limitado abarcar aquello que es ilimitado?”, se preguntó en la iglesia unitaria de Filadelfia el 9 de junio de 1912, “[...] ¿Cómo puede una criatura, que está compuesta de elementos y siempre está sujeta a cambios y transformaciones, tener noción alguna de aquella Realidad que es antigua e imperecedera?”²

Desde esta perspectiva, todo aquello que el ser humano conciba sobre Dios procede de su propia imaginación y, por tanto, nada dice de la realidad divina. Así pues, si bien la religión bahá'í considera que Dios es una realidad absoluta, establece al mismo tiempo que cualquier idea que de él se pueda tener será siempre relativa al sujeto que trata de comprender a Dios, no a Dios mismo.³

Las manifestaciones de Dios

Al mismo tiempo, las enseñanzas bahá'ís afirman categóricamente que uno de los propósitos de la vida del ser humano es el conocimiento de Dios. Sin embargo, dado que la esencia de Dios está más allá del entendimiento humano, este conocimiento no puede ser directo, sino a través de intermediadores, que en la teología bahá'í reciben el apelativo de manifestaciones de Dios. “Puesto que la esencia de la divinidad trasciende la comprensión humana,” afirmarí en la *Unity Church the Montclair*, “Dios envía ciertas manifestaciones de la realidad divina, en las que deposita sus refulgencias

² MKH, vol. 2, p. 129.

(و چگونه محدود میتواند احاطه بغیر محدود نماید... کائناتی که مرکب از عناصرند و همیشه در انقلاب و انتقال از حالی بحالی، چگونه میتوانند که تصور حقیقت را بکنند که حی قیوم و قدیم است؟)

³ Sobre esta cuestión véase PUP 46:2-3, 62:1-2, 69:6, 94:15, 125:2-4; PT, 5:1-10; ABL, pp. 22-23. Véase también charla en la iglesia unitaria de Palo Alto, 8 de octubre de 1912 y en San Francisco 10 de octubre de 1912 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, Fondo Ella Cooper).

celestiales para que sean intermediarios entre la Humanidad y él mismo.”⁴ “El conocimiento de la realidad de la divinidad es imposible e inalcanzable”, recalcaría en otra ocasión, “no así el conocimiento de las manifestaciones de Dios, que es equivalente al conocimiento de Dios, ya que las generosidades, esplendores y atributos divinos están manifiestos en ellas. La persona que logra conocer a las manifestaciones de Dios, alcanza el conocimiento de Dios.”⁵ Las manifestaciones de Dios, los fundadores de los grandes sistemas religiosos, serían, por tanto, el medio por el que Dios se revela y se da a conocer al ser humano.

11.1. Una sola religión

Al referirse a los fundadores de las religiones, ‘Abdu’l-Bahá sostuvo que existen importantes paralelos entre sus vidas y los movimientos religiosos por ellos iniciados. Todos sufren el acoso de los poderes de su tiempo y el rechazo de la sociedad. Pese a ello, logran tal cohesión entre sus seguidores que del movimiento por ellos fundado surge una nueva civilización. Los fundadores de las religiones confirman a las religiones precedentes, se presentan como sus continuadores, como cumplidores de sus profecías, al tiempo que anuncian la venida de revelaciones posteriores y el advenimiento de una futura edad de oro en la historia de la Humanidad. Pese a no ser personas eruditas ni socialmente influyentes, provocan profundos cambios cuya influencia, a diferencia de los movimientos de carácter filosófico o político, perdura en extensísimos periodos históricos.⁶

Pero, según ‘Abdu’l-Bahá, las religiones no sólo tendrían semejanzas fenomenológicas, sino que en realidad todas ellas formarían parte de un mismo plan divino que, como se ha visto en el capítulo precedente, consistiría en educar a la Humanidad, impulsar su evolución y progreso, y propiciar la paulatina unidad entre los seres humanos. Los fundadores de las diferentes religiones serían, por tanto, enviados de un mismo Dios, portadores de una misma revelación divina, compartiendo una

⁴ PUP, 46:3, 62:2-4, 69:6; ABL, pp. 66-67; PT, 5:16-18.

⁵ ‘Abdu’l-Bahá, *Some answered questions*, 59:4.

⁶ A este respecto ver: PUP, 2:3-5, 17:4-5, 75:7, 108:6, 109:8-14, 112:3-13, 139:17; PT, 33:1-6, 33:21-23, 51:1-10.

misma realidad espiritual, así como una misma misión y un mismo propósito. “Cada uno de ellos es la expresión y representante de todos”, afirmó el 20 de junio de 1912 en Nueva York, “si negamos a una de las manifestaciones de Dios, las negamos todas. Perseguir a uno es perseguir a todos.”⁷

En consonancia con esta idea, 'Abdu'l-Bahá presentó a las religiones no como realidades sin vinculación entre sí, sino como diferentes facetas de una misma realidad, de la “inmutable fe de Dios, eterna en el pasado, eterna en el futuro.”⁸ Todas las religiones serían, finalmente, una sola. “Las religiones son muchas, pero la realidad de la religión es una [...]”, afirmó el 19 de mayo de 1912 en la iglesia de la paternidad de Nueva York, “las fuentes son muchas pero el manantial es uno [...]. El fundamento de las religiones divinas es la realidad [...]. La realidad es una, no admite multiplicidad o división.”⁹

Tal perspectiva sobre las religiones tiene varias implicaciones. La primera de ellas sería que la revelación divina no es estática, ni está limitada a un momento o a un pueblo concreto, sino que es progresiva. Dios siempre se estaría revelando en la historia para acompañar a la Humanidad en su desarrollo. La historia religiosa sería, por tanto, un proceso paralelo a la evolución humana.¹⁰ Dado que la Humanidad está en permanente cambio, necesariamente también la revelación divina debe cambiar pues, si fuera estática, dejaría de ser útil ante sus crecientes necesidades. Siendo así, las sucesivas revelaciones divinas no tendrían como propósito sustituir a las previas, sino ampliarlas para hacerlas aptas a las necesidades de cada momento, renovando al mismo tiempo sus fundamentos comunes.¹¹

La idea de la unidad de las religiones supone, además, que ninguna religión tiene derecho a afirmar su unicidad. Al mismo tiempo, la idea de la revelación progresiva supone que ninguna religión puede reclamar ser el punto y final en la revelación

⁷ PUP, 74:5. Véase también ABL, p. 24; ADP, p. 33.

⁸ Bahá'u'lláh, *El Kitab-i-Aqdás*, #182.

⁹ PUP, 49:2. Véase también PUP, 52:2, 57:1, 56:2-3, 71:2, 88:3, 98:2, 103:3, 109:5, 110:15, 109:5, 110:15, 112:13, 118:6, 135:5; ABL, p. 30, p. 62-63; PT, 39:2-6.

¹⁰ A este respecto véase PUP 59:1, 139:16.

¹¹ PUP, 52:2. Véase también 114:7, PUP, 94:12-13. 582 PUP, 114:7. PT, 40:2-5.

divina. Así pues, desde la definición de religión presentada por 'Abdu'l-Bahá, las afirmaciones de exclusividad y de finalidad, tan centrales en muchos conflictos de origen religioso, serían en realidad contrarias a la naturaleza misma del fenómeno religioso.

11.2. Las diferencias religiosas

Pese a afirmar la unidad de las religiones, 'Abdu'l-Bahá también reconoció que entre estas existen importantes diferencias, las cuales se deberían a dos razones: el carácter temporal y cíclico de parte de sus doctrinas y la intervención humana en su desarrollo.

En cuanto a la primera de las cuestiones 'Abdu'l-Bahá afirmó que las doctrinas religiosas pueden dividirse en dos categorías: las doctrinas esenciales y las circunstanciales. En su segunda intervención en la iglesia de la Ascensión de Nueva York, el 2 de junio de 1912, 'Abdu'l-Bahá explicaría tal distinción de la siguiente manera:

Cada una de las religiones divinas tiene dos aspectos. El primero es esencial. Conciérne a la moral y al desarrollo de las virtudes del mundo humano. Este aspecto es común a todas. Es fundamental; es uno; no existe diferencia; no hay variación en él [...]. El segundo aspecto de las religiones divinas no es esencial. Conciérne a las necesidades humanas y cada ciclo sufre cambios de acuerdo a la exigencia de la época. [...] Estas son necesidades y condiciones que tienen que ver con la conducta de la sociedad; por tanto, sufren cambios de acuerdo a la exigencia de la época.¹²

Así pues, algunas de las enseñanzas religiosas esenciales comunes a todas las religiones serían la idea central del amor, así como la creencia en la existencia de una realidad metafísica o un amplio espectro de valores morales. El aspecto circunstancial

¹² PUP, 60:17. Véase también 41:3-4, 44:3-5, 108:3, 112:11-12, 118:6-7, 121:4-6, 131:6; PT, 5:13; ABL, pp. 56-57, pp. 150-152.

de las religiones abarcaría cuestiones tales como, por ejemplo, normas alimentarias, regulaciones civiles y cualesquiera otras doctrinas de carácter social.

El segundo tipo de diferencias entre las religiones tendría que ver con la intervención humana en su desarrollo, con aquellos dogmas, supersticiones, tradiciones e imitaciones que los seres humanos incorporan a la prístina enseñanza religiosa corrompiéndola y alterándola. Tales añadidos serían precisamente la causa de los conflictos religiosos y de la decadencia de las religiones. Los seguidores de las religiones, afirmó 'Abdu'l-Bahá en una conferencia ante la iglesia congregacionalista de Brooklyn, "han olvidado los fundamentos y se han aferrado a todo aquello que no es sino imitación y apariencia. Y puesto que tales imitaciones difieren entre sí, entonces surge el odio y la discordia."¹³

11. 3. La unidad de las religiones y la cuestión de la paz

Junto al odio racial y nacional, 'Abdu'l-Bahá identificó al odio religioso, no sólo como una de las principales causas de la guerra sino como uno de los mayores obstáculos para el progreso humano. En repetidas ocasiones señaló la paradoja que viven las religiones: un instrumento hecho para fomentar lazos de afecto entre los seres humanos, para promover la paz y para acelerar el progreso humano, se convierte a menudo en un medio al servicio del odio, en causa de contiendas y en un freno para el avance de la Humanidad. La guerra de los Balcanes, que se estaba desarrollando en paralelo a los viajes de 'Abdu'l-Bahá, era, según él, un buen recordatorio de tal fenómeno.¹⁴

Las afirmaciones de 'Abdu'l-Bahá sobre la cuestión del odio religioso guardan muchos paralelismos con sus otras afirmaciones acerca del odio racial y nacional o sobre la discriminación de la mujer. Como se ha visto en capítulos precedentes, 'Abdu'l-Bahá sostuvo que todas estas formas de prejuicio parten de conceptos irreales que, lejos de ser naturales, son una invención humana. Las razas no existen, las

¹³ PUP, 71:1. Véase también 26:2, 37:5-7, 47:5, 49:3-4, 52:3-6, 59:1, 62:8, 63:8, 71:1, 96:8, 105:4, 108:3, 108:4-5, 112:8-9, 130:3, 131:6; ABL, pp. 56-57, p. 125; ADP, pp. 27, 155-157, 161-162, 170-171, 182.

¹⁴ Para referencias de 'Abdu'l-Bahá a la guerra de los Balcanes y el origen religioso del conflicto ver, por ejemplo, *The Christian Commonwealth* (Londres), 22 de enero de 1913, p. i.

naciones carecen de existencia objetiva, las diferencias de género son imaginadas, y, sin embargo, el ser humano se adhiere a ellas y en base a ellas genera conflictos. De la misma manera, las diferencias entre las religiones no son naturales, no son esenciales, sino que han sido creadas por el ser humano al incorporar al fenómeno religioso ciertos dogmas y tradiciones. Por lo tanto, las diferencias entre religiones no serían objetivas sino subjetivas, no serían reales, sino imaginadas, pues todas sus enseñanzas pivotan alrededor de unos ejes comunes.

Siendo así, de la misma manera que la superación de los prejuicios raciales, nacionales o de género requeriría la aceptación de la unidad de los seres humanos, la superación de los prejuicios religiosos, recalcó 'Abdu'l-Bahá, requeriría el reconocimiento de la unidad fundamental de todas las religiones y de la aceptación de que todas ellas tienen un origen común. "Mientras el ser humano persista en aferrarse a formas ancestrales y en imitar ceremonias obsoletas", afirmaría en una iglesia de Denver el 25 de septiembre de 1912, "la lucha y la contienda destruirán el propósito de la religión y harán que el amor y la fraternidad sean imposibles."¹⁵

Según 'Abdu'l-Bahá, el apelativo de religión sólo puede aplicarse a aquellos fundamentos espirituales que fomentan la fraternidad y la paz, mientras que todo lo demás (dogmas, ritos y tradiciones) sería en realidad irreligión y contrario a la voluntad divina.¹⁶ En línea con esta idea 'Abdu'l-Bahá no dudó en afirmar que "si la religión ha de ser causa de animosidad y odio en lugar de amor, entonces su ausencia es preferible a su existencia."¹⁷ "La religión es un remedio para las enfermedades humanas", dijo en otra ocasión, "si el remedio produce enfermedad, ciertamente es mejor abandonarlo."¹⁸ Semejantes afirmaciones, en las que 'Abdu'l-Bahá planteaba la posibilidad de prescindir de las religiones, no serían recibidas con mucho agrado, especialmente cuando fueron pronunciadas antes públicos eminentemente religiosos como los asistentes a las conferencias celebradas en la iglesia metodista San Jaime de Montreal o la iglesia universalista de Washington.

¹⁵ PUP, 108:3.

¹⁶ A este respecto ver: PUP, 12:7, 16:3, 16:6-8, 27:2, 60:23, 96:9, 98:5, 103:6-8, 118:6-8, 121:16, 131:7.

¹⁷ PUP, 103:6.

¹⁸ PUP, 113:11. Véase también PUP, 105:6, 110:15, 118:8, 128:9; PT, 39:15, 40:14.

Si el individuo, observó 'Abdu'l-Bahá, investigara en profundidad sus creencias religiosas y las de otras religiones, entonces alcanzaría el entendimiento de que todas las religiones comparten un mismo fundamento y, en consecuencia, dejaría de percibir a las demás religiones como antagónicas. “Cuando el ser humano descubre la realidad fundamental de la religión por medio de una investigación sincera”, afirmó el 20 de septiembre de 1912 en Minneapolis, “entonces sus prejuicios desaparecen, y su nueva condición de ilustración conduce al desarrollo del mundo de la Humanidad.”¹⁹

Partiendo de esta idea, el 16 de junio de 1912 en la iglesia congregacionalista de Brooklyn, 'Abdu'l-Bahá aseguró que, si las comunidades cristianas se volvieran a los fundamentos que tienen en común, entonces acabarían uniéndose. En las tres sinagogas en las que conferenció, afirmó que si los judíos investigaran en los textos cristianos comprobarían que Cristo ensalzó a los profetas judíos y muchas de las enseñanzas mosaicas y llegarían así al entendimiento de que Jesús y sus seguidores no son enemigos del judaísmo. De la misma manera, ante audiencias cristianas recomendó la lectura del Corán, donde podrían comprobar que Mahoma, lejos de ser un antagonista del cristianismo, ensalzó enormemente la figura de Cristo y de María, y promovió muchas de las enseñanzas de Jesús.²⁰ “Si los libros sagrados hubieran sido comprendidos correctamente, no hubiera existido ninguna de estas discordias y aflicciones [...]”, afirmó en la misma conferencia en Brooklyn al referirse a las ancestrales guerras entre cristianos y musulmanes, “esto se aplica también a todas las demás religiones.”²¹

El intelecto, recordaría 'Abdu'l-Bahá a sus oyentes, es una facultad conferida al ser humano por Dios mismo, y por tanto debe usarse siempre, también para interpretar los textos religiosos. Lo contrario sería opuesto a la naturaleza humana y a la voluntad divina. “El ser humano no ha sido concebido para ver con los ojos de otro, oír con los oídos de otro, ni comprender por medio de la mente de otro”, afirmó el 29 de agosto de 1912 en Malden (Massachusetts) en el domicilio de la artista Abby Morey, “por

¹⁹ PUP, 105:6. Véase también PUP, 16:6-8, 26:4-5, 41:6, 49:7, 54:2, 60:21, 63:10-11, 71:21, 80:2-5, 82:10, 94:11-15, 97:10, 103:4, 105:6, 109:6-7, 110:15, 113:7, 121:17, 128:7; PT 40:8-9, 41:2-11, 42:1.

²⁰ A este respecto véase PUP, 71:18-21, 112:14-19, 21:12-15, 122:1-13; ADP, pp. 153-154; PT, 13:9-12.

²¹ PUP 71:21.

consiguiente, depended de vuestra propia razón y juicio, y adheriros al resultado de vuestra propia investigación. De otro modo, estaréis totalmente sumergidos en el mar de la ignorancia y privados de las bondades de Dios.”²² En este sentido, identificó como una de las causas de las contiendas religiosas la interpretación literal de los textos religiosos, así como la irracionalidad con la que a lo largo de la historia se ha hecho la exégesis de parábolas y metáforas con un significado simbólico.²³

Quienes tendrían un papel central en ese proceso de acercamiento entre las religiones habrían de ser los líderes religiosos. En una extensa carta enviada a Charles Wendte, el presidente del Sexto Congreso Internacional de Progreso Religioso celebrado en París del 16 al 22 de julio de 1913, ‘Abdu’l-Bahá exhortó a los delegados a dejar atrás sus dogmas y investigar juntos y deliberar sobre los fundamentos comunes entre sus doctrinas.²⁴ De forma similar, en una carta enviada a principios de 1914 al *Christian Commonwealth* a propósito de la convocatoria de la *World Conference for the Consideration of Questions Touching Faith and Order*, ‘Abdu’l-Bahá afirmó que sería mucho más útil celebrar un congreso universal de las religiones en la que las deliberaciones estuvieran centradas en que las religiones “abandonen todas aquellas doctrinas que son meros dogmas y tradiciones y retengan únicamente aquello que sea absoluto y fundamental.”²⁵

Tradicionalmente se ha interpretado la religión bahá’í como un movimiento sincretista que pretende que se tomen elementos de las diferentes religiones para crear una nueva religión universal. Pero las afirmaciones que ‘Abdu’l-Bahá realizó acerca de la diversidad religiosa apuntan hacia otra interpretación. ‘Abdu’l-Bahá no buscaba que las religiones se unieran en torno a un potpurri doctrinal. Al contrario, consideraba que las religiones ya eran una. Lo que proponía, más bien, era que las religiones se despojara de todo aquello dentro de su aparato doctrinal que no fuera

²² PUP, 97:5-9.

²³ PUP, 75:10-11, 87:5, 137:1-3; ABL, p. 80; ADP, pp. 36-38.

²⁴ ADP, p. 163. ‘Abdu’l-Bahá fue invitado a participar en este congreso, pero declinó la invitación y en lugar de ello mandó un mensaje que fue leído en una de las sesiones. Charles Wendte era además el presidente de la *Free Religious Association* en cuya convención anual celebrada en Boston ‘Abdu’l-Bahá parlamentó el 24 de mayo de 1912.

²⁵ *The Christian Commonwealth* (Londres), 25 de febrero de 1914, p. 386, col. 2, ‘Message from Abdul Baha’.

esencial en ellas y que al mismo tiempo fuera causa de disensión. No se trataba, por tanto, de una propuesta para la construcción de una nueva religión, sino de una propuesta para la deconstrucción de las religiones ya existentes, una deconstrucción que hiciera traslucir el mínimo común denominador en todas ellas.

11.4. Ciencia y religión

Como se ha visto en la sección precedente, 'Abdu'l-Bahá insistió en la importancia de la razón como componente de la religiosidad, encomió a sus oyentes a no desligar razón y fe, les alentó a investigar la verdad religiosa de forma independiente, y, además, condicionó la superación de los conflictos religiosos y el advenimiento de la paz a la realización de ese ejercicio intelectual en el seno de las religiones.

En la misma línea, 'Abdu'l-Bahá planteó que la religión debe, necesariamente, concordar con la ciencia. La realidad es una, no admite multiplicidad, y puesto que combina elementos tanto materiales como espirituales, entonces ciencia y religión se constituyen como dos formas complementarias de conocimiento, entre las que no debería de haber discrepancias. Si ello sucediera, significaría que una de las dos está equivocada, ya sea porque la religión no aplica el método racional en su funcionamiento o porque la ciencia, llevada por el materialismo, niega la existencia de cualquier realidad metafísica. Así lo afirmó, por ejemplo, en una conferencia en Pittsburgh, el 7 de mayo de 1912:

Cualquier creencia religiosa que no responda a la investigación y a la prueba científica es superstición, porque la verdadera ciencia es razón y realidad, y la religión es esencialmente realidad y razón pura; por tanto, las dos deben corresponderse. Aquella enseñanza religiosa que esté en desacuerdo con la ciencia y la razón es una invención e imaginación humana, indigna de ser aceptada, pues la antítesis y lo contrario al conocimiento es la superstición nacida de la ignorancia del hombre. Si afirmamos que la religión se opone a la ciencia, nos falta el conocimiento, o bien de la verdadera ciencia, o bien de la verdadera religión, pues ambas

están basadas en las premisas y conclusiones de la razón, y ambas deben pasar su prueba.²⁶

Nuevamente, este tipo de afirmaciones no se hicieron en contextos asépticos. ‘Abdu’l-Bahá las reiteró en al menos ocho iglesias.²⁷ En otras ocasiones, llegó a afirmar que las religiones son las responsables últimas del auge del materialismo. Alejadas de la razón, inmersas en conflictos entre sí y alejadas de sus valores fundamentales, las religiones han perdido el vigor necesario para influir positivamente en la Humanidad. “Cuando el sol se pone, es el momento en que los murciélagos vuelan”, afirmó en la iglesia baptista de Filadelfia, el 9 de junio de 1912, “cuando la luz de la religión se oscurece, entonces aparecen los materialistas.”²⁸

En sintonía con la distinción entre civilización espiritual y civilización material presentada en el capítulo precedente, ‘Abdu’l-Bahá afirmó en otras ocasiones que la Humanidad necesita tanto la ciencia como la religión para progresar. Sólo con religión sería imposible para la Humanidad poder avanzar en su desarrollo. Por eso, afirmó en una conferencia en París el 10 de noviembre de 1911 a un grupo de seguidores, “la ciencia debe aceptarse. Ninguna verdad puede contradecir a otra verdad.”²⁹ “La religión y la ciencia son las dos alas mediante las cuales la inteligencia humana puede remontarse a las alturas,” afirmó en otra conferencia en París. “Si trata de volar sólo con el ala de la religión,” añadió “caerá inmediatamente en el lodazal de la superstición, mientras que, por otro lado, si sólo trata de usar el ala de la ciencia, tampoco podrá hacer ningún progreso, pues se hundirá en el desalentador fangal del materialismo.”³⁰

²⁶ PUP, 44:8. Véase también 26:7, 49:8, 60:21, 62:9, 63:14, 82:9, 96:10, 98:4, 103:7, 105:5, 113:12, 118:9, 128:9, 135:7; PT, 5:19, 40:16-18, 41:19, 44:2-4, 44:14-16; ABL, pp. 28-29; ADP, pp. 27, 102-103, 186-187.

²⁷ Por ejemplo, *Church of the Divine Paternity* (Nueva York), 19 de mayo de 1912, *Church of the Ascension* (Nueva York), 2 de junio de 1912, *Unitarian Church* (Filadelfia), 9 de junio de 1912, *Baptist Temple* (Filadelfia), 9 de junio de 1912, *All Souls Unitarian Church* (Nueva York), 14 de julio de 1912, *Church of the Messiah* (Montreal), 1 de septiembre de 1912, *St. James Methodist Church* (Montreal), 5 de septiembre de 1912, *Universalist Church* (Washington), 6 de noviembre de 1912.

²⁸ PUP: 63:8. Véase también PUP, 59:1

²⁹ PT, 41:9.

³⁰ PT, 44:14.

Entre las enseñanzas religiosas que estarían de acuerdo a la razón se encontrarían sus preceptos éticos y morales, pero también la idea de la existencia de un creador, de la inmortalidad del alma, y de la revelación progresiva, conceptos todos ellos teológicos a los que, sostenía 'Abdu'l-Bahá, se puede llegar por medio del intelecto. En este sentido alabó a aquellos filósofos que, como Sócrates, Platón o Aristóteles, abordaron desde una perspectiva intelectual cuestiones tanto físicas como metafísicas. Al mismo tiempo, y como se ha visto en el capítulo precedente, criticó el materialismo y positivismo por negar la existencia objetiva de cualquier realidad no física.

CONCLUSIÓN

‘Abdu’l-Bahá emprendió sus viajes fundamentalmente con dos objetivos: (1) Tender puentes de colaboración entre el movimiento religioso que él lideraba y las organizaciones del momento dedicadas a la transformación social, y (2) generar capacidad en la comunidad bahá’í occidental para contribuir a esa transformación social.

Este trabajo ha tratado, sobre todo, con la primera de las cuestiones y para ello ha analizado el mensaje articulado por ‘Abdu’l-Bahá en torno a temas tales como el racismo, el nacionalismo, la igualdad de géneros, la paz internacional y el papel de las religiones, teniendo en cuenta el contexto histórico en que fue emitido y, sobre todo, el pensamiento de las organizaciones e individuos a quienes lo dirigió primariamente.

Algunas de las ideas que se han presentado a lo largo de este trabajo ya habían sido enunciadas en Occidente y contaban con sus partidarios. Así, por ejemplo, la crítica de ‘Abdu’l-Bahá hacia la competencia resuena poderosamente a algunas de las ideas de Kropotkin. Imágenes que ‘Abdu’l-Bahá empleó al hablar de la igualdad de sexos están presentes en las obras de Mazzini, como también lo están algunas de sus alusiones a la federación del mundo. De forma similar, algunos conceptos religiosos enunciados por ‘Abdu’l-Bahá guardan ciertas similitudes con elementos de la teosofía o de iglesias como la Universalista. Tratar de trazar el origen y la causa de esos puntos comunes, analizar sus matices, o determinar si son fruto de desarrollos paralelos o de influencias mutuas, hubiera requerido por sí solo otra tesis doctoral. En cualquier caso, el ejercicio comparativo realizado en este trabajo ha puesto el foco únicamente en la personas y organizaciones concretos que conocieron a ‘Abdu’l-Bahá.

Los puentes de colaboración entre ‘Abdu’l-Bahá y algunos movimientos afines a la religión bahá’í ciertamente se tendieron, y además de forma superlativa, pues fue

recibido por una amplia gama de organizaciones y figuras que en los años previos a la Primera Guerra Mundial estaban a la vanguardia de las agendas de regeneración social. Una ausencia, sin embargo, sobresale por encima de las demás. Aunque 'Abdu'l-Bahá tuvo contacto con figuras que se definían como socialistas y en Montreal incluso conferenció para una agrupación socialista, no parece que él tuviera un interés particular por colaborar con el movimiento, ni que las organizaciones socialistas tuvieran un interés particular en conocer a 'Abdu'l-Bahá.

Este trabajo ha desvelado, asimismo, la existencia de objetivos comunes entre movimientos muy alejados entre sí geográficamente. Esas coincidencias muestran que Oriente y Occidente no eran compartimentos estancos, que las inquietudes de la época tuvieron un alcance global y que las relaciones entre ambos hemisferios no siempre estaban marcadas por la falta de entendimiento, sino que existían anhelos y proyectos similares.

Sería demasiado simplista afirmar que el interés que suscitó 'Abdu'l-Bahá entre el público occidental se debió únicamente a su exotismo o a su biografía, todo ello en un contexto social en el que un creciente número de personas abandonaba las religiones tradicionales para buscar la espiritualidad en religiones y movimientos orientales como el hinduismo, el budismo o la teosofía. Los hechos apuntan también en otra dirección. El interés hacia 'Abdu'l-Bahá provino en buena medida de la mano de organizaciones y movimientos que, o bien no eran de naturaleza religiosa, como las organizaciones pacifistas, internacionalistas, sufragistas o esperantistas, o bien eran confesiones religiosas que en ningún caso contemplaban la conversión. Seguramente, la acogida que le brindaron la mayoría de organizaciones del momento no se debía tanto a su condición de líder de un movimiento religioso. Mas bien, veían en él a una figura capaz de diseminar y promover en Oriente muchos de los ideales por los que trabajaban esas organizaciones en Occidente. En definitiva, 'Abdu'l-Bahá era considerado como un colaborador que tenía el inmenso potencial de ejercer influencia entre un segmento de la Humanidad al que ciertos movimientos no tenían prácticamente acceso alguno.

Pese al buen entendimiento y sintonía prevaleciente entre la religión bahá'í y muchos de los movimientos con los que 'Abdu'l-Bahá entró en contacto, las diferencias

que les separaban eran también muy notables, y eran tanto de naturaleza ideológica como metodológica.

Sin duda, el aspecto doctrinal que más alejaba a 'Abdu'l-Bahá de una buena parte de la sociedad del momento era la cuestión de la igualdad del ser humano. Partiendo de la idea de que la naturaleza humana es universal, que la esencia del ser humano es espiritual y no material, y que el progreso es propiciado por la colaboración y no por la competencia, 'Abdu'l-Bahá proclamó la unidad e igualdad de los seres humanos, y alentó a sus audiencias a organizarse y comportarse de acuerdo a tal principio. Frente a esta perspectiva, diferentes teorías sobre la naturaleza humana de corte materialista, basadas en el determinismo biológico y en la creencia en la competencia como motor del progreso, llevaban décadas moldeando las sociedades y alentando formas de discriminación basadas en criterios raciales, nacionales, religiosos, de género o de clase. Para 'Abdu'l-Bahá, la causa de los problemas del mundo radicaba precisamente en tal pensamiento y advirtió que, hasta que tales ideas no fueran abandonadas, la Humanidad estaría abocada a tropezar una y otra vez con la piedra de la guerra y la contienda social.

Paradójicamente, muchos de aquellos movimientos con los que 'Abdu'l-Bahá entró en contacto combinaban sus ideales con una profunda creencia en diversos elementos propios de la cultura de la desigualdad. El imperativo racial, por citar un caso, ha estado omnipresente al exponer las ideas de la mayoría de las figuras citadas en este trabajo. Así pues, más allá de que entre estos movimientos y la fe bahá'í existieran unos objetivos comunes, la interpretación que unos y otros hacían de la realidad, sus propuestas para el cambio y su visión sobre el futuro de la Humanidad partían de premisas sobre el ser humano y la sociedad distintas y, por tanto, eran también distintas en su formulación.

De todos los episodios relacionados con los viajes de 'Abdu'l-Bahá, posiblemente el caso que mejor ilustra este hecho es la diferente perspectiva que él mantenía sobre la posibilidad de una guerra. En el periodo de 1911 a 1913 reinaba en el movimiento pacifista e internacionalista un generalizado optimismo entorno a la imposibilidad de una guerra en Europa. ¿Cómo podrían enfrentarse entre sí las potencias europeas si la legislación internacional había alcanzado un progreso sin precedentes y si los poderes

financieros, cada vez más interdependientes internacionalmente y cada vez más influyentes en los gobiernos tenían bien asimilado que una guerra sería un suicidio económico? ¿Cómo iba a estallar una guerra en un momento de tal desarrollo científico e industrial? ¿Cómo las masas de ciudadanos europeos, que estaban disfrutando de los crecientes bienes y servicios que la modernidad les brindaba, iban a renunciar a todo aquello para sumirse en una contienda bélica? Para 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, las preguntas que debían plantearse eran otras. ¿Cómo podría mantenerse la paz si no cesaban de alentarse los prejuicios nacionales, religiosos y raciales? ¿Cómo podrían darse relaciones amistosas entre colectivos humanos si entre ellos persiste una profunda aversión basada en el espejismo de la raza y la nación? ¿Cómo podría ser efectiva y justa cualquier organización de alcance mundial si esta no estaba fundamentada en el reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos? Tal dispar visión de la realidad se tradujo en unos igualmente dispares pronósticos sobre el devenir mundial. Para los primeros, el futuro de la Humanidad era alentador; para 'Abdu'l-Bahá una inminente guerra en Europa con repercusiones mundiales era una certeza.

En el verano de 1914, muchos pacifistas norteamericanos se encontraban en Europa para participar en diferentes eventos organizados por sus colegas en el viejo continente. Todos ellos presenciaron con estupor cómo en unas pocas semanas se daba al traste con las aspiraciones por las que habían trabajado durante décadas. En los meses sucesivos el desánimo cundió entre todo el movimiento al punto que algunos de sus líderes como Carnegie y Mead sufrieron crisis nerviosas que afectaron seriamente a su salud. La guerra también supuso una gran prueba para la cohesión interna del pacifismo en su conjunto y de algunas de las organizaciones que lo conformaban. En Europa, el movimiento se dividió de la misma manera en que estaba dividido el continente. Las lealtades nacionales se antepusieron a la idea de la paz y, mientras que millones de hombres se enfrentaban en los campos de batalla, muchos pacifistas lo hacían a través de su correspondencia o en las sesiones de las últimas reuniones que pudieron celebrar, acusándose los unos a los otros de inacción y apuntando a sus respectivas naciones acerca de la responsabilidad en la catástrofe que

ensombrecía el continente. No fueron pocos los que también decidieron ocupar un lugar en las trincheras.

En el lapso de meses entre el inicio de la guerra y el corte de comunicaciones con Siria, 'Abdu'l-Bahá escribió varias cartas sobre el conflicto en la que trató de revitalizar los ánimos de los activistas por la paz y emplazó a sus lectores a, lejos de desistir en sus esfuerzos, redoblarlos para acabar cuanto antes con la guerra y lograr el establecimiento de la paz. "En tiempo de paz todas las naciones se han estado preparando para la guerra," le citó un occidental que le visitaba en Haifa, "que en tiempo de guerra, todos los hombres de buena voluntad se preparen para la paz."¹ En su correspondencia con diferentes medios y figuras del momento 'Abdu'l-Bahá reiteró que uno de los propósitos de su viaje a Europa y Norteamérica había sido advertir sobre la inminente guerra en Europa y exhortar al mundo a asirse a aquello que asegurara la paz. Recordó, asimismo, quem tal y como él había anticipado, la acumulación de armas, lejos de prevenir la guerra, como algunos sostenían, la acabaría propiciando. En una carta a un desolado Andrew Carnegie, le emplazó a no perder de vista el panorama de oportunidades que se habría ante los pacifistas para establecer los mecanismos que aseguraran la paz una vez finalizado el conflicto, mecanismos que habrían de basarse en los principios que habían sido enunciados por Bahá'u'lláh y promulgados por 'Abdu'l-Bahá mismo.²

Una vez acabada la Gran Guerra se volvió a repetir entre los pacifistas el estado de ánimo previo al conflicto. El establecimiento de la Sociedad de Naciones llevó a muchos por la senda del optimismo. El mundo se dotaba por fin de la esperada organización internacional por la que durante décadas habían corrido ríos de tinta, una organización que daría cuantos pasos fueran necesarios para garantizar la paz. La guerra, creían, sería por fin un vestigio del pasado. 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, volvió a mostrarse escéptico y esgrimió que aquellos problemas que ya en 1911 le habían llevado a vaticinar una inevitable guerra en Europa seguían tan vigentes como antes. Durante la gestación de la Sociedad de Naciones, 'Abdu'l-Bahá encomió los esfuerzos del presidente Wilson e incluso llegó a afirmar que sus famosos Catorce Puntos

¹ *The Christian Commonwealth* (Londres), 16 de diciembre de 1914, p. 150, col. 1, 'Bahai News.'

² *The Sun* (Nueva York), 29 de agosto de 1915, p. 3, col. 4, 'Persian Peace Cry Sent to Carnegie.'

estaban en sintonía con las enseñanzas de Bahá'u'lláh.³ Sin embargo, cuando en 1919 William Sulzer (1863-1941), ex-gobernador de Nueva York, escribió a 'Abdu'l-Bahá para conocer su parecer sobre la creación del nuevo ente mundial, éste se refirió al periodo que se abría no como el final de un recorrido, sino sólo como “el principio del amanecer de la paz universal.”⁴ En una carta a la Organización Central para la Paz Duradera afirmó que “con seguridad, sin duda alguna, en el futuro tendrá lugar una guerra aún mayor.”⁵ Coincidiendo con el inicio de la Conferencia de la Paz de París, 'Abdu'l-Bahá advirtió que no se daban las condiciones para el establecimiento de la paz. “Todavía prevalece el interés particular”, afirmó, “en tal atmósfera la paz universal no es posible, al contrario, surgirán nuevas dificultades.”⁶ Finalmente, en una carta dirigida a un grupo de simpatizantes de Brasil, publicada por primera vez en 1920, ofreció un análisis mucho más explícito en el que enumeró algunos de los factores que conducirían a la Humanidad a un nuevo escenario de conflicto:

Los Balcanes permanecerán descontentos; su inquietud aumentará; las potencias derrotadas continuarán promoviendo la agitación; recurrirán a cualquier medida para volver a encender la llama de la guerra. Los movimientos recientemente surgidos y de alcance mundial harán el mayor esfuerzo para lograr sus propósitos. El movimiento de la izquierda adquirirá gran importancia. Su influencia se extenderá.⁷

Junto a este diagnóstico, 'Abdu'l-Bahá volvió a situar el reconocimiento de la unidad del género humano, la desaparición de los prejuicios raciales, nacionales o de cualquier otro tipo, la igualdad de géneros, la adopción de una lengua universal o la

³ Véase, por ejemplo, carta a Isabella Chamberlain publicada en SW, 21 de marzo de 1919, pp. 13-14. Sobre los catorce puntos de Wilson véase carta de 'Abdu'l-Bahá a Ellen Tuler Beecher, *Star of the West*, 4 de noviembre de 1919, p. 245.

⁴ *The World* (Nueva York), 6 de octubre de 1919.

⁵ *Makatib-i-Hadrat'i-'Abdu'l-Bahá*, vol. 3, p. 447. Carta dirigida a través de Ahmad Khán Yazdani, 14 de junio de 1920. Traducción del autor.

⁶ Carta a David Buchanan, Portland, Oregón, publicada en SW, 28 de abril de 1919, p. 42.

⁷ SWA, 202:14.

educación de todos los seres humanos, como único remedio para el logro de una paz duradera. El mensaje de 'Abdu'l-Bahá después de la guerra era el mismo que antes de la guerra. La Humanidad, si pretende establecer la paz, necesita antes de todo experimentar un profundo cambio moral e intelectual.

En cuanto a las diferencias metodológicas, la primera de ellas radicaría en la importancia que 'Abdu'l-Bahá concedía a la unidad de acción. Cuando él visitó Occidente, el movimiento pacifista e internacionalista estaba atomizado en multitud de organizaciones con propuestas divergentes. Esas diferencias se agudizarían aún más durante la Primera Guerra Mundial. Mientras que organizaciones como la *New York Peace Society*, iniciaron una campaña para la creación de una liga de naciones y propiciaron en 1915 la creación de la *League to Enforce Peace* (el grupo de presión que más influyó en las propuestas de Woodrow Wilson), otras organizaciones, como la *American Peace Society* y figuras del pacifismo de la talla de William Jennings Bryan, secretario de Estado del propio Wilson, Elihu Root, o Murray Butler, se opusieron vehementemente a la idea de una Liga de Naciones.

En líneas similares, el movimiento sufragista en el Reino Unido también estaba dividido en varias organizaciones, que defendían tácticas e ideas contrarias entre sí. Una de las escisiones más sonadas la protagonizaría en 1914 Sylvia Pankhurst al abandonar la organización creada por su madre y fundar su propia sociedad. También en el seno del esperantismo existían fuertes tensiones entre pacifistas y utilitaristas, cuyo clímax llegó en los años previos a la Segunda Guerra Mundial. En el congreso de 1934 (Estocolmo), pacifistas como el suizo Edmon Privat, estrecho colaborador de Zamenhof, o el holandés Andre Cseh, sacerdote creador de un método para la enseñanza del esperanto que tuvo mucho éxito, fueron aislados del movimiento. En su lugar se nombró como presidente de la UEA al francés Louis Bastien (1869-1961), que era general de armada, y como vicepresidente al alemán Anton Vogt, miembro del partido nazi.

Por supuesto, entre las diferentes confesiones religiosas que aspiraban a la regeneración social existía una profunda división. Es más, dentro de las propias denominaciones existían fuertes tensiones y diferentes sensibilidades. Las reacciones

por el recibimiento que Campbell y Percy Grant dispensaron a 'Abdu'l-Bahá son una buena muestra de ello.

'Abdu'l-Bahá, sin embargo, puso énfasis en la unidad que debía prevalecer en la acción de todas estas organizaciones. Sugirió que las diferentes corrientes del pacifismo se unieran, llegaran a unos acuerdos básicos y los pusieran en práctica. Alentó a los líderes religiosos de diferentes denominaciones a reunirse, consultar sobre las cuestiones doctrinales que les distanciaban, despojarse de todo aquello que no fuera esencial en sus credos y dejar atrás ancestrales reyertas para trabajar juntas por el mejoramiento del mundo. En sus conversaciones con las sufragistas encomió a las lideresas de la organización más radical a abandonar la violencia, cuyo uso era el principal escollo que dividía a las diferentes sensibilidades en el seno del movimiento. Finalmente, al pronunciarse sobre el idioma internacional recalcó que éste debía surgir no como iniciativa de una persona o un grupo, sino que para ser verdaderamente universal tenía que ser el resultado de una decisión tomada por los representantes de todo el mundo. Esa misma unidad que reclamaba a estos movimientos la reclamaba para los propios bahá'ís, pues una religión que aspira a construir un mundo unido no debería ella misma verse envuelta en conflictos internos y divisiones.

La segunda diferencia metodológica es de fondo. Para pacifistas, internacionalistas y demás movimientos, el remedio para los males que agitaban al mundo debía encontrarse en una adecuada legislación. Es posible afirmar que la fe que estos movimientos progresistas tenían en un cambio histórico inducido por medio de la ley era, en cierto modo, cuasi milenarista. El milenarismo espera la llegada del Reino de Dios en la Tierra como un acontecimiento contenido en un momento puntual, que ha de marcar un antes y un después en la historia humana, inaugurando una era de paz y justicia. De forma similar, todos estos movimientos tenían una fe común en que sus aspiraciones serían satisfechas una vez se alcanzase un acontecimiento concreto, puntual en el tiempo y definible de forma simple. La realización de sus planes marcaría por sí sola un antes y después en la historia, un cambio de era. Así, por ejemplo, para pacifistas e internacionalistas la paz habría de acontecer con el establecimiento de un adecuado sistema arbitral o judicial; para las feministas el machismo se superaría con el advenimiento de leyes igualitarias en cuanto a la propiedad, la educación, el trabajo

o el sufragio; para los defensores de los derechos civiles, la igualdad racial sería una realidad una vez se abolieran las leyes racistas.

Para 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, el logro de aquellos objetivos que la religión bahá'í compartía con otros movimientos no consistiría ni en el advenimiento de un acontecimiento puntual en la historia ni se alcanzaría meramente por medio de planes políticos o legislativos. El descenso de ese Reino de Dios, metáfora de los anhelos de la Humanidad por un mundo mejor, no sería un momento histórico particular, sino todo un proceso en permanente construcción, evolución y refinamiento, que en los años previos a la Primera Guerra Mundial sólo se encontraría en su etapa embrionaria. Desde esta perspectiva, causas como la paz internacional, la igualdad de géneros o la unidad racial, no serían acontecimientos por llegar, sino procesos presentes, en continuo desarrollo y sin un final.

Tal proceso de cambio habría de depender primeramente de una educación que, además de incluir aspectos intelectuales o académicos, inculcara valores morales y éticos. La paz, la cooperación, el altruismo o la justicia, por citar algunos de los valores que 'Abdu'l-Bahá identificó como necesarios para la regeneración del mundo, requieren de una capacitación ética y moral que no se puede obtener a partir una educación exclusivamente material, como denominaba 'Abdu'l-Bahá a la educación intelectual. En este sentido, 'Abdu'l-Bahá esperaba que las religiones, el primer repositorio de los valores que la Humanidad ha ido adquiriendo en su evolución histórica, volvieran a su esencia espiritual y recuperaran la capacidad de dar vida al cuerpo social.

La diferente aproximación que 'Abdu'l-Bahá hizo a las cuestiones sociales del momento puede ser una de las razones por las que la gran mayoría de las decenas de miles de personas que le escucharon, incluidos muchos de sus seguidores, no alcanzó a entender las implicaciones que sus palabras podían tener en el análisis de la realidad social. El público esperaba, y estaba acostumbrado a escuchar, propuestas concretas y cuantificables en torno al arbitraje, las leyes raciales, o los derechos de la mujer. 'Abdu'l-Bahá, sin embargo, se centró en proponer un profundo cambio en el marco conceptual imperante. Siendo así, las afirmaciones de 'Abdu'l-Bahá, sobre todo

aquellas relativas a la paz, eran interpretadas por muchos de sus coetáneos como meros consejos espirituales con escasa aplicación práctica a los problemas del momento.

La periodista tejana Ellen M. Slayden, esposa del congresista demócrata y pacifista James L. Slayden, conoció a 'Abdu'l-Bahá en Washington y asistió al menos a cuatro reuniones para escucharle. La conclusión que ella plasmó en sus memorias resume bien cómo era percibido el mensaje de 'Abdu'l-Bahá por muchos de sus coetáneos. *"He is undoubtedly sincere, kind, and unworldly"*, afirmó, *"but it is absurd for such moral milk for babes to be administered to justices of the Supreme Court, scholars, and public officials [...]"*.⁸ *"This is beautiful in theory, but altogether too beautiful to work out in practice [...]"*, sería el juicio de un diario californiano que por otra parte consideraba que *"Abdul Baha is several centuries ahead of the times."*⁹ *"If Abdul Baha can really effect a unity of nations and of religions we are with him"*, afirmaría en su editorial un diario neoyorquino, *"but he must show results quickly."*¹⁰ Otros fueron más benévolos en sus juicios, y vieron en el mensaje de 'Abdu'l-Bahá una influencia positiva, pero para Oriente. *"While guns are booming in the Balkan country,"* escribiría el pastor congregacionista William Rader (1863-1930) *"the venerable apostle of universal peace, is speaking to the people of the United States, and he comes from the adjoining country of Persia. Could the gospel of Abdul Baha be put into practice the guns in the forest of Serbia would be silenced. Not until the Eastern world grasps and applies the new gospel of light and love will our Eastern friends reach a conclusion which will forever put to silence the rifles of contending armies."*¹¹

Sin embargo, el discurso de 'Abdu'l-Bahá era muy desafiante. Desafiaba al racismo, desafiaba al nacionalismo, desafiaba al machismo y desafiaba ancestrales creencias religiosas. Desafiaba, asimismo, los modelos políticos y sociales vigentes, así como las convicciones más íntimas y arraigadas de una buena parte de sus

⁸ Ellen Slayde, *Washington Wife, Journal of Ellen Maury Slayden from 1897-1919* (New York: Harper & Row, 1963), p. 173.

⁹ *Oakland Inquirer*, 12 de abril de 1912, 'The Ideal Unity'.

¹⁰ *The Evening Telegram* (Nueva York), 13 de abril de 1912, p. 6, col. 4. Reproducido posteriormente en *Globe-Democrat* (St. Louis, Missouri), 21 de abril de 1912.

¹¹ *San Jose Mercury*, 14 de octubre de 1912, p. 14, col. 1, 'Cross Vs. Crescent'.

interlocutores. Desde luego tenía una aplicación práctica, y ello lleva a hacer algunas consideraciones acerca del segundo de los objetivos de 'Abdu'l-Bahá al emprender sus viajes: crear capacidad en la comunidad bahá'í para la transformación social.

Al encontrarse con sus seguidores, 'Abdu'l-Bahá no se limitó a promulgar algunos de los principios sociales contenidos en las enseñanzas de Bahá'u'lláh, sino que buscó impulsar en la naciente comunidad bahá'í occidental la capacidad necesaria como para convertirse en un ejemplo visible de esos principios.

Antes de la extensión de la religión bahá'í a Occidente, el liderazgo de 'Abdu'l-Bahá ya había producido importantes cambios entre las comunidades bahá'ís de Oriente. Desde hacía décadas los bahá'ís estaban construyendo comunidades humanas en las que las diferencias debidas al origen religioso de sus miembros no tenían cabida. Así, tanto en las grandes ciudades de Persia como en el ámbito rural, las comunidades bahá'ís empezaron a prescindir de los ritos de segregación religiosa impuestos en el país, a quebrantar tabúes absolutamente arraigados y hasta entonces incuestionados y a organizarse en base a un inédito paradigma de cooperación y afinidad entre personas de diferentes extracciones religiosas. Esa nueva cultura propició importantes cambios en forma de proyectos sociales comunitarios de los que no se beneficiaban únicamente los bahá'ís sino toda la población.

Antes de sus viajes a Europa y Norteamérica, 'Abdu'l-Bahá propició las relaciones entre bahá'ís occidentales y orientales. Dos comunidades humanas con diferentes lenguas y culturas, situadas en distintos hemisferios, aprendieron a colaborar entre sí y a reforzarse mutuamente formando una comunidad mundial. En un mundo marcado por el imperialismo colonial y por el paternalismo de la acción misionera, que comunidades humanas procedentes de Oriente y de Occidente alcanzaran la capacidad de trabajar juntas en diversos proyectos en un marco de respeto mutuo y de igualdad, suponía una escena cuanto menos inusual. 'Abdu'l-Bahá estaba, en definitiva, impulsando el nacimiento de una comunidad transnacional.

Al igual que sus contemporáneos, los bahá'ís occidentales estaban plenamente expuestos e influenciados por las ideas racistas o machistas de la época. En ese contexto, la visita de 'Abdu'l-Bahá a Occidente sirvió para dar un importante impulso a

su proyecto por erradicar tales concepciones del seno de la comunidad bahá'í y propició el paulatino surgimiento de grupos bahá'ís diversos en sus orígenes raciales, nacionales y religiosos pero unidos por una visión común del destino de la Humanidad y por un mismo sentido de propósito.

Un ejemplo que ilustra la transformación cultural que 'Abdu'l-Bahá ejerció sobre los bahá'ís occidentales es el caso de las relaciones raciales en los Estados Unidos, donde el racismo y el sistema de segregación racial parecían todavía fenómenos sociales incontestables. 'Abdu'l-Bahá consiguió convertir a los bahá'ís del país en un grupo humano que, además de mantener un discurso público marcadamente antirracista, practicaba la integración racial. Las reuniones integradas en Washington, la abierta participación de japoneses en actividades bahá'ís celebradas en California, el matrimonio entre Louis Gregory y Louisa Mathew, la perfecta afinidad y colaboración entre bahá'ís persas y americanos, que también llegó a traducirse en matrimonios mixtos, son sólo algunos de los ejemplos más visibles del profundo proceso de cambio que impulsó 'Abdu'l-Bahá. El mismo año de su visita a los Estados Unidos, 1912, los bahá'ís de aquel país elegirían a Louis Gregory como uno de los nueve miembros del órgano de gobierno nacional bahá'í, puesto para el que sería reelegido en años posteriores en no menos de quince ocasiones. Que una organización de ámbito nacional tuviera entre sus miembros electos a un representante de la raza negra era en aquellos años algo totalmente fuera de lo común.

Ese proceso de capacitación en la unidad racial iniciado por 'Abdu'l-Bahá no acabó con el fin de sus viajes, sino que prosiguió en continuo progreso alcanzando mayores cotas de complejidad. Así, por ejemplo, tras el final de la Gran Guerra 'Abdu'l-Bahá encargaría a la bahá'í de Washington Agnes Parsons la organización de encuentros nacionales para sensibilizar a la sociedad norteamericana acerca de la unidad racial. Las *Racial Amity Conventions* se celebraron consecutivamente en Springfield, Nueva York, Filadelfia, Dayton, Green Acre, Chicago, Montreal, Urbana, Wilmette, Boston, Detroit, Atlantic City, Pittsburgh, y Cincinnati entre otras ciudades, atrayendo a miles de personas y ofreciendo una importante plataforma para defensores de los derechos civiles en los Estados Unidos.

Los viajes de 'Abdu'l-Bahá no deben, por tanto, ser valorados desde la perspectiva de la influencia inmediata que tuvieron sus discursos en sus oyentes, sino por su influencia a largo plazo en el seno de una comunidad humana, de extensión mundial, que trata de regirse y de transformar la sociedad de acuerdo a los principios enunciados por él y por su padre.

BIBLIOGRAFÍA

- 'ABDU'L-BAHÁ. *Makatib-i-Hadrat-i-'Abdu'l-Bahá* (8 vols.). Teheran (s.f).
- *'Abdu'l-Bahá in Canada*. Thornhill: Bahá'í Canada Publications, ed. rev. 1987
- *'Abdu'l-Bahá in London*. Londres: Bahá'í Publishing Trust, 1982.
- *Khitábát-i-Hadrat-i-'Abdu'l-Bahá* (Vol. 1). Cairo: Faraju'lláh Zaki al-Kurdí, 1921.
- *Khitábát-i-Hadrat-i-'Abdu'l-Bahá* (Vols. 2 y 3). Teheran: Editorial Bahá'í, 1970-1971.
- *Paris Talks*. Londres: Bahá'í Publishing Trust, 1967.
- *The Promulgation of Universal Peace*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 2012.
- *The Secret of Divine Civilization*. Wilmette, IL: Bahá'í Publishing Trust, 1983.
- *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá*. Haifa: Bahá'í World Centre, 1978.
- *Some Answered Questions*. Haifa: Bahá'í World Centre, 2015.
- *Risalih-i Siyasiyyih*. Bombay: 1896.
- *Tablets of Abdul-Baha Abbas*. Chicago: Bahá'í Publishing Society, 1915.
- *A Traveller's Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1891.
- AFAQI, Sabir (ed.), *Tahirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*. Los Angeles: Kalimat Press, 2004.
- AFNAN, Elham. 'Abdu'l-Bahá and Ezra Pound's Circle', *Journal of Bahá'í Studies*, junio 1994 (6:2).
- AFROUKHTEH, Youness. *Memories of Nine Years in 'Akká*. Oxford: George Ronald, 2003.

- AIKINS, J.A.M. *Report on the Second International Moral Education Congress*. Ottawa: C.H. Parmelee, 1913.
- ALKAN, Necati. *Dissent and Heterodoxy in the Late Ottoman Empire*. Piscataway, NJ: Gorgias Press & The Isis Press, 2010.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*. Londres: Verso, 2006.
- ANDREASSI Cieri, Alejandro. *El Compromiso Fáustico. La Biologización en Alemania, 1870-1945*. Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2015.
- ANGELL, Norman. *The Great Illusion. A Study of the Relation of Military Power in Nations to their Economic and Social Advantage*. Nueva York: G.P. Putman's Sons, 1910.
- AUCHTERLOINE, Mitzi. *Conservative Suffragists. The Women's Vote and the Tory Party*. Londres: Tauris 2007.
- BACK, Les y SOLOMOS, John [eds]. *Theories of Race and Racism. A reader*. Londres: Routledge, 2000.
- BAHÁ'U'LLÁH. *Epístola al Hijo del Lobo*. Terrassa: Editorial Bahá'í de España, 2012.
- *El Kitab-i-Iqán. El Libro de la Certeza*. Terrassa: Editorial Bahá'í de España, 2010.
- *El Llamamiento del Señor de las Huestes*. Terrassa: Editorial Bahá'í de España, 2005.
- *Las Palabras Ocultas*. Terrassa: Editorial Bahá'í de España, 1994.
- *Pasajes de los Escritos de Bahá'u'lláh*. Terrassa: Editorial Bahá'í de España, 2006.
- *Tablas de Bahá'u'lláh*. Terrassa: Editorial Bahá'í de España, 2002.
- BANNISTER, Robert C. *Social Darwinism Science and Myth in Anglo-American Social Thought*. Filadelfia: Temple University Press, 1979.
- BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Londres: Verso, 1991.
- BALYUZI, Hasan M. *'Abdu'l-Bahá: The Centre of the Covenant of Bahá'u'lláh*. Oxford: George Ronald, 1971.

- BANASZAK, Lee Ann. *Why Movements Succeed or Fail. Opportunity, Culture and the Struggle for Woman Suffrage*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- BARKOW, Jerome H. *Missing the Revolution. Darwinism for Social Scientists*. Oxford: University Press, 2006.
- BARNETT, Walter J. *The Federation of the World*. San Francisco: Dettner-Travers Press, 1906.
- BARTLETT, Ruhl J. *The League to Enforce Peace*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.
- BARZUN, Jacques. *Race. A Study in Superstition*. Nueva York: Harpers and Row, 1965.
- BAYLY, C.A. *The Birth of the Modern World 1780-1914*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- BLOM, Phillip. *The Vertigo Years. Europe 1900-1914*. Nueva York: Basic Books, 2008.
- BLOMFIELD, (Lady) Sara L. *The Chosen Highway*. Oxford: George Ronald, 2007.
- BOUSSAHBA-BRAVARD, Myriam (ed.). *Suffrage Outside Suffragism. Women's Vote in Britain, 1880-1914*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- BRIDGMAN, Raymond L. *World Organization*. Boston: Ginn and company, 1905.
- BROADBERYY, Stephen y HARRISON, Mark. *The Economics of World War I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BROWN, Ramona A. *Memories of 'Abdu'l-Bahá*. Wilmette, Il.: Bahá'í Publishing Trust, 1980.
- BRYAN, William Jennings. *The old world and its ways*. St. Louis: The Thomson Publishing Company, 1907.
- BUCK, Christopher. 'The Interracial Bahá'í Movement and the Black Intelligentsia: The Case of W.E.B. Du Bois', *Journal of Religious History*, Diciembre de 2012 (36:4), pp. 542-562.

- 'The Baha'i Race Amity Movement and the Black Intelligentsia in Jim Crow America: Alain Locke and Robert S. Abbott', *Bahá'í Studies Review*, 2012 (vol. 17), pp. 3-46.
- BUCKHAM, John Wright. *Progressive Religious Thought in America*. Boston: Houghton, Mifflin and Company: 1919.
- BULMER, Martín y SOLOMOS, John [eds.]. *Racism*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BURTON, Antoinette M. *Burdens of History. British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture. 1865-1915*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994
- BUSH, Julia. *Women against the Vote. Female Anti-Suffragism in Britain*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- CALHOUN, Craig J. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- CATON, Peggy. 'The Sacramento Bahá'í Community, 1912-1987', *Community Histories* (Richard Hollinger ed.), pp. 241-280. Los Ángeles: Kalimat Press, 1992.
- CHARLIEB, Mary. *Womanhood and Race-Regeneration*. Nueva York: Moffat, Yard and Co., 1912.
- CHERNY, Robert W. *A Righteous Cause. The Life of William Jennings Bryan*. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.
- CHEYNE, Thomas K. *The Reconciliation of Races and Religions*. London: Adam and Charles Black, 1914.
- CLARK, Deb. 'The Bahá'ís of Baltimore, 1898-1990', *Community Histories* (Richard Hollinger ed.), pp. 111-152. Los Ángeles: Kalimat Press, 1992.
- COBB, Stanwood. *Memories of 'Abdu'l-Bahá*. Washington: Avalon Press, 1962.
- COOPER, Ella. *History of the Bahá'í Faith in San Francisco*. (Manuscrito inédito) Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Ella Cooper.
- Notas de charlas y conferencias de 'Abdu'l-Bahá en California. (Manuscrito inédito) Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Ella Cooper.

- COOPER, Sandi E., *European Ideological Movements Behind the Two Hague Conferences (1889-1907)*. (Tesis Doctoral) New York University, 1967.
- *Patriotic Pacifism. Waging war on war in Europe, 1815-1914.*, Oxford: Oxford University Press 1991.
- COUTURAT L. y LEAU L. *Histoire de la Langue Universelle*. París: Librairie Hachette et Cie., 1903.
- CROOK, Paul. *Darwinism, war and history*. Cambridge: University Press, 1994.
- CURTI, Merle Eugene. *Bryan and world peace*. Nueva York: Octagon books, 1969.
- *Peace or War, the American Struggle 1636-1936*. Nueva York: W. W. Norton & Co., 1936.
- DAHL, Roger. 'A History of the Kenosha Bahá'í Community', *Community Histories* (Richard Hollinger ed.), pp. 1-66. Los Ángeles: Kalimat Press, 1992.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Londres: John Murray, 1871.
- DAVIS, Calvin DeArmond. *The United States and the Second Hague Peace Conference*. Durham: Duke University Press, 1975.
- DAVIS, Hayne. *Bryan Among the Peace-Makers*. Nueva York: The Progressive Publishing, 1906.
- *Among the world's Peace-Makers, an epitome of the Interparlamentary Union*. Nueva York: The Progressive Publishing, 1907.
- DEGLER, Carl N. *In search of human nature*. Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- DINKIN, Robert J. *Before Equal Suffrage. Women in Partisan Politics from Colonial Times to 1920*. Westport: Greenwood Press, 1995.
- DOHERTY, Robert Wesley. *Alfred H. Love and the Universal Peace Union*. (Tesis doctoral) University of Pennsylvania, 1962.

- DORRIEN, Gary. *The New Abolition. W.E.B. Du Bois and the Black Social Gospel*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- DOTY, Madeleine Z. *The Central Organisation for a Durable Peace (1915-1919)*. Ambilly: Imp. Franco-Suisse, 1945.
- DUBIN, Martin D., *The Development of the Concept of Collective Security in the American Peace Movement (1899-1917)*. (Tesis Doctoral) Indiana University, 1960.
- DREYFUS, Hippolyte. *Essai sur le Béhaïsme*. París: Ernest Leroux, 1909.
- DYSERINCK, Attie G. (ed.). *Mémoires sur L'Éducation Morale*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1912.
- EGEA FARZANNEJAD, Amín E. *The Apostle of Peace. A Survey of References to 'Abdu'l-Bahá in the Western Press, 1871-1921 (2 vols.)* (Inédito).
- 'A Survey of the References in the Press to 'Abdu'l-Bahá's Visit to the West', *Lights of Irfán*, 2011 (vol. 12), pp. 1-26.
- ELORANTA, Jari. 'From the Great Illusion to the Great War: Military Spending Behaviour of the Great Powers, 1870-1913', *European Review of Economic History*, II (2007), pp. 255-283.
- EUSTANCE, Claire Louise. *Daring to be Free. The Evolution of Women's Political Identities in the Women's Freedom League, 1907-1930*. (Tesis doctoral) University of York, 1993
- FAZEL, Seena B. y FOADI, Minou. 'Baha'i health initiatives in Iran: a preliminary survey', *The Baha'is of Iran* (Dominic P. Brookshaw y Seena B. Fazel eds.), pp. 122-140. Nueva York: Routledge, 2008.
- FORD, Mary Hanford. *The Oriental Rose*. Nueva York: Broadway Publishing, 1910.
- FOSTER, John W. *Arbitration and the Hague Court*. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1904.
- FOSTER, Peter G. *The Esperanto Movement*. La Haya: Mouton, 1982.
- FRADERA, Josep M^a. *La Nación Imperial, 1750-1918*. Barcelona: Edhasa, 2015.

- FRASER, Isabella (ed.). *Abdul Baha on Divine Philosophy*. Boston: The Tudor Press, 1918.
- FREDRICKSON, George M. *Racism, a Short History*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- FREE RELIGIOUS ASSOCIATION. *Proceedings of the Forty-Fifth Annual Meeting*. Free Religious Association: Boston, 1912.
- FROST-KNAPPMAN, Elizabeth y CULLEN-DUPONT, Kathryn. *Women's Suffrage in America*. Nueva York: Facts on File, 2005.
- GAIL, Marzieh. 'Abdu'l-Bahá: Portrayals East and West,' *World Order*, 6:1 (otoño 1971), pp. 29-46.
- 'Abdu'l-Bahá in America,' *World Order*, 10:4 (Julio 1944), pp. 110-119.
- *Arches of the Years*. Oxford: George Ronald, 1991.
- *Dawn over Mount Hira*. Oxford: George Ronald, 1976.
- *Summon Up Remembrance*. Oxford: George Ronald, 1987.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial: 2001.
- GILLEY, Sheridan y STANLEY, Brian. *The Cambridge History of Christianity. World Christianities c. 1815-1914* (vol. 8). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GOLLMER, Werner. *Mein Herz ist bei euch: 'Abdu'l-Bahá in Deutschland*. Hofheim-Langenhain: Bahá'í-Verlag, 1988.
- GOULD, Stephen J. *The Mismeasure of Man*. Nueva York: W. W. Norton and Company, 1996.
- GRANT, Curtis R. *The Social Gospel and Race*. (Tesis doctoral) Stanford University, 1968.
- GREENWOOD, Andrea y HARRIS, Mark W. *An introduction to the Unitarian and Universalist Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- HANNAFORD, Ivan. *Race, The History of an Idea in the West*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1996.
- HARRIS, Mark W. *The A to Z of Unitarian Universalism*. Lanham: The Scarecrow Press, 2009.
- HAWKINS, Mike. *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HAYES, Carlton J. H. *Nationalism: A Religion*. Nueva York: Macmillan, 1960.
- HELLER, Wendy. *Lidia. The Life of Lidia Zamenhof Daughter of Esperanto*. Oxford: George Ronald, 1985.
- HERB, Guntram H. y KAPLAN, David H. *Nations and Nationalism: A Global Historical Review. Volume 1. 1770-1880*. Santa Barbara: ABC Clio, 2008.
- *Nations and Nationalism: A Global Historical Review. Volume 2. 1880-1945*. Santa Barbara: ABC Clio, 2008.
- HERRICK, Elizabeth. *Unity Triumphant*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1923.
- HOBSBAWM, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: University Press, 2012.
- *The Age of Empire, 1875-1914*. Nueva York: Vintage Books, 1989.
- HOBSBAWM, Eric (Ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: University Press, 2000.
- HOFSTADTER, Richard. *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*. Filadelfia: University of Pennsylvania, 1944.
- HOLBRAAD, Carsten. *Internationalism and Nationalism in European Political Thought*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2003.
- HOLLINGER, Richard, (ed.). *'Abdu'l-Bahá in America: Agnes Parsons' Diary*. Los Ángeles: Kalimát Press, 1996.

- HONNOLD, Annamarie. *Vignettes from the Life of 'Abdu'l-Bahá*. Oxford: George Ronald, 1982.
- HORSMAN, Reginald. *Race and Manifest Destiny, the Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.
- HROCH, Miroslav. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- HULL, William I. *The Two Hague Conferences and the Contribution of International Law*. Boston: International School of Peace, 1908.
- IVES, Howard Colby. *Portals of Freedom*. Oxford: George Ronald, 1973.
- KAHAN, Alan S. *Liberalism in Nineteenth-Century Europe, The Political Culture of Limited Suffrage*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2003.
- KEDOURIE, Elie. *Nationalism*. Londres: Hutchison University Library, 1961.
- KENNEDY, Paul. *The Rise and Fall of the Great Powers*. Londres: Unwin Hyman, 1988.
- KENT, Susan Kingsley. *Sex and Suffrage in Britain 1860-1914*. Londres: Routledge, 1995.
- KHURSHEED, Anjam. *The Seven Candles of Unity*. Londres: Bahá'í Publishing Trust, 1991.
- KOHN, Hans. *Nationalism its Meaning and History*. Malabar, FL: Robert E. Krieger Publishing, 1965.
- KUEHL, Warren F. *Seeking World Order*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1969.
- JANTON, Pierre. *Esperanto: Language, Literature, and Community*. Albany: State University of New York, 1993.
- JASION, Jan T. *'Abdu'l-Bahá in France, 1911-1913*. París: Editions bahá'íes France, 2016.
- *'Abdu'l-Bahá in the West. A biographical guide to the people associated with his travels*. París: Editions bahá'íes France, 2012.
- JEYDEL, Alana S. *Political Women. The women's movement, political institutions, the battle for women's suffrage and the ERA*. Londres: Routledge, 2004.

JONAS, Gilbert. *Freedom's Sword*. Nueva York: Routledge, 2005.

JONES, Gareth Stedman y CLAEYS, Gregory. *The Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

JORDAN, David Starr. *What Shall we Say? Being Comments on War and Waste*. Boston: World Peace Foundation, 1913.

---- *The Days of a Man* (2 vols.). Nueva York: Yonkers-on-Hudson, 1922).

LACROIX-HOPSON (Eliane A.). *'Abdu'l-Bahá in New York: The City of the Covenant*. Nueva York: Newvistadesign, 1999.

LAKE MOHONK CONFERENCE. *Report of the Seventeenth Annual Lake Mohonk Conference on International Arbitration*. Albany, 1911.

---- *Report of the Eighteenth Annual Lake Mohonk Conference on International Arbitration*. Albany, 1912.

LEARS, Jackson. *Rebirth of a Nation. The Making of Modern America, 1877-1920*. Nueva York: Harper Collins, 2009.

LENTIN, Alana. *Racism and Anti-Racism in Europe*. Londres: Pluto Press, 2004.

LUTZKER, Michael Arnold. *The Practical Peace Advocates. An interpretation of the American Peace Movement, 1898-1917*. (Tesis Doctoral) Rutgers State University, 1969.

LYONS, F.S.L. *Internationalism in Europe 1815-1914*. Leyden: A. W. Sythoff, 1963.

MACDONALD, James A. *William T. Stead and His Peace Message*. Boston: World Peace Foundation, 1912.

MARCHAND, C. Roland. *The American Peace Movement and Social Reform, 1898-1918*. New Jersey: Princeton University Press, 1972.

MARTIN, James Parker. *The American Peace Movement and the Progressive Era, 1910-1917*. (Tesis Doctoral) Rice University, 1975.

- MARTIN, Douglas J. y Hatcher, William S. *La Fe Bahá'í, La Nueva Religión Mundial*. Terrassa: Editorial Bahá'í de España, 1995.
- MAUD, Constance. *Sparks Among the Stubble*. Londres: Allan, 1924.
- MEAD, Edwin. *The Results of the two Hague Conferences and the Demand for the Third*. Boston: International School of Peace, 1910.
- MEAD, Lucia. *Swords into Ploughshares*. Nueva York: Putman & Sons, 1912.
- MELTON, J. Gordon. *Encyclopedia of Protestantism*. Nueva York: Facts on File, 2005.
- *Melton's Encyclopedia of American Religions*. Farnington Hills: Gale, 2009.
- MOMEN, Moojan. *The Babi and Baha'i Religions 1844-1944: Some contemporary western accounts*. Oxford: George Ronald, 1981.
- 'Baha'i Schools in Iran', *The Baha'is of Iran* (Dominic P. Brookshaw y Seena B. Fazel eds.), pp. 94-121. Nueva York: Routledge, 2008.
- 'The Roles of Women in the Iranian Baha'i Community During the Qajar Period', *Religion and Society in Qajar Iran* (Robert Gleave, ed.), pp. 346-369. Londres: RoutledgeCurzon, 2005.
- MORITZEN, Julius. *The Peace Movement of America*. Nueva York: Putman & Sons, 1912.
- MORRIS, Valarie Ziegler. *The Advocates of Peace: Theological Foundations of the Nineteenth-Century American Peace Movement*. (Tesis doctoral) Emory University, 1987.
- MORRISON, Gayle. *To Move the World: Louis G. Gregory and the Advancement of Racial Unity in America*. Wilmette, Il.: Bahá'í Publishing Trust, 1982.
- MOTTAHEDEH, Negar (ed.). *'Abdu'l-Bahá's Journey West. The Course of Human Solidarity*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012.
- MYERS, Denis P., *Revised List of Arbitration Treaties*. Boston: World Peace Foundation, 1912.

NEWMAN, Louise Michelle Newman, *White Women's Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*. Nueva York: Oxford University Press, 1999.

NICHOLSON, Philip Yale. *Who Do We Think We Are?* Armonk, Nueva York: M. E. Sharpe, 2001.

NYM MAYHALL, Laura E., *The Militant Suffrage Movement*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

OLENDER, Maurice. *The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

ORDOVER, Nancy. *American Eugenics. Race, Queer Anatomy and the Science of Nationalism*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2003.

ÖZKIRIMLI, Umut. *Contemporary Debates on Nationalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.

---- *Theories of Nationalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010.

PAES (Persian American Educational Society). Correspondencia 1911-1913. Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondos Hannen y Sohrab.

---- *Universal Principles of the Bahai Movement: Social, Economic, Governmental*. Washington: Persian-American Bulletin, 1912.

PASCOE, Peggy. *What Comes Naturally: Miscegenation Law and the Making of Race in America*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PATTERSON, David S., *Towards a Warless World. The travail of the American peace movement, 1887-1914*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.

PHELPS, Myron. *The Life and Teachings of Abbas Effendi*. New York: G. P. Putman's and sons, 1912.

POSSNER, Roger. *The Rise of Militarism in the Progressive Era, 1900-1914*. Jefferson NC: McFarland and Company Publishers, 2009.

PRIVAT, Edmond. *The Life of Zamenhof*. Londres: George Allen & Unwin, 1931.

- PURVIS, June. *Women's History: Britain, 1850-1945*. Londres: Routledge, 2006.
- PURVIS, June y HOLTON, Sandra S. (eds.). *Votes for Women*. Londres: Routledge, 2001.
- RANDALL-WINCKLER, Bahíyyih. *William Henry Randall*. Oxford: Oneworld Publications, 1996.
- REID, Cecilie. *American Internationalism: Peace Advocacy and International Relations, 1895-1916*. (Tesis Doctoral) Boston College, 2005.
- RIDEOUT, Anise. *Early History of the Bahá'í Community, Boston* (Manuscrito inédito).
- ROBBINS, Keith. *History, Religion and Identity in Modern Britain*. London: Bloomsbury, 1993.
- RUSSELL, George W.E. *Basil Wilberforce: A Memoir*. London: John Murray, 1917.
- RUTSTEIN, Nathan. *Corinne True*. Oxford: George Ronald, 1987.
- SAVI, Julio. *The Eternal Quest for God*. Oxford: George Ronald, 1989.
- SCHMIDT, Leigh E. y PROMEY, Sally M. (eds.). *American Religious Liberalism*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- SCOTT, James Brown. 'The Proposed Court of Arbitral Justice', *The American Journal of International Law*, Octubre de 1908 (2:4), pp. 772-810.
- *The Project Relative to a Court of Arbitral Justice*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1920.
- SCOTT, James Brown (ed.). *The Hague Peace Conferences of 1899 and 1907* (2 vols.). Baltimore: The John Hopkins Press, 1909.
- *Instructions to the American Delegates to the Hague Peace Conferences and their Official Reports*. Nueva York: Oxford University Press, 1916.
- *The Proceedings of the Hague Peace Conferences* (2 vols.). Nueva York: Oxford University Press, 1920.
- *The Reports to the Hague Conferences of 1899 and 1907*. Oxford: Clarendon Press, 1917.

- *Texts of the Peace Conferences at the Hague, 1899 and 1907*. Boston: Ginn and Company, 1908.
- SHAHVAR, Soli. *The Forgotten Schools: The Baha'is and Modern Education in Iran, 1899-1934*. Londres: I. B. Tauris, 2009.
- SHOGHI EFFENDI. *God Passes By*. Wilmette, Il.: Bahá'í Publishing Trust, 1994.
- SHORE, Sean Michael. *Building Stable Peace: The Development of the North American Security Community, 1814-1940*. (Tesis doctoral) University of Wisconsin Madison, 1998.
- SLUGA, Glenda. *The Nation, Psychology and International Politics, 1870-1919*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2006.
- SMITH, Anthony D. *Ethno-Symbolism and Nationalism. A cultural approach*. Londres: Routledge, 2009.
- *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- *Nacionalismo*. Madrid: Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Cambridge: Polity Press, 2000.
- *National Identity*. Londres: Penguin Books, 1991.
- *Nationalism and Modernism*. Londres: Routledge, 2003.
- SNEIDER, Allison. *Suffragists in an Imperial Age. U.S. Expansion and the Woman Question, 1870-1929*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- SOHRAB, Ahmad. *'Abdu'l-Bahá in Egypt*. Nueva York: New History Foundation, 1929.---
- Correspondencia con Harriet Magee y Joseph Hannen del 5 diciembre de 1912 a 30 de junio de 1915. Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos. Fondo Ahmad Sohrab.
- SOLLORS, Werner. *Interracialism. Black-White Intermarriage in American History, Literature and Law*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

- SPENCER, Herbert. *Social Statics*. Nueva York: Appleton & Co., 1893.
- SPILLER, Gustav (ed.). *Papers on Interracial Problems Communicated to the First Universal Races Congress*. Londres: P. S. King and Son, 1911.
- SPOEHR, Luther William. *Progress' Pilgrim: David Starr Jordan and the Circle of Reform, 1891-1931*. (Tesis doctoral) Stanford University, 1975.
- STEAD, William T. *The United States of Europe on the Eve of the Parliament of Peace*. Toronto: George N. Morang and Company, 1899.
- STOCKMAN, Robert H. *The Bahá'í Faith in America. Early Expansion, 1900-1912*. Vol. 2. Oxford: George Ronald, 1995.
- *The Bahá'í Faith and American Protestantism*. (Tesis doctoral) Harvard University, 1990.
- *'Abdu'l-Bahá in América*. Wilmette, Il.: Bahá'í Publishing Trust, 2012.
- STUART, Robert. *Marxism and National Identity*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- SUTTNER, Bertha Von. *Memoirs of Bertha Von Suttner, the records of an eventful life* (2 vols.). Boston: Ginn and Company, 1910.
- TAYLOR, Bonnie J. *The Power of Unity: Beyond Prejudice and Racism*. Wilmette, Il.: Bahá'í Publishing Trust, 1986.
- THOMPSON, Juliet. *'Abdu'l-Bahá. The Centre of the Covenant*. Wilmette, Il.: Bahá'í Publishing Trust, 1948.
- *Abdul Baha's First Days in America*. East Aurora, N.Y.: The Roycrofters, s.f.
- *The Diary of Juliet Thompson*. Los Ángeles: Kalimát Press, 1995.
- TOYNBEE, Arnold. J. *An Historian's Approach to Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- TOWNSHED, George. *'Abdu'l-Bahá. The Master*. Oxford: George Ronald, 1987.

- TRUEBLOOD, Benjamin. *The Federation of the World*. Boston: Houghton, Mifflin and Company, 1898.
- TURDA, Marius. *Modernism and Eugenics*. Hounmills: Palgrave Macmillan, 2010.
- VVAA. *L'Union Interparlementaire de 1889 à 1939*. Lausana: Payot, 1939.
- VELLACOTT, Jo. *Pacifists, Patriots and the Vote. The Erosion of Democratic Suffragism in Britain During the First World War*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- VENTERS, Louis E. "Most Great Reconstruction". *The Bahá'í Faith in Jim Crow South Carolina, 1898-1965*. (Tesis doctoral) University of South Carolina, 2010.
- WARD, Allan L. *An Historical Study of the North American Speaking Tour of 'Abdu'l-Bahá and a Rhetorical Analysis of his Addresses*. (Tesis doctoral) Ohio University, 1960.
- *239 Days. 'Abdu'l-Bahá's Journey in America*. Wilmette, Il.: Bahá'í Publishing Trust, 1979.
- WEINBERG, Robert. 'Early European Bahá'í involvement in social activism', *Bahá'í Studies Review*, 2001 (vol. 10), pp. 129-134.
- *Ethel Jenner Rosenberg*. Oxford: George Ronald, 1995.
- *Lady Blomfield*. Oxford: George Ronald, 2012.
- WHITE, Andrew D. *The First Hague Conference*. Boston: The World Peace Foundation, 1912.
- WOOLF, Stuart. *Nationalism in Europe, 1815 to present. A reader*. Londres: Routledge: 2003.
- WOOD, C. E. *Archdeacon Wilberforce, His Ideals and Teaching*. Londres: Elliot Stock, 1917.
- ZABIHI-MOGHADDAM, Siamak. 'Educating Girls in Early Twentieth-Century Iran: A Study of a Baha'i School', *Journal of Religious History*, Diciembre de 2012 (36:4), pp. 516-527.

ZARQÁNÍ, Mahmúd. *Mahmúd's Diary*. Oxford: George Ronald, 1998.

---- *Badáyi'u'l-Áthár*, vol. 2. Karimi Press: Bombay, 1921.

ZERNATTO, G. 'Nation: The History of a Word', *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (J. Hutchinson y A.D. Smith, eds), pp. 13-25. Londres: Routledge, 2000.

ZIMMER, Oliver. *Nationalism in Europe, 1890-1940*. Londres: Palgrave Macmillan, 2003.

ZIMMERMAN, Andrew. *Anthropology and antihumanism in Imperial Germany*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

Apéndice 1

ITINERARIOS DE LOS VIAJES

En la siguiente tabla se listan las ciudades y localidades visitadas por ‘Abdu’l-Bahá tras su salida de Haifa el 29 de agosto de 1910. La primera columna muestra las fechas de llegada y salida de cada lugar, sin incluir las fechas en las que ‘Abdu’l-Bahá se encontraba *in itinere*. La segunda columna muestra las ciudades y localidades donde pernoctó, mientras que la tercera columna muestra aquellas ciudades que visitó sin pernoctar en ellas.

Junto a la tabla se acompañan tres mapas modernos en los que se ha grafiado el itinerario seguido por ‘Abdu’l-Bahá en cada una de las etapas de sus viajes, sin incluir las localidades en las que no pernoctó. La numeración en la tabla y en los mapas es la misma.

	Fecha	Ciudad	Otras localidades
1.	1910-08-29	Salida de Haifa	
2.	1910-09-30? 1911-08-11	Port Said y Ramleh (Alejandría)	
3.	1911-08-20	Marsella	
4.	1911-08-20? 1911-08-31	Thonon-les-Bains	
5.	1911-08-31 1911-09-03	Ginebra	
6.	1911-09-04 1911-09-23	Londres	1911-09-09, Byfleet, Surrey.
7.	1911-09-23 1911-09-25	Bristol	
8.	1911-09-25 1911-09-28	Londres	
9.	1911-09-28	Byfleet, Surrey	
10.	1911-09-29 1911-10-03	Londres	
11.	1911-10-05 1911-12-02	París	
12.	1911-12-03 1911-12-??	Marsella	

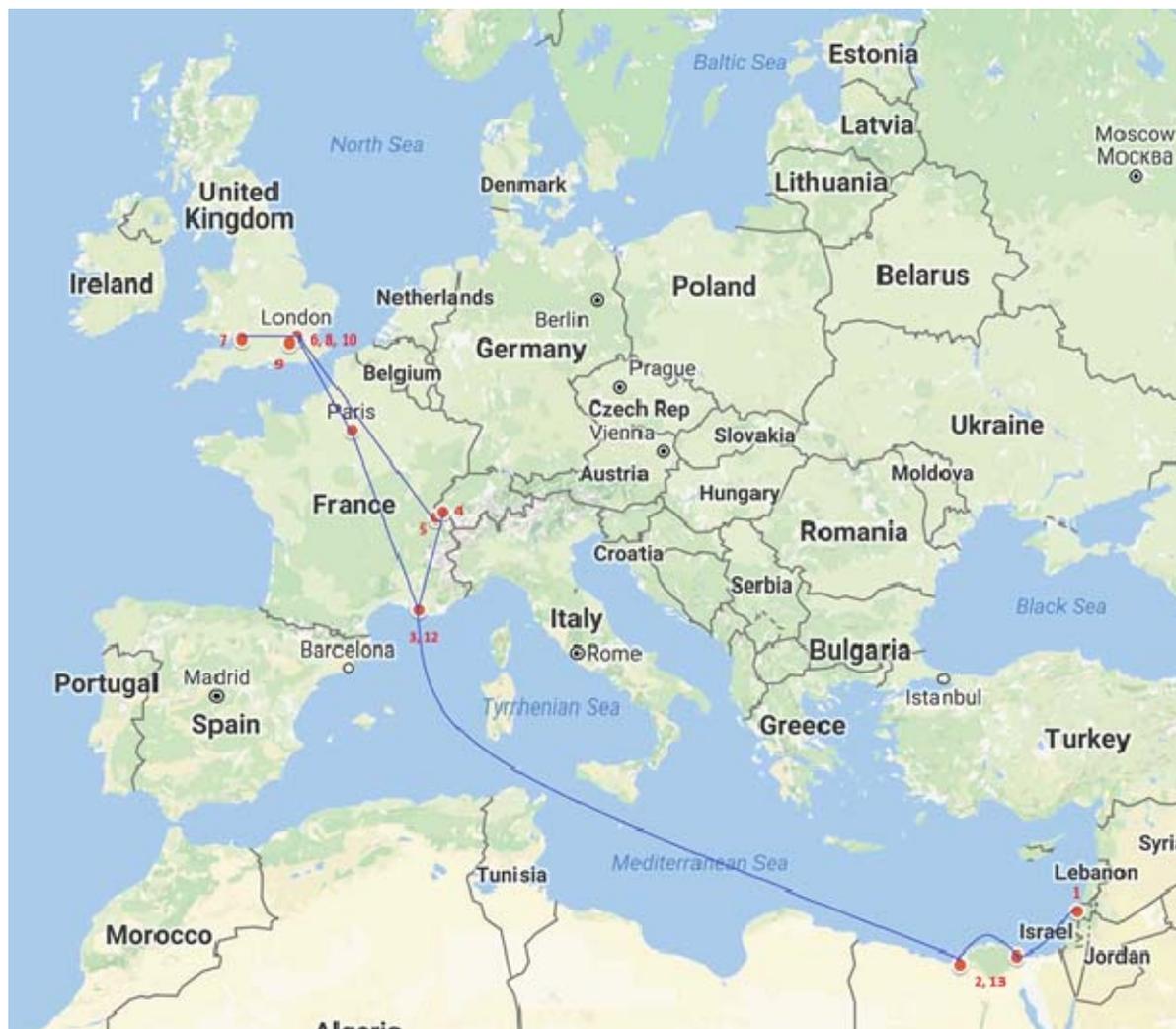
13.	1911-12-15? 1912-03-25	Egipto	Ramleh (Alejandría).
14.	1912-03-28 1912-03-30	Nápoles	
15.	1912-04-11 1912-04-20	Nueva York	1912-04-12, Brooklyn.
16.	1912-04-20 1912-04-28	Washington	
17.	1912-04-29 1912-05-06	Chicago	1912-05-01, Wilmette.
18.	1912-05-06 1912-05-07	Cleveland	
19.	1912-05-07 1912-05-08	Pittsburgh	
20.	1912-05-08 1912-05-11	Washington	
21.	1912-05-11 1912-05-14	Nueva York	1912-05-12, Montclair, NJ.
22.	1912-05-14 1912-05-16	Lake Mohonk	
23.	1912-05-16 1912-05-22	Nueva York	1912-05-19, Jersey City, NJ.
24.	1912-05-22 1912-05-26	Boston	1912-05-23, Worcester. 1912-05-24, Brookline.
25.	1912-05-26 1912-05-31	Nueva York	
26.	1912-05-31 1912-06-01	Fanwood	
27.	1912-06-01 1912-06-04	Nueva York	
28.	1912-06-04 1912-06-05	Milford, PA	1912-06-04, Port Jarvis.
29.	1912-06-05 1912-06-08	Nueva York	1912-06-06, Brooklyn.
30.	1912-06-08 1912-06-10	Filadelfia	
31.	1912-06-10 1912-06-20	Nueva York	1912-06-16, Brooklyn. 1912-06-18, Brooklyn.
32.	1912-06-20 1912-06-26	Montclair, NJ	
33.	1912-06-26 1912-06-27	Newark, NJ	
34.	1912-06-27 1912-06-29	Montclair, NJ	
35.	1912-06-29 1912-06-30	Englewood, NJ	

36.	1912-06-30	Morris Plains, NJ	
37.	1912-06-30 1912-07-14	Nueva York	
38.	1912-07-14 1912-07-15	Englewood, NJ	
39.	1912-07-15 1912-07-16	Nueva York	
40.	1912-07-16 1912-07-17	Brooklyn	
41.	1912-07-16 1912-07-23	Nueva York	
42.	1912-07-23 1912-07-25	Boston	
43.	1912-07-25 1912-08-16	Dublin, NH	
44.	1912-08-16 1912-08-23	Green Acre, Eliot, ME	1912-08-16, Nashua, NH.
45.	1912-08-23 1912-08-30	Malden/Boston	1912-08-28, Cambridge, MA.
46.	1912-08-30 1912-09-09	Montreal	1912-09-09, Toronto.
47.	1912-09-09 1912-09-12	Búfalo, NY	1912-09-10, Niagara Falls, NY.
48.	1912-09-12 1912-09-15	Chicago	
49.	1912-09-15 1912-09-16	Kenosha	
50.	1912-09-16 1912-09-18	Chicago	
51.	1912-09-18 1912-09-20	Minneapolis/St. Paul	
52.	1912-09-21 1912-09-22	Omaha, NE	
53.	1912-09-22 1912-09-23	Lincoln, NE	
54.	1912-09-24 1912-09-26	Denver, CO	
55.	1912-09-26 1912-09-27	Glenwood Springs, CO	
56.	1912-09-28 1912-09-30	Salt Lake City	
57.	1912-10-02 1912-10-08	San Francisco	1912-10-01, Montello, NV. 1912-10-02, Oakland, CA. 1912-10-05, Oakland, CA. 1912-10-07, Berkeley, CA.
58.	1912-10-08	Palo Alto, CA	

	1912-10-09		
59.	1912-10-09 1912-10-13	San Francisco	
60.	1912-10-13 1912-10-16	Pleasanton, CA	
61.	1912-10-16 1912-10-17	Oakland, CA	1912-10-16, San Francisco.
62.	1912-10-17 1912-10-18	San Francisco	
63.	1912-10-18 1912-10-21	Los Ángeles	
64.	1912-10-21 1912-10-25	San Francisco	
65.	1912-10-25 1912-10-26	Sacramento	
66.	1912-10-29	Denver	1912-10-27, Salt Lake City.
67.	1912-10-31 1912-11-04	Chicago	
68.	1912-11-04 1912-11-05	Cincinnati	
69.	1912-11-05 1912-11-11	Washington	
70.	1912-11-11	Baltimore	
71.	1912-11-12 1912-12-05	Nueva York	
72.	1912-12-13 1912-12-16	Liverpool	
73.	1912-12-16 1913-01-06	Londres	1912-12-31, Oxford.
74.	1913-01-06 1913-01-10	Edimburgo	
75.	1913-01-10 1913-01-15	Londres	
76.	1913-01-15 1913-01-16	Bristol	
77.	1913-01-16 1913-01-21	Londres	1913-01-17, Woking, Surrey.
78.	1913-01-21 1913-03-31	París	
79.	1913-04-01 1913-04-07	Stuttgart	
80.	1913-04-07 1913-04-08	Bad Mergentheim (Alemania)	1913-04-08, Weinsburg. 1913-04-08, Waiblingen.
81.	1913-04-08	Stuttgart	
82.	1913-04-09 1913-04-18	Budapest	1913-04-09, Viena.

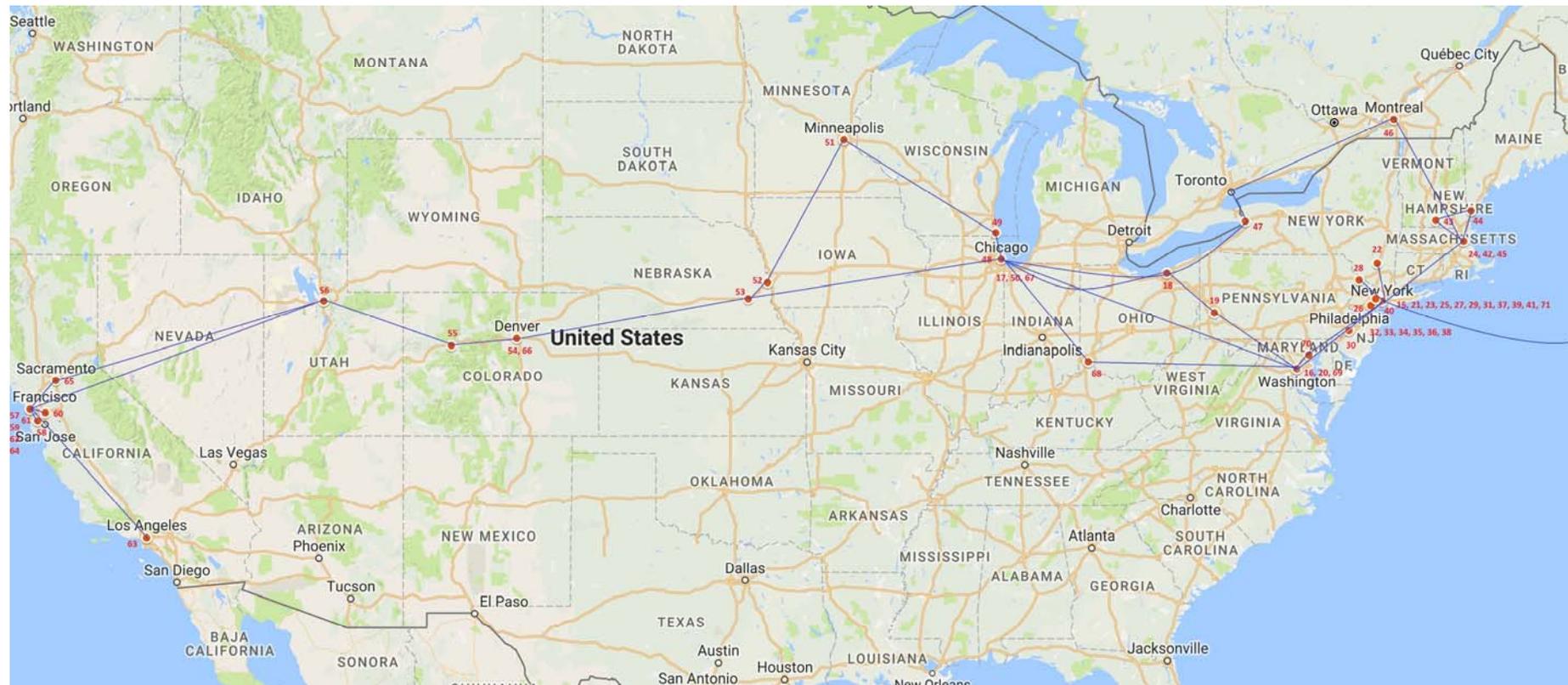
83.	1913-04-18 1913-04-24	Viena
84.	1913-04-25 1913-05-01	Stuttgart
85.	1913-05-01 1913-06-12	París
86.	1913-06-12 1913-06-13	Marsella
87.	1913-06-17 1913-06-25	Port Said, Egipto
88.	1913-06-25 1913-11-08	Ramleh (Alejandría), Egipto
89.	1913-11-08 1913-11-17	Port Said, Egipto
90.	1913-11-17 1913-12-02	Ramleh (Alejandría), Egipto
91.	1913-12-05	Regreso a Haifa

Itinerario del primer viaje de 'Abdu'l-Bahá a Europa.



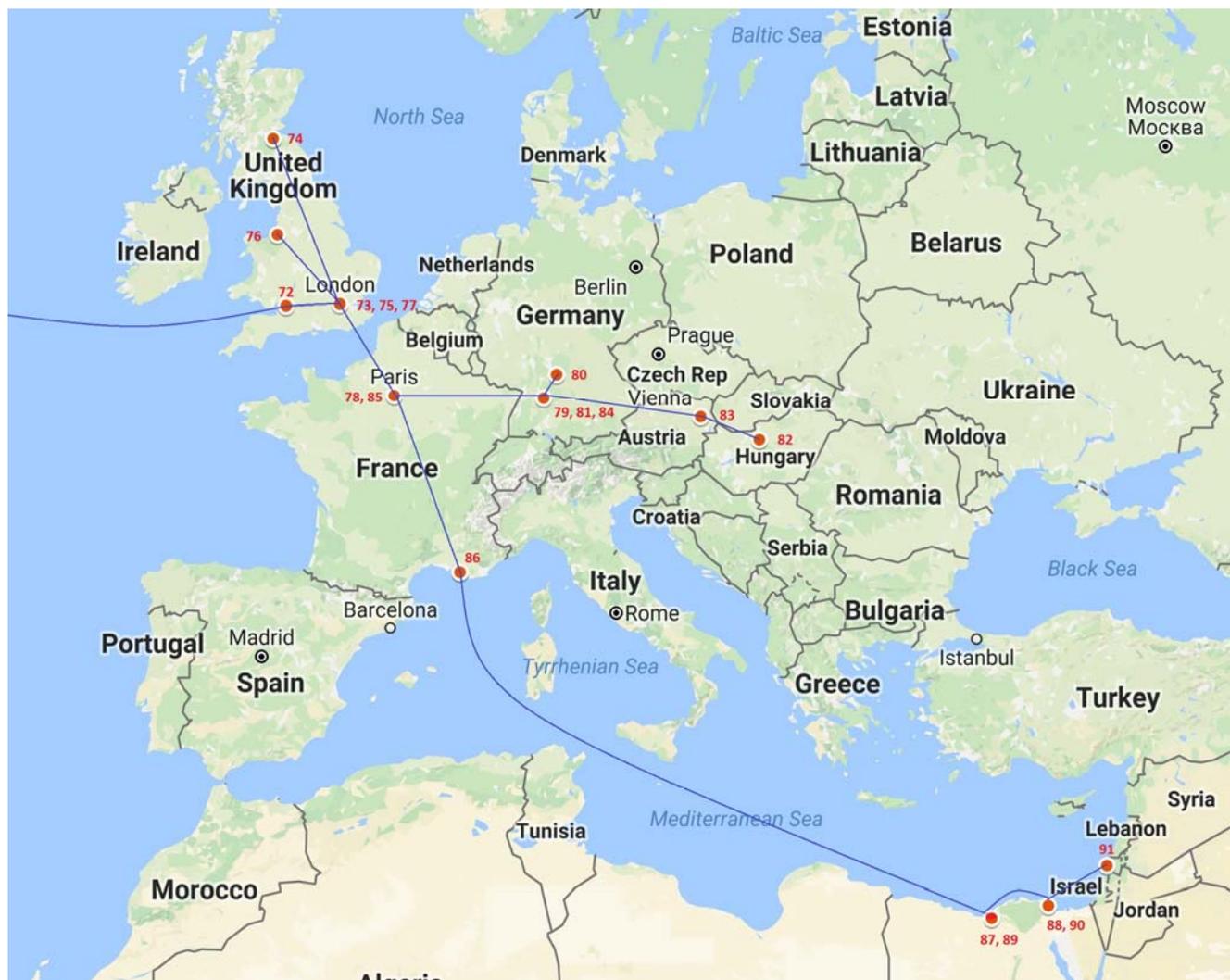
1. Salida de Haifa
2. Port Said y Ramleh (Alejandría)
3. Marsella
4. Thonon-les-Bains
5. Ginebra
6. Londres
7. Bristol
8. Londres
9. Blyfeet, Surrey
10. Londres
11. París
12. Marsella
13. Port Said y Ramleh (Alejandría)

Itinerario del viaje de 'Abdu'l-Bahá a Norteamérica.



- | | | | | | | | | | |
|----------------|----------------|-------------------|-------------------|----------------|-------------------|--------------------|-------------------|-------------------|----------------|
| 15. Nueva York | 21. Nueva York | 27. Nueva York | 33. New Ark, NJ | 39. Nueva York | 45. Malden/Boston | 51. Minneapolis | 57. San Francisco | 63. Los Ángeles | 69. Washington |
| 16. Washington | 22. L. Mohonk | 28. Milford, PA | 34. Montclair, NJ | 40. Brooklyn | 46. Montreal | 52. Omaha, NE | 58. Palo Alto | 64. San Francisco | 70. Baltimore |
| 17. Chicago | 23. Nueva York | 29. Nueva York | 35. Englewood, NJ | 41. Nueva York | 47. Búfalo | 53. Lincoln, NE | 59. San Francisco | 65. Sacramento | 71. Nueva York |
| 18. Cleveland | 24. Boston | 30. Filadelfia | 36. Morris Plains | 42. Boston | 48. Chicago | 54. Denver, CO | 60. Pleasanton | 66. Denver | |
| 19. Pittsburg | 25. Nueva York | 31. Nueva York | 37. Nueva York | 43. Dublin, NH | 49. Kenosha | 55. Glenwood S. | 61. Oakland | 67. Chicago | |
| 20. Washington | 26. Fanwood | 32. Montclair, NJ | 38. Englewood, NJ | 44. Eliot, ME | 50. Chicago | 56. Salt Lake City | 62. San Francisco | 68. Cincinnati | |

Itinerario del segundo viaje de 'Abdu'l-Bahá a Europa.



- 72. Liverpool
- 73. Londres
- 74. Edinburgo
- 75. Londres
- 76. Bristol
- 77. Londres
- 78. París
- 79. Stuttgart
- 80. Bad Mergentheim
- 81. Stuttgart
- 82. Budapest
- 83. Viena
- 84. Stuttgart
- 85. París
- 86. Marsella
- 87. Port Said
- 88. Ramleh
- 89. Port Said
- 90. Ramleh
- 91. Regreso a Haifa

Apéndice 2

CONFERENCIAS PÚBLICAS

En la tabla que se presenta a continuación, se listan todas las conferencias públicas formales de 'Abdu'l-Bahá sobre las que este autor ha podido recabar alguna información. Esta lista no debe considerarse como definitiva pues hay indicios de otras conferencias de las que hay datos escasos o imprecisos. Así, por ejemplo, en 1911 habló en la Sorbona, aunque hasta el momento no ha sido posible averiguar la fecha exacta.⁷⁴³

Junto a la información básica, en esta tabla se indican también datos de audiencia de algunas de estas conferencias, que se han obtenido a partir de crónicas de prensa y de testimonios de la época. De las 150 conferencias listadas en la tabla sólo hay datos de audiencia para 57, que arrojan una cifra total de oyentes cercana a las 42.000 personas.

Al margen de sus conferencias públicas, 'Abdu'l-Bahá mantenía en todas las ciudades que visitaba un programa similar de conferencias y entrevistas privadas. Por las mañanas se habilitaba un horario en el que cualquier persona que lo deseara podía visitarle y tener una entrevista con él. Generalmente empezaba a recibir personas a las seis de la mañana hasta el almuerzo. En estas sesiones podía llegar a recibir a más de un centenar de personas por día. Por las tardes solía dirigirse a sus visitantes de forma conjunta. Unas veces lo hacía donde se hospedara y otras en casa de bahá'ís. En el segundo caso se seleccionaban casas que tuvieran suficiente capacidad para acoger a un gran número de personas. Así, por ejemplo, en alguna de las reuniones celebradas en Washington en casa de la bahá'í Agnes Parsons llegaron a acudir trescientas personas. En muchas ocasiones por las noches seguía recibiendo a particulares o

⁷⁴³ *La France* (París), 21 de octubre de 1911, p. 1, col. 4, 'Bahaisme'.

atendía invitaciones a cenas celebradas en su honor. Así pues, al margen de las conferencias públicas convocadas por entidades y publicitadas en la prensa, 'Abdu'l-Bahá daba cada día, salvo que se encontrara *in itinere*, una conferencia de la que él mismo era el anfitrión. Todos estos datos llevan a concluir que el número de personas que conoció personalmente a 'Abdu'l-Bahá en el tiempo que duraron sus viajes por Occidente, superó con creces las cien mil personas.

	Fecha	Ciudad	Convocantes	Detalles del Evento	Asistencia
1.	1911-09-10	Londres	Rev. Reginald Campbell Iglesia Congregacionista	<i>City Temple</i>	2.000
2.	1911-09-17	Londres	Comunidad <i>Brahmo Samaj</i>	17.00 <i>Keshub Niketon</i> Hampstead	
3.	1911-09-17	Londres	Arch. Basil Wilberforce Iglesia de Inglaterra	<i>Church of St. John the Evangelist</i>	
4.	1911-09-22	Londres	Rev. Reginald Campbell <i>Liberal Christian League</i>	<i>Hostel of the Pioneer Preachers</i> 28 King's Square, Goswell Road, E.C.	
5.	1911-09-22	Londres	Rev. Reginald Campbell <i>Liberal Christian League</i>	<i>Home of Service</i> 36, King's Square	
6.	1911-09-23	Bristol	W. Tudor-Pole Comunidad Bahá'í	<i>Clifton Guest House</i> 16-17 Royal York Crescent	80
7.	1911-09-29	Londres	Comunidad Bahá'í	<i>Passmore Edwards' Settlement,</i> Tavistock Place	200 ⁷⁴⁴
8.	1911-09-30	Londres	Annie Besant Sociedad Teosófica	Sede 19 Tavistock Place	
9.	1911-10-01	Londres	<i>Higher Thought Society</i>	15.30 <i>Higher Thought Centre</i> 10 Cheniston Gardens, Kensington	
10.	1911-10-26	París	Sociedad Teosófica	Sede 59 Av. de La Bourdonnais	
11.	1911-11-09	París	<i>Alliance Spiritualiste</i>	14.30 Ateneo Saint Germain 21 rue de Vieux Colombier	40 ⁷⁴⁵
12.	1911-11-26	París	Rev. Charles Wagner Iglesia Reformada	10.15 <i>Iglesia Foyer de l'Âme</i> 7 bis, rue Daval	
13.	1911-11-30	París	Iglesia Anglicana		

⁷⁴⁴ *Christian Commonwealth* (Londres), 4 de octubre de 1911, 'Farewell to Abdul Baha'.

⁷⁴⁵ *La Petite République* (París), 10 de noviembre de 1911, 'Mahomet complète sa doctrine à l'Athénée Saint-Germain par la voix d'Abdoul-Baha, fils de la Splendeur de Dieu'.

14.	1911-12-06	Marsella	Sociedad Teosófica	Sede	
				11.00	
15.	1912-04-14	Nueva York	Rev. Percy S. Grant Iglesia Episcopal	<i>Church of the Ascension</i> 36-38 Fifth Avenue Título: 'Baháism'	
				<i>Union Meeting of Advanced Thought Centers</i>	
16.	1912-04-14	Nueva York	<i>New Thought Society</i>	<i>Carnegie Lyceum</i> West 57 th St.	
17.	1912-04-19	Nueva York	<i>Columbia University</i>	16.30 <i>Earl Hall</i>	
18.	1912-04-19	Nueva York	<i>Bowery Mission</i>	227, Bowery st.	400 ⁷⁴⁶
19.	1912-04-20	Washington	<i>Orient-Occident Unity</i>	<i>Lecture Hall</i> <i>District Public Library</i>	700 ⁷⁴⁷
20.	1912-04-21	Washington	Dr. John Van Schaick Iglesia Universalista	16.00 <i>Church of our Father</i> 13 th St. con L.	1.000 ⁷⁴⁸
21.	1912-04-23	Washington	<i>Howard University</i>	Rankin Chapel	1.000 ⁷⁴⁹
22.	1912-04-23	Washington	<i>Bethel Literary and Historical Society</i>	<i>Metropolitan African Methodist Episcopal Church</i>	
23.	1912-04-26	Washington	<i>Woman's Alliance</i>	<i>All Souls Unitarian Church</i> 14 th St. con L.	
24.	1912-04-26	Washington	<i>Orient-Occident Unity</i>	21.00 <i>Continental Memorial Hall</i>	
25.	1912-04-26	Washington	<i>Orient-Occident Unity</i>	1700, 18th St NW	300 ⁷⁵⁰
26.	1912-04-30	Chicago	<i>National Association for the Advancement of Colored People</i>	<i>Hull House</i> 800 S Halsted St	750 ⁷⁵¹
27.	1912-04-30	Chicago	<i>National Association for the Advancement of Colored People</i>	20.00 <i>Handell Hall</i> 29 E. Randolph	1.000 ⁷⁵²

⁷⁴⁶ *New York Tribune*, 20 de abril de 1912, p. 16, col. 4, 'Free Money on Bowery'.

⁷⁴⁷ *Star of the West*, 28 de abril de 1912, p. 7, 'Abdul Baha in Washington', Joseph Hannen.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ 'Abdul Baha to give last lecture Friday', *Washington Star*, 24 de abril de 1912.

⁷⁵⁰ *Mahmúd's Diary*, p. 64.

⁷⁵¹ *Star of the West*, marzo de 1935, p. 364, Ruth Moffet, 'Abdu'l-Bahá's Historic Meeting with Jane Addams'.

⁷⁵² *The Crisis* (Chicago), junio de 1912, p. 80, 'The Fouth Annual Conference'.

28.	1912-04-30	Chicago	Cuarta Convención Nacional de la Comunidad Bahá'í de USA	20.00 <i>Drill Hall</i> <i>Masonic Temple</i>	1.000 ⁷⁵³
29.	1912-05-02	Chicago	<i>Chicago Federation of Women's Clubs</i>	Hotel LaSalle	1.000 ⁷⁵⁴
30.	1912-05-04	Chicago	Sociedad Teosófica	<i>Northwestern University Hall</i> , Evanston	
31.	1912-05-05	Chicago	Rev. Joseph A. Millburn Iglesia Congregacionalista	11.00 <i>Plymouth Church</i> 2535 Michigan Av.	
32.	1912-05-05	Chicago	Rev. Jenkin Lloyd Jones Iglesia Unitaria	<i>All Souls Church</i> Oakwood Bd. y Langley Av.	700 ⁷⁵⁵
33.	1912-05-06	Cleveland	Comunidad Bahá'í	20.00 <i>Euclid Hotel Hall</i> Euclid Av. con East 14 th St.	200 ⁷⁵⁶ 300 ⁷⁵⁷
34.	1912-05-07	Pittsburg	Comunidad Bahá'í	<i>Hotel Schenley</i>	400 ⁷⁵⁸
35.	1912-05-12	Montclair (N. Jersey)	Rev. Edgar Swan Wiers Iglesia Unitaria	<i>Unity Church</i> Título: 'Divine Unity'	800 ⁷⁵⁹
36.	1912-05-12	Nueva York	<i>International Peace Forum</i>	20.00 <i>Grace Methodist Church</i> West 104 th St.	2.000 ⁷⁶⁰
37.	1912-05-13	Nueva York	<i>New York Peace Society</i>	16.00 Hotel Astor	1.000 ⁷⁶¹ 2.000 ⁷⁶²
38.	1912-05-16	Lake Mohonk (Nueva York)	Albert K. Smiley <i>Lake Mohonk Conference on International Arbitration</i>	20.00 <i>Lake Mohonk Hotel</i> Título: 'The Oneness of the Reality of Human Kind'	300 ⁷⁶³

⁷⁵³ *Star of the West*, 17 de mayo de 1912, p. 32, 'Dedication of the Mashrak el-Azkar', Honoré J. Jaxon.

⁷⁵⁴ *Chicago Examiner*, 3 de mayo de 1912, p. 2, col. 4, 'Abdul Baha Talks to Club Women on Vote'.

⁷⁵⁵ Robert Stockman, *'Abdu'l-Bahá in America* (Willmette, Ill.: Bahá'í Publishing Trust, 1912), p. 147.

⁷⁵⁶ *Plain Dealer* (Cleveland), 7 de mayo 1912, p. 1, col. 3, y p.3, col. 3, 'Bahaist Approves Union of Races'.

⁷⁵⁷ *Plain Leader* (Cleveland), 7 de mayo de 1912, p. 4, 'Prophet of Persian Peace Cult Shies at Camera on Arrival with His Aides'.

⁷⁵⁸ *Pittsburgh Press*, 8 de mayo de 1912 (3:4), p. 15, col. 4, 'Abdul Baha Lectures on the Religion and Peace'.

⁷⁵⁹ Robert Stockman, *'Abdu'l-Bahá in America*, p. 155.

⁷⁶⁰ *Star of the West*, 13 de julio de 1912, p. 8, 'Tablet from Abdul Baha to the Friends in Chicago'.

⁷⁶¹ *New York Herald*, 14 de mayo 1912, p. 22, col. 3, 'Persian Prophet Speaks for Peace'.

⁷⁶² *New York Press*, 14 mayo 1912, p. 7, col. 5, 'Urges Americans to End War'.

⁷⁶³ *The Advocate of Peace* (Washington), junio de 1912, 'The Lake Mohonk Arbitration Conference', p. 147.

39.	1912-05-19	Nueva York	Rev. Frank O. Hall Iglesia Universalista	<i>Church of the Divine Paternity</i> Central Park West, 76 th St.	
40.	1912-05-19	Jersey City	Rev. Howard Colby Ives Iglesia Unitaria	<i>Brotherhood Church</i> Bergen St. y Fairview St.	400 ⁷⁶⁴
41.	1912-05-20	Nueva York	<i>New York State Suffrage Association</i>	<i>Metropolitan Temple</i> 14 th St. con 7 th Ave. Título: ' <i>International Peace and Woman Suffrage</i> '	
42.	1912-05-22	Boston	Iglesia Unitaria	Convención Anual <i>Tremont Temple</i> 88 Tremont St.	700 ⁷⁶⁵ 1.500 ⁷⁶⁶
43.	1912-05-23	Boston	<i>Greek-Syrian Relief Society</i>		
44.	1912-05-23	Worcester (Mass.)	<i>Clark University</i>	<i>Clark College gymnasium</i>	500 ⁷⁶⁷
45.	1912-05-24	Boston	<i>American Free Religious Association</i>	13.00 <i>Ford Hall</i>	250 ⁷⁶⁸
46.	1912-05-25	Boston	Comunidad Bahá'í	20.00 <i>Huntington Hall</i> <i>Rogers Building</i>	
47.	1912-05-26	Boston	<i>Syrian Golden Links Society</i>	23 Hudson St.	800 ⁷⁶⁹
48.	1912-05-26	Nueva York	Rev. J. Herman Randall Iglesia Bautista	<i>Mount Morris Church</i> Fifth Ave. y 126 th St.	
49.	1912-05-28	Nueva York	<i>International Peace Forum</i>	16.00 <i>Metropolitan Temple</i> 7 th Av. con West 14 th	1.000 ⁷⁷⁰
50.	1912-05-30	Nueva York	Sociedad Teosófica	Sede 79 th St. con Broadway	
51.	1912-05-31	Nueva York	<i>New York University</i>		
52.	1912-06-01	Fanwood, NJ	William H. Hoar Comunidad Bahá'í	Parque de bomberos	
53.	1912-06-02	Nueva York	Rev. Percy S. Grant Iglesia Episcopal	20.00 <i>Church of the Ascension</i> 36-38 Fifth Avenue	

⁷⁶⁴ *Jersey Journal* (Jersey City, NJ), 20 de mayo 1912, p. 3, col. 4, 'Four hundred hear Abdul Baha'.

⁷⁶⁵ *Christian Science Monitor* (Boston, MA), 23 de mayo 1912, p. 5, col. 4, 'Tuckerman School Graduation Starts Day for Unitarians'.

⁷⁶⁶ *Boston Herald*, 23 de mayo 1912, p. 5, col. 3, 'Unitarians Rise to Greet Persian Speaker at Tremont Temple'.

⁷⁶⁷ *Worcester Evening Gazette*, 24 de mayo 1912, p. 8, col. 3, 'Bab Religion's Leader Talk to Clark Students'.

⁷⁶⁸ *Christian Register* (Boston), 4 de julio 1912, p. 651, col. 1, 'Free Religious Association'.

⁷⁶⁹ Carta de 'Abdu'l-Bahá a Agnes Parsons, 26 de mayo de 1912 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, fondo Parsons).

⁷⁷⁰ *Mahmúd's Diary*, p. 114.

				Título: 'How Can the Orient Help the Occident?'
54.	1912-06-06	Brooklyn	<i>Union League Club</i>	1164-1182 Dean St.
55.	1912-06-06	Nueva York	<i>Women's Union</i>	
56.	1912-06-09	Filadelfia	Rev. Dr. Kenneth E. Evans Iglesia Unitaria	11.00 <i>Spring Garden Church</i> 15th y Girard Av.
57.	1912-06-09	Filadelfia	Rev. Dr. Russell H. Conwell Iglesia Bautista	20.00 <i>Grace Baptist Temple</i> North Broad Street
58.	1912-06-16	Brooklyn	Rev. Leon Harvey Iglesia Unitaria	10.45 <i>Flatbush Church</i> Beverly Rd. con East 19 th St. Título: 'The Unity of the Great Religions of the World'
59.	1912-06-16	Brooklyn	Rev. Dr. S. Parkes Cadman Iglesia Congregacionalista	19.45 <i>Central Congregational Church</i> Hancock St. y Bedford Av.
60.	1912-07-14	Nueva York	Rev. Leon A. Harvey Iglesia Unitaria	11.00 <i>All Souls</i> 20 th St. con 4 th Av. Título: 'The Oneness of Humanity'
61.	1912-07-21	Nueva York	<i>Armenian Federation Society</i>	<i>Murray Hill Lyceum</i> 160 E, 34 th St.
62.	1912-07-23	Boston	Comunidad Bahá'í	18.00 Hotel Victoria 271 Dartmouth St.
63.	1912-07-24	Boston	<i>Syrian Golden Links Society</i>	23 Hudson St.
64.	1912-07-24	Boston	Sociedad Teosófica	
65.	1912-08-11	Dublin, New Hampshire	Josiah Lafayette Seward Iglesia Unitaria	<i>First Congregational Society</i>
66.	1912-08-16	Eliot, Maine.	Green Acre	19.30 <i>Eirenon Hotel</i> Título: 'Investigation of Reality'
67.	1912-08-17	Eliot, Maine.	Green Acre	19.30 <i>Eirenon Hotel</i>
68.	1912-08-17	Eliot, Maine.	Green Acre	19.30 <i>Eirenon Hotel</i>
69.	1912-08-17	Eliot, Maine.	Green Acre	19.30 <i>Eirenon Hotel</i>
70.	1912-08-17	Eliot, Maine.	Green Acre	19.30 <i>Eirenon Hotel</i>

⁷⁷¹*Philadelphia Record*, 10 de junio de 1912, 'Persian for Suffrage'.

⁷⁷² *Unitarian Advance* (Nueva York), septiembre de 1912, p. 30.

71.	1912-08-21	Eliot, Maine	Green Acre	16.00 <i>Montsalvat</i>	400 ⁷⁷³
72.	1912-08-21	Eliot, Maine	Sarah Farmer	Casa de Sarah Farmer	100 ⁷⁷⁴
73.	1912-08-25	Boston	<i>New Thought Society</i>	<i>New Thought Forum Huntington Chambers</i>	
74.	1912-08-26	Boston	Rev. George Landor Perin Iglesia Unitaria	<i>Franklyn Square House</i>	
75.	1912-08-27	Boston	<i>New Thought Society</i>	<i>The Metaphysical Club 30 Huntington Ave.</i>	
76.	1912-08-27	Malden	Sociedad Teosófica		500 ⁷⁷⁵
77.	1912-08-29	Malden	Mme. Beale Morey	Domicilio de Beale Morey 34 Hillside Ave.	100 ⁷⁷⁶
78.	1912-09-01	Montreal	Rev. Frederick R. Griffin Iglesia Unitaria	11.00 <i>Church of the Messiah Sherbrooke St. West</i>	
79.	1912-09-03	Montreal	Partido Socialista	<i>Coronation Hall 204 con St. Lawrence</i>	500 ⁷⁷⁷
80.	1912-09-05	Montreal	Iglesia Metodista	<i>St. James Church</i>	1.200 ⁷⁷⁸
81.	1912-09-10	Búfalo	Comunidad Bahá'í	<i>Hotel Iroquois Main St. con Eagle St.</i>	70 ⁷⁷⁹
82.	1912-09-11	Búfalo	Leon O. Williams Iglesia Universalista	20:15 <i>Church of the Messiah Mariner St. con North St.</i>	
83.	1912-09-14	Chicago	Sociedad Teosófica	26ª Asamblea Nacional	
84.	1912-09-15	Kenosha	Edgar T. Farrill Iglesia Congregacionalista	<i>First Congregational Church 5934 8th Avenue</i>	
85.	1912-09-20	Minneapolis	<i>Commercial Club</i>	12.00	
86.	1912-09-20	Minneapolis	Dr. Samuel Deinard Judaísmo reformista	Templo <i>Shaari Tov</i>	400 ⁷⁸⁰

⁷⁷³ *Mahmud's Diary*, p. 217.

⁷⁷⁴ Carta de Ahmad Sohrab a Joseph Hannen, 17 de agosto de 1912 (Archivo Nacional Bahá'í de los Estados Unidos, Fondo Hannen-Knobloch, B9).

⁷⁷⁵ *Mahmud's Diary*, p. 224.

⁷⁷⁶ *Evening Transcript* (Boston), 31 de agosto de 1912, p. 4, col. 2, 'Abdul Beha Abbas a Guest'.

⁷⁷⁷ *Montreal Daily Star*, 4 de septiembre de 1912, p. 2, col. 1; 'Earth Should be Paradise, Says Seer Abdul Baha'.

⁷⁷⁸ *Montreal Daily Witness*, 6 de septiembre de 1912, p. 11, col. 2; 'Investigate the Realities'.

⁷⁷⁹ *Buffalo Enquirer*, 11 de septiembre 1912, p. 5, col. 3. 'Message of Love Conveyed by Baha'.

⁷⁸⁰ *Minneapolis Journal*, 20 septiembre de 1912, p. 10, col. 1. 'Minneapolis Educators Meet Abdul Baha Abbas'.

87.	1912-09-25	Denver	Rev. Charles Edgar Prather Iglesia de la ciencia divina	<i>Second Church of Divine Science</i> 38th Ave. con Perry St. Título: ' <i>Universal Peace and Universal Religion</i> '	
88.	1912-09-26	Denver	Comunidad Bahá'í	<i>Hotel Shirley</i> Broadway con 17	
89.	1912-10-03	San Francisco	Comunidad Bahá'í	20.00 Recepción Pública 1815 California St.	
90.	1912-10-06	San Francisco	Rev. Bradford Leavitt Iglesia Unitaria	11.00 <i>First Unitarian Church</i> Franklin St. y Geary St.	
91.	1912-10-06	Oakland	Rev. Herbert A. Jump Iglesia Congregacionalista	20.00 <i>First Congregational Church</i> Título: ' <i>Universal Brotherhood</i> '	
92.	1912-10-07	Oakland	Rev. Takeshi Kanno Iglesia Japonesa (Congregacionalista)	20.00 <i>Japanese Independent Church</i> 552 Sycamore St	
93.	1912-10-08	Palo Alto	Dr. David Starr Jordan Stanford University	10.15 Assembly Hall	2.000 ⁷⁸¹
94.	1912-10-08	Palo Alto	Rev. Clarence Reed Iglesia Unitaria	20.00 <i>First Unitarian Church</i> Título: ' <i>Unity: The Fundamental Basis of Divine Teachings</i> '	
95.	1912-10-09	Berkeley	Alcalde J. Stitt Wilson <i>Home Truth</i>	20.00 <i>Berkeley High School Auditorium</i> Título: ' <i>The Peace of the Nation and the Unity of Religion</i> '	
96.	1912-10-10	San Francisco	<i>Open Forum</i>	20.00 <i>Jefferson Hall</i>	
97.	1912-10-11	San Francisco	Sociedad Teosófica	20.00 <i>Yosemite Hall</i> <i>Native Sons' Building</i>	
98.	1912-10-12	San Francisco	Martin A. Meyer Judaísmo reformista	10.45 Templo <i>Emmanu-El</i> 450 Sutter St.	2.000 ⁷⁸²
99.	1912-10-16	San Francisco	<i>Century Club California</i>	15.30 1355 Franklin St.	
100.	1912-10-25	Sacramento	Christine Fraser <i>Home of Truth</i>	15.20	
101.	1912-10-25	Sacramento	Comunidad Bahá'í	19.30 Hotel Sacramento Sala <i>Mezzanine</i>	
102.	1912-10-26	Sacramento	Comunidad Bahá'í	9.15 Hotel Sacramento Sala <i>Mezzanine</i>	
103.	1912-10-29	Denver	David H. Fouse Iglesia Unitaria	<i>Church of the Messiah</i>	

⁷⁸¹ *Palo Altan*, 18 de octubre de 1912, p. 6, 'Abdul Baha Speaks at Stanford University'.

⁷⁸² *Mahmud's Diary*, p. 316.

104.	1912-10-31	Chicago	Comunidad Bahá'í	Hotel Plaza	
105.	1912-11-02	Chicago	Fannie Barrier Douglas Frederick Douglas Center ⁷⁸³	3032 South Wabash	
106.	1912-11-03	Chicago	Rev. Joseph A. Millburn Iglesia Congregacionista	<i>Plymouth Church</i> 2535 Michigan Av.	
107.	1912-11-04	Cincinnati	Comunidad Bahá'í	<i>Grand Hotel</i> 4 th St. y Central St.	300 ⁷⁸⁴
108.	1912-11-06	Washington	Dr. John Van Schaick Iglesia Universalista	20.00 <i>Church of Our Father</i> Calle 13 con L.	
109.	1912-11-08	Washington	Dr. Abram Simon Comunidad judía	<i>Eight Street Temple</i>	
110.	1912-11-11	Baltimore	Rev. Alfred R. Hussey Iglesia Unitaria	<i>First Unitarian Church</i> Charles St. con Franklin St.	
111.	1912-11-17	Nueva York		<i>Genealogical Hall</i> 252 West 58 th Street	
112.	1912-11-23	Nueva York	Comunidad Bahá'í	21.40 <i>Great Northern Hotel</i> West 57 th St.	300 ⁷⁸⁵
113.	1912-11-25	Nueva York	<i>Minerva Club</i>	13.00 Hotel Waldorf-Astoria Título: 'A Bit of Old and New China'	
114.	1912-12-04	Nueva York	Sociedad Teosófica		
115.	1912-12-14	Liverpool	Sociedad Teosófica	20.00 Colquitt St. con Bold St.	
116.	1912-12-15	Liverpool	Rev. Donald B. Fraser Iglesia Baptista	18.30 <i>Pembroke Chapel</i>	1.500 ⁷⁸⁶
117.	1912-12-17	Londres	Comunidad Bahá'í	<i>Caxton Hall</i>	
118.	1912-12-20	Westminster	Comunidad Bahá'í	<i>Westminster Palace Hotel</i> 2-8 Victoria St.	900 ⁷⁸⁷
119.	1912-12-25	Westminster	Ejército de Salvación	<i>Salvation Army Shelter</i>	1.000 ⁷⁸⁸
120.	1912-12-27	Londres	Esposa de Rev. Edward W. Lewis	<i>Cedar Club House</i>	200 ⁷⁸⁹

⁷⁸³ Stockman, 'Abdu'l-Bahá in America, p. 318.

⁷⁸⁴ *Cincinnati Tribune*, 5 de Noviembre de 1912, 'World Peace Dream Mantles Lecturer'.

⁷⁸⁵ *Sun* (Nueva York), 24 de noviembre de 1912, p. 13b, col. 2. 'Sendoff for Abdul Baha'.

⁷⁸⁶ Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 15 de diciembre de 1912.

⁷⁸⁷ *Íbid.*, 20 de diciembre de 1912.

⁷⁸⁸ *Christian Commonwealth* (Londres), 1 de enero de 1913, p. 247—8, 'Abdul Baha at a Salvation Army Shelter'.

⁷⁸⁹ Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 27 de diciembre de 1912.

<i>Women's Service League</i>					
121.	1912-12-29	Londres	Rev. Edward W. Lewis Iglesia Congregacionista	20.00 <i>King's Weigh House Church</i>	
122.	1912-12-31	Oxford	Universidad de Oxford	15.00 <i>Manchester College</i>	
123.	1913-01-01	Londres	<i>Cosmos Club</i>		300
124.	1913-01-02	Londres	<i>Women's Freedom League</i>	20.00 <i>Essex Hall</i> Título: ' <i>The Equality of Women</i> '	1.000 ⁷⁹⁰
125.	1913-01-03	Wimbledon	Daniel N. Dunlop Sociedad Teosófica	<i>White Lodge</i> Residencia de Daniel N. Dunlop Sunnyside	
126.	1913-01-07	Edinburgo	Sociedad Esperantista de Edinburgo	20.15 <i>Freemason's Hall</i>	800
127.	1913-01-08	Edinburgo	Andrew Yong	<i>North Canongate School</i>	100
128.	1913-01-08	Edinburgo	Sir Patrick Geddes <i>Outlook Tower Committee</i>	16.40 <i>Rainy Hall, New College</i> <i>Faculty of Divinity of the Presbyterian</i> <i>United Free Church</i>	
129.	1913-01-09	Edinburgo	Sociedad Teosófica de Escocia	20.15 Sede de la logia <i>Orpheus</i> 28 Great King St. Entradas a ½ penique	
130.	1913-01-11	Londres	Comunidad Bahá'í	16.00 <i>Caxton Hall</i>	
131.	1913-01-12	Westminster	Quáqueros	11.45 <i>Friends' Meeting House</i> 52 St Martin's Lane	
132.	1913-01-12	Londres	Rev. J. J. Poole Iglesia Congregacionista	18.30 <i>New Congregational Church,</i> <i>Woolwich</i>	
133.	1913-01-15	Bristol	Comunidad Bahá'í	20.00 <i>Clifton Guest House</i> 16-17 Royal York Crescent	120 ⁷⁹¹
134.	1913-01-17	Woking	<i>Oriental Institute</i>	15.15 <i>Woking Mosque</i>	50 ⁷⁹²
135.	1913-01-19	Londres	<i>Higher Thought Centre</i>	Doré Gallery, 35 New Bond St.	
136.	1913-02-12	París	Sociedad Esperantista	20.00 <i>Hotel Moderne</i>	200 ⁷⁹³

⁷⁹⁰ Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 2 de enero de 1913.

⁷⁹¹ *Ibid.*, 15 de enero de 1913.

⁷⁹² *Christian Commonwealth*, 22 de enero de 1913, p. 2, col. 3, 'In an Oriental Mosque'.

⁷⁹³ *Amerika Esperantisto* (Washington), abril de 1913, pp. 3-4, 'Abdul Baha the Guest of Paris Esperantists'.

137.	1913-02-13	París	Sociedad Teosófica	20.00 Sede 59 Avenue de La Bourdonnais	
138.	1913-02-16	París	Pastor Henri Monnier Iglesia Reformada Francesa	20.00 Facultad Libre de Teología Protestante	
139.	1913-02-21	París	<i>Alliance Espiritualiste</i>	Sede del YMCA en París 14 Rue de Trévisé Título: ' <i>La Paix du Monde</i> '	
140.	1913-04-03	Stuttgart	Comunidad Bahá'í	20.00 Auditorio Público	500 ⁷⁹⁴
141.	1913-04-05	Stuttgart	Sociedad Esperantista 'Esperanto Stelo'	20.00 Sede	
142.	1913-04-06	Stuttgart	Comunidad Bahá'í	<i>Oberes Museum</i>	800 ⁷⁹⁵
143.	1913-04-10	Budapest	Nádler Róbert (Presidente) Sociedad Teosófica	Sede Granyi Utca, 20	
144.	1913-04-11	Budapest	Academia oriental, Sociedades Teosófica y Esperantista	19.00 Antiguo parlamento auditorio principal 8 Sándor	800
145.	1913-04-12	Budapest	Sociedad Teosófica Logia Estrella de Oriente	Sede	
146.	1913-04-14	Budapest	Sociedad Turania	18.00 Museo Nacional de Hungría Título: 'Paz entre las naciones y las religiones'	
147.	1913-04-19	Viena	Prof. Idus Thern Sociedad Teosófica	19.30 Kästlergasse 11	100 ⁷⁹⁶
148.	1913-04-21	Viena	Paul Luckender Sociedad Teosófica	19.00 1 Johannesgrasse	200 ⁷⁹⁷
149.	1913-04-22	Viena	Paul Luckender Sociedad Teosófica	19.30 1 Johannesgrasse	
150.	1913-04-25	Stuttgart	Comunidad Bahá'í	<i>Bürgermuseum</i>	1.500 ⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ Ahmad Sohrab a Harriet Magee, 3 de abril de 1913.

⁷⁹⁵ *Íbid.*, 6 de abril de 1913.

⁷⁹⁶ *Íbid.*, 19 de abril de 1913.

⁷⁹⁷ *Íbid.*, 21 de abril de 1913.

⁷⁹⁸ *Íbid.*, 25 de abril de 1913.

Apéndice 3

ILUSTRACIONES



Figura 1. Jane Addams (1860-1935). Premio Nobel de la Paz en 1931 y una de las fundadoras del NAACP. Anfitriona de 'Abdu'l-Bahá en la conferencia que dio en el *Hull House* de Chicago, un centro de acogida fundado por ella.



Figura 2. William E. B. Du Bois (1868-1963). Fundador del NAACP y uno de los personajes negros más importante en los EUA en la primera mitad del siglo XX. Escribió sobre 'Abdu'l-Bahá y simpatizó con sus ideas.



Figura 3. Louis Gregory (1874-1951). Destacado bahá'í y defensor de los derechos civiles de la población negra de los Estados Unidos.



Figura 4. Louis y Louisa Gregory. Animados por 'Abdu'l-Bahá contrajeron matrimonio en Nueva York en 1912. Su matrimonio era ilegal en 29 estados.



Figura 5. Emmeline Pankhurst (1858-1928). Fundadora del WSPU y una de las feministas más influyentes de todo el siglo XX. Se entrevistó personalmente con 'Abdu'l-Bahá.



Figura 6. Charlotte Despard (1844-1939). Fundadora del WFL. Se encontró con Abdu'l-Bahá en varias ocasiones, escribió sobre él y la religión bahá'í, y le organizó una conferencia a la que asistieron mas de 1.500 sufragistas.



Figura 7. Christabel Pankhurst (1880-1958). Fundadora del WSPU y editora de su revista. Conoció a 'Abdu'l-Bahá personalmente y escribió sobre él.



Figura 8. Baronessa Emmeline Pethick-Lawrence (1867-1954). Fundadora del WSPU. Fue encarcelada poco tiempo después de entrevistarse con 'Abdu'l-Bahá.



Figura 9. El magnate Andrew Carnegie (1835-1919). La organización pacifista que él presidía convocó una conferencia para 'Abdu'l-Bahá. Ambos mantuvieron correspondencia.

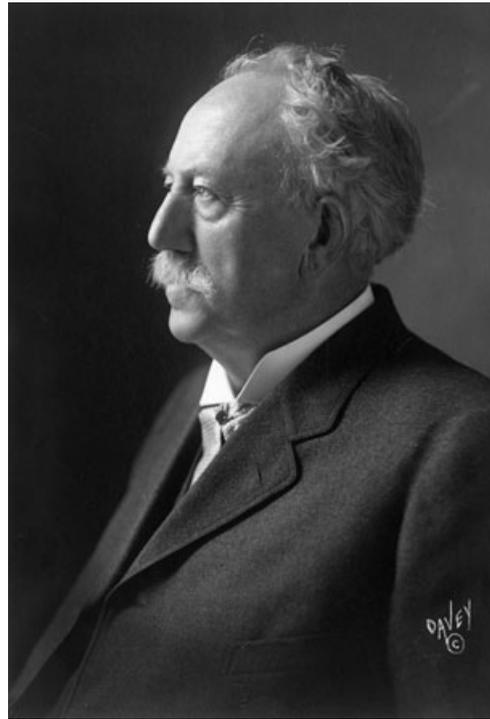


Figura 10. David Starr Jordan (1851-1931). Presidente de la Universidad Stanford y pacifista. Invitó a 'Abdu'l-Bahá a conferenciar en su universidad.



Figura 11. El profesor George H. Blakeslee (1871-1954). Invitó a 'Abdu'l-Bahá a hablar en la Universidad Clark. Blakeslee era un pionero de los estudios en relaciones internacionales.



Figura 12. Baronesa von Suttner (1843-1914). Premio Nobel de la Paz en 1905, la primera mujer en conseguir un Nobel. Visitó a 'Abdu'l-Bahá en Viena.



Figura 13. Ludwig Zamenhof (1859-1917). Inventor del idioma internacional esperanto. 'Abdu'l-Bahá alabó sus esfuerzos y Zamenhof escribió sobre él.



Figura 14. Lidia Zamenhof (1904-1942). Hija de Ludwig Zamenhof. Divulgadora del esperanto. Se convirtió a la religión bahá'í en los años 1920. Murió en el campo de concentración de Treblinka.

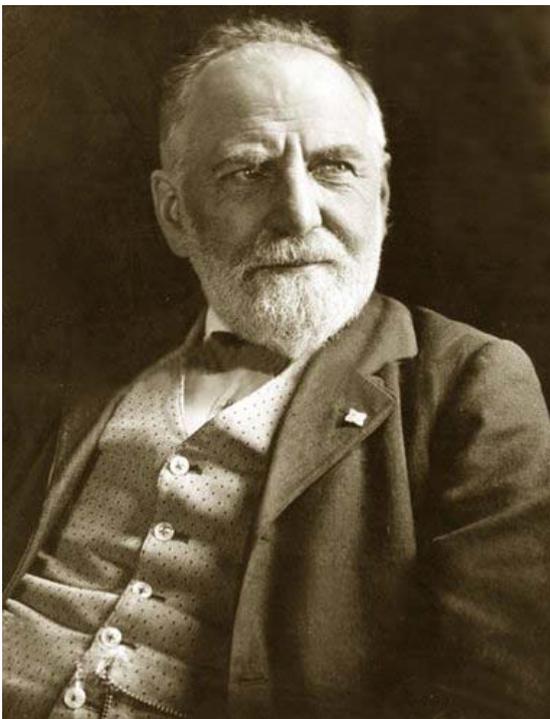


Figura 15. William Stead (1849-1912). Célebre periodista británico. Pacifista y uno de los introductores del esperanto en el Reino Unido. Escribió con simpatía sobre 'Abdu'l-Bahá y le visitó en 1911.



Figura 16. Felix Moscheles (1833-1917). Líder de los movimientos esperantista y pacifista británico. Uno de los introductores del esperanto en el Reino Unido. Organizó una conferencia para 'Abdu'l-Bahá en 1913.

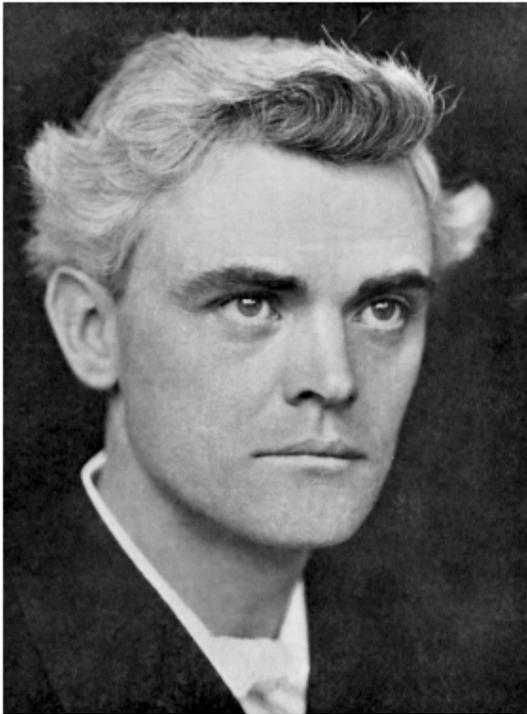


Figura 17. Reginald Campbell (1867-1956). 'Abdu'l-Bahá ofreció su primera conferencia pública en su iglesia, el *City Temple* de Londres y Campbell fue criticado por ello. Asistieron 2.000 personas.

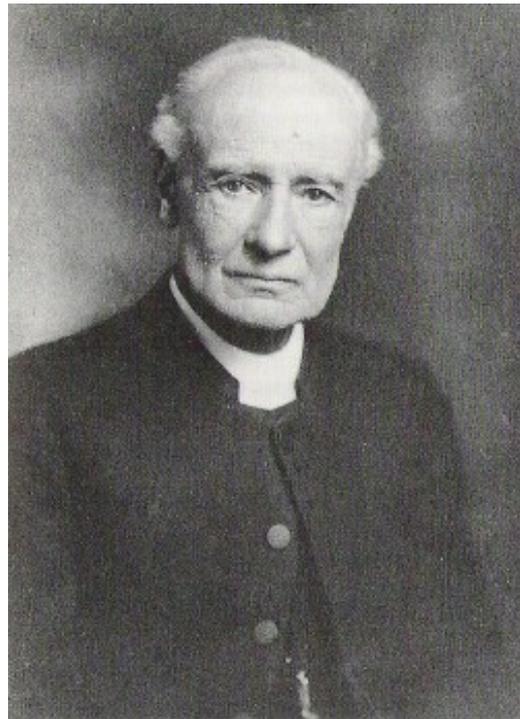


Figura 18. Basil Wilberforce (1841-1916). Archidiácono de Westminster. Cedió el púlpito de su iglesia a 'Abdu'l-Bahá y en un gesto insólito también le pidió que diera la bendición.



Figura 19. Percy S. Grant (1860-1927). 'Abdu'l-Bahá hizo su primera aparición pública en Estados Unidos en su iglesia. Grant fue muy criticado por ello, pero le invitó una segunda vez.

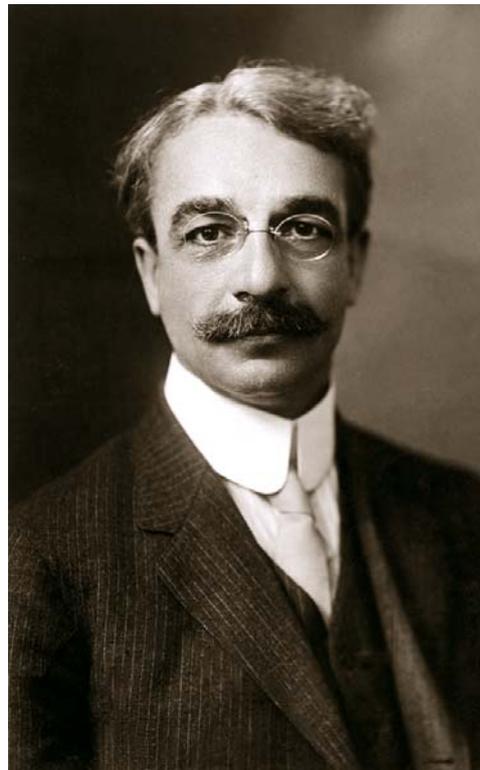


Figura 20. Howard Colby Ives (1867-1941), uno de los, al menos tres, pastores de la Iglesia Unitaria que se convirtieron a la religión bahá'í después de conocer a 'Abdu'l-Bahá.



Figura 21. Fotografía de 'Abdu'l-Bahá tomada en Andrinópolis en 1868, poco antes de su definitivo destierro a Acre.



Figura 22. Algunos de los bahá'ís que compartieron exilio con Bahá'u'lláh en Andrinópolis. Fotografía tomada en 1868. En el centro 'Abdu'l-Bahá, a la izquierda Mírzá Mihdí, su hermano.



Figura 23. Bahiyih Khanúm (1846-1932), hermana de 'Abdu'l-Bahá.



Figura 24. Munirih Khanúm (1847-1938), esposa de 'Abdu'l-Bahá.



Figura 25. Fortaleza de la ciudad-prisión de 'Akká. Bahá'u'lláh y su familia estuvieron confinados en algunas de las habitaciones ubicadas en el ala derecha, planta superior.

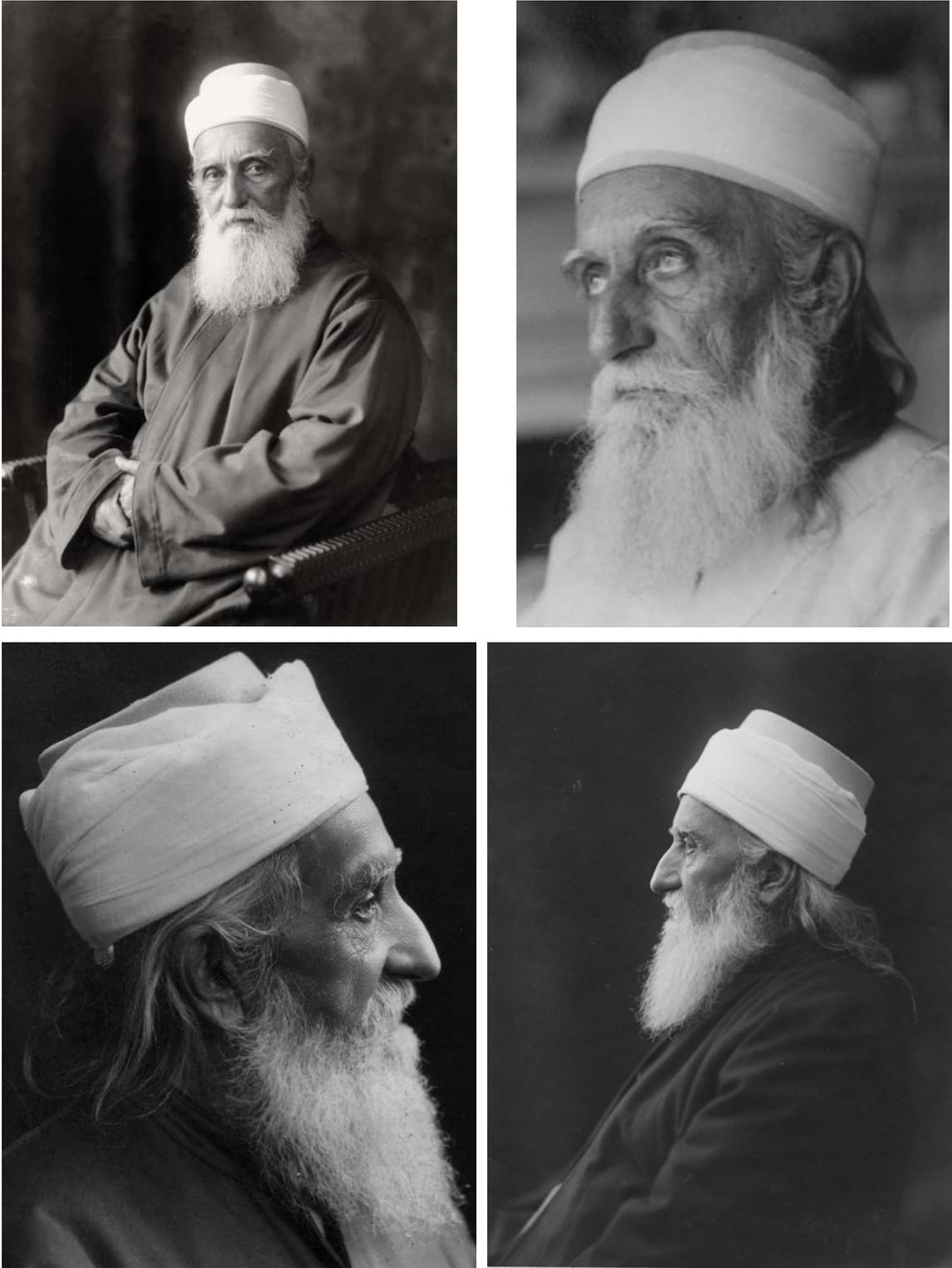


Figura 26. Diferentes retratos de 'Abdul'-Bahá tomados en estudios fotográficos en Occidente.



Figura 27. 'Abdu'l-Bahá en Nueva York, poco después de su llegada en abril de 1912.



Figura 28. 'Abdu'l-Bahá en la iglesia congregacionalista de Plymouth, donde conferenció por invitación del reverendo Joseph A. Millburn. En la imagen puede verse a la parroquia en pie mientras 'Abdu'l-Bahá recita una bendición.



Figura 29. 'Abdu'l-Bahá en Stuttgart, mayo de 1913.



Figura 30. 'Abdu'l-Bahá con seguidores en Chicago, mayo de 1912.

نیویورک
مستر کارنیگی
بوسه

شخص محترماً تالیف شما بشارت عینی را مطالعه نمودم فی تحقیق
در آن بخت آسایش عالم انسانی ملاحظه شد مختصر نیست در تعالیم
بهدیه اموات و این اعظم اموات سادات
امیرت مجبوری و لکن اموات امیرت اختیاری کمال انسانی
بعض خیر اختیاریت نه بعض خیر اجباری و مواسا خیر اختیاریت و
اینست که اغیا بفرآمواسا نمایند یعنی اتفاق بفرآکنند و
و اختیار خویش نه اینکه بفرآغیا را اجبار نمایند زیرا از اجبار اختلا
حاصل گردد و انتظام امور مشتمل شود ولی مواسا که آن اتفاق
اختیاریت سبب راحت عالم انانیت سبب نورانیت عالم انانیت
و سبب عزت عالم انانیت چنانکه آثار خیریه پنجاب در رسید
شهرای امریک مشاهد شد در بعض دارالفنون و انجمنها
و در ترویج معارف لهذا در حق شما دعا نمایم که بمواسا مشمول
بالتوا و برکت آسمانی باشید و سبب اعمال خیریه در شرق و غرب گردید

تأدیر حکومت الهی مانده شمع روشن کردید و غایت و حاجات بدمه باید
احترامات مالتی قبول نمایند

Figura 31. Especimen de la caligrafía de 'Abdu'l-Bahá. Carta a Andrew Carnegie, enero de 1913.



Figura 32. Retrato de 'Abdu'l-Bahá realizado por Khalil Gibran, 1912. Gibran se inspiró en 'Abdu'l-Bahá para su obra *El Profeta*.



Figura 33. 'Abdu'l-Bahá tras su regreso a Haifa, cerca de su domicilio.



Figura 34. Funeral de 'Abdu'l-Bahá en Haifa, diciembre de 1921. En el acto parlamentaron representantes de las comunidades musulmana, judía y de varias iglesias cristianas.

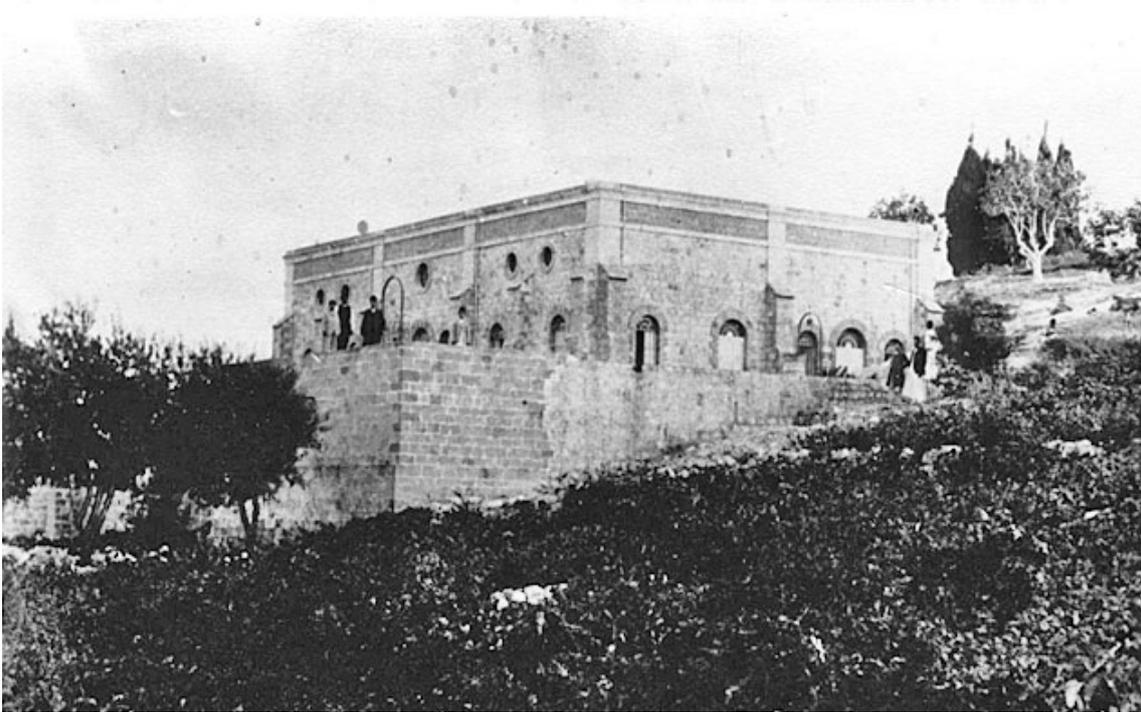


Figura 35. Santuario del Báb, Monte Carmelo, Haifa. El edificio fue erigido por 'Abdu'l-Bahá. Sus restos mortales fueron enterrados en una cámara adyacente a la tumba del báb.



Figura 36. Estado actual del Santuario del Báb.

