

# MÉXICO COMO PROBLEMA

## ESBOZO DE UNA HISTORIA INTELECTUAL

Carlos Illades / Rodolfo Suárez  
*coeditores*

INSTITUTO  
MEXICANO  
DE INVESTIGACIONES  
CIENTÍFICAS



# MÉXICO COMO PROBLEMA

## Esbozo de una historia intelectual

*coordinadores*

CARLOS ILLADES  
RODOLFO SUÁREZ

*por*

BRIAN CONNAUGHTON • CORINA YTURBE • ERIKA PANI •  
CARLOS ILLADES • MARÍA JOSÉ RHI SAUSI G. • DANIELA  
GLEIZER • MIGUEL ORDUÑA CARSON • LUIS SALAZAR  
CARRIÓN • FLORENCIA NISZT ACOSTA • PABLO PICCATO •  
GEORG LEIDENBERGER • GUILLERMO HURTADO • LEÓN  
OLIVÉ • AIMER GRANADOS • RODOLFO SUÁREZ • FRANCISCO  
ZAPATA • MARIO BARBOSA • ALEJANDRO ARAUJO PARDO

UNIVERSIDAD  
AUTONOMA  
METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo



JL1211  
M49

015.26077.

**XXI** grupo editorial  
**siglo veintiuno**

**siglo xxi editores, méxico**

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,  
04310 MÉXICO, DF  
www.sigloxxieditores.com.mx

**salto de página**

ALMAGRO 38, 28010  
MADRID, ESPAÑA  
www.saltodetepagina.com

**biblioteca nueva**

ALMAGRO 38, 28010  
MADRID, ESPAÑA  
www.biblioteca nueva.es

**siglo xxi editores, argentina**

GUATEMALA 4824, C 1425 BUP  
BUENOS AIRES, ARGENTINA  
www.sigloxxieditores.com.ar

**anthropos**

DIPUTACIÓN 266, BAJOS,  
08007 BARCELONA, ESPAÑA  
www.anthropos-editorial.com

JL1281

M49

2012

*México como problema : esbozo de una historia intelectual /* coordinadores, Carlos Illades, Rodolfo Suárez ; por Pablo Piccato [y otros dieciocho]. — México : Siglo XXI Editores : Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa y Unidad Iztapalapa, 2012.

390 p. — (Sociología y política)

ISBN: 978-607-03-0438-5

1. México – Política y gobierno. 2. México – Política y gobierno – Siglo XX. 3. México – Vida social y costumbres. 4. México – Cultura – Siglo XX. I. Illades, Carlos, editor II. Suárez, Rodolfo, editor. III. Piccato, Pablo, colaborador. IV. t. V. Ser

primera edición, 2012

© universidad autónoma metropolitana, unidad cuajimalpa  
av. constituyentes, núm. 647, 5o. piso, col. 16 de septiembre,  
11810, miguel hidalgo, méxico, d.f.

© universidad autónoma metropolitana, unidad iztapalapa  
av. san rafael atlixco, núm. 186, col. vicentina,  
09340, iztapalapa, méxico, d.f.

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 978-607-03-0438-5

impreso en ingramex, s.a. de c.v.  
centeno 162-1  
col. granjas esmeralda  
09810, méxico, d.f.

noviembre de 2012

Estamos tan acostumbrados a que el gobierno lo haga todo, que si falta el apoyo de éste, mejor dicho, si éste no imprime el impulso y mantiene el movimiento, nada se hace de provecho, y los productos permanecen en un estado de gestación, eterno.

RAFAEL DE ZAYAS ENRÍQUEZ

Un país burocrático es, por excelencia, un país de desleales. Es un sistema donde el primero de los grandes negocios es la explotación de los empleos públicos, donde casi todo mundo está dispuesto a vender su alma al gobierno, por haber pasado los tiempos en que se la vendía al diablo; donde en política no hay más que una opinión seria, tener todas...

FRANCISCO BULNES

La reflexión acerca de los problemas más acuciantes del país constituye ya un subgénero dentro del ensayo político mexicano que, como trata de documentar este volumen, ha producido abundantes resultados, algunos de ellos notables. Desde el clásico *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana* de Mariano Otero, hasta los recientes textos de Luis Villoro, Sergio Zermeño, Héctor Aguilar Camín y Jorge G. Castañeda, pasando por *Los grandes problemas nacionales* de Andrés Molina Enríquez, la preocupación por el futuro adquiere cierto grado de certeza a partir de la evaluación del presente. Unos invitan a deshacerse del pasado,<sup>1</sup> como si fuera posible sustraerse de la dimensión histórica (que necesariamente incorpora presente, pasado y futuro),<sup>2</sup> otros a la recuperación utópica de las vías negadas por la occidentalización,<sup>3</sup> como si el capitalismo no hubiese colonizado ya todos los reductos precapitalistas,<sup>4</sup> mientras los demás convocan a aprender de aquél en la vieja tradición de la historia como maestra de la vida. Ciento cincuenta años de discusión pública sobre qué hacer con el país y cómo resolver sus problemas fundamentales, siempre los mismos, en espera de soluciones que no llegan o se frustran en el camino, sumándose ahora incluso otros, efecto acumulado de postergarlas.

Hablamos de un subgénero en la medida en que esta literatura ofrece el diagnóstico, una prognosis y recomendaciones puntuales de cómo atacar los males nacionales, tentación que nadie parece resistir. Esto es, posee una temática y una forma expositiva específica. Aunque varían, dentro de las consideraciones diagnósticas suele estar la historia, señalando el momento en que se extravió la ruta, así como la valoración de la herencia y el reconocimiento del potencial del país, si bien no siempre el de sus habitantes y casi nunca el de su organización social. La cultura, quizá el elemento de mayor ponderación, que incluso en algunas versiones se plantea como objetivo preservarla a toda costa de las acometidas externas, también se enuncia como una de las razones fundamentales del atraso. En cuanto a la progno-

<sup>1</sup> Héctor Aguilar Camín y Jorge G. Castañeda, *Un futuro para México*, México, Punto de Lectura, 2010, p. 13.

<sup>2</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 21 y ss.

<sup>3</sup> Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*, México, Siglo XXI Editores, 2009, pp. 68 y ss.; Sergio Zermeño, *Reconstruir a México en el siglo XXI, Estrategias para mejorar la calidad de vida y enfrentar la destrucción del medio ambiente*, México, Océano/UNAM, 2010, p. 25.

<sup>4</sup> Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 81.

sis, el dilema estriba en copiar los modelos extranjeros (recurrentemente el estadounidense) o seguir uno propio, apuntalado en el pasado, siendo rara la perspectiva de conciliarlos. Las recomendaciones son de todo tipo, pero recalcan frecuentemente en el fortalecimiento de las finanzas públicas, la creación de una amplia y pujante clase media y la redistribución de la tierra y la educación.

Los temas dominantes son la nación, la identidad, los indígenas y la democracia. El primero, siempre presente, no únicamente por la preocupación añeja de preservar al país del expansionismo de las potencias, o de encontrar la manera de darle viabilidad soberana, sino por la poderosa ideología nacionalista que comienza a fraguarse en el romanticismo, refuerza el modernismo porfiriano y consolida y expande el nacionalismo revolucionario. La medida de su éxito radica en el amplio manto que arrojó la diversidad cultural y la desigualdad social que atraviesa a la nación, además de hacer inconcebible cualquier tentativa separatista (obviamente después de Texas y de la breve independencia yucateca). Una deriva de éste, impulsada en parte por el desarrollo de la psicología social y la antropología cultural, fue la problematización de la identidad. Obsesionados por saber quiénes somos, incluso la filosofía concluyó que el asunto le concernía. Accidente, esencia o máscara, cuando no simple efecto del sentimiento de inferioridad, fueron las categorías (o simples imágenes) que trataron de capturar a este sujeto inaprensible que es el mexicano, quien prodigiosamente es impermeable al tiempo, aunque nadie niega su ser histórico. El paradigma de este inmovilismo es, sin embargo, el indígena, el gen de nuestra singularidad y, simultáneamente, el acta de nacimiento de nuestro rezago según varias plumas consagradas. Desaparecerlo, integrarlo, dejarlo a su suerte, o reconocerlo, son las opciones consideradas para dar salida “al problema”, como si el resto de la nación no fuera parte del mismo. Por último, está la atención al régimen político, ya sea para asegurar la estabilidad (en el siglo XIX) o para establecer las condiciones mínimas de la democracia (en el siglo pasado). La preocupación respecto de éstas creció sobre todo cuando se consideró que la Revolución mexicana había llegado a su fin, o por lo menos a un *impasse* que le impedía avanzar. Y si bien dejó un saldo positivo, asumiendo que la cuestión social estaba en curso de resolverse, era momento de ensanchar su horizonte. Con el movimiento estudiantil del 68, lo que parecía necesario cobró urgencia.

A lo largo del siglo y medio que este volumen cubre, se puede apreciar el modo en que los distintos estados por los que la patria transita, van determinando los exámenes y modificando los pesos específicos de cada cuestión. La preocupación por estructurar al Estado y a la nación, claramente visible en los textos producidos a mediados del siglo XIX, no será la misma que la demanda democrática pre y pos-revolucionaria; como tampoco lo es la preocupación por incorporar a los indígenas al mundo moderno, evidente hacia mediados del siglo pasado, que la demanda por el respeto a los usos y costumbres en la que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional de finales del siglo XX fundó su legitimidad. Sin embargo, a pesar de las diferencias, la mayoría, por no decir que todos los ensayos, están dirigidos por la ya perenne apuesta por conseguirnos un lugar en el mundo moderno y por la consiguiente preocupación respecto de nuestra incapacidad para lograrlo.

Este libro expone una parte representativa de la amplia producción ensayística sobre los grandes problemas nacionales, con plena conciencia de haber dejado fuera textos relevantes, pero también con la convicción de que ninguno de los incluidos podía faltar. Más allá de la importancia de cada uno de éstos, fue criterio de selección cubrir la pluralidad de enfoques tanto desde el prisma ideológico como de la variedad disciplinaria, de tal manera que criminólogos y sociólogos conviven con filósofos y antropólogos; los socialistas comparten páginas con liberales y conservadores; algún espiritista pastorea el rebaño católico. No obstante, algunas ausencias, injustificables acaso, indican el insuficiente desarrollo de la historia intelectual dentro de nuestra historiografía que no acaba de reconocerla como parte de su progenie. En concordancia con el criterio de la diversidad, pero también para hacer frente a la limitación recién señalada, pues pensamos que aquélla es por fuerza interdisciplinaria, los autores de los textos provienen de distintos campos del conocimiento y no obstante que se fijaron líneas generales para la elaboración de los capítulos, en esta versión final aún se nota su procedencia profesional. Sin duda, la extensión y el número de notas a pie de página delatan a los historiadores.

Dijimos historia intelectual y eso amerita un comentario. Tal como la entendemos, ésta es un nuevo campo historiográfico donde confluyen distintas disciplinas (filosofía, lingüística, historia de la ciencia, crítica literaria, etcétera) que estudian las producciones textuales y el entorno donde se realizan, instancias antes separadas: una, objeto de la semiología, materia de la historia, la otra.<sup>5</sup> Para Hayden White esto remite obligadamente a la ideología, porque aquélla “tiene que ver con el significado, su producción, distribución y consumo, por así decirlo, en diferentes épocas históricas”, posee una materialidad y nos remite más a discursos que a lenguajes, nos aclara Terry Eagleton.<sup>6</sup> Es decir, la historia intelectual trata de discursos sistemáticos (a veces teóricos) que se socializan, que compiten con otros para dar razón del mundo, que a veces constituyen el trasfondo —como es el caso de varios de los textos de nuestro libro— de normas jurídicas y políticas públicas (Mariano Otero, Andrés Molina Enríquez, etcétera).

Desde luego, no siempre es fácil ni tampoco trivial establecer en qué momento se está haciendo historia intelectual y cuándo, por ejemplo, filosofía. En alguna parte de los prolegómenos de la *Idea de la historia* se puede leer:

El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por lo tanto, al revivirlos los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que pueda advertir en ellos. [...] Nada podría ser más erróneo acerca de

<sup>5</sup> Elías José Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 27; François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007, pp. 127, 169.

<sup>6</sup> Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 199; Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 244, 277. Se cita el primero.

la historia del pensamiento, que suponer que el historiador en cuanto tal se limita a comprobar “qué fue lo que fulano pensó”, dejándole a otro la decisión de “si era verdad”.<sup>7</sup>

En cierto sentido, la idea de R.G. Collingwood se antoja convincente. Pero sin menoscabo alguno de la función crítica de la historia y de la capacidad, también crítica, del historiador, es claro que la operación histórica debe conservar una serie de cualidades para seguir siéndolo, y que al conceder que el historiador puede y deba ocuparse de establecer, por ejemplo, el valor de verdad de los pensamientos y creencias pasadas, el objeto de la investigación deja de ser el pensamiento pasado para enfocarse en la relación entre éste y su referente.<sup>8</sup> En todo caso, preguntas de esta naturaleza tienen sentido cuando su respuesta arroja alguna luz a la comprensión del pensamiento, las acciones o los actos de los agentes históricos.

Así las cosas, decir que en la historia intelectual confluyen un número importante de disciplinas no implica que en ello se pierda la operación histórica en sí. Y es que, con la salvedad de las confusas apuestas por una conjugación de disciplinas para la resolución de problemas específicos, lo cierto es que la conjunción de disciplinas sólo tiene sentido si el conglomerado puede ser conducido mediante criterios y principios que determinan una cierta aproximación a los objetos y que, normalmente, son estrictamente disciplinares. Es por ello que la historia intelectual puede y debe abreviar de la filosofía, de la crítica literaria o de la sociología, pero cuidando siempre que en ello no deje de ser historia para volverse, por ejemplo, sociología del pasado.

Este volumen habla de libros, pero no pretende hacer una historia del libro ni de su lectura. También trata de conceptos, sin que por ello pretenda hacer la historia de éstos. Su objeto es más amplio pero infinitamente más modesto: intenta situar un conjunto de textos en el ámbito de su recepción y, a partir de allí, ponderar su impacto dentro del campo intelectual y, sobre todo, en la discusión pública mexicana. A veces dialogan explícitamente unos con otros —lo que Richard Rorty entiende por “reconstrucciones históricas”—, en ocasiones nosotros somos quienes realizamos el ejercicio dialógico, lo que el filósofo estadounidense llama “reconstrucciones racionales”.<sup>9</sup> Otero había leído a Considérant y tomó en cuenta su reflexión acerca de la ciudadanía. Molina Enríquez probablemente no lo hizo, pero su crítica de la propiedad terrateniente empata muy bien con las tesis del discípulo de Fourier. Luis Villoro aquilató la relevancia de la obra de Francisco Pimentel para pensar la cuestión indígena desde la filosofía de lo mexicano con categorías obviamente ajenas al planteamiento evolucionista del aguascalentense. Carlos Pereyra y

<sup>7</sup> Robin George Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1965, p. 211.

<sup>8</sup> No es necesario recordar aquí las complejidades inherentes a la pretensión de establecer un conjunto de rasgos mínimos con los que podría caracterizarse a la historia. Pero aun concediendo esa dificultad, es fácilmente defendible la existencia de una caracterización negativa que, sin establecer qué es exactamente eso que llamamos historia, al menos sirve para determinar qué cosa definitivamente no lo es.

<sup>9</sup> Richard Rorty, “La historiografía de la filosofía: cuatro géneros”, en Rorty y otros, *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 81.



Enrique Krauze problematizaron simultáneamente el tema de la democracia, partieron de premisas diferentes extrayendo conclusiones distintas, pero no hubo un intercambio directo entre ellos a propósito de este asunto.<sup>10</sup> Daniel Cosío Villegas y José Revueltas, en cambio, mostraron que liberalismo y marxismo tenían ideas importantes que decirse.

Como se ve, la historia de estos libros y de su lectura es una forma más de introducirse y hasta aprehender la historia de las épocas en que fueron escritos, leídos e, incluso, de aquellas en las que habrán perdido notoriedad. Pero la cuestión no acaba en un mero recuento de los pensamientos pasados. La sola selección y la actualidad de la problemática a la que cada texto aborda dicen no poco de nuestra propia época y de nuestras preocupaciones en torno a la patria. Una cuidadosa lectura del volumen completo hará evidente la existencia de continuidades, de temáticas que siguen siendo causa de nuestro desvelo, y de los inamovibles basamentos que, pese a sus variaciones, mantienen nuestros posicionamientos ante ellas. Se trata, para decirlo rápido, de la historia de una tradición de pensamiento propia y, como toda tradición, actual.

A pesar del cuidado en la selección y la concisión de los capítulos, el manuscrito final resultó voluminoso, pero no por ello menos atractivo para el lector interesado en conceptualizar históricamente los problemas nacionales o en tomar estas páginas como una extensa invitación a leer a nuestros clásicos contemporáneos. Aunque todos los temas están relacionados, optamos por agruparlos en dos secciones —la primera referida a los diagnósticos y la otra a los enfoques específicos— y presentarlos en orden cronológico. Más difícil fue encontrar a dieciocho conocedores de los libros seleccionados, pero, afortunadamente, la buena disposición de nuestros colegas permitió integrar el grupo que elaboró los ensayos, cuya primera versión presentamos en noviembre de 2009, dentro de un seminario auspiciado por el Acuerdo 12/2008 del Rector General de la Universidad Autónoma Metropolitana, que se benefició de las valiosas anotaciones de Erika Pani, Pablo Piccato, Guillermo Hurtado, Luis Salazar Carrión y Nora Rabotnikof. A Guillén Torres Sepúlveda y Alfonso Ramírez Galicia debemos los índices y la cronología. Agradecemos a Gustavo Leyva y a Adolfo Castañón su buena disposición para publicarlo. La generosa contribución de todos, sin embargo, no nos exime de la responsabilidad por el resultado.

<sup>10</sup> No obstante, la visión de la disciplina histórica de Pereyra mereció el elogio del historiador. Enrique Krauze, *Caras de la historia*, México, Joaquín Mortiz, 1983, p. 35.

PRIMERA PARTE  
EL DIAGNÓSTICO DE LA NACIÓN

## INTRODUCCIÓN A LA PRIMER PARTE

PABLO PICCATO, LUIS SALAZAR CARRIÓN y CARLOS ILLADES

Los primeros diagnósticos acerca de la situación del país plantearon cómo dar estabilidad a la república, la problemática social y el tema racial. Mariano Otero y Nicolás Pizarro trataron de encontrar las causas de la debilidad del régimen de gobierno y de ofrecer soluciones a las grandes crisis políticas de 1841 y 1854, respectivamente. Al finalizar la cuarta década del siglo XIX Texas se había independizado y, mientras la lucha entre centralistas y federalistas se enconaba, las Bases de Tacubaya sancionaron la dictadura militar de Santa Anna, reafirmando el centralismo. Dentro de este marco, el *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana* (1842) intentó fundamentar un gobierno durable de tipo federalista. La aportación de Otero, destaca Brian Connaughton, residió en asociar la política con los elementos materiales que le daban sustento. Encontró éstos en el fortalecimiento de las finanzas públicas y, señaladamente, en el desarrollo de una clase media, para entonces de escaso volumen, pero que representaba el nervio de la sociedad.<sup>1</sup> La apuesta histórica a favor de una amplia clase media constituyó la propuesta medular de Otero. El proyecto liberal de la Reforma retomaría esta tesis al intentar crear una sociedad de pequeños propietarios plagados de virtudes (eficientes, industriosos, organizados, honestos, patriotas) y, al despuntar el siglo XX, Andrés Molina Enríquez la desarrollaría al exponer la base material del mestizaje, condición de posibilidad de la estabilidad de la república y de la paz social.

*La libertad en el orden. Ensayo sobre el derecho público, en el que se resuelven algunas de las más vitales cuestiones que se agitan en México desde su independencia* (1855) anotó los síntomas de la crisis nacional. Tanto el fracaso del federalismo durante las primeras décadas del periodo independiente, como el expansionismo estadounidense, que costó al país la mitad de su territorio, y la Revolución de Ayutla, que puso fin a la dictadura santannista, hicieron reflexionar a Pizarro, para entonces un liberal moderado nos dice Corina Yturbe, sobre cómo lograr un sistema político viable. Por respuesta ofreció un régimen representativo y bicameral, con elecciones directas, que negaba el sufragio a analfabetas, delincuentes, clérigos y sirvientes. En el terreno económico, abogó contra los privilegios y los monopolios, causantes a su juicio de la miseria de la población.<sup>2</sup> Con el tiempo, su postura se iría decantando hacia el

<sup>1</sup> Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, prólogo de Daniel Molina, México, Injuve, 1964, p. 57.

<sup>2</sup> Nicolás Pizarro, *Obras*, edición, estudio preliminar y notas de Carlos Illades y Adriana Sandoval, recopilación de María Esther Reyes Duarte, 3 vols, México, UNAM, 2005, vol. I, p. 135. Énfasis suyo.

socialismo, por lo que su enfoque viraría de la política a la sociedad, encontrando en el trabajo un asidero para la plena ciudadanía, en las comunidades ideales a las células de una república reconstruida desde abajo y en la cuestión social el gran problema del siglo XIX.

El indígena, considerado más un problema que como parte de la nación, ha llenado muchas páginas del ensayo y la ciencia social mexicanos. Lucas Alamán los dejó al margen de una historia nacional que juzgó acertado iniciar en la conquista. El pensamiento conservador procuró borrarlos, contados liberales quisieron mejorar su situación y los socialistas proyectaron una reforma social que los incluyera. Francisco Pimentel, un intelectual sutil y versátil, liberal en economía y conservador en política, a fuerza de consecutivos mestizajes trató de borrar del mapa a sus contemporáneos indígenas, no sin antes rescatar sus lenguas como reliquias de museo. El escritor aguascalentense expuso con mucha claridad lo que consideraba un gran obstáculo para construir definitivamente la nación. En una de las conclusiones más controvertidas de su *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla* (1864), intentó salvarla diluyendo los caracteres fisonómicos e idiosincrásicos de los pueblos originarios en un nuevo mestizaje, el cual los acabara de asimilar tanto racial como culturalmente a la civilización occidental, para lo cual el adoctrinamiento católico contribuiría con su definitiva evangelización.<sup>3</sup>

Pimentel, nos muestra Erika Pani, otorgó al problema indígena una dimensión histórica que enfatizó los aspectos culturales mirándolos en el largo plazo. De acuerdo con este hacendado ilustrado, en cada época los indígenas obtuvieron beneficios y, al mismo tiempo, asumieron consciente o involuntariamente valores, costumbres y actitudes que reforzaban su subordinación respecto de los grupos dominantes. En el periodo prehispánico germinó la conducta sumisa de los indios pobres, inculcándoseles la obediencia ciega al poder despótico de *tlatoanis*, sacerdotes y caciques. Por si no fuera suficiente, se familiarizaron con una religión bárbara, una educación cruel, la esclavitud y el comunismo primitivo, clausurándoles toda iniciativa, si bien recibieron la protección de la comunidad. Esta idea de la pasividad del indígena la retomarán con singular entusiasmo tanto los ensayistas de la primera mitad del siglo XX,<sup>4</sup> abordados en la segunda parte de este libro, como los novelistas sociales de la posrevolución (p.e. Gregorio López y Fuentes y Mauricio Magdaleno).

La conquista diezmó su población e hizo práctica corriente el maltrato del indio. Habitarse a éste constituyó la segunda causa de su desgracia. El saldo positivo fue la adopción de la religión cristiana, pero lamentablemente conservaron el espíritu pagano, que les impidió interiorizarla como se debe y normar su vida de acuerdo con ella. La ausencia de una religión ilustrada —como si tal cosa fuera posible—

<sup>3</sup> Francisco Pimentel, *Dos obras*, estudio introductorio de Enrique Semo, México, Conaculta, 1995, p. 113.

<sup>4</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987, p. 44.

representó para Pimentel la tercera razón de su deplorable situación. Sin embargo, las Leyes de Indias les brindaron protección, proveyéndolos de derechos y reconociéndoles un estatuto jurídico dentro del orden colonial. Desafortunadamente, los acostumbraron a recibir dádivas de la autoridad real y a comportarse como menores de edad (el infantilismo del indio y, en general, del hombre del campo fue otro supuesto adoptado sin criba alguna por los ensayistas). Protegidos y tutelados habían perdido toda noción de individualidad, rasgo esencial de cualquier hombre libre, emprendedor y productivo, el único apto para sobrevivir exitosamente en la sociedad moderna. Ésta fue la cuarta razón de la degradación del indio.

Para remontar esta situación histórica, aunque como veremos en seguida en realidad no había más que un remedio tajante, Pimentel urgió a dotar de tierra a los indígenas, porque la propiedad está en la base de la libertad y de la individualidad. La acción siguiente consistía en iniciar una segunda evangelización, de tal manera que el indio aprendiera de una vez y para siempre la religión católica.<sup>5</sup> Otra medida, a todas luces la única verdaderamente eficaz según el escritor aguascalentense, apuntaba hacia una nueva síntesis racial apoyada en la inmigración masiva de hombres blancos quienes, al mezclarse con los naturales de estas tierras, poco a poco blanquearían al conjunto de la población, incluidos los mestizos, ya beneficiados con la primera síntesis genética, hasta alcanzar una total asimilación racial.

Victor Considérant trató el problema agrario —dentro del cual cabía por lo menos parcialmente la cuestión indígena— en dos de las cuatro largas cartas dirigidas al mariscal Bazaine en 1865 donde pretendió hacer ver al jefe del ejército expedicionario francés que, contra lo proclamado por la Reforma liberal, en México continuaba viva la servidumbre, por lo que no cabía duda de la incapacidad del juarismo para abordar la problemática social. El peonaje subsistía no sólo a consecuencia de la opacidad jurídica del régimen, donde formalmente existían la igualdad de derechos y la libertad de las personas, incluida la libertad de trabajo, sino por la concentración de la tierra en pocas manos en una especie de feudalismo agrario. Como solución, el discípulo de Fourier propuso abolir el peonaje y crear una sociedad agraria de pequeños propietarios que tendría como consecuencia la formación de una ciudadanía auténtica y de un pueblo moderno capacitado para defender la integridad de la nación y combatir a las fuerzas invasoras.<sup>6</sup>

Aunque estas cartas no son el producto de un largo proceso de investigación, apuntan hacia un problema central para entender la realidad mexicana. Éste era tal vez menos perceptible para los que, a diferencia de Considérant, tenían una perspectiva interna, en la que la lucha política e ideológica era la consideración casi exclusiva.<sup>7</sup> La mirada foránea es por tanto útil pero sin duda complicada por la

<sup>5</sup> Francisco Pimentel, *Dos obras*, estudio introductorio de Enrique Semo, México, Conaculta, 1995, p. 165.

<sup>6</sup> Victor Considérant, *México: cuatro cartas al mariscal Bazaine*, edición, estudio preliminar y notas de Carlos Illades, México, Instituto Mora/UAM, traducción de Hilda Domínguez Márquez, 2008, p. 73.

<sup>7</sup> Casi al mismo tiempo que el libro de Considérant, *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México* (1866), de Pimentel, postuló una sólida defensa de la propiedad terrateniente basada en dos tesis fundamentales: la primera, que el latifundio en sí mismo constituía una unidad productiva cuya

ambigüedad del autor ante el contexto de la intervención imperialista: aunque su objetivo inmediato era asesorar a la intervención, estaba claro que el predominio francés sobre México parecía incompatible con la dominante relación con Estados Unidos que Marx ya había identificado como una necesidad histórica, a largo plazo beneficiosa para el país en términos de su evolución hacia el socialismo a través del capitalismo. De acuerdo con Carlos Illades, éste es el primer libro en analizar sistemáticamente las relaciones sociales en el campo y ofrecer una teoría para estudiarlas. El motivo de la obra era más concreto, aunque no menos extravagante: servir a un proyecto de colonización iniciado por Considérant en Texas que serviría para extender la “civilización” europea.

Partió de la premisa de la existencia de un “espíritu nacional”, es decir, que el carácter de los pueblos o razas se manifestaba objetivamente a través de sentimientos. Estos fenómenos psicológicos colectivos expresaban la identidad, o lo que es lo mismo, los rasgos distintivos, de una nación. Otro componente central del análisis de Considérant era que el avance de las naciones se daba en el plano de su vida social y significaba superar las contradicciones creadas por el liberalismo en ese mismo terreno. Desde su perspectiva, había una superposición de la noción de “pueblo” con la de clase. En el caso de México, esto explicaba la degradación causada por la conquista; el peonaje había causado la debilidad del patriotismo, un tipo de inferioridad nacional que, según él, la superioridad europea debía aprovechar. Los mexicanos eran buenos peones pero, como nación, aún tenían mucho que aprender de los países más avanzados para alcanzar un sistema social que les permitiera superar sus falencias. Para el jefe de la escuela societaria, el colonialismo constituía un instrumento del progreso.

Los consejos de Considérant al mariscal francés se basaban en esa idea. Recomendaba desplazar a Maximiliano del poder para establecer una dominación más estable y progresista. En el contexto de una visión global, sin embargo, la relación entre México y Estados Unidos, en ese momento representada simbólicamente por las afinidades entre Juárez y Lincoln, también significaban un avance civilizatorio. México, en todo caso, era un apéndice de la historia universal. Un producto de esta perspectiva explica los beneficios de la mirada externa que aportaba Considérant: el marco nacional servía para organizar el análisis, pero en última instancia era negado por la teoría que lo sostenía; los procesos importantes ocurrían más allá de las fronteras de un país o de las decisiones de una élite poderosa, incluso la comandancia del ejército galo.

El libro de Considérant es también una lectura de gran utilidad porque presenta, sin acabarlas de resolver, algunas de las contradicciones del pensamiento social de su época. ¿Cómo ayudaría el socialismo a trascender al imperialismo? Es claro que, desde su punto de vista, el primero se puede servir del segundo, pero no queda sin resolver la obvia tensión entre la sociabilidad necesaria para mantener un régimen

---

fragmentación debilitaría una de las fuentes más significativas y seguras de la riqueza nacional; la otra, que esta forma de propiedad no estaba reñida con el orden liberal pues, con la desamortización, se había convertido en propiedad privada. Pimentel, *Dos obras*, p. 29.

imperialista y la que haría posible una evolución hacia el socialismo. ¿Cómo superará ese mismo cambio social propuesto por Considérant las ideas de raza y nación implícitas en su definición del espíritu nacional que era premisa de su análisis? La inferioridad mexicana parece ser resultado de su historia, y sin embargo la descripción de los rasgos del carácter mexicano alude a características más estables, casi permanentes, en la definición de su pueblo.

Las cartas de Considérant, en suma, sirven para entender el legado del pensamiento socialista y su proyección sobre el problema, entonces por resolver, de la nación. También contribuyen a entender cómo algunos aspectos de lo que más tarde se cristalizaría en el paradigma positivista eran un obstáculo para el desarrollo de una perspectiva socialista, en particular el pensamiento racial. Para Considérant, la definición de un pueblo o una raza como esencia particular todavía podía ser objeto de lucha política porque el avance hacia el socialismo y el desarrollo de las clases sociales permitían transformar esa definición. De acuerdo con el positivismo, como el que más adelante naturalizaría los rasgos del carácter nacional, la identidad biológica no era objeto de una lucha histórica sino de un proceso evolutivo controlado por leyes naturales.

En el crepúsculo porfiriano, *Los grandes problemas nacionales* (1909), de Andrés Molina Enríquez, desmontó el sistema de la hacienda, presentándola como unidad económica improductiva e ineficiente, por lo que propone dividirla y reordenar jurídicamente todo el régimen de propiedad de la tierra. La propiedad, en la lógica de Molina, constituía el elemento fundamental de la estructura social, por lo cual juzgó indispensable dar certidumbre al respecto. En este tema, el paralelo con Otero es de suyo evidente. Lo llamativo es la asociación entre economía, sociedad y política. Después de un minucioso análisis geográfico e histórico, el juez mexiquense derivó que la dominación mestiza requería de una base material equivalente a la detentada por los criollos en la "zona fundamental de los cereales", la cual les permitió acaudillar la guerra de independencia. Los mestizos constituían la raza surgida de la conquista y el núcleo de la clase media, eran el nervio de la nueva sociedad que emergió políticamente con la Revolución de Ayutla. Si éstos lograban hacerse de la base agraria (en el esquema de Molina la producción de alimentos era esencial) garante de su reproducción social, podrían integrar el partido que diera estabilidad a la república.<sup>8</sup>

Para muchos, Molina Enríquez fue padre, ideólogo y teórico de la Revolución mexicana. Sin embargo estas atribuciones descansan sobre una genealogía intelectual que no siempre es explícita, nos indica María José Rhi Sausi. Resulta cuando menos paradójico que el intelectual de mayor impacto en la legislación agraria posrevolucionaria haya sido también un positivista, producto directo de las ideas evolucionistas y biológicas vigentes en el porfiriato y usadas para justificar los abusos laborales asociados con la expansión económica finisecular. Molina Enríquez fue una figura algo marginal dentro de la élite intelectual y académica positivista. Sin

<sup>8</sup> Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, prólogo de Salvador Cruz, México, CEHAM, 1984, pp. 87-88. Énfasis suyo.

embargo, no hay duda de que su obra está en diálogo con la de otros destacados científicos como Francisco Bulnes. Las teorías raciales contenidas en *Los grandes problemas nacionales* formaban parte de una discusión muy activa entre los que querían explicar, desde el pesimismo evolucionista que veía a México como un país inevitablemente menos avanzado, las clases sociales, las patologías del cuerpo social y las posibilidades de acción del Estado para mejorar “la raza”.

El libro se sustenta en un análisis detallado de la realidad agraria del centro del país. Aquí también es claro el esfuerzo por hacer observaciones y postular leyes de acuerdo con el método positivo. El efecto, tal vez no previsto por el autor, fue el de socavar el aparato de legitimación científica del régimen al descubrir las condiciones de explotación extremas que estaban en la base de la hacienda como sistema de producción y de relaciones sociales. Molina Enríquez encuentra la manera de superar el determinismo racial mediante el mestizaje. Esta noción es otro producto del pensamiento positivista, una demostración adicional del determinismo de la biología, que, en manos de intelectuales y políticos revolucionarios, se convirtió en una idea emancipadora. Lo anterior no es lo mismo que decir que Molina formulara una visión multicultural de México, porque la mestizofilia excluye no sólo a los componentes básicos del mestizaje (indios y blancos, menos mexicanos que el producto de su mezcla) sino también a los que no entran en la mezcla, como los afrodescendientes.

Considérant y Molina Enríquez pueden contrastarse de manera productiva. Ambos encontraron que en las relaciones sociales en el campo, particularmente en las haciendas, residía la clave para entender la desventaja de México ante otros países. Su exploración de las condiciones de los campesinos abría una fructífera línea de investigación, particularmente difícil de asir desde el liberalismo, donde la propiedad y la libre circulación de los productos, incluyendo la mano de obra, eran las causas profundas que explicaban, o debieran hacerlo, tanto el atraso como el futuro de la economía del campo. Considérant y Molina Enríquez, cada uno a su manera, proponían una visión crítica de esa perspectiva liberal, donde la desigualdad cristalizada en la hacienda era la clave para entender tanto rebeliones e inestabilidad política como la ineficiencia productiva.

Para comprender la estructura social del campo una y otro acudieron a modelos analíticos usados por sus contemporáneos en otros contextos sociales. El industrialismo de los países desarrollados del Atlántico constituía el marco de referencia en el que las clases sociales, como divisiones fundamentales de la sociedad, ofreció a Considérant la oportunidad de situar a México en la historia más amplia del desarrollo del capitalismo y su futuro socialista. El pensamiento europeo también desarrolló la idea científica y biológica de la raza de la que se valió Molina. La idea no surgió tanto como un instrumento para explicar las sociedades europeas y la industrialización (aunque ahí también fue utilizada) sino para dar cuenta de la diferencia con otras sociedades con las que los países europeos se vinculaban a través de relaciones coloniales. Mientras Considérant pensaba en la nación mexicana en términos de una identidad espiritual donde la idea de la raza todavía estaba atada a la de la historia de un pueblo, en el tiempo de Molina Enríquez la raza se había



convertido en un concepto biológico, que refería a la adaptación de la especie a su entorno y a mutaciones permanentes en los cuerpos de los individuos. La diferencia explica la actitud de ambos autores ante el imperialismo: para *Considérant* la subordinación colonial de México respecto de Francia no era tanto problema como el atraso mexicano; de acuerdo con Molina, la expansión de Estados Unidos a expensas de nuestro país era un motivo de preocupación y una razón adicional para entender la situación del campo mexicano.

Más allá de las herramientas empleadas por estos autores para entender la realidad nacional, su contribución, como señalamos antes, fue la de echar una mirada penetrante, empírica tanto como entonces era posible, sobre las desigualdades que caracterizaban las relaciones sociales del país. Podría decirse que sus libros son trabajos fundamentales en la creación de una tradición crítica de observación y descripción de la sociedad mexicana que se volvería central en el pensamiento social después de la revolución. No es de extrañar que ambos pensadores hayan tenido un compromiso, más abierto en el caso de *Considérant*, con ideologías revolucionarias. Uno y otro también comparten una visión independiente con respecto a las élites intelectuales y políticas de su tiempo, lo que sin duda les permitió considerar a dichas ideologías en mayor profundidad y con la voluntad de señalar sin rodeos los defectos de la nación.

Si algo parece haber caracterizado la vida política nacional durante la era del partido prácticamente único fue la escasa presencia de debates serios sobre la propia naturaleza del sistema político mexicano, así como la pobre relevancia política que los ensayos de reconocidos autores tuvieron tanto en la llamada opinión pública como en los actores fundamentales de la escena pública. El peso de lo que Norberto Bobbio denominara “la política de (desde) la cultura” fue siempre débil, a pesar de que no faltaron obras que, todavía hoy, ayudan a entender y evaluar lo que fue el Estado de la Revolución mexicana y su peculiar sistema autoritario. Paradójicamente, nuestra prolongada y accidentada transición a la democracia, que en un primer momento pareció dar vida a un nuevo interés social por la política así como a importantes esfuerzos analíticos por comprenderla, pronto se ensimismó en cuestiones de carácter puramente electoral y, peor aún, en una lucha tan estridente como hueca por demonizar a los adversarios y capitalizar las fobias y las filias de una ciudadanía sistemáticamente desinformada por el duopolio televisivo, y en menor grado por una prensa amarillista, que convirtieron la política en un espectáculo tan degradante como trivial. El desdén que el presidente Fox mostró hacia lo que llamó “el círculo rojo” —es decir, por el mundo de la cultura— sólo fue la manifestación más extrema del menosprecio con el que la inmensa mayoría de la clase política mexicana juzga los argumentos, las razones y las deliberaciones propiamente intelectuales.

En este horizonte es sugerente la iniciativa de releer al menos algunos ensayos que, desde la década de los años cuarenta del siglo XX, intentaron interpretar y criticar la naturaleza de los gobiernos posrevolucionarios, y que de un modo u otro, suscitaron cierto debate en su momento al proponer la democratización como vía para afrontar los problemas del país. Se trata de textos escritos desde perspectivas

distintas e incluso contrapuestas, pero que, a la distancia, siguen poniendo en evidencia dimensiones esenciales de un modo de gobernar y hacer política que ha sido siempre un enigma y un dolor de cabeza no sólo para los observadores extranjeros y nacionales, sino para sus propios protagonistas. Un modo que, desde las formas constitucionales de una república democrática, representativa y federal, las negaba de hecho en beneficio de un sistema autoritario, clientelar y centralista de corte cesarista y monolítico.

En noviembre de 1946, el célebre historiador Daniel Cosío Villegas denunciaba y criticaba la crisis y el fracaso de la Revolución mexicana y de los gobiernos que había generado. Éstos, afirmaba tajantemente, habían sido buenos para destruir, pero malos, si no es que pésimos, para construir algo mejor. Al publicarse sin permiso en un periódico de circulación nacional, *Excélsior*, el ensayo titulado *La crisis de México* suscitaría un intenso aunque breve debate en torno a la naturaleza del régimen político mexicano —que en ese momento se preparaba para llevar a la presidencia a un civil abiertamente inclinado hacia una política “modernizadora” que dejara atrás la retórica “socialista” del cardenismo— así como a las causas del supuesto fracaso del movimiento revolucionario para cumplir sus grandes promesas de democracia, justicia social y reivindicación de la soberanía e identidad nacionales. El desencanto de Cosío y su profunda angustia por el destino del país puede verse como una de las primeras expresiones de una fractura creciente entre el mundo político monopolizado por los pretendidos herederos de la revolución y los intelectuales que hasta entonces habían querido colaborar con el proyecto revolucionario. A la distancia, tanto el diagnóstico de don Daniel como sus propuestas para remediar la crisis de México resultan por lo menos ingenuos. Todo parece reducirse, en efecto, a una cuestión moral referente a los presuntos responsables de los males, y en consecuencia, a la necesidad de reafirmar y purificar los valores originales, sin que se sepa, como señala Daniela Gleizer, ni cómo ni por qué ni quiénes tendrían que llevar a cabo tal reafirmación y tal purificación. En cualquier caso, la consecuencia quizá más importante del ensayo y del debate que provocó fue, no la recuperación política de esos valores, sino la de conducir a su autor al estudio de la historia moderna de México.

En la década de los cincuenta, también al calor de la sucesión que llevaría a la presidencia a Adolfo López Mateos, el recordado novelista y ensayista marxista, José Revueltas, quien ya había participado en el debate anterior, publica su versión crítica del sistema político mexicano bajo el título *México: una democracia bárbara*, haciendo alusión al famoso libro del periodista estadounidense John Kenneth Turner, *México bárbaro* (1910). En este texto, basándose en una filosofía de la historia de corte marxista, Revueltas, como muestra Miguel Orduña Carson, intenta explicar la naturaleza deformada y facticia de la democracia mexicana como el resultado del retraso histórico del país y de la consiguiente inmadurez del capitalismo nacional y de sus clases sociales fundamentales en un mundo polarizado por el conflicto entre el imperialismo y el socialismo. Ello da cuenta de un sistema en el que los partidos no expresan claramente los intereses de estas clases y en el que los comicios no son más que una puesta en escena engañosa orientada a hipnotizar y concentrar la atención pública,

desviándola de los verdaderos problemas —de clase— de la sociedad mexicana. Sólo la formación de un verdadero partido proletario permitiría que la contienda electoral fuera algo más que esa farsa en que los pretendidos partidos de oposición no son más que comparsas atrapadas en “la política a la mexicana”. En la perspicaz descripción de esta forma de hacer y entender la política, en la que el novelista, el autor de *Los días terrenales*, parece sobreponerse al marxista, el autor del *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, es quizá donde se encuentra lo más rescatable del ensayo del que, con los años, habría de convertirse en referente ético del movimiento del 68.

En la década de los años sesenta, Pablo González Casanova publica *La democracia en México* (1965), un libro que mereció tener mejores secuelas, tanto académicas como políticas. Dejando de lado la no demasiado fructífera discusión sobre “lo mexicano”, este autor asume una perspectiva estrictamente sociológica para realizar un documentado estudio tanto de los rasgos fundamentales de la muy desigual sociedad mexicana, como de un sistema político en el que las formas constitucionales son flagrantemente desmentidas por las reglas no escritas del PRI gobierno. Con este estudio intenta mostrar la necesidad, tanto desde una perspectiva liberal modernizadora como desde otra socialista y marxista, de democratizar el Estado y de combatir las ingentes desigualdades que fomentan lo que él denomina un verdadero “colonialismo interno”, es decir, la polarización entre un México relativamente integrado que disfruta los resultados de un crecimiento económico sostenido, y un México marginado y expoliado cuyo extremo son las comunidades indígenas, víctimas permanentes de todo tipo de exclusiones y discriminaciones. En este sentido, la obra del que sería después rector de la UNAM tiene el mérito doble de superar tanto la versión puramente elitista de los problemas políticos del país, al mismo tiempo que elude las visiones puramente doctrinarias de corte marxista. Lamentablemente su propuesta democratizadora y reformista tropezará pocos años después con la trágica y estúpida reacción autoritaria del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz contra un movimiento que, en el fondo, sólo exigía, precisamente, el respeto por las libertades políticas democráticas básicas. La polarización y radicalización generada por la represión no sólo conducirían a las aventuras guerrilleras y a la guerra sucia del sexenio de Luis Echeverría, sino a la postergación de las reformas democratizadoras hasta 1977-1978, así como a una separación todavía mayor entre el mundo de la cultura y el mundo de la política formal.

En plena guerra fría, durante las décadas de los años sesenta y setenta, el mundo académico occidental conoce un auge sin precedente del marxismo en virtud, tal vez, de las promesas e ilusiones suscitadas por las revoluciones en China y Cuba, así como por los movimientos de liberación nacional anticolonialistas en Vietnam y en diversos países africanos. Jean-Paul Sartre, uno de los filósofos más reconocidos, llega a afirmar que el marxismo es “la filosofía insuperable de la época”. Luis Althusser y sus discípulos lo consideran la única y verdadera ciencia de la historia, mientras en Italia Galvano Della Volpe y Lucio Colletti también declaran a Marx el Galileo de las ciencias morales. Motivados por este renacimiento, muchos intelectuales en América Latina intentan ajustar las categorías de Marx y sus discípulos para pensar, dentro de un horizonte revolucionario inspirado por la experiencia cubana, la si-

tuación y las posibilidades de una transformación radical de las sociedades latinoamericanas. José María Aricó y Juan Carlos Portantiero promueven la traducción y edición de los clásicos del marxismo, entre ellos Antonio Gramsci, y aparecen las teorías dependencistas del subdesarrollo. Buena parte de estos marxismos, hay que reconocerlo, desembocan en un escolasticismo doctrinario más bien estéril. Pero también surgen fructíferos ensayos que, aprovechando algunas categorías como las de sociedad civil, hegemonía y bloque en el poder, permiten romper con los esquemas ortodoxos de corte estalinista para pensar las realidades peculiares de América Latina, y en resumen, para finalmente abandonar el horizonte revolucionario por un horizonte democrático.

Es en este contexto que Carlos Pereyra desarrolla sus rigurosos ensayos sobre la realidad política y social mexicana. En ellos el filósofo mexicano intenta comprender dicha realidad reconociendo la importancia, tan menospreciada en los ámbitos izquierdistas de la época, de la Revolución mexicana, de un Estado y de un partido sustentados en su alianza con los campesinos y los obreros organizados corporativamente. Por más que dicha alianza, con el paso del tiempo, se hubiera convertido cada vez más en instrumento de dominación y manipulación, ella en buena medida explicaba la solidez y la fortaleza de un sistema autoritario, sí, pero hegemónico, que había hecho posible la modernización de la sociedad mexicana. Sin embargo, los propios éxitos de dicho proceso progresivamente habían vaciado de todo sentido popular y progresista a esa hegemonía, lo que volvía indispensable asumir no una perspectiva “revolucionaria”, voluntarista y negativista, sino un horizonte propiamente democrático, superando las manidas dicotomías entre democracia burguesa y democracia proletaria, entre democracia formal y democracia sustancial, que en los hechos sólo habían servido para esterilizar políticamente el socialismo y para justificar como socialistas experiencias autoritarias anticapitalistas. En este sentido, como expone Florencia Niszt, la reivindicación de un horizonte propiamente democrático para un socialismo renovado requería, entre otras cosas, de una crítica intransigente del llamado “socialismo real”, así como el abandono de la mitología revolucionaria. Pero exigía, igualmente, asumir que si toda democracia bien entendida requiere de las libertades políticas fundamentales, y es por ello, necesariamente política, formal, representativa y pluralista, esto no debe hacernos olvidar el problema de la estructura efectiva de una sociedad civil desigual y, de hecho, autoritaria, en gran medida secuestrada por el corporativismo priista. De esta manera, Pereyra intentó evitar la oposición maniquea que tanto éxito habría de tener en otros analistas y observadores que contraponen al Estado ogro autoritario con la sociedad civil virtuosa y democrática. En los hechos, insistía Pereyra, la sociedad civil en México era tan o más autoritaria que el propio Estado, por lo que una democratización bien entendida debería extenderse más allá del ámbito electoral y hacer posible una transformación radical de esa sociedad civil autoritaria.

Desde una perspectiva ideológica diferente, estrictamente liberal, Enrique Krauze, heredero de la obra de Daniel Cosío Villegas y de Octavio Paz, propuso la “democracia sin adjetivos” como la fórmula política adecuada para reparar los agravios que la crisis de la deuda y la corrupción del gobierno de José López Portillo habían

infligido al país. Realizando una crítica radical aunque con frecuencia parcial y sesgada de todas las fuerzas políticas existentes, el conocido historiador se hizo eco de los reclamos democráticos que en la década de los años ochenta comenzaron a mostrar que no sólo se había agotado el modelo de desarrollo hasta entonces practicado, sino que también había dado de sí un modo autoritario, centralista y prepotente de gobernar a un país cuya pluralidad ya no podía reconocerse en el partido prácticamente único. En ello, como mostrarían los hechos ulteriores, tenía razón. Pero tal vez su análisis adolecía de una visión estrechamente política de los problemas del país, que, dejando de lado lo que hemos denominado antes la sociedad autoritaria, no pudo sino promover una visión unilateral de los problemas de la transición mexicana a la democracia. Una visión que, habría que reconocerlo, coadyuvaría a que la democracia sin adjetivos deviniera en democracia sin contenidos. En un pluralismo político socialmente desarraigado, clientelista y, paradójicamente, autoritario, con un Estado que en buena medida sigue siendo patrimonialista e incapaz de garantizar los derechos fundamentales de sus ciudadanos.

Los diagnósticos recientes oscilan entre fortalecer a la presidencia en el marco de la democracia representativa, consolidar el Estado homogéneo (liberal), remover las trabas al crecimiento económico, acabar con los monopolios de toda índole, adoptar políticas redistributivas del ingreso y reforzar los vínculos con Estados Unidos (Aguilar Camín y Castañeda); o distribuir el poder en la sociedad, crear una democracia republicana o comunitarista, desarrollar una economía sustentable, encargarse de la diversidad, integrar a los excluidos y explorar vías alternativas hacia la modernidad (Villoro y Zermeño). En el primer caso, la cuestión indígena es irrelevante y el problema social se resuelve con la fórmula económica del bienestar; el otro, enfatiza aquélla y otorga centralidad al tema de la justicia. No está de más decir que desde los Borbones hasta Carlos Salinas de Gortari las oleadas modernizadoras han provenido de las élites, provocando resistencias de distinta magnitud dentro del campo popular, en la medida en que todas excluyeron a las mayorías.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Héctor Aguilar Camín y Jorge G. Castañeda, *Un futuro para México*, México, Punto de Lectura, 2010; Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia, pluralidad*, México, Siglo XXI Editores, 2009; Sergio Zermeño, *Reconstruir a México en el siglo XXI. Estrategias para mejorar la calidad de vida y enfrenar la destrucción del medio ambiente*, México, Océano/UNAM, 2010; Enrique Semo, "Modernización desde arriba y revolución", *Memoria*, núm. 343, junio 2010, pp. 8-16.

MARIANO OTERO. *ENSAYO SOBRE EL VERDADERO ESTADO DE LA CUESTIÓN SOCIAL Y POLÍTICA QUE SE AGITA EN LA REPÚBLICA MEXICANA* (1842)

BRIAN CONNAUGHTON\*

ORÍGENES DE MARIANO OTERO

Nacido en Guadalajara, Jalisco, el 4 de febrero de 1817, Mariano Otero se formó en esa ciudad y a los 18 años obtuvo su grado de bachiller en derecho, acreditándose ante el Supremo Tribunal de Justicia estatal. Electo diputado por Jalisco en 1842 para formar parte del congreso nacional constituyente, pasaría a la ciudad de México donde figuraría como político y escritor en el periódico *El Siglo XIX*. Allí mantuvo una amplísima correspondencia personal y política y sus escritos revelan una mente activa, inquisitiva y ávida de actualización como un proceso inextinguible. En la capital de la nación, tras una carrera política ascendente en que no sólo fue congresista sino ministro de Relaciones Interiores y Exteriores y escritor relevante, murió el 1 de junio de 1850, a los 33 años de edad, víctima de un amago de cólera. Según Arnulfo Villasenor Saavedra, cuando a la edad de 25 años publicó su *Ensayo* en 1842, Otero era virtualmente desconocido a escala nacional y su texto no ejerció gran influencia dentro de un horizonte literario sumamente competido.<sup>1</sup>

No obstante, sí hubo algunas indicaciones de reconocimiento manifestadas en su misma correspondencia. Antonio de Portugal escribió a Otero desde San Luis Potosí elogiando su contribución a la lucha por “nuestra libertad [...] con la moderación y energía que tan felizmente combina usted en su obra”. Desde San Juan de los Lagos, Francisco Jáuregui felicitaba a Otero por el “aprecio que justamente se ha merecido la preciosa obrita” y pedía su intervención directa para obtener “tan útil documento por considerarlo como el programa de la actual regeneración política” del país. Ignacio Aguirre escribía al autor desde Guadalajara, expresando su satisfacción porque con su obra y otras acciones Otero se hubiera colocado “entre los patriotas eminentes” en “estos días de grandes e interesantes debates nacionales”.

\* Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

<sup>1</sup> Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, p. IX. Para la correspondencia de Otero, véanse Guillermo Tovar y de Teresa, *Cartas a Mariano Otero 1829-1845*, 1996; “Carta a Melchor Ocampo (abril 8 de 1848)”, “Cartas a su esposa (abril 9, mayo 4, 19, 21, 25, 27 y 30, y junio 7 de 1848)”, “Cartas al doctor José María Luis Mora (junio 13 de 1848 a mayo 14 de 1850)”, en Mariano Otero, *Obras*, vol. II, pp. 593-611, 749-780; Antonio Martínez Báez (comp.), *Melchor Ocampo. Cartas a Mariano Otero*, 1969. El fondo principal se encuentra en: *Correspondencia de Mariano Otero*, Colección de Manuscritos de América, Biblioteca Nacional de España, ms. 7255, 7256, 7257, 7258, 20253 y 20254.

Refiriéndose Joaquín Angulo a la trayectoria de Otero en julio de 1843, le expresó efusivamente que “cuanto liberal hay honrado y sensato aprecia a Usted sobremañera”. Y José María Mestas, tío de Otero, escribía que el *Ensayo* “fue leído con gusto por todos y admirado por los sabios”.<sup>2</sup> Quizá eran los elogios que se podían esperar de los amigos y parientes, pero también un visitante extranjero de esos años pudo citar al *Ensayo* de Otero como una fuente digna de estimación.<sup>3</sup> Tanto Jesús Reyes Heróles como Salvador J. Neme Castillo detectaron en el pensamiento y las citas bibliográficas de sus escritos —desde 1842— una intensa interlocución con escritores de altura como el Conde de Saint Simon, Alexis de Tocqueville, Simonde de Sismondi, Victor Considérant y Felicité Robert de Lamennais.<sup>4</sup> Como se verá a lo largo de este estudio, Otero también estaba en diálogo con los pensadores mexicanos de su tiempo. Comenzaba una carrera intelectual y política brillante. Afortunadamente pronto dejó frutos, pese a segarse su vida tempranamente.

Los años de 1817 a 1850, que enmarcan la vida de Otero, representaron una época de cambios dramáticos en el país. Al aparente triunfo de las fuerzas realistas sobre los insurgentes —signado por la política de indultos del virrey Apodaca y la dispersión de los remanentes de la insurrección a las áreas jurisdiccionales marginales o regiones montañosas—, siguió el segundo periodo constitucional en 1820, y luego en 1821 la declaración de independencia con el Plan de Iguala.<sup>5</sup> Aceleradamente, tras el ascenso y caída de Agustín de Iturbide como emperador de México (1822-1823), para 1824 México era una república federal. El optimismo generalizado fue una característica de la nueva década. Parecía que México asumía un destino privilegiado que de súbito lo convertiría en una potencia de referencia mundial.<sup>6</sup> Por sus vetas de plata sin parangón en ninguna parte del globo, sus prolongadas costas en dos mares, su enorme territorio, desde California y Texas hasta Yucatán y Chiapas, México era una expresión singular del enorme potencial del Nuevo Mundo. Para los lectores de Charles-Louis de Secondat, el barón de Montesquieu, que lo fueron muchas personas cultas en México, el reto para el país a partir de 1824 era demostrar que este gran pensador francés se había equivocado, pues México, sin abandonar el catolicismo que él había juzgado más propio de una monarquía, debía dar ejemplo de un republicanismo exitoso.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Antonio de Portugal, de Lagos, a Mariano Otero, México, 14 de julio de 1842; Francisco Jáuregui, San Juan, a Mariano Otero, México, 23 de julio de 1842; Ignacio Aguirre, de Guadalajara, a Mariano Otero (México), 10 de noviembre de 1842; Joaquín Angulo, de Guadalajara, a Mariano Otero (México), 25 de julio de 1843; José María Mestas (de Guadalajara) a Mariano Otero (México), 11 de octubre de 1843, en Guillermo Tovar y de Teresa, *Cartas a Mariano Otero*, pp. 78-79, 85-86, 96-97, 119.

<sup>3</sup> Brantz Mayer, *México lo que fue y lo que es*, p. 422.

<sup>4</sup> Jesús Reyes Heróles, en Mariano Otero, *Obras*, vol. I, pp. 14-15; *Mariano Otero*, pp. 10, 14-15, 17-26.

<sup>5</sup> Christon I. Archer, “En busca de una victoria definitiva”, Brian, 2002; Hamnett, “Royalist Counterinsurgency and the Continuity of Rebellion”, Timothy, 1982; Anna, *La caída del gobierno español en la ciudad de México*, 1981; Rodríguez O., *La independencia de la América española*.

<sup>6</sup> Timothy Anna, *El imperio de Iturbide*; Jaime del Arenal Fenochio, *Un modo de ser libres*; Luis González y González, “El optimismo nacionalista como factor de la Independencia de México”; Javier Ocampo López, *Las ideas de un día*; Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*.

<sup>7</sup> Juan Bautista Morales, *Disertación contra la tolerancia religiosa*, 1833.

## ENTRE ESPERANZAS Y TEMORES

Tal meta, de establecer una república católica liberal ejemplar, no sería cumplida en vida de Mariano Otero, si bien sirvió para galvanizar la voluntad del personaje. La Constitución de 1824 instauró la república liberal al igual que la confesionalidad del Estado, al establecer la religión católica como única en su artículo tercero. Pero esta ecuación política generó numerosos problemas, sin llegar a satisfacer todas las expectativas. Ocasionó dificultades con Gran Bretaña —que pedía un régimen de tolerancia— pese a que su apoyo se requería como importante socio comercial, diplomático y financiero, así como inversionista clave.<sup>8</sup> El debate en torno a tolerancia o no tolerancia provocó incipientes polarizaciones que persistieron y se intensificaron a lo largo de la vida de Otero.<sup>9</sup> Desde 1826 México evidenciaba crecientes problemas para cubrir los pagos de su deuda extranjera que —junto con la deuda interna— experimentó un ascenso notable al grado que a comienzos de los años cuarenta alcanzó tintes dramáticos irresolubles, pese a los intentos del centralismo instaurado con la Constitución de las Siete Leyes en 1836-1837.<sup>10</sup> Se planteó repetidamente la posibilidad de utilizar los bienes del clero para detener la hemorragia, a lo cual Otero se resistió.<sup>11</sup>

En 1828 comenzó una conflictiva política creciente, que no cesaría en las siguientes dos décadas. El ascendiente irrefrenable de los yorkinos culminó en el motín de la Acordada al finalizar ese año y la asunción de la presidencia por Vicente Guerrero, estropeando el proceso electoral que había favorecido a Manuel Gómez Pedraza. Pero Guerrero no pudo sostenerse en el poder y fue sucedido por el vicepresidente Anastasio Bustamante y luego Manuel Gómez Pedraza como presidente de transición hacia un nuevo gobierno elegido en 1833.<sup>12</sup> Esta administración, a cargo de Antonio López de Santa Anna y Valentín Gómez Farías, entablaría —bajo el mando efectivo de éste— el arreglo de las finanzas públicas, el control constitucional del ejército y la Iglesia, una reforma educativa y otros cambios como la desamortización eclesiástica que pretendían marcar el rumbo positivo y de progreso que el país requería. No obstante despertó oposiciones y fue incapaz de sostenerse

<sup>8</sup> Josefina Zoraida Vázquez, *México, Gran Bretaña y otros países, 1821-1848*; Araceli Ibarra Bellón, *El comercio y el poder en México, 1821-1864*, pp. 86-104; Fernando S. Alanís Enciso, “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno”; Henry George Ward, *México en 1827*, pp. 229-232.

<sup>9</sup> Gustavo Santillán Salgado, “La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)”, pp. 175-198; Gustavo Santillán Salgado, “La tolerancia religiosa en México, 1833-1849”.

<sup>10</sup> Silvestre Villegas Revueltas, *Deuda y diplomacia*, pp. 10, 35, 53, 57-58; Carlos Marichal, *Historia de la deuda externa en América Latina*, p. 60; Bárbara Tenenbaum, *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*, pp. 66-99, 199-209.

<sup>11</sup> Un temprano planteamiento de amplia difusión fue el de José María Luis Mora, “Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión”, 1837.

<sup>12</sup> Michael P. Costeloe, *La primera república federal de México (1824-1835)*; Moisés González Navarro, “La independencia, el yorkinato y la libertad”; Rafael Rojas, *La escritura de la Independencia*, pp. 167-228; Torcuato S. di Tella, “Las clases peligrosas a comienzos del siglo XIX en México”; Torcuato S. di Tella, *Política nacional y popular en México, 1820-1847*.



más allá de 1834.<sup>13</sup> En sus últimos años de vida, Otero pediría asesoría política a José María Luis Mora, quien había sido —además de agudo analista político y promotor de la desamortización— colaborador importante en ese gobierno.<sup>14</sup>

Pese a su catolicismo constitucional, México apenas lograría el reconocimiento diplomático del Vaticano durante la transición al centralismo, en 1836-1837, pero la Santa Sede nunca condescendió a firmar un concordato para reconocer el ejercicio del patronato sobre la Iglesia católica mexicana por el gobierno. El papado sólo reconocía a México después de que España negociara un Tratado de Paz y Amistad, si bien este país no abandonaba deseos de ver una monarquía en su territorio.<sup>15</sup>

El bandidaje afectaba los principales caminos, los negocios eran sujetos a extorsiones gubernamentales y la mayoría de las empresas inglesas que invirtieron capitales para resucitar diversos centros mineros, acabaron en quiebra.<sup>16</sup> La caída del gobierno federal en 1834 y la penosa transición al centralismo dejaron a muchas personas decepcionadas y las aspiraciones de los estados —ansiosos por disfrutar una robusta promoción autónoma de sus recursos— quedaron defraudadas. La ilusión de que el centralismo brindara orden, estabilidad y crecimiento al país, aun a expensas de libertades y autogobierno local, no tardó en desvanecerse. Como lo ha demostrado Michael P. Costeloe, el centralismo pretendía marcar una pauta de estabilidad con la resolución efectiva de los problemas pendientes. Entre éstos, estaban el logro del desarrollo económico y finanzas públicas sanas. El fracaso fue importante en ambos aspectos, pese a que hubo algún crecimiento en la industria textil de esos años.<sup>17</sup> El orden no retornó al país y el desconcierto, agujoneado por la ausencia de libertades republicanas, ocasionó la caída del régimen, cuya debacle Mariano Otero quiso aprovechar en su *Ensayo* de 1842.

La percepción de que México estaba a la deriva en los años treinta y principios de los cuarenta era abundante y contundente. No era simplemente una apreciación de historiadores modernos, ni mucho menos una percepción exclusiva de Otero, sino claramente el horizonte de los pensadores públicos de la época. Las oraciones

<sup>13</sup> Will Fowler, "Valentín Gómez Farías".

<sup>14</sup> "Cartas al doctor José María Luis Mora (junio 13 de 1848 a mayo 14 de 1850)", en Mariano Otero, *Obras*, vol. II, pp. 749-780.

<sup>15</sup> El tratado entre México y España sería firmado apenas días después del reconocimiento vaticano. Antonio Gómez Robledo, "Iniciación de las relaciones de México con el Vaticano", p. 57; Luis Medina Ascensio, *México y el Vaticano*; Miguel Soto, *La conspiración monárquica en México, 1845-1846*; Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia vaticana: el periodo triangular, 1821-1836*.

<sup>16</sup> Walther L. Bernecker, "Contrabando. Ilegalidad y corrupción en el México decimonónico"; Walther L. Bernecker, *Contrabando: Ilegalidad y corrupción en el México del siglo XIX*; Dabove, "El bandido social mexicano, entre el bárbaro y el soberano ilustrado"; Frances Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, vol. II, pp. 470-471, 558-559; María Cristina Urrutia de Stebelski y Guadalupe Nava Oteo, "La minería (1821-1880)".

<sup>17</sup> Josefina Zoraida Vázquez, "El federalismo mexicano, 1823-1847"; Michael P. Costeloe, *La República central en México, 1835-1846*; Bárbara Tenenbaum, *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*, pp. 80-81; Guy P. C. Thomson, *Puebla de los Ángeles. Industry and Society in a Mexican City, 1700-1850*; Dawn Keremitis, *La industria textil mexicana en el siglo XIX*; Bernecker, *De agiotistas y empresarios*, pp. 249-273.

cívicas de estos años pretendían ofrecer una lectura de la marcha de la patria desde 1810. Se dieron en ceremonias vistosas y populosas habitualmente organizadas por juntas patrióticas y con claros deseos de señalar los logros patrios por medio de la vida independiente. Es notable, sin embargo, que la desazón, las prevenciones y las referencias bíblicas de extravío y pérdida de rumbo invadieron los discursos. Comenzó a reinar cierto espíritu depresivo en el cual hacían contrapunto a los logros obtenidos, las grandes decepciones, los errores y los conflictos intestinos.<sup>18</sup> Llegó a difundirse la idea de que los mexicanos eran incapaces de gobernarse, e incluso que la independencia había marcado una pérdida y no una ganancia para los habitantes del país. En 1840, la publicación de una carta de José María Gutiérrez Estrada sugería la necesidad de retornar a una forma monárquica de gobierno para fijar los rumbos nacionales; detonó un enorme debate, con enconos terribles y la persecución de su autor. Pero era *vox populi* que muchos de los principales políticos del país compartían sus pareceres.<sup>19</sup>

Como han argumentado Charles Hale y Andrés Lira, los pensadores mexicanos de la época miraban hacia Europa para explicar lo que acontecía en México.<sup>20</sup> Si Estados Unidos era admirado porque había nacido “moderno” al realizar su independencia, la percepción generalizada era que en México se perpetuaban ciertas estructuras y problemáticas de la Nueva España y su antiguo régimen. Desde 1808 se había profundizado la lectura de la prensa europea en México y para los años veinte la presencia de autores extranjeros en la folletería, periódicos y los debates políticos mexicanos era evidente.<sup>21</sup> Su influencia alimentaba una tendencia a pensar en México en relación con los sucesos de Francia, pero no faltaron referencias y reflexiones que giraron en torno a España o incluso a Italia y otros países católicos de Europa. Los pensadores mexicanos detectaban en estas sociedades problemas característicos y patrones en su transformación. A veces se hablaba de las leyes que regían las permanencias y los cambios, o de la “física” o naturaleza casi científica de los sucesos. Así, un orador cívico de 1841 planteó que las leyes morales funcionaban con “la misma regularidad que en la física”.<sup>22</sup>

El tironeo constante entre las tendencias opuestas, de cambio o continuismo — incluso retroceso—, no fue fenómeno exclusivo de México, y los pensadores así lo reconocieron. Era evidente que el desconcierto sentido aquí por la dificultad de conjuntar cambios con estabilidad y crecimiento fue ampliamente experimentado en el Viejo Mundo. ¿Debían rechazarse las nociones de ciudadanía participativa,

<sup>18</sup> Sobre oraciones cívicas véanse Brian Connaughton, “Entre la palabra hablada y la escrita”; *Dimensiones de la identidad patriótica*, pp. 73-98; “Sangre de mártir y ciudadanía”.

<sup>19</sup> José María Gutiérrez Estrada, *Carta dirigida al Escmo. Sr. Presidente de la República*, 1840; Frances Calderón de la Barca, *La vida en México*, vol. II, pp. 287-289.

<sup>20</sup> Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*; Andrés Lira, “La recepción de la Revolución francesa en México 1821-1848”.

<sup>21</sup> François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*, pp. 227-274, 275-318.

<sup>22</sup> Brian Connaughton, “Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana 1820-1860”. La cita de 1841 es de Manuel Bermúdez Zozaya, *Oración cívica pronunciada en la Alameda el 27 de octubre de 1841, por el Sr. Lic. D...*, pp. 6-7.

libertad de prensa, asociación y palabra, gobierno responsable a los gobernados, igualdad ante la ley, un sistema educativo ampliado y más incluyente y la transformación en las pautas de generación y reparto de la riqueza? ¿O era tal pretensión un imposible, además de indeseable? ¿No habían aceptado y autorizado gran parte de estas ideas incluso los regímenes legitimistas surgidos en Europa tras la caída de Napoleón Bonaparte?<sup>23</sup> De acuerdo con Manuel Zetina Abad, para 1842 incluso España “se ha[bía] venido á acomodar con las ideas del siglo”, y aceptaba la libertad. Y así rechazaba por “¡[b]lasfemos!” a los que argumentaban que “estábamos mejor en tiempo del gobierno de España”.<sup>24</sup>

En este contexto de responder a la crisis del Estado-nación mexicano y pensar en el país creativamente en clave liberal, para orquestar un cambio decisivo para su mejoría, el *Ensayo* de Mariano Otero de 1842 formó parte de los intentos por plantearse una solución mexicana a dilemas de concordia civil, transformación socioeconómica y gobierno republicano cuando tales metas se habían desplomado o entrado en profundo conflicto a lo largo de la década de los años treinta. En primer lugar, muchos percibían que había que mantener la noción de que los problemas mexicanos eran resolubles, y una forma de hacer esto era enmarcarlos en un contexto internacional —cuyo epicentro natural era Europa desde que la Revolución francesa transformó los parámetros de la discusión política y planteó nuevas normativas ciudadanas—. Si los problemas mexicanos parecían irremontables, era preciso mostrar que nada podía contrariar la tendencia innata en el hombre a su superación, y no había problemas en México que fueran notablemente distintos de los padecidos por países similares de Europa. Si algunos pensaban que el cristianismo, o el catolicismo más precisamente, representaba un impedimento a los cambios que se antojaban necesarios, era importante subrayar el papel de la fe cristiana en la transformación a fondo del ser humano. Es decir, los planteamientos tenían que levantar el ánimo a la vez que analizar problemas y brindar soluciones. La óptica comparativa, la idea de que la regeneración social era una problemática internacionalmente compartida, y de que existían leyes que regían las sociedades humanas como las había para la naturaleza, eran vertientes de reflexión difundidas al respecto.

José María Tornel, en 1840, apeló a Montesquieu para reivindicar las virtudes del republicanismo, asociándolo con el conveniente despliegue de talentos y moralidad pública de los ciudadanos al competir dentro de normas sociales similares. Con un esquema comparativo en el cual figuraban repúblicas antiguas y modernas, ubicaba los problemas de México como los de la “especie humana” en medio de sus muchas mudanzas. Afirmaba que la “antigua sociedad” estaba en ruinas y en cuanto a la actualidad, destacaba que “el olvido de los principios republicanos [es] el que nos ha causado tantos desastres” durante la vida independiente. Invocaba una “re-

<sup>23</sup> Para un abordaje interesante de la situación en Francia, véase Annelien de Dijn, “Aristocratic Liberalism in Post-Revolutionary France”, pp. 661-681.

<sup>24</sup> Manuel Zetina Abad, *Oración cívica que en la solemidad del aniversario del 16 de setiembre de 1810, pronunció en la capital de Puebla el C...*, pp. 6, 13.

generación americana” en la cual se procuraría madurar y consumir la revolución democrática que estaba realizándose.<sup>25</sup>

En 1842 Manuel Gómez Pedraza se refería a los dilemas del “género humano” al formular reflexiones patrióticas singularmente críticas. Comentaba la “perfección social” como un proceso en marcha dentro de la “escala de la civilización” y señalaba las “revoluciones en Europa” como parte del “movimiento universal” de la humanidad. Planteaba que las sociedades de ese momento sólo vivían una “especie de interregno” entre el antiguo régimen y el que se esforzaba por afirmarse con su énfasis en “el régimen representativo”. México no era ninguna excepción, sino —igual que los demás pueblos— su evolución seguía “las leyes del mundo moral”.<sup>26</sup>

Ese mismo año Rafael Espinosa refería un marco universal de cambio en la marcha del siglo, cuya comprensión exigía mencionar las “leyes invariables” de la naturaleza.<sup>27</sup> En 1843, José María Lafragua contemplaba que esta evolución social regida por leyes morales se realizaba bajo la guía de la Providencia, y señalaba que en Francia la sociedad antigua había caducado. Pero simultáneamente advertía que la “gangrena” amenazaba con roer a todas las sociedades, y por ende los mexicanos tenían que proceder ya, rechazando toda “transacción con los principios”.<sup>28</sup> En 1844, Guillermo Prieto, citando a Lord Byron y al “sublime La Mennais [*sic*]”, expresaba un “clamor de esperanza” al concebir una “revolución intelectual” en que el pueblo —crecientemente informado y exigente frente a sus líderes, caminaba “magestuoso [*sic*] á su perfección”.<sup>29</sup>

#### LA NECESIDAD DE UN CAMBIO IMPOSTERGABLE

Muchos pensadores mexicanos ya percibían que las instituciones republicanas del país, si bien lucían formas novedosas, no habían logrado vitalizar la ciudadanía acorde con sus mejores intenciones. Cundía la percepción de que México erraba el camino, hallándose perdido en las formas y sin lograr la gobernabilidad nueva que la independencia y el republicanismo prometían. Como lo afirmó Albert Gilliam en 1843: los mexicanos eran “independientes del resto del mundo en sus relaciones religiosas, políticas y sociales, teniendo, al mismo tiempo, todas las instituciones del resto de la civilización pero difiriendo, materialmente en la práctica, de los principios fundamentales de ella”.<sup>30</sup> Dándole un giro más propositivo a tal observación, Anastasio Cañedo aprovechó un discurso patriótico de 1843 para asentar amenaza-

<sup>25</sup> José María Tornel y Mendivil, *Discurso que pronunció el Excmo. Señor General D...*, pp. 11-14, 16.

<sup>26</sup> Manuel Gómez Pedraza, *Oración encomiástica que el ciudadano...*, pp. 11-14.

<sup>27</sup> Rafael Espinosa, *Alocución que el ciudadano...*, pp. 12, 14.

<sup>28</sup> José María Lafragua, *Arenga cívica pronunciada el día 27 de setiembre de 1843, en la Alameda de México, por el Ciudadano Licenciado...*, pp. 4-5, 16, 18-20.

<sup>29</sup> Guillermo Prieto, “Discurso pronunciado en la Alameda de México el día 27 de setiembre de 1844 por D. ...”, pp. 18, 20, 26.

<sup>30</sup> Albert M. Gilliam, *Viajes por México durante los años 1843 y 1844*, p. 331.

doramente que “cuando las revoluciones [*sic*] extravían las tendencias del saber, dejando los mismos hábitos, las mismas costumbres y los mismos errores, la paz no es entonces un bien estar positivo.”<sup>31</sup>

No sólo las oraciones cívicas sino otros escritos de la época evidenciaban que había comenzado una búsqueda intensa de principios quintaesenciales para enderezar los derroteros de la patria y hacer que el país saliera de la simulación de republicanismo y profundizara sus compromisos vitales con un nuevo estilo de gobernabilidad que enraizara en el mejor pensamiento político de la época. Para lograrlo, desde finales de 1839 Manuel Gómez Pedraza pedía una “revolución filosófica, [...] una revolución de convencimiento, [...] una revolución de ideas” para reemplazar a la “absoluta nulidad” del centralismo impuesto por la Constitución de las Siete Leyes.<sup>32</sup> Para Gómez Pedraza había que recuperar una forma más auténtica de gobierno republicano popular, que sustituyera el “estado de permanente hostilidad entre gobernantes y gobernados” que regía efectivamente en el país.<sup>33</sup> Lamentaba que las leyes del país no habían sido aprobadas por sus ciudadanos y que por ende el “código” vigente no era realmente “nacional”.<sup>34</sup>

Claramente no era ningún secreto que para finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta se estaba planteando que México debía renovarse de raíz. Así como se comentaba este renacimiento en oraciones cívicas y en la prensa, se señalaban planes pro reforma a fondo de las instituciones del país. Cecilia Noriega escribe que entre 1837 y 1841 proliferaron los pronunciamientos: “en Jalisco hubo 7, en México 8, en Puebla 5, Guanajuato 4, Zacatecas 6, Aguascalientes 2, Oaxaca 7, San Luis Potosí 4, Tabasco 7, Tamaulipas 6, Veracruz 4, Durango 3, Querétaro 4, Nuevo León 4, Michoacán 4, Sonora 2, Sinaloa 1, Chiapas 2, Coahuila 1, ciudad de México 1, Yucatán 1 y Campeche 1”. Al lanzarse las Bases de Tacubaya en septiembre de 1841, consolidando el Plan de Jalisco del 8 de agosto de 1841 que inspiró a Otero a escribir su *Ensayo*, cesarían los pronunciamientos en compás de espera. Señala la autora dos proyectos de reforma particularmente notables.<sup>35</sup>

Por su estancia en México de noviembre de 1841 a noviembre de 1842, Brantz Mayer refería el “nuevo esquema de regeneración nacional que recientemente ha comenzado a llevarse a la práctica”. Le parecieron especialmente llamativos los esfuerzos de renovación educativa. Pero hubo muchos otros planteamientos sobre supresión de la leva, la pena de muerte y la reforma carcelaria, y se resucitó el tema

<sup>31</sup> Anastasio Cañedo, *Discurso cívico que pronunció en esta capital el Licenciado...*, pp. 7-8.

<sup>32</sup> Manuel Gómez Pedraza, “Segunda exposición al sentido común de la nación mexicana”, vol. I, pp. 345, 348.

<sup>33</sup> Manuel Gómez Pedraza, “[Aclaración sobre su conducta en el Ministerio de Anastasio Bustamante en diciembre de 1838...]”, vol. I, p. 353.

<sup>34</sup> Manuel Gómez Pedraza, “[Carta de Manuel Gómez Pedraza a Carlos Ma. De Bustamante]”, vol. I, p. 360.

<sup>35</sup> Cecilia Noriega Elío, *El constituyente de 1842*, pp. 18, 38-41. Se refiere al *Proyecto de Reforma de las leyes constitucionales de la República Mexicana iniciado por los individuos de la comisión especial nombrada por la Cámara de Diputados para entender en este asunto, y leído en la sesión del 30 de junio del presente año*, México, 1840; y al *Proyecto de Bases para la regeneración política de la República presentado a la legislatura de Yucatán por su comisión de reformas*, 1841.

de la desamortización con un proyecto importante propuesto por Sabás Sánchez Hidalgo.<sup>36</sup>

Los resultados no serían halagüeños, pues el congreso reformista caería y el país entraría en pleno desarreglo constitucional a su conflicto con Estados Unidos.<sup>37</sup> No obstante, la gran apuesta a la regeneración se había dado en el intento de una nueva constitución más liberal en 1842. Otero escribió su *Ensayo* para apoyar la transición, participó en el congreso y publicó en la prensa periodística. Cuando vino la imposición de voluntad del general Antonio López de Santa Anna mediante la desbandada del congreso y la convocatoria de otro, fue desplazado el proyecto constitucional de 1842 por las Bases Orgánicas del 13 de junio de 1843. Al comentar éstas Gilliam afirma que pese a “declarar que el Gobierno de la nación es popular y representativo[...] nada puede ser menos popular que las determinaciones del documento mismo”.<sup>38</sup> Desde Jalisco, José María Castaño le daba ánimos a Otero, denunciando a “nuestros mandarines” y sugiriendo que “a veces una chispa insignificante causa un incendio que de veras hasta a los edificios que han desafiado a los siglos” arrasa.<sup>39</sup>

#### OTROS DOCUMENTOS CONTEMPORÁNEOS DE OTERO

Mariano Otero fue amigo personal, corresponsal y aliado político de Manuel Gómez Pedraza, así como de otros pensadores a quienes se ha aludido hasta aquí en este artículo. Su pensamiento en el *Ensayo* de 1842, a la vez que manifiesta muchos nexos con su horizonte intelectual, representa una profundización y sistematización de ideas. Surge como parte, simultáneamente, de otros escritos suyos producidos justo antes o después del *Ensayo*. En 1841, mientras aún residía en Guadalajara, Otero fue llamado a dar la oración cívica del 16 de septiembre de ese año. La elaboró para mostrar la confluencia del cristianismo y el liberalismo en la marcha indefectible de la humanidad hacia la perfectibilidad.<sup>40</sup> Con detalle, destacó a autores europeos como François-René Chateaubriand por haber asociado a América singularmente con la libertad.<sup>41</sup> Defendió la noción de un pacto social en Rousseau por ser un “principio político” fundamental pese a cualquier alegato de su carácter ahistórico y, para rematar su argumento, se apoyó en *La democracia en América*, para sugerir que

<sup>36</sup> Brantz Mayer, *México: lo que fue y lo que es*, pp. 393-395, 497-498. Cita en p. 393; Laura Solares Robles, *Una revolución pacífica*, pp. 177-178; Brian Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica*, pp. 101-103.

<sup>37</sup> Luis Antonio Jáuregui Frías, “La mecánica de un pronunciamiento: la disolución del Constituyente de 1842”, pp. 208-226.

<sup>38</sup> Albert M. Gilliam, *Viajes por México durante los años 1843 y 1844*, p. 444.

<sup>39</sup> José María Castaño, de Jalisco, a Mariano Otero, México, el 17 de octubre de 1843, en Guillermo Tovar y de Teresa (comp.), *Cartas a Mariano Otero*, pp. 122-123.

<sup>40</sup> Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C...*, p. 29.

<sup>41</sup> François-René Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, vol. XII, p. 288.

los estadounidenses habían puesto en práctica justamente tal pacto.<sup>42</sup> Otero sugería que Estados Unidos eran “el fruto más bello y más rico con que el cristianismo, la libertad y la civilización pudieron brindar a la humanidad”. Citando a Chateaubriand para remarcar los logros culturales de Estados Unidos, Otero señalaba en palabras de Louis-Pierre-Édouard Bignon que por tal modelo había una “nueva ruta trazada al género humano”.<sup>43</sup> Después de una menuda crítica del modelo social heredado de España, citaba Otero a Victor Hugo para sugerir que la duda promovida por el pensamiento libre había carcomido los fundamentos de ese “edificio social” del imperio español.<sup>44</sup> La independencia de México introdujo el país al centro de un mundo convulso por “la más vasta revolución social” y lo acercó al “impulso de las teorías sociales”, pese a los que procuraban lo contrario.<sup>45</sup> Acudía a Lammenais para configurar su imagen de la “marcha del pensamiento” y la sociedad en que la libertad y la religión católica se combinarían con el progreso material.<sup>46</sup> Para subrayar el papel que jugó la imprenta en este proceso, Otero acudió a Victor Hugo de nuevo, para refinar la idea con palabras exquisitas.<sup>47</sup> Confiaba en Dios y en las leyes del mundo moral, que juzgaba similares a las del “mundo físico”, para que los tropiezos fueran superados y las clases productivas asumieran las riendas de la sociedad como lo sugería Jean Charles Leonard Simonde de Sismondi.<sup>48</sup>

A cuatro días del *Ensayo*, fechado el 1 de junio de 1842, Otero escribiría una interesante carta a su amigo Ignacio Vergara en la cual le anunciaba la publicación y el contenido de su *Ensayo*. En dicha misiva, hallándose obligado a distanciarse de los “serviles”, por un lado, y los “sanculottes” por el otro, Otero explicaba que en el *Ensayo* sintéticamente trataba de caminar por un hilo delgado: conservar los fueros y la intolerancia, pero quitar al Ejecutivo su poder sobre el ejército y alejar al clero de la política. Tal movimiento formaba parte de una estrategia de “[c]oncentrar el poder en la clase media para evitar los males de lo alto y lo bajo”. Los departamentos tendrían amplias facultades para su gobierno interior a la vez que aseguraban las “garantías individuales” y se pretendía un mejor reparto del territorio nacional, idea ésta que seguramente apuntaba a la creación de nuevas entidades federativas.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, pp. 58-59.

<sup>43</sup> Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C...*, p. 6; François-René Chateaubriand, *Voyage en Amérique*, pp. 287-288; M. Bignon, *Les cabinets et les peuples depuis 1815, jusqu'à la fin de 1822*, 1823.

<sup>44</sup> Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C...*, p. 11; Victor Hugo, “Hernani, ou l'honneur castillan”, vol. II, act. 4, p. 233.

<sup>45</sup> Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C...*, pp. 13, 23.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 25; Felicité Robert de Lamennais, *Palabras de un creyente*, p. 63. La traducción de Otero es ligeramente distinta, por lo cual es posible que haya tenido otra edición o que él mismo haya traducido el pasaje del original.

<sup>47</sup> Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C...*, p. 29; Victor Hugo, *Notre Dame de Paris*, vol. II, p. 37.

<sup>48</sup> Mariano Otero, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C...*, pp. 30-31; Simonde de Sismondi, *Etudes sur l'economie politique*, pp. 21, 336.

<sup>49</sup> “Carta al Sr. Lic. D. Ignacio Vergara (junio 4 de 1842)”, en Mariano Otero, *Obras*, vol. I, pp. 151-156, especialmente pp. 154-155.

El 26 de agosto presentaba su voto particular de la minoría al Congreso Constituyente sobre el proyecto de constitución. En su voto, Otero defendió a capa y espada el federalismo, dentro del contexto de la búsqueda de una solución constitucional eficaz “después de veinte años de desastres y de infortunios”, con la convicción —que llama “dulce ilusión”— de que “la causa de la República no estaba perdida”. Se trataba de “hacer efectiva la esperanza nacional” en la regeneración del país, movilizándolo a sus partes constitutivas, es decir, las entidades federativas. Quería aplicar la “ciencia social” al rescate del “sistema republicano representativo popular”; deseaba convencer a sus colegas del foro legislativo lo que caracterizaba a dicho sistema en su definición misma.<sup>50</sup>

En sus ensayos de octubre Otero proseguiría su pensamiento, profundizando su visión del nexo preciso entre república y federalismo. Rechazaba que el proyecto constitucional de la mayoría fuera auténticamente “un sistema federal [adornado] con nomenclatura central”, dizque con el saludable fin de mediar entre libertades federales y la seguridad nacional de la patria. Al contrario, criticaba medularmente el autor que el “poder general legislativo” propuesto en el proyecto a discusión viciaba de manera categórica el federalismo, pues “su acción inmensa comprende todos los pormenores de la vida social y las relaciones civiles, penales, de comercio y minería, que en un sistema federal se dejarán siempre a las localidades”. De poco habría valido abrogar la Constitución de las Siete Leyes para tan pobre resultado. Otero pretendía que, acorde con la etapa de la civilización en ese momento, México uniera la libertad intelectual y social con el orden y los “adelantos materiales”. Repudiaba que desde el centro se manejara el sistema fiscal del país, dejando poco poder de decisión a los departamentos (o estados), porque la “ciencia política [...] [había dejado claro que] [...] el poder reside en el que decreta los recursos y distribuye sus productos”.<sup>51</sup>

En su discurso del 11 de octubre, Otero insistiría en el lugar medular de la Hacienda y el reparto constitucional de “los medios de subsistencia” a las entidades políticas del país para revertir un “tremendo centralismo” y “la bancarrota siempre creciente” del erario público. Concentrar el poder económico y de decisión en el centro de la nación era abrir la puerta al militarismo, “un gobierno militar, institución de fuerza y de barbarie que hace degenerar a las naciones y que es del todo incompatible con los principios que la civilización y el cristianismo han proclamado en las naciones cultas”. Otero jamás abandonó un análisis político comparado en su óptica, trayendo a cuenta en este discurso a Estados Unidos, Francia, España, Portugal y Bélgica.<sup>52</sup> En sus argumentos para la defensa del federalismo trajo a su favor escritos de Destutt de Tracy, *El Federalista*, Sismondi, Tocqueville y Montesquieu.

<sup>50</sup> J. J. Espinosa de los Monteros, Mariano Otero y Octaviano Muñoz Ledo, “Voto particular de la minoría (agosto 26 de 1842)”, en Mariano Otero, *Obras*, vol. I, pp. 169-199.

<sup>51</sup> Mariano Otero, “Examen analítico del sistema constitucional (octubre 3 y 8 de 1842)”, en Mariano Otero, *Obras*, vol. I, pp. 201-257, especialmente pp. 233, 244, 247, 251-252, 254.

<sup>52</sup> Mariano Otero, “Discurso de 11 de octubre de 1842”, en Otero, *Obras*, vol. I, pp. 259-330, especialmente pp. 269-270, 275-277.



Denostando a monarquías y aristocracias, Otero afirmaba sin ambages que “la democracia debe ser el principio y el fin de las instituciones sociales de México”. Pero esto requería, entre otras cosas, que la constitución que se aprobara estuviera vinculada estrechamente al “estado social” del país. Aquí, con todo y óptica comparativa en la cual figuraban prominentemente Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos, Otero aseguraba que “nunca una forma de gobierno ha tenido tal vez un origen del todo idéntico en dos naciones diversas”, porque evidentemente sus estados sociales variaban.<sup>53</sup>

Para el fortalecimiento de la nación mexicana y para evitar los peligros tanto del centralismo como de un Ejecutivo tentado a usurpar el poder, Otero insistía en que la única fórmula eficaz y libertaria era el federalismo. La carencia de elementos sociales en México característicos de la monarquía o la aristocracia, así como la inmensidad geográfica del país, le indicaban a Otero que la llanura democrática de igualdad ciudadana y la federación de las entidades del territorio eran los elementos constitutivos y auténticos de México que llevarían a un pacto social y una constitución que fuesen duraderas y reformables según la transformación de las necesidades de la población. El único modo eficaz en que México se opondría exitosamente a la expansión de Estados Unidos sería la puesta en práctica a profundidad de una gobernabilidad republicana y federal propia que convirtiera en realidad el axioma de que “no se debe oponer contra la civilización, mas que la civilización misma [...] [pues] debemos igualarnos con ese pueblo para vencerlo”. La monarquía propuesta por Gutiérrez Estrada no era ninguna solución para México.<sup>54</sup>

Otero opinaba que la tolerancia religiosa no funcionaría en México, porque la intolerancia existente era “una verdad de estadística”, independiente de pretensiones de legislación constitucional. Asimismo, por ello aceptaba “una seguridad franca y completa para los bienes eclesiásticos”. Los fines de esa riqueza, para propiciar la piedad y beneficencia, justificaban tal decisión, máxime que veía probable que su liquidación beneficiaría sólo a “una docena de impudentes especuladores”. Otero sostenía, de acuerdo con la ciencia política de la época, que los bienes corporativos no eran iguales a los bienes de los particulares, y por ende el poder civil tenía pleno derecho a dictar disposiciones relativas a su conservación y manejo. Objetaba los requerimientos de ingresos impuestos al ejercicio de la ciudadanía, que descalificaban a la mayoría de los habitantes, y pedía un retorno a la Constitución de 1824, que juzgaba fundadora de la nación.<sup>55</sup> Pero cabe señalar que aceptaba restricciones a los derechos ciudadanos, porque en el proyecto de la minoría, que él defendía, se requería que los varones de 21 años o más tuvieran un ingreso anual de 150 pesos para votar y ser votado. Para ser elector secundario, el proyecto de la minoría proponía tener 25 años y un ingreso anual de 500 pesos, y para elector terciario había que tener 25 años cumplidos y un ingreso anual de 1 200 pesos.<sup>56</sup> Con razón, Cecilia

<sup>53</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 287-302.

<sup>54</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 305-314, 324-325.

<sup>55</sup> *Ibid.*, vol. I, pp. 325-326.

<sup>56</sup> Mariano Otero, “Voto particular de la minoría (agosto 26 de 1842)”, *ibid.*, vol. I, pp. 181-183.

Noriega asocia a Mariano Otero y al proyecto constitucional de 1842 con un deseo de sacar adelante un régimen fundado en la clase media mexicana, orientada a la producción y el intercambio comercial, más que en bienes estancados y abolengos sociales. El Congreso Constituyente de 1842 representó “el último intento de democracia de la primera mitad del siglo XIX”.<sup>57</sup>

#### EL ENSAYO: SU CONTENIDO

Cifrado en los pormenores de la República mexicana y los dilemas de su estancamiento o transformación al cumplirse dos décadas de la consumación de la independencia nacional, evidenciando ansiedad por aprovechar una coyuntura política aparentemente favorable, a partir del Plan de Jalisco del 8 de agosto de 1841, el *Ensayo* de Mariano Otero (1 de junio de 1842) es una obra que se ubica a sí misma dentro de los profundos trastornos del mundo atlántico a partir de la Revolución francesa. El autor comienza citando dos textos fundamentales en el desarrollo de la ciencia política de su tiempo: *Considérations sur les principaux événements; de la Révolution Française* de Madame de Staël, y *De l'esprit des lois* de Montesquieu.<sup>58</sup> A lo largo de su análisis de la situación mexicana, Otero cita a Pierre Simon Laplace, Georges Cuvier, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau y Benjamin Constant, Madame de Staël nuevamente, Victor Considérant, F. Bérard, el general Maximilien Foy, James Madison, Lord Byron y François-René Chateaubriand.<sup>59</sup>

Las citas, nada accidentales o escogidas al azar, informan —igual que en los otros escritos suyos que hemos abordado— el espíritu mismo e intencionalidad del ensayo del político jalisciense y reflejan la profunda medida en que los pensadores mexicanos de la época estaban imbuidos en una discusión política de dimensiones atlánticas. Madame de Staël, la primera referencia en la obra de Otero, contradecía el equívoco de los que veían la Revolución francesa como obra del azar o de los hombres, y no producto de la evolución de siglos.<sup>60</sup> La segunda, de Montesquieu, ponía el énfasis en los principios que ligaban y daban sentido a los sucesos particulares en que subyacían, relegando éstos a un plano casi de demostración.<sup>61</sup> La cita y luego glosa a Pierre Simon Laplace<sup>62</sup> páginas más adelante, refuerzan lo expresado

<sup>57</sup> Cecilia Noriega Elío, *El constituyente de 1842*, pp. 178-179, 183, 186-187.

<sup>58</sup> Madame de Staël, *Considerations sur les principaux événements de la Révolution Française* [sic], 1818; Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748.

<sup>59</sup> Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, pp. 23, 27, 40, 50, 54, 51, 62, 72, 83, 90, 91, respectivamente.

<sup>60</sup> Madame de Staël, *Considerations sur les principaux événements de la Révolution Française* [sic], vol. 1, p. 1.

<sup>61</sup> Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois*, p. 27.

<sup>62</sup> Mariano Otero pone a pie de página *Essay analytique sur les probabilités* de Pierre Simon Laplace (1749-1827). Sin embargo, las obras probables de Laplace son *Theorie Analytique des Probabilités* (1812), primer estudio comprensivo sobre su temática, o el *Essai philosophique sur les probabilités* (1814). Como explica Gillispie, este último apareció como prefacio a la segunda edición de *Theorie analytique*, en 1814,

por aquellos autores subrayando que sólo la ignorancia hace pensar fuera de un estricto sentido de causalidad, lo cual le permite a Otero proponer que la “organización de la propiedad” es el gran principio articulante de las sociedades. Sugiere Otero que tal organización es a la sociedad humana lo que la anatomía comparada de Georges Cuvier,<sup>63</sup> pues mientras los estudios de éste demostraban la vinculación orgánica estructural entre los diferentes grupos de seres vivos, la organización de la propiedad sustentaba en su momento los vínculos sociales que daban forma al despotismo oriental, al feudalismo europeo, a las aristocracias de la antigüedad y a la democracia. Agregaba el autor mexicano que la organización de la propiedad era un “principio dominante” equivalente, asimismo, a los reveladores restos monumentales y astronómicos que permitieron a Laplace fijar con destreza la edad de antiguos imperios.<sup>64</sup>

Otero, profundamente católico y un esforzado abanderado por la unión de nociones de fe, liberalismo y progreso, no tuvo empacho en citar a Laplace, a quien un historiador moderno ha llamado “eminentemente ateaista”.<sup>65</sup> Claramente Otero deseaba fincar el análisis de los problemas sociopolíticos y económicos mexicanos en fenómenos regulares, sujetos al análisis científico, pero modificables. La obra de Laplace constituyó la consumación de los esfuerzos científicos hasta principios del siglo XIX para pulir una visión mecánica de la causalidad, reduciendo la importancia de la aleatoriedad en el análisis de los fenómenos naturales.<sup>66</sup> Uno de los biógrafos de Laplace escribe que “hasta su muerte, en 1827, [...] fue el dador de leyes de la ciencia exacta”.<sup>67</sup> Pero Laplace formaba parte de un esfuerzo más generalizado, pues otro historiador afirma que Cuvier “soñó una ciencia que abarcara todo, la cual progresaría desde el estudio de los elementos químicos para luego ascender, ley tras ley, a la vida, el hombre y la inteligencia”.<sup>68</sup> El salto por Otero a la aceptación de esta visión de causalidad resulta de su orientación netamente liberal —más allá de lo meramente político— en momentos en que incluso la Gran Bretaña tuvo pensadores relevantes que rehusaron hacerlo, y tanto Francia como España habían pasado décadas bajo la reacción política contraria al avance científico y sus posibles implicaciones sociopolíticas.<sup>69</sup>

Otero apelaba a Montesquieu para descartar la viabilidad de una monarquía

---

y posteriormente fue publicado por separado. Véanse Charles Coulston, Gillispie, “Probability and Politics”, p. 3; Charles Coulston Gillispie, *Pierre-Simon Laplace, 1749-1827*.

<sup>63</sup> Georges Cuvier (1769-1832). André-Marie-Constant Duméril (ed.), *Leçons d'anatomie comparée de G. Cuvier*, 1800. Los volúmenes 3-5 fueron editados por Georges-Louis Duvernoy.

<sup>64</sup> Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, p. 27.

<sup>65</sup> Walter Cannon, “The Problem of Miracles in the 1830's”, p. 23.

<sup>66</sup> Bayard Rankin, “The History of Probability and the changing concept of the individual”, pp. 492-498.

<sup>67</sup> Charles Coulston Gillispie, “Probability and Politics”, p. 2.

<sup>68</sup> Pietro Corsi, “After the Revolution” pp. 15-16.

<sup>69</sup> Michael Ruse, “The Relationship between Science and Religion in Britain, 1830-1870”; José M. López Piñero, “Las ciencias médicas en la España del siglo XIX”, en José M. López Piñero, pp. 193-240; Pietro Corsi, “After the Revolution”, pp. 22-23.

moderada en México, ya que el país carecía de aristocracia.<sup>70</sup> Se apoyaba en Rousseau y Benjamin Constant para señalar la importancia de poderes políticos intermedios para el buen gobierno y destacaba al respecto el papel que debían jugar las clases medias.<sup>71</sup> Otero acudía a la autoridad de James Madison, en su discusión con Montesquieu, para sugerir que había una ley universal que establecía la federación como la única forma de gobernar un vasto territorio por medio de una república.<sup>72</sup> Pero recurría de nuevo a Francia, al general Maximilien Foy, para establecer su repudio al poder militar antipopular y aristocratizante.<sup>73</sup> Repudiaba la coerción como medio gubernamental, recordando que Lord Byron había rechazado el recurso de un “sistema de la fuerza”, signándolo como ídolo con la frente de bronce y los pies de barro.<sup>74</sup> Como lo había hecho en otras ocasiones, el pensador jalisciense incluso recurrió a François-René Chateaubriand, ese tradicionalista ambivalente, para remachar sus argumentos.<sup>75</sup> Citó expresamente el estudio de Chateaubriand sobre el Congreso de Verona, donde el autor reformula un planteamiento hecho en 1797 en el sentido que nada puede frenar una revolución cuando ya ha penetrado en los tejidos de una sociedad.<sup>76</sup>

<sup>70</sup> “La noblesse anglaise s’ensevelit avec Charles 1er sous les débris du trône; et, avant cela, lorsque Philippe II fit entendre aux oreilles des Français le mot de liberté, la couronne fut toujours soutenue par cette noblesse, qui tient à honneur d’obéir à un roi, mais qui regarde comme la souveraine infamie de partager la puissance avec le peuple.” Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *De l’esprit des lois*, p. 155.

<sup>71</sup> Aunque Mariano Otero menciona la obra sin una cita textual, Rousseau refiere un “pouvoir intermédiaire”, además de “Fière et sainte liberté!”. Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, pp. 25, 35, 39. Benjamin Constant, a quien citó en traducción Otero, había afirmado: “Pour que le gouvernement d’un seul subsiste sans classe héréditaire, il faut que ce soit un pur despotisme. [...] Les éléments du gouvernement d’un seul, sans classe héréditaire, sont : un homme qui commande, des soldats qui exécutent, un peuple qui obéit. [...] Partout où vous placez un seul homme à un tel degré d’élévation, il faut, si vous voulez le dispenser d’être toujours le glaive en main, l’environner d’autres hommes qui aient un intérêt à le défendre. L’expérience concourt ici avec le raisonnement. Les publicistes de tous les partis avaient prévu, dès 1791, le résultat de l’abolition de la noblesse en France, bien que la noblesse ne fût revêtu d’aucune prérogative politique, et nul anglais ne croirait un instant à la stabilité de la monarchie anglaise, si la chambre des pairs était supprimée. Benjamin Constant, *Principes de politiques*, pp. 36-37.

<sup>72</sup> Alexander Hamilton, John Jay y James Madison, *The Federalist*; Robert J. Morgan, “Madison’s Theory of Representation in the Tenth Federalist”. Este tema ya había sido tratado por Jean-Jacques Rousseau en *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, pp. 29-30, 34, 40, 43-44, 53, 66, 74.

<sup>73</sup> “Cet amour [a los defensores de la patria] a introduit chez nous une espèce de patronage, qu’un ministre du roi appelait hier une aristocratie militaire. Ce mot d’aristocratie militaire [...]”, en *Discours du général [Maximilien] Foy*, pp. 152-153.

<sup>74</sup> Lord Byron, “Ode to Napoleon”, p. 868.

<sup>75</sup> Marie-Hélène Huet, “Chateaubriand and the Politics of (Im)mortality”; Friedrich Engel-Janosi, “Chateaubriand as an Historical Writer”, pp. 406, 420.

<sup>76</sup> “Jadis les révolutions ont été réprimées, parce qu’en général elles procédaient des passions, non des idées: la passion meurt comme le corps, l’idée vit comme l’intelligence; ainsi on retient une passion, on n’arrête pas una idée”. François-René Chateaubriand, *Congrès de Vérone*, p. 34 [traducido como *El Congreso de Verona. Guerra de España. Negociaciones. Colonias españolas*, 1839]. Había escrito en 1797: “Il n’est point de révolution là où elle n’est pas opérée dans le coeur: on peut détourner un moment par force le cours des idées; mais si la source dont elles découlent n’est changée, elles reprendront bientôt leur pente ordinaire”. En 1826, Chateaubriand reafirmaba lo dicho en 1797 en estas palabras: “Observa-

Además del sentido del progreso imparable y perfectibilidad del hombre —conceptos ampliamente desarrollados por Madame de Staël y Benjamin Constant— en el cual este avance es normado por leyes naturales, otro eje articulador del análisis de Otero fue la propiedad. Citó en su texto a Victor Considérant, *Destinée Sociale*, donde debió leer que “la propiedad [...] es la base de la organización social”.<sup>77</sup> Afirma un moderno autor francés que “Victor Considérant ha largamente reflexionado [*sic*] en su materia, particularmente la propiedad que, desde su punto de vista, estructura los nexos sociales al servir el estado jerárquico del sistema político”. También ligaba su pensamiento a un sentido mesiánico de progresión de la libertad en la conciencia del pueblo.<sup>78</sup> Acota un historiador estadounidense que “[p]ara Considérant, la cuestión de la propiedad era la base de la distribución desigual de la riqueza”.<sup>79</sup> Aquí, nuevamente, el influyente autor francés no estaba sólo sino formaba parte de una tendencia marcada en las ciencias sociales de Francia. Un sansimoniano decimonónico, Saint-Amand Bazard, afirmó que la propiedad es “la base del orden político”, sujeta a ser afectada por la ley del progreso.<sup>80</sup> Aún más, el mismo autor pudo añadir que “tal es el dogma proclamado por todos los doctores de las ciencias políticas”.<sup>81</sup> Igual que Considérant, ligaba el progreso a una mejoría imparable, pues de acuerdo con Saint-Simon había una perfectibilidad indefinida y como humanidad “marchamos sin cesar hacia un futuro mejor. La libertad y el orden serían unidos eventualmente, y los logros de la humanidad se fundarían en el cristianismo”.<sup>82</sup>

La búsqueda de nuevos modelos explicativos era característica de la primera mitad del siglo XIX, en medio de la profunda crisis de la época en cuanto a los derroteros de la civilización. Francia fue epicentro de nuevas formulaciones y era lógico que Mariano Otero buscara precisamente ahí respuestas a los problemas que México experimentaba desde 1810. Lynn Sharp ha escrito que “[e]l clima político de los 1820 y 1830 exigieron la reconstrucción del mundo destrozado por la revolución [francesa], el imperio, y la guerra. Ideas de renacimiento y regeneración fueron recursos prominentes para conceptualizar esta reconstrucción, como lo fue el ideal de progreso”.<sup>83</sup> Y agrega que:

---

tion fort juste; et par la même raison, lorsqu’une révolution est opérée dans le coeur, c’est-à-dire dans les idées, dans les moeurs des hommes, rien ne peut empêcher ce fleuve de répandre ses eaux telles qu’elles sont à leur source”. *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, avec les notes inédites d’un exemplaire confidentiel*, s.p.i., en <<http://www.acamedia.fr>>.

<sup>77</sup> Victor Considérant cita a otro autor, quien asienta: “la propriété [...] est bien la base de l’organisation sociale”. *Destinée Sociale*, vol. I, p. 246. Sobre Considerant véase el capítulo 4 de este volumen.

<sup>78</sup> Michèle Riot-Sarcey, “A propos de Victor Considerant en 1848”, pp. 111-120.

<sup>79</sup> Rondel Van Davidson, “Victor Considerant: Fourierist, Legislator, and Humanitarian”, pp. 61-62.

<sup>80</sup> Saint-Amand Bazard, *Exposition de la Doctrine Saint-Simonienne (Nouveau Christianisme)*, vol. XLI, pp. 40-41. Fue publicado originalmente en 1831. La frase original es “Ils nous répètent sans cesse que la propriété est la base de l’ordre social”.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 289. La frase original es “La propriété est la base de l’ordre social tel est le dogme proclamé par tous les docteurs des sciences politiques”.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 76, 144, 401, 445.

<sup>83</sup> Lynn Sharp, “Metempsychosis and Social Reform”, pp. 350-351.

La mayoría de los pensadores [...] no pudieron imaginar cómo una sociedad carente de constricciones morales funcionara. En vez de rechazar las creencias religiosas, muchos románticos siguieron filosofías que retuvieron a Dios y la moralidad mientras repudiaban las estructuras institucionales de la antigua Iglesia. Estas nuevas creencias religiosas ofrecieron un nuevo camino a través de un mundo cambiante.<sup>84</sup>

Además, en el pensamiento de la época, se estaba forjando un “encadenamiento que conducía a una nueva comprensión del tiempo, la geología y el cambio en la naturaleza”. El “concepto emergente de un tiempo evolucionario” redefinía las nociones prevalecientes al respecto en medio de “un ambiente de debate y fermento sobre la reforma social”.<sup>85</sup> Los franceses mantenían un sentido espiritual en sus planteamientos políticos que se proyectaba en la generalizada creencia de “una transformación del individuo y la nación a través del republicanismo”.<sup>86</sup>

Así, Mariano Otero pudo hallar en los pensadores franceses una rica gama de planteamientos analíticos que no se constreñían a hechos aislados y problemas puntuales. Se orientaban, en cambio, a asirse de lo particular en función de una nueva ciencia tanto natural como política. En esta última procuraban utilizar los malestares y las revoluciones para ir a sus orígenes, a descubrir la intrincada relación entre las partes de un todo. Las crisis y las revoluciones, las fallas de la sociedad, darían la pauta para su recompostura.

El pensador jalisciense también evidenciaba en su obra sus nexos con autores mexicanos, pues a lo largo de este estudio se han destacado conceptos empleados por él que compartía claramente con otros escritores connacionales de la época. Además se inspiraba en autores mexicanos o mexicanistas para surtirse de elementos próximos a la sociedad mexicana y reforzar su análisis. Citaba a Alexander von Humboldt, Manuel Abad y Queipo, la *Memoria* del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos de 1829, José Justo Gómez, el conde de la Cortina, así como Bernardo Couto.<sup>87</sup> Es significativo el énfasis que pone al mencionar estas fuentes. Citaba a Humboldt (1804) para lamentar “la falta de una estadística entre nosotros”, ya que en 1842 hallaba como obra única la del gran científico prusiano, pero juzgaba que “no puede ya servirnos de guía, por el cambio inmenso que se ha verificado de entonces acá”. Recomendaba esfuerzos para superar esta deficiencia, porque “sin una estadística es imposible de todo punto el que la administración pueda acertar”. Sugería que el Ministerio de Educación Pública debía impulsar las reformas necesarias.

Otero recurría a Abad y Queipo para calcular el capital censalista de la Iglesia en 44 500 000 pesos, utilizando así una vez más un cálculo previo a la década independentista. Superando esta dependencia en fuentes de antaño, objetivo que juz-

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 359-360.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 378-379.

<sup>87</sup> Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, pp. 24-25, 29, 69, 78.

gaba forzoso, citaba a su contemporáneo, el conde de la Cortina, para encomiar su “hermoso trabajo” sobre la población mexicana en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* de 1839. Recurría a Bernardo Couto para celebrar su voto particular en defensa del federalismo en 1835.<sup>88</sup>

Se notará de inmediato que el número de autores mexicanos o mexicanistas explícitamente citados por Otero es menor al de europeos, particularmente franceses. Además, su recurso a ellos fue por motivos más limitados: en busca de datos económicos y criterios políticos puntuales. Otero no dio ninguna cita textual de un autor mexicano o mexicanista, sino apenas del Plan de Jalisco y el prólogo de la Constitución de 1824. En cambio, sí lo hizo con autores franceses y a ellos acudió mayormente para el marco interpretativo articulante de su ensayo. Pero quizá lo que compartían todos los autores dedicados a México, y esto es relevante en términos de la inserción del pensamiento de Otero en la dinámica del país en ese momento, era su profunda convicción en el valor y promesa del país y sus habitantes, y un esfuerzo tanto analítico como estadístico, así como su afán por emitir juicios equilibrados. También Otero y sus fuentes mexicanistas compartían una mirada que cotejaba experiencias de distintos países y apelaban a nociones de economía política.<sup>89</sup> Es evidente que Gómez de la Cortina se orientaba a comparar a México favorablemente con Francia, y el voto de Couto manejaba argumentos a favor de la Constitución de 1824 y los peligros de suprimirla, que Otero retomó.

Puede ser, además, que el jalisciense haya sido un poco severo respecto a las deficiencias de los autores mexicanos en materia de la estadística, pues hay evidencia de que sus inquietudes y las del conde de la Cortina en torno a la estadística actualizada eran compartidas más ampliamente y hubo quienes tenían trabajo en proceso. Desde la independencia se habían dado una serie de esfuerzos parciales, a menudo en los estados, para recabar y presentar ordenadamente la estadística demográfica y económica del país.<sup>90</sup> Richard Salvucci encontró un interesante escrito de 1835 donde un autor mexicano anónimo procuraba abordar los problemas de la economía mexicana de un modo sistemático y científico.<sup>91</sup> En los años inmediatos a la fecha del ensayo de Otero, progresaba la vinculación entre geografía, estadística y proyectos económicos entre letrados nacionales, incluso con alguna promoción gubernamental.<sup>92</sup> Leticia Mayer Celis incluso refiere a una naciente comunidad científica en estas materias, como el “colegio invisible” que vinculaba a pensadores a través del territorio nacional.<sup>93</sup> Pero forzoso es admitir que si en 1839 salía el primer número del *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* bajo la

<sup>88</sup> José Bernardo Couto, *Dictamen de la Comisión especial de la Cámara de Senadores, sobre el cambio de la forma de gobierno, y voto particular del Señor Couto*, 1835.

<sup>89</sup> Es oportuno en este contexto la consulta de Leticia Mayer Celis, *Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario*.

<sup>90</sup> Leticia Mayer Celis, *Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario*, pp. 39-99; Sergio de la Peña y James W. Wilkie, *La estadística económica en México*, pp. 38-56.

<sup>91</sup> Richard J. Salvucci, “Algunas consideraciones económicas (1836)”.

<sup>92</sup> Héctor Mendoza Vargas, “Las opciones geográficas al inicio del México independiente”.

<sup>93</sup> Leticia Mayer Celis, *Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario*, pp. 101-173.

dirección del conde de la Cortina, la labor no fructificaría plenamente sino hasta la década de 1860 con obras de una ambición y soporte científico como hubiera querido Otero.<sup>94</sup>

Mariano Otero evidentemente tiene una óptica disciplinaria que norma su obra: ubica su estudio dentro de la ciencia política o, como también dice en su obra, “la ciencia política y la historia de consuno”.<sup>95</sup> Es en el marco de la ciencia política que rescata los planteamientos franceses, desarrolla la idea de leyes del mundo moral, y da por hecho que hay una auténtica revolución en curso,<sup>96</sup> que es el fenómeno básico de estudio, con atención al peso de la propiedad en un entramado social que se descompone y debe recomponerse. El movimiento político del momento es una ventana de oportunidad en este contexto, pues se trataba de una época en que las costumbres eran “mera transición” y “las agitaciones políticas son [...] la *constitución*”. La sociedad se mostraba heterogénea y caracterizada por el desconcierto. Los elementos sociales ya se veían como “trozos esparcidos de una máquina”. Por ende, la revolución proclamada en Jalisco tenía que orientarse a reformas fundamentales como la única manera para “hacer desaparecer de una vez la manía de las revoluciones”.<sup>97</sup>

Sólo un análisis acertado de la situación mexicana, y la implementación de reformas esenciales, podían conciliar el orden y la libertad. Pero si bien Otero pensaba en forma comparativa, y con gran atención a las ideas francesas, planteaba que se erraba comúnmente en la comparación entre México y Europa al querer sugerir la necesidad de una monarquía para lograr el bienestar nacional. Al exponer que México no poseía las estructuras necesarias para una monarquía, utilizaba el argumento de la comunicación expedita con Europa como un referente del torrente imparable de ideas que no podía sino enmarcarse dentro de la “ley universal”: una república con un vasto territorio sólo podía efectuarse mediante el federalismo.<sup>98</sup>

Había comenzado Otero su ensayo denostando tanto a los que se doblegaban ante la triste suerte de México en 1842, como a los que se entregaran a un optimismo fatuo. A diez meses del estallido de 1841, el autor expresa su convicción de que México estaba en una “verdadera crisis” en la que la salvación de la patria debía determinarse. La revolución era inevitable y encerraba todo dentro de sí. La solidez del régimen caído había sido un espejismo y la opresión y debilidad de la nación eran manifiestas. Además, al repasar los desarrollos políticos a partir del Plan de Jalisco, Otero encontró que “la revolución [...] [resultaba] sólo un punto

<sup>94</sup> *Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Mexicana, presentada al supremo gobierno de la Nación por la junta menor del mismo cuerpo*, 1839; José Guadalupe Romero, *Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán, presentadas a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1860*, 1862; Manuel Orozco y Berra, *Memoria para la carta biográfica del Valle de México, formada por acuerdo de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1864.

<sup>95</sup> Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, pp. 75, 82.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 40, 45, 63, 86.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 16, 28, 69, 83.



de transición, una especie de interregno en la lucha de los intereses y de las opiniones que han dividido a los mexicanos, y mantenido a la república en continuas oscilaciones”. Entre el derrocamiento del gobierno y la promesa de reforma, la transformación se había atorado en el camino del progreso. Así, “la segunda época de la revolución”, apenas comenzaba. Había que ir a las causas de los males y revoluciones del país para conocer las reformas que faltaban realizar.<sup>99</sup>

México se descapitalizaba, el consumo del país dependía excesivamente de adquisiciones extranjeras a cambio de exportaciones de plata. La agricultura ofrecía poco por el atraso en los medios de producción y las comunicaciones; la industria estaba en situación paralela y se especializaba en “artículos groseros”; la minería había decaído a la mitad de sus alcances a principios del siglo. El creciente lujo de los pudientes hacía que su consumo se realizara a expensas del corto circulante que generaba la minería.

Como ramos de la economía nacional, la minería ahuyentaba las inversiones por su decepcionante desempeño; el gran comercio era simplemente el eje de un intercambio desfavorable al país; el régimen de propiedad estaba “en una verdadera bancarrota”.<sup>100</sup> A diferencia de Europa los grandes propietarios y los trabajadores del campo no se vinculaban por lazos de servidumbre formal ni responsabilidad mutua. Los terratenientes echaban sus raíces en las ciudades y no en el campo donde hubieran tenido una función social.

En cambio el clero mexicano, mediante su notable presencia urbana y rural, sus propiedades, hipotecas, diezmos y obenciones parroquiales, asumía el papel socialmente vinculante que los propietarios seculares no cumplían. De tal modo, no había “un solo hombre en el más pequeño rincón de la tierra que estuviese exento de tener relaciones personales y precisas respecto de la propiedad eclesiástica, y representada ésta por una multitud de agentes seculares y eclesiásticos perfectamente organizados”. Ocupado de la educación a todos los niveles y la beneficencia, el clero desde la época colonial poseía “el dominio de la inteligencia” y representaba “un gran poder social”. Pero al fin el clero se hallaba en una economía empantanada y su riqueza “estaba expuesta a todas las modificaciones o cambios [de] las instituciones sociales o el estado de la opinión”. Lo mismo sucedía con la educación, la beneficencia y “en general la extensión y naturaleza del poder civil del clero”.<sup>101</sup>

Ante la precariedad de la situación del clero, el quebranto de la agricultura, la nimiedad de la industria y la aleatoriedad de la minería, coronada por la inexistencia de una nobleza de raigambre social, quedaba únicamente la clase media profesional como “principal elemento de la sociedad”. La masa de la población, “cuatro quintos de la total”, había sido degradada por efecto de la colonización española. De este modo, si bien la colonia resultó un “edificio sin bases”, la independencia no produjo “una marcha regular” porque faltaba la “armonía de [...] intereses” entre las partes disparejas de la sociedad. Preparado México para “un ver-

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 33.

dadero despotismo”, sin que mediara “clases intermedias” y gobernado por un poder “*esencialmente extranjero*”, la vorágine posterior a la independencia fue producto forzoso de la estructura social colonial y la imposibilidad de que arrojara liderazgos sociales duraderos.<sup>102</sup> Pero durante el periodo borbónico, al recortarse el poder del clero y afianzarse la autoridad civil, se había preparado un conflicto. Constituía una revolución, al decir de Otero, que asistido por el constitucionalismo gaditano de 1812 había dejado al México independiente en una situación política radicalmente transformada.

La trayectoria del clero desde fines del siglo XVIII había gravitado hacia una creciente impotencia. La independencia no tuvo esta caída ni tampoco el derrocamiento del gobierno liberal en 1834, pues quedaba apenas “en calidad de aliado, y de aliado que estaba a merced de sus compañeros de poder”. Los apoderados del poder en calidad dominante y con el lema del orden, sin embargo, no compartían un plan que los uniera. Se trataba ni más ni menos de “un poder incoherente en sus partes, dividido en su acción y aislado en sus recursos”, totalmente incapaz de constituir al país. En tal ambiente, ni los “intereses antiliberales” sufrieron merma, ni los portavoces del orden pudieron establecerlo. En cambio, resurgió el comercio monopólico y usurero, ligado al contrabando, y ante la debilidad de la política y las instituciones, se consolidó el poder del ejército, polarizado éste por las mismas tendencias políticas encontradas.

Tal era el desenlace consecuente con la herencia colonial, pero la ley de la perfectibilidad invocaba a los mexicanos a “aprender y no [...] inventar” los principios de la civilización. Había que transformar “las relaciones materiales de la sociedad”. Y las nuevas actividades y clases trabajadora y propietaria vendrían “a ser el verdadero principio constitutivo de la república”. La libertad, la justicia y las garantías a la propiedad y la persona debían marchar al consuno. La mayoría ciudadana debía gozar estos beneficios, acabando con “el poder y la influencia social [de una] minoría que subsiste a expensas de la mayoría”.<sup>103</sup> Es evidente que Otero hacía una equivalencia entre ciudadanía y el ejercicio efectivo de tales derechos. También relacionaba esta transformación con la defensa de los derechos nacionales frente a Estados Unidos y Europa. Un cotejo entre el México de 1821 y el de 1842 daba aliento al jalisciense, ya que veía “adelantos materiales” y sobre todo morales en la sociedad mexicana. El artículo del conde De la Cortina le daba elementos optimistas de comparación con Europa en este respecto.

Otero ampliaba de manera imprecisa la palabra “revolución”, a veces asociándola con el Plan de Jalisco, y a menudo sugiriendo transformaciones que sólo podían darse en un plazo mayor. Esperaba que una fusión de partidos permitiera una nueva ecuación entre las fuerzas distintas y antagónicas de la sociedad, mediando entre demagogia y retroceso, libertad y religión, régimen constitucional y ejército, prosperidad y moralidad. Políticamente, la república federal reformada sin extremismos debía ser el medio que permitiera simultáneamente la unión y el fomento

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 35, 38. Énfasis suyo.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 54, 58.

socioeconómico de los estados y territorios del país. Ante el colapso sufrido por las fuerzas del orden durante el centralismo, el federalismo reasumido era el camino a la “regeneración”.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

El *Ensayo* de Mariano Otero representa la culminación de un pensamiento socio-histórico analítico del país a dos décadas de la independencia, consumada bajo el mando de Agustín de Iturbide y con el Plan de Iguala. Refleja la gran decepción en México ante los logros efectivos de la transformación política y material derivada de la emancipación de España. Las esperanzas fincadas en ese cambio no se habían satisfecho. Otero, como otros pensadores mexicanos de la época, combinaba análisis socioeconómico, crítica política de las disensiones nacionales, ciencia política y un marco comparativo internacional. Se distinguió, sin embargo, por su esfuerzo de profundización, sistematización y mexicanización en sus perspectivas analíticas. Jamás pensó que México fuera una excepción, pero sí estaba seguro que dentro de las normativas científicas de su época México poseía elementos únicos, y una configuración particular, que representaban el reto a transformar y las pautas a conservar, simultáneamente. Su pensamiento en el *Ensayo* refleja la problemática enfrentada por una generación entera del mundo atlántico: ¿cómo concertar un nuevo orden ante el colapso del anterior?; ¿cómo abordar el necesario flujo y transformación de la cultura, sociedad, economía y por ende política, dentro de una *constitución* que permitiera solidez a la vez que renovación?

Como ha planteado con mucha claridad Leticia Mayer Celis, en la época de Otero México había llegado a la vinculación entre el imaginario nacional, la estadística y leyes causales, así como la equiparación de las leyes de la sociedad con las leyes físicas, todo dentro de una pretensión inusitada de modelar al ciudadano y la nación acorde con los mejores ideales sociales de su tiempo.<sup>104</sup> La formidable obra de Alexander von Humboldt, *El ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, dominó en el imaginario mexicano en las tres primeras décadas del siglo XIX, pero la “década de los treinta fue la época más reflexiva e intensa de la estadística mexicana de la primera mitad del siglo XIX [...] [luego en] la década de los cuarenta se pasó del dato reflexivo a la posibilidad de utilizar concretamente el material estadístico”. Se trataba de deslindar los problemas del país para resolverlos. Como dice la autora, el “mundo numérico empezó a posibilitar la planeación”.<sup>105</sup> La visión numérica debía culminar en una lectura estructural de la transformación que el país requería. Aquí es donde Mariano Otero simultáneamente denunciaba la falta de un avance estadístico adecuado en el país, y añadía su propia visión del trance de México dentro de la gran revolución social y política a partir de la Revolución francesa, por un lado, y la

<sup>104</sup> Leticia Mayer Celis, *Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario*, pp. 19-27, 36-37.

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 46, 70-71.

independencia de México que había introducido el país al tormentoso pero prometedor mundo político moderno. Por el lado social de la economía política, Otero era parte nueva y vital de una red de pensadores mexicanos. Era un “ego centralizador” entre los pensadores políticos como lo era un Gómez de la Cortina entre los que ponían el énfasis en la ciencia aplicada y la estadística: un hombre clave en el imaginario de lo mexicano, sus retos y sus alcances históricos.<sup>106</sup> Su *Ensayo* fue, hasta 1842, el aporte más sistemático al pensamiento propositivo sobre la patria nueva y afligida, una mirada plena de análisis y anhelos por igual.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alanís Enciso, Fernando S., “Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿Tolerancia o intolerancia religiosa?, 1821-1830”, *Historia Mexicana*, XLV(3): 230, 1996, pp. 539-566.
- Anna, Timothy, *La caída del gobierno español en la ciudad de México*, traducción de Carlos Valdés, México, FCE, 1981.
- , *El imperio de Iturbide*, traducción de Adriana Sandoval, México, Conaculta/Alianza, 1991.
- Archer, Christon, “En busca de una victoria definitiva: el ejército realista de Nueva España, 1810-1821”, en Terán y Serrano Ortega (eds.), 2002, pp. 423-438.
- Arenal Fenochio, Jaime del, *Un modo de ser libres*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.
- Bautista Morales, Juan, *Disertación contra la tolerancia religiosa*, México, Imprenta Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1833.
- Bazard, Saint-Amand, *Exposition de la Doctrine Saint-Simonienne (Nouveau Christianisme)*, en *Oeuvres de Saint-Simon & D'Enfantin*, 1964, XLI, pp. 1-432.
- Bermúdez Zozaya, Manuel, *Oración cívica pronunciada en la Alameda el 27 de octubre de 1841, por el Sr. Lic. D..., Auditor de Guerra de la Comandancia General de México*, México, impreso por Ignacio Cumplido, 1841.
- Bernecker, Walther L., *De agiotistas y empresarios*, traducción de Perla Chinchilla Pawling, México, UIA, 1992.
- , “Contrabando. Ilegalidad y corrupción en el México decimonónico”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 1993, VI, pp. 393-418.
- , *Contrabando: Ilegalidad y corrupción en el México del siglo XIX*, México, UIA, 1994.
- Bignon, M., *Les cabinets et les peuples depuis 1815, jusqu'à la fin de 1822*, París, Chez Béchét Ainé, Libraire-Éditeur, 1823.
- Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Mejicana, presentado al supremo gobierno de la Nación por la junta menor del mismo cuerpo*, México, Imprenta Galván, 1839.
- Byron, [Lord], “Ode to Napoleon”, *The Complete Works of Lord Byron*, París, A. y W. Galignani y Co., 1837.
- Calderón de la Barca, Frances [madame], *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, 2 vols., traducción, prólogo y notas de Felipe Teixidor, México, Porrúa, 1976.
- Cannon, Walter, “The Problem of Miracles in the 1830's”, *Victorian Studies*, IV(1), 1960, pp. 5-32.

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 101-132.

- Cañedo, Anastasio, *Discurso cívico que pronunció en esta capital el Licenciado... el día 16 de septiembre de 1843 en el aniversario del glorioso grito de Independencia*, Guadalajara, oficina de Manuel Brambila, 1843.
- Cardoso, Ciro (coord.), *México en el siglo XIX*, Nueva Imagen, 1989.
- Carmagnani, Marcello (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina, México*, FCE/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1996.
- Centro de Estudios Históricos, *Extremos de México: Homenaje a Daniel Cosío Villegas*, México, El Colegio de México, 1971.
- Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853*, México, UNAM/Conaculta, 1992).
- , *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- , “Sangre de mártir y ciudadanía. Del héroe magnánimo al espíritu cívico. Veracruz 1837-1853”, en Chust Calero y Víctor Mínguez (eds.), 2003, pp. 115-131.
- , “Entre la palabra hablada y la escrita: La cultura política nacional en el foro de la Alameda, 1827-1854”, *Estudios del Hombre*, núm. 20, 2005, pp. 117-152.
- , “Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana 1820-1860”, *Historia Mexicana*, LV(3): 219, 2006, pp. 895-946.
- Constant, Benjamin, *Principes de politiques*, 1815, París, Guillaumin, 1872, disponible en <[http://unmondelibre.org/pdf/Constant\\_Principes.pdf](http://unmondelibre.org/pdf/Constant_Principes.pdf)>.
- Considerant, Victor, *Destinée Sociale*, vol. I, París, Bureau de la Phalange, 1837.
- Corsi, Pietro, “After the Revolution: Scientific language and French Politics, 1795-1802”, *The Practice of Reform in Health, Medicine, and Science, 1500-2000, Essays for Charles Webster*, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 223-245, <[www.history.ox.ac.uk/hsmt/staff/documents/after\\_revolution.pdf](http://www.history.ox.ac.uk/hsmt/staff/documents/after_revolution.pdf)>.
- Costeloe, Michael P., *La primera república federal de México (1824-1835). Un estudio de los partidos políticos en el México independiente*, traducción de Manuel Fernández Gasalla, México, FCE, 1975.
- , *La República central en México, 1835-1846*, traducción de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 2000.
- Couto, José Bernardo, *Dictamen de la Comisión especial de la Cámara de Senadores, sobre el cambio de la forma de gobierno, y voto particular del Señor Couto*, México, Imprenta del Águila, 1835.
- Chateaubriand, François-René [M. Le Vicomte de], *Voyage en Amérique*, en *Oeuvres Complètes*, t. XII, París, Pourrat Frères Éditeurs, 1836.
- , *Congrès de Vérone. Guerre d'Espagne: Négociations, Colonies espagnoles*, París, Delloye, Acquéreur et Éditeur, 1838.
- , *El Congreso de Verona. Guerra de España. Negociaciones. Colonias españolas*, traducción de Cayetano Cortés, Madrid, Fuentenebro, 1839.
- , *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, avec les notes inédites d'un exemplaire confidentiel* (s.p.i.), <[www.acamedia.fr](http://www.acamedia.fr)>.
- Chust Calero, Manuel y Víctor Mínguez (eds.), *La construcción del héroe en España y México, 1789-1847*, Valencia, Universitat de Valencia/El Colegio de Michoacán/UAM/Universidad Veracruzana, 2003.
- Dabove, Juan Pablo, “El bandido social mexicano, entre el bárbaro y el soberano ilustrado: El caso de *Astucia*, de Luis Inclán, México, 1865”, *Latin American Research Review*, XXXIII(65): 47-72, 2005.
- Davidson, Rondel Van, *Victor Considerant: Fourierist, Legislator, and Humanitarian*, tesis de doctorado en Historia, Texas Tech University, 1970.
- Di Tella, Torcuato S., “Las clases peligrosas a comienzos del siglo XIX en México”, *Desarrollo Económico*, XII(48): 761-791, 1972.
- , *Política nacional y popular en México, 1820-1847*, México, FCE, 1994.

- Dijn, Annelien de, "Aristocratic Liberalism in Post-Revolutionary France", *The Historical Journal*, XL(3), 2005, pp. 661-681.
- Discours du général [Maximilien] Foy: précédés d'une notice biographique par M. P.-F. Tissot, d'un éloge par M. Étienne et d'un Essai sur l'éloquence politique en France, par M. Jay*, Paris, Moutardier, 1826, pp. 143-155.
- Duméril, André-Marie-Constant (ed.), *Leçons d'anatomie comparée de G. Cuvier, recueillies et publiées sous ses yeux*, 2 vols., Paris, Baudouin, 1800.
- Engel-Janosi, Friedrich, "Chateaubriand as an Historical Writer", *The Catholic Historical Review*, xxxiii(4), 1948, pp. 385-422.
- Espinosa, Rafael, *Alocución que el ciudadano... dirigió el día 27 de septiembre de 1842, aniversario de la gloriosa entrada del Ejército Trigarante en México el año de 1821*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1842.
- Fowler, Will, "Valentín Gómez Farías: Perceptions of Radicalism in Independent Mexico, 1821-1847", *Bulletin of Latin American Research*, xv(1), 1996, pp. 39-62.
- Gilliam, Albert M., *Viajes por México durante los años 1843 y 1844*, traducción, prólogo y notas de Pablo García Cisneros, México, Siquisirí/Conaculta, 1996.
- Gómez Ciriza, Roberto, *México ante la diplomacia vaticana: el periodo triangular, 1821-1836*, México, FCE, 1977.
- Gómez Pedraza, Manuel, *Oración encomiástica que el ciudadano... dijo el día 16 de septiembre de 1842, aniversario de la gloriosa proclamación de la independencia el año de 1810*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1842.
- , "Segunda exposición al sentido común de la nación mexicana", 26 de septiembre de 1838, en Solares Robles (ed.), 1999, vol. I, pp. 335-348.
- Gómez Robledo, Antonio, "Iniciación de las relaciones de México con el Vaticano", *Historia Mexicana*, XIII(1): 49, 1963, pp. 18-58.
- González y González, Luis, "El optimismo nacionalista como factor de la Independencia de México", en Gutiérrez de Arroyo y otros, 1948, pp. 155-215.
- González Navarro, Moisés, "La independencia, el yorkinato y la libertad", en Centro de Estudios Históricos, 1971, pp. 151-180.
- Guerra, François-Xavier, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1993.
- Gillispie, Charles Coulston, "Probability and Politics: Laplace, Condorcet, and Turgot", *Proceedings of the American Philosophical Society*, CXVI(1), 1972, pp. 1-20.
- , *Pierre-Simon Laplace, 1749-1827: A Life in Exact Science*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Gutiérrez de Arroyo, Isabel y otros, *Estudios de la historiografía americana*, México, El Colegio de México, 1948.
- Gutiérrez Estrada, José María, *Carta dirigida al Excmo. Sr. Presidente de la República, sobre la necesidad de buscar en una Convención el posible remedio de los males que aquejan á la República; y opiniones del autor acerca del mismo asunto, por...*, México, Impreso por Ignacio Cumplido, 1840.
- Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI Editores, 1972.
- Hamilton, Alexander, John Jay y James Madison, *The Federalist (The Gideon edition)*, edición de George W. Carey y James McClellan, Indianapolis, Liberty Fund, 2001.
- Hamnett, Brian, R., "Royalist Counterinsurgency and the Continuity of Rebellion: Guanajuato and Michoacán, 1813-1820", *Hispanic American Historical Review*, LXII(1), 1982, pp. 19-48.
- Huet, Marie-Hélène, "Chateaubriand and the Politics of (Im)mortality", *Diacritics*, xxx(3), 2000, pp. 28-39.
- Hugo, Victor, *Notre Dame de Paris*, 3 tomos, Bruselas, Hauman, Cattoir e Compagnie, 1837.

- Hugo, Victor, "Hernani, ou l'honneur castillan", *Œuvres*, Bruselas, Meline, Cans e Compagnie, 1837, 2 vols., vol. II, pp. 203-244.
- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina, México, Porrúa, 1984.
- Ibarra Bellón, Araceli, *El comercio y el poder en México, 1821-1864*, México, FCE/Universidad de Guadalajara, 1998.
- Jáuregui Frías, Luis Antonio, "La mecánica de un pronunciamiento: la disolución del Constituyente de 1842", *La palabra y el hombre*, núm. 73, 1990, pp. 208-226.
- Keremitsis, Dawn, *La industria textil mexicana en el siglo XIX*, México, SEP, 1973.
- Lafragua, José María, *Arenga cívica pronunciada el día 27 de septiembre de 1843, en la Alameda de México, por el Ciudadano Licenciado...*, en memoria de la gloriosa consumación de la independencia, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1843.
- Lamennais, Felicité Robert de, *Palabras de un creyente*, traducción de Mariano José de Larra, Sevilla, Librería de Soris, 1835.
- Lira, Andrés, "La recepción de la Revolución francesa en México 1821-1848, José María Luis Mora y Lucas Alamán", *Relaciones*, vol. X(40), 1989, pp. 5-27.
- López Piñero, José María, "Las ciencias médicas en la España del siglo XIX", en López Piñero (ed.), *La ciencia en la España del siglo XIX*, 1992, pp. 193-240.
- (ed.), *La ciencia en la España del siglo XIX*, Madrid, Marcial Pons, 1992.
- Mariano Otero, prólogo de Salvador J. Neme Castillo, México, Senado de la República, 1987.
- Marichal, Carlos, *Historia de la deuda externa en América Latina*, Madrid/México, Alianza, 1988.
- Martínez Báez, Antonio (comp.), *Melchor Ocampo. Cartas a Mariano Otero*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1969.
- Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México, Siglo XIX*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1995.
- Mayer, Brantz, *México lo que fue y lo que es*, prólogo y notas de Juan A. Ortega y Medina, traducción de Francisco A. Delpiane, México, FCE, 1953.
- Mayer Celis, Leticia, *Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario. Estadística y comunidad científica en el México de la primera mitad del siglo XIX*, México, El Colegio de México, 1999.
- Medina Ascensio, Luis, *México y el Vaticano, I. La Santa Sede y la emancipación mexicana*, México, Editorial Jus, 1965.
- Mendoza Vargas, Héctor, "Las opciones geográficas al inicio del México independiente", en Mendoza Vargas (coord.), 2000, pp. 89-110.
- (coord.), *México a través de los mapas*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2000.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat [barón de], *De l'esprit des lois (1748)*, Première Partie, (Livres I a VIII), ((Chicoutimi, Québec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec 2002), disponible en <[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)>.
- Mora, José María Luis, "Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión", *Obras sueltas*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1837, vol. I, pp. 169-279.
- Morgan, Robert J., "Madison's Theory of Representation in the Tenth Federalist", *The Journal of Politics*, XXXVI(4), 1974, pp. 852-885.
- Noriega Elío, Cecilia, *El constituyente de 1842*, México, UNAM, 1986.
- Ocampo López, Javier, *Las ideas de un día. El pueblo mexicano ante la consumación de su independencia*, México, El Colegio de México, 1969.
- Orozco y Berra, Manuel, *Memoria para la carta biográfica del Valle de México, formada por acuerdo de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, Imprenta de A. Boix, 1864.

- Otero, Mariano, *Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la Ciudad de Guadalajara el Licenciado C. ...*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1841.
- Otero, Mariano, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, Guadalajara, Ediciones I.T.G., 1952.
- , *Obras*, 2 tomos, recopilación, selección, comentarios y estudio preliminar de Jesús Reyes Heróles, México, FCE, 1995.
- Oeuvres de Saint-Simon & D'Enfantin, Précédées des deux notices historiques*, Aalen, Otto Zeller, 1964.
- Peña, Sergio de la y James Wallace Wilkie, *La estadística económica en México: los orígenes*, México, Siglo XXI Editores/UAM, 1994.
- Prieto, Guillermo, "Discurso pronunciado en la Alameda de México el día 27 de septiembre de 1844 por D..." [manuscrito].
- Proyecto de Reforma de las leyes constitucionales de la República Mexicana iniciado por los individuos de la comisión especial nombrada por la Cámara de Diputados para entender en este asunto, y leído en la sesión del 30 de junio del presente año*, México, Imprenta del Águila, 1840.
- Proyecto de Bases para la regeneración política de la República presentado a la legislatura de Yucatán por su comisión de reformas*, Mérida, Imprenta de Lorenzo Seguí, 1841.
- Rankin, Bayard, "The History of Probability and the Changing Concept of the Individual", *Journal of the History of Ideas*, xxvii(4), 1966, pp. 483-504.
- Riot-Sarcey, Michèle, "A propos de Victor Considerant en 1848. Victor Considerant en quête d'une 'vérité politique' par 'l'utopie' réalisée", *Cahiers Charles Fourier*, núm. 10, diciembre de 1999, pp. 111-120, disponible en <[www.charlesfourier.fr/article.php3?id\\_article=178](http://www.charlesfourier.fr/article.php3?id_article=178)>.
- Rodríguez O., Jaime E., *La independencia de la América española*, México, FCE/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 1996.
- Rojas, Rafael, *La escritura de la Independencia. El surgimiento de la opinión pública en México*, México, Taurus/CIDE, 2003.
- Romero, José Guadalupe, *Noticias para formar la historia y la estadística del Obispado de Michoacán, presentadas a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística en 1860*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1862.
- Ruse, Michael, "The Relationship between Science and Religion in Britain, 1830-1870", *Church History*, xlv(4), 1975, pp. 505-522.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, 1782, Chicoutimi, Québec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec (2002), disponible en <[www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)>.
- Salvucci, Richard J., "Algunas consideraciones económicas (1836). Análisis mexicano de la depresión a principios del siglo XIX", *Historia Mexicana*, lv(1): 217, 2005, pp. 67-97.
- Santillán Salgado, Gustavo, "La secularización de la creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)", en Matute, Trejo y Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México*, 1995, pp. 175-198.
- , *La tolerancia religiosa en México, 1833-1849*, tesis de Maestría en Humanidades (Historia), División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa, 2000.
- Sharp, Lynn, "Metempsychosis and Social Reform: The Individual and the Collective in Romantic Socialism", *French Historical Studies*, xxvii(2), 2004, pp. 349-379.
- Simonde de Sismondi, J.C.L., *Etudes sur l'économie politique*, Bruselas, Société Typographique Belge, 1837.
- Soto, Miguel, *La conspiración monárquica en México, 1845-1846*, México, Eosa, 1988.
- Solares Robles, Laura, *Una revolución pacífica. Biografía política de Manuel Gómez Pedraza 1789-1851*, México, Instituto Mora/SRE/Gobierno del Estado de Querétaro, 1996.



- Solares Robles, Laura, (ed.), *La obra política de Manuel Gómez Pedraza 1813-1851*, 2 vols., México, Instituto Mora/SRE, 1999.
- Staël, [Madame de], *Considerations sur les principaux événemens de la Révolution Française[sic]*, 3 vols., París, Delaunay/Bossange et Masson, 1818.
- Tenenbaum, Bárbara, *México en la época de los agiotistas, 1821-1857*, México, FCE, 1985.
- Terán, Marta y José Antonio Serrano Ortega (eds.), *Las guerras de independencia en la América española*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/INAH, 2002.
- Thomson, Guy P.C., *Puebla de los Ángeles. Industry and Society in a Mexican City, 1700-1850*, Boulder, Colorado, Westview Press, Dellplain Latin American Studies, 1989.
- Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, traducción de Luis R. Cuéllar, México, FCE, 2005.
- Tornel y Mendivil, José María, *Discurso que pronunció el Escmo. Señor General D..., individuo del Supremo Poder Conservador, en la Alameda de la Ciudad de México, en el día del solemne aniversario de la Independencia*, México, Impreso por Ignacio Cumplido, 1840.
- Tovar y de Teresa, Guillermo (comp.), *Cartas a Mariano Otero 1829-1845*, selección y paleografía de Marcia Patrocinio Jiménez Lavín, México, INAH/SRE, 1996.
- Urrutia de Stebelski, María Cristina y Guadalupe Nava Oteo, "La minería (1821-1880)", en Cardoso (coord.), *México en el siglo XIX*, 1989, pp. 119-145.
- Vázquez, Josefina Zoraida, "El federalismo mexicano, 1823-1847", en Carmagnani (coord.), *Federalismos latinoamericanos: México/Brasil/Argentina*, 1996, pp. 15-50.
- , *México, Gran Bretaña y otros países, 1821-1848*, en Vázquez y otros, vol. II, 2000.
- Vázquez, Josefina Zoraida y otros, *México y el mundo. Historia de sus relaciones exteriores*, 1990, 9 vols., 2a. ed., México, Senado de la República, 2000.
- Villegas Revueltas, Silvestre, *Deuda y diplomacia: la relación México-Gran Bretaña, 1824-1884*, México, UNAM, 2005.
- Ward, Henry George, *México en 1827*, selección y traducción de Ricardo Haas 1828, México, FCE, 1981.
- Zetina Abad, Manuel, *Oración cívica que en la solemnidad del aniversario del 16 de septiembre de 1810, pronunció en la capital de Puebla el C... el mismo día del año de 1842*, Puebla, imprenta de Juan Nepomuceno del Valle, Calle de la Carnicería, 1842.

NICOLÁS PIZARRO. *LA LIBERTAD EN EL ORDEN*. ENSAYO SOBRE EL DERECHO PÚBLICO, EN EL QUE SE RESUELVEN ALGUNAS DE LAS MÁS VITALES CUESTIONES QUE SE AGITAN EN MÉXICO DESDE SU INDEPENDENCIA (1855)

CORINA YTURBE\*

Uno de los temas más importantes de la historia política de Hispanoamérica en el siglo XIX es el de la dificultad y los obstáculos encontrados para conformar nuevos estados viables después de su separación de España. Gran parte de éstos no fueron capaces de reestablecer la legitimidad de la autoridad de la que gozaba la monarquía española antes de 1808: se instituyeron sistemas constitucionales formales, la mayoría de los cuales sirvieron para transferir el poder a través de elecciones y garantizar libertades individuales, si bien muchas de esas constituciones quedaron en el papel.<sup>1</sup> Las crisis de finales del siglo XVIII y principios del XIX, junto con la desintegración de las instituciones coloniales españolas, políticas, sociales y económicas, “hicieron ineludible, de ambos lados del Atlántico, la reinención de la legitimidad política, la reestructuración de la comunidad, y por lo menos el ajuste, cuando no la reconstrucción, del aparato mediante el cual se ejercía la autoridad política”.<sup>2</sup>

La obra de Nicolás Pizarro se inscribe en ese contexto de transición liberal, en el que nos encontramos con uno de los aspectos más difíciles y complejos del proceso de construcción del Estado: establecer un poder con la suficiente capacidad de control que hiciera posible la edificación de un Estado liberal, basado en los principios de representación popular, la división de poderes y las garantías individuales; un Estado que tuviera como principio la concepción de una sociedad compuesta por individuos libres e iguales, desprovistos de cualquier nexo corporativista en su relación con aquél.

Regresar en la actualidad a la obra de Pizarro nos permitirá entender cuáles fueron las cuestiones que en ese tiempo se consideraban fundamentales, el ideal que se propuso para su solución y los medios por los que se pretendió alcanzarlo. Analizaremos el desarrollo de la obra de Pizarro, incluyendo su ensayo *La libertad en el orden*, sus “catecismos” y una de sus novelas, tomando en cuenta: el contexto de enunciación (la Reforma); el giro de las tesis de Pizarro (de un liberalismo moderado a uno más radical, para finalmente asumir las tesis del primer socialismo), y el problema de la educación (la polémica Pizarro-Barreda, positivismo y espiritismo).

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

<sup>1</sup> Cf. Frank Safford, “Politics, ideology and society in post-Independence Spanish America”, 1985.

<sup>2</sup> Véase Erika Pani, “¿La voz de la nación?”, 2007.

## LOS DILEMAS DE LOS LIBERALES DE LA REFORMA

Junto con la independencia y la Revolución mexicana, la época de la reforma liberal representa uno de los momentos de ruptura y creación que estructuran y dan sentido a la experiencia nacional.<sup>3</sup> Es un periodo marcado por los años de la rebelión de Ayutla contra el gobierno dictatorial de Antonio López de Santa Anna, la promulgación de la Constitución de 1857, la guerra civil, la intervención francesa y el imperio de Maximiliano. Se trata de un periodo de gran experimentación política, en el que se recurrió a mecanismos de emergencia, para la representación o “consulta” de la población, con el fin de lograr la consolidación de un gobierno posible, viable. Hasta ese momento los varios intentos por construir un Estado central fuerte habían fracasado.

La cuestión religiosa fue uno de los temas más importantes abordados por el constituyente de 1856, ocupando un lugar central en las discusiones para, finalmente, desencadenar una guerra civil. La Iglesia católica ya se había encargado de presentar como incompatibles el catolicismo y el liberalismo, y con ello volvió inseparables el sentimiento religioso y la filiación política. El tema de la religión ya no sería una mera cuestión de fe, sino un problema social y político esencial: la cuestión religiosa se convertiría en definidora de campos políticos, enfrentamiento de adversarios y generadora de batallas.

En general, los conservadores concebían la Iglesia como un elemento esencial para la estabilidad de la sociedad, así como para la autoridad del Estado: si bien los modos como veían sus lazos políticos con esa institución variaban, en general todos coincidían en que la peor desgracia de México sería el abandono de la tradición hispánica sustentada en la religión y en la monarquía. Algunos parecían pensar en la Iglesia de modo instrumental, como una institución que era útil como un vínculo social de cohesión, o como un medio para la movilización política. Lucas Alamán, por ejemplo, en una carta al general Santa Anna, que puede ser considerada como un resumen de los principios conservadores, señala como el más importante “conservar la religión católica [...] como el único lazo común que liga a todos los mexicanos, cuando todos los demás han sido rotos”.<sup>4</sup> Esta tendencia a utilizar la religión como una fuente de apoyo político, o como un arma política, condujo a los conservadores a colocar a la Iglesia en el centro de las controversias políticas, y a los liberales a buscar reducir los poderes y privilegios eclesiásticos. Como consecuencia, las cuestiones de los privilegios y del poder económico y político de la Iglesia ocuparon el centro de los debates políticos y fueron el origen de enfrentamientos violentos.

El uso de los conservadores de la Iglesia como un aliado político no era la única fuente de los ataques al poder eclesiástico. La escasez de recursos económicos del gobierno indujo a políticos, tanto civiles como militares, a atacar el poder eclesiástico por su enorme riqueza. Las imposiciones fiscales y la confiscación de propieda-

<sup>3</sup> Erika Pani, “Entre transformar y gobernar. La Constitución de 1857”, en *Historia y política; ideas, procesos y movimientos sociales*, p. 65.

<sup>4</sup> Lucas Alamán, “Carta a Antonio López de Santa Anna”, p. 351.

des, especialmente en tiempos de conflictos internos o de guerra contra invasores extranjeros, sirvieron para exacerbar la cuestión puramente política de los privilegios de la Iglesia.

Los liberales de la Reforma pensaban que los privilegios económicos y político-jurídicos de la Iglesia católica frenaban el desarrollo del país. De ahí que intentaran romper el bloque hegemónico de los conservadores con la Iglesia católica, incapaz de reformarse, abandonar sus privilegios y encontrar valores propios. El liberal más representativo de su generación, José María Luis Mora, define la marcha política del progreso como el programa anticlerical de Valentín Gómez Farías: desamortización de los bienes de manos muertas, abolición de los fueros y difusión de la escuela laica.<sup>5</sup> La tarea de los liberales consistirá en “deseclesiastizar”<sup>6</sup> una sociedad constituida eclesiásticamente, cuya preocupación fundamental era la salvación eterna, en la que la Iglesia organizaba la vida espiritual y social, así como la administración material. El ritmo eclesiástico de la vida social tenía que ser reemplazado por uno de carácter civil.

El proyecto económico de los liberales tenía una intención claramente política; pero, más allá de la desamortización de los bienes de la Iglesia con el fin de saldar la deuda externa y de sostener la guerra contra las invasiones de Estados Unidos primero, y de Francia después, el proyecto político liberal a largo plazo era, fundamentalmente, la secularización de la sociedad. La jerarquía católica consideró las políticas liberales como una amenaza: “veían la pluralidad de creencias como una pérdida de la identidad mexicana y la oportunidad de que penetrase el protestantismo estadounidense en el país”.<sup>7</sup> Los liberales, por su parte, se preguntaban si, en una sociedad conformada por el catolicismo, iban a ser capaces de sustituir la unidad religiosa que, hasta ese momento, era la base de la unidad nacional. Pero, si pretendían construir un nuevo país, las grandes porciones territoriales en manos de la Iglesia y los privilegios corporativos de los grupos indígenas heredados del derecho colonial que los protegían, representaban un freno a la modernización económica de la nación.

La Constitución de 1857 —la cual “se había convertido en el símbolo nacional por excelencia [...] para la mayor parte de las élites mexicanas de la época [era] no solamente ‘un código de leyes tan sabias’, sino, sobre todo, la expresión acabada e inmutable en sus rasgos esenciales de las ideas liberales que fundamentan la ‘nación’”<sup>8</sup>— y las Leyes de Reforma que la completaron, eliminando la posición privilegiada que tenía la Iglesia católica, fueron claves para empezar a construir un nuevo

<sup>5</sup> Annick Lempérière resalta la importancia de la dimensión cultural de las Leyes de Reforma, en particular la Ley Lerdo, con la cual “se consiguió crear en toda la República [un] espacio neutral, ‘sin cualidades’, que era necesario para desplegar, sin competencia, la identidad republicana”. Lempérière, “¿Nación moderna o república barroca?”, 1994.

<sup>6</sup> Término utilizado por Andrés Lira en el seminario “Lectura contemporánea de los clásicos: ¿Por qué leer a Alamán hoy?”, ITAM, 2010.

<sup>7</sup> Brian R. Hamnett, *Juárez*, p. 100.

<sup>8</sup> François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la Revolución*, vol. I, p. 29.

país.<sup>9</sup> Se impuso la separación entre Iglesia y Estado, la secularización del registro civil, se estableció la tolerancia religiosa y la libertad de cultos, y se propuso crear un sistema de educación independiente del ámbito confesional. Sin embargo, con excepción de la ciudad de México y de algunas otras ciudades, en la mayoría de los pueblos y entre los indígenas el principio jurídico de la laicidad estaba garantizado en las leyes, pero estaba muy lejos de ser la norma. Como señala Bastian:

la reforma política liberal no tuvo la posibilidad de prosperar a la par con un fuerte y extendido movimiento de reforma religiosa. Sin duda, en ello reside el carácter trágico de este liberalismo, que tuvo que construirse en contra de su cultura religiosa católica, sin encontrar un camino hacia una reforma religiosa que hubiera facilitado el acceso a un pluralismo religioso y cultural.<sup>10</sup>

Esta radicalización anticatólica, el intento de terminar con el monopolio de la Iglesia, fue un elemento central para que algunas minorías liberales tomaran iniciativas para desarrollar nuevas asociaciones.

La puesta en marcha del programa liberal necesitaba algo más que una constitución para construir una república liberal y formar ciudadanos con verdadero poder. Una de las características del nuevo orden político triunfante era la escisión que había entre los principios liberales inscritos en la ley y la realidad social y política:

Mientras se decretaba la práctica del voto, las elecciones eran falseadas; mientras las redes escolares se ampliaban, las masas permanecían analfabetas; mientras la propiedad privada era un derecho universal, sólo una minoría se apropiaba de los bienes y de los servicios.<sup>11</sup>

Por otra parte, a pesar de la ampliación del espacio público, las minorías liberales no fueron capaces de ofrecer una verdadera cultura laica a las masas que pretendían regenerar, las cuales quedaron en manos de la Iglesia católica, única que les proporcionaba seguridad.

Si es cierto, como señala Hamnett, que en el corazón mismo del liberalismo yacía “una estructura de poder informal que negaba en absoluto todos los principios constitucionales del liberalismo como ideología de la supremacía de la ley y del poder civil en la sociedad”,<sup>12</sup> funcionaban también otras estructuras de lealtad, como la asociación voluntaria de individuos, dedicados a los mismos objetivos políticos. Como apunta Guerra, junto a las sociabilidades “tradicionales” (parentesco, colectividades sociales, haciendas, campesinos) y los vínculos adquiridos, existían

<sup>9</sup> Brian R. Hamnett, “Liberalism Divided”, p. 688, citando a Ricardo García Granados, señala que hay dos elementos característicos de la tradición liberal mexicana: las Leyes de Reforma, que establecieron una sociedad secular; y la Constitución de 1857, que no logró establecer un sistema constitucional que funcionara.

<sup>10</sup> Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina*, p. 36.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>12</sup> Brian R. Hamnett, “Orígenes y desarrollo del liberalismo en Hispanoamérica”, p. 52.

sociabilidades “modernas”: su medio de organización fueron las logias masónicas o los clubes de la Reforma, los cuales proliferaron a partir del triunfo de la revolución en 1855. Las ideas se desarrollaban en el seno de estas logias y sociedades, donde liberales y conservadores se reunían para discutir asuntos de interés general. Los liberales veían estas nuevas asociaciones como una manera de ir quebrando el eje religioso y cultural de la sociedad colonial. Las sectas protestantes, al igual que las logias masónicas y los movimientos espiritistas, por ejemplo, sirvieron como laboratorios donde se inculcaron nuevos valores contrarios a la sociedad tradicional. Laboratorios donde se fue creando el individuo ciudadano de la modernidad liberal y democrática<sup>13</sup> y que fueron el inicio de la construcción de una esfera pública.

Sin embargo, las asociaciones y las nuevas prácticas religiosas estuvieron restringidas a las minorías liberales en el poder. La vida intelectual estaba en manos de una incipiente clase media, compuesta por profesionistas, funcionarios, periodistas, pequeños comerciantes e industriales, los cuales estaban convencidos de que la transformación de la sociedad estaba estrechamente ligada al papel que debía desempeñar la élite modernizadora. Para los escritores de la segunda mitad del siglo XIX, publicar no era un mero ejercicio intelectual, sino la oportunidad de contribuir al ensanchamiento de las libertades individuales, como uno de los principales valores y derechos del hombre, así como construir la opinión pública mediante el uso de la palabra. En este contexto de apertura del espacio público mexicano interviene Nicolás Pizarro, cuyos folletos, catecismos políticos y novelas tienen la finalidad de reeducar a los futuros ciudadanos, enseñándoles el nuevo lenguaje liberal republicano —constitución, república representativa y popular, pueblo o libertad— fundamento del poder constituyente.

#### DEL LIBERALISMO AL SOCIALISMO

Nicolás Pizarro Suárez nació el 24 de septiembre de 1830 y murió el 11 de junio de 1895, en la ciudad de México. Estudió la carrera de Jurisprudencia en el Colegio de San Juan de Letrán, trabajó desde joven en la administración pública: en la Secretaría de Relaciones y Guerra del Gobierno del Estado Libre y Soberano de México (1853); en Veracruz, fue oficial mayor del Ministerio de Justicia del gobierno liberal y magistrado suplente del Tribunal Superior de Justicia del Distrito, cuando Juárez regresó a la ciudad de México; fue diputado federal (1858) y representante por el estado de Chiapas ante la Cámara de Diputados (1876); finalmente, colaboró en la primera administración de Porfirio Díaz.<sup>14</sup>

Pizarro no forma parte de los grandes intelectuales del pensamiento constitucional mexicano, pero como folletista sí fue uno de los más activos publicistas del

<sup>13</sup> Cf. Jean-Pierre Bastian, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos; análisis de una mutación religiosa”, 2006; *América Latina, 1492-1992*, 1992.

<sup>14</sup> Illades y Sandoval, “Estudio preliminar”, en Pizarro, *Obras*, vol. I, pp. VIII-IX.

proyecto liberal, aun si al mismo tiempo no podía esconder su insatisfacción con la realidad, en la que dominaban la pobreza, el atraso y la ignorancia. Al buscar alternativas, no abandona el liberalismo, pero recurre a las ideas de los socialistas utópicos (Fourier y Lamennais); sustenta su propuesta de progreso social en la filosofía de la naturaleza y el espiritualismo. De ahí que Pizarro sea calificado como “liberal y masón”<sup>15</sup> y “liberal y socialista”<sup>16</sup> y, podemos añadir, espiritista. La obra de Pizarro,

pone de manifiesto las tensiones inherentes al pensamiento político y social de un autor comprometido con el ‘bando liberal’ que, en un contexto crítico de guerra civil, estaba decidido a contribuir a su triunfo, aunque, por otro lado, percibía las insuficiencias, frente a una lacerante realidad social no sólo de su proyecto de república, sino de la política moderna en sí, con su énfasis en equilibrios de poder y derechos abstractos.<sup>17</sup>

No tiene mucho interés preguntarse si Pizarro era un “verdadero” liberal, en el sentido de si las tesis que defiende son las del liberalismo constitucional aplicado, o si más bien era un socialista, al defender formas de cooperativismo, o si era espiritista, por su pertenencia a los círculos de los iniciadores de esa nueva forma religiosa. El interés de Pizarro radica fundamentalmente en el papel que desempeñó como promotor del proyecto liberal, a través de sus panfletos o folletos y, sobre todo, de sus novelas. Su peculiaridad radica, más bien, en formar parte de ese grupo de panfletistas políticos, cuya misión era ofrecer al público su personal interpretación del programa liberal, con el objetivo de construir una opinión pública y emancipar al pueblo de la tutoría de la enseñanza católica. Esbozando de manera dubitativa y ambigua la cuestión de la propiedad, Pizarro anticipa formas de cooperativismo fundadas en una necesidad moral de cooperación. En cuanto al problema de la religión, Pizarro acepta la necesidad de acabar con los intentos de la jerarquía católica por mantener su poder político. Comparte las ideas utópicas de Lamennais sobre la posibilidad de mejorar el sistema social a través del amor y de la moral cristianos, fundamentando sus tesis más sobre principios propios del cristianismo primitivo, como el de caridad, que en una reforma estructural y en un análisis riguroso de las condiciones sociales posibles. A continuación esbozaré los rasgos de la perspectiva de Pizarro en sus folletos políticos y en la novela donde describe su proyecto socialista utópico.

Pizarro consideró que su tarea era definir los principios doctrinales de la nueva sociedad. Suponía que para desentrañar los fundamentos del orden social tendría que contar con una ciencia capaz de captarlos. Esta “mecánica social” carecía de un contenido empírico, basándose sobre principios universales deducidos mediante la razón. Publica folletines, libros y participa en el espacio que ofrecían los periódicos a la polémica que se entabló entre los pensadores de la época, sobre la mejor manera de entender ciertos principios liberales, sobre los programas o los criterios

<sup>15</sup> Luis Reyes de la Maza, “Nicolás Pizarro, novelista y pensador liberal”, p. 581.

<sup>16</sup> Jaqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, p. 78.

<sup>17</sup> Erika Pani, “Para halagar la imaginación”, p. 428.

relacionados con la educación, etcétera. La cuestión que la élite mexicana seguirá tratando de resolver es la lealtad social al orden establecido. Es posible ubicar la obra de Pizarro en

[el] giro que lleva de una forma de discurso centrada en torno a los fundamentos *objetivos* para la observación del orden legal establecido (su legitimidad) a otro enfocado hacia las *condiciones subjetivas* para la obediencia, es decir, la cuestión, aún más radical relativa a qué tipo de sujetos —individuos y colectivos— requería la afirmación de un sistema institucional estable, y las condiciones materiales para su conformación.<sup>18</sup>

El uso de conceptos filosófico-políticos y el estilo literario de sus obras —su primer ensayo *La libertad en el orden. Ensayo sobre el derecho público, en el que se resuelven algunas de las más vitales cuestiones que se agitan en México desde su independencia*, y sus catecismos, *Catecismo político constitucional* y *Catecismo de moral*—,<sup>19</sup> nos plantea la pregunta de si, a pesar de estar dirigidos “al pueblo”, la gran masa era capaz de comprenderlos. Pizarro interviene en dos momentos: con sus primeros textos —*La libertad en el orden* y el *Catecismo político constitucional*— responde a la pregunta de por qué obedecer, estableciendo la legitimidad (o la racionalidad) del sistema institucional dado. Cuando ya no se cuestiona la legitimidad de la Constitución de 1857, en el clima creado por el proceso de secularización abierto por la Reforma, escribe su *Catecismo de moral*, tratando de encontrar la manera de influir en la conducta de los hombres a través de un conjunto de principios y normas morales. La pregunta que parece plantearse es: “¿cómo podía una creación artificial (el Estado) dirigirse al hombre natural (el sujeto pasional) y encontrarlo atento (y obediente)?”<sup>20</sup>

*La libertad en el orden* de Pizarro aparece en 1855, año del triunfo de la revolución de Ayutla, antes de que se iniciaran los debates en torno a la constitución. En este folleto pretendía dar solución “a algunas de las más vitales cuestiones que se agitan en México desde su Independencia”, así como “la de hacer vulgares ciertos conocimientos, que en la masa del pueblo aún no han llegado a hacerse comunes”. Toda la obra de Pizarro estará marcada por este afán pedagógico, típico de los liberales mexicanos del siglo XIX: educar al pueblo. Así, partiendo de la idea de que “en las prácticas adoptadas hasta aquí había más bien rutinas que principios”, y con el fin de evitar las “desastrosas consecuencias” que resultan de “la falta exacta de apreciación” de éstos, analiza algunas de las tesis de diversas teorías políticas: origen de la sociedad, formas de gobierno, derechos, y principios y prácticas de los gobiernos.<sup>21</sup>

En este texto, en el que Pizarro expone un proyecto político propio, se muestra como un liberal moderado, proponiendo una república representativa, popular y federal. Al mismo tiempo, con el fin de ayudar a resolver el problema recurrente

<sup>18</sup> José Elías Palti, *La invención de una legitimidad*, p. 298. Énfasis propio.

<sup>19</sup> Nicolás Pizarro, *Obras I. Catecismos*, 2005.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 299. Habría que preguntarse si Pizarro realmente presupone que el orden social es una construcción artificial y no el producto de un acuerdo voluntario.

<sup>21</sup> Nicolás Pizarro, *Obras I. Catecismos. La libertad en el orden*, pp. 136-137.



de las crisis políticas de promover la estabilidad, defiende ciertas tesis liberales casi reaccionarias: por ejemplo, Pizarro, ratifica el sufragio censitario, considerando que el derecho de votar debe concederse sólo a quienes saben leer y escribir; los derechos ciudadanos serían sólo para los que tienen un modo honesto de vivir: ni los clérigos ni las personas que tienen un vínculo de dependencia con otras, como los servidores domésticos, tendrían acceso a esos derechos. En este mismo sentido, propone un “senado conservador”:

sería bastante —escribe Pizarro— que se nombrasen [...] a los que hubiesen desempeñado el alto poder Ejecutivo, al presidente de la cámara de diputados [...], al jefe militar de suprema graduación y mayor antigüedad, al arzobispo y a los obispos con diócesis en la República cuando se hallan en la capital, y a todos aquellos otros personajes influyentes que estuviesen a la cabeza de alguna clase respetable de la sociedad, como el presidente del tribunal supremo de justicia [...], el de comercio, minería, etcétera.<sup>22</sup>

Sin embargo, ya desde este primer folleto, Pizarro muestra sus preocupaciones sociales, su interés por introducir mayor equidad dentro de la vida comunitaria.

Sus argumentos son más bien defensivos y no propositivos, en tanto que las bases mismas del sistema institucional siguen siendo materia de debate y controversia. No será sino hasta el fin de la guerra de Reforma, cuando termina el antagonismo entre liberales y conservadores, que el liberalismo empieza a establecerse como una tradición oficial: después de 1867 —escribe Hale— “el liberalismo dejó de ser una ideología en lucha contra unas instituciones, un orden social y unos valores heredados, y se convirtió en un mito político unificador”.<sup>23</sup>

El *Catecismo político constitucional* (1861) recurre al tradicional formato didáctico de preguntas y respuestas, concebido para hacer accesibles a los jóvenes y a los ciudadanos menos ilustrados los principios elementales de la constitución recién promulgada, así como para concientizar al pueblo sobre sus derechos y obligaciones. El *Catecismo* fue seleccionado como libro de texto para las escuelas de la ciudad de México, y fue reeditado cinco veces, lo cual es una muestra de la presencia de Pizarro en la esfera pública. Pizarro ya había definido como el objetivo de todo gobierno “establecer la justicia”, dando “a cada uno lo que es suyo”.<sup>24</sup> La justicia es, así, la base de la sociedad liberal y la asociación bajo una estructura republicana es su principio organizativo. El nuevo orden promovió “la igualdad ante la ley” y la garantía de las libertades individuales: en la república, afirma Pizarro, los hombres “eran iguales porque todos eran libres, porque todos eran hermanos”, aunque el bienestar de cada uno fuera “proporcionado a su inteligencia y laboriosidad”. Dicha igualdad y la separación entre la Iglesia y el Estado serían indispensables no sólo

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 68-69. Habría que analizar también su concepción de la soberanía, noción que fue objeto de acaloradas y muchas veces confusas discusiones en el momento de redactar la Constitución de 1857. Para el sentido de “soberanía popular” en la obra de Pizarro, véase Erika Pani, “Para halagar la imaginación”, 2002.

<sup>23</sup> A. Charles Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, p. 15.

<sup>24</sup> Nicolás Pizarro, *Obras I. Catecismos. La libertad en el orden*, p. 41.

para modernizar el sistema político, sino además para cancelar los privilegios de la vieja oligarquía.

Por su parte, el *Catecismo de moral* (1868) tenía como fin dotar a la población de nuevas bases morales, distintas a las del catolicismo. Pizarro esperaba llenar el vacío dejado en la educación pública por la moral religiosa, desechada de los planes de estudio, y reemplazarla por una de corte republicano, conforme a los principios de la Reforma. En esta obra Pizarro combina su ética cristiana primitiva con los preceptos morales seculares de la Reforma. Pizarro veía a Dios como el origen de todo lo existente, y la mejor religión sería la más moral y la que más contribuía al desarrollo de la civilización. Esto no cancelaba la pertinencia del Estado laico. De acuerdo con la doctrina liberal, para Pizarro, las bases fundamentales del orden social eran: la independencia nacional, la justicia para todos, la distribución equitativa de los bienes, la moralidad familiar y la igualdad de derechos; además de un conjunto de libertades: pensar e investigar, poseer y adquirir, trabajar y disfrutar. Pizarro enfatizaba también la equidad, la armonía, la caridad, la solidaridad y el trabajo, lo que lo acercaba al socialismo de Saint-Simon: “el trabajo, dice Pizarro, es el goce más puro, el origen de muchos bienes, el asiento de las virtudes sociales de la grandeza de las naciones y de la independencia del hombre”. “Ser rico —continúa más adelante— es tener más de lo necesario; ser *pobre* es tener menos de lo necesario; el que no tuviese más ni menos, acaso merecería ser llamado hombre feliz”.<sup>25</sup>

Condenaba el ocio deliberado, de aquellos que no por dejar de trabajar paraban de consumir, además de que obligaba al sobreesfuerzo de las “clases laboriosas”. La falta de trabajo, en cambio, requería para su solución de la solidaridad social, la caridad individual y el auxilio público.<sup>26</sup>

#### ESPIRITUALISMO VERSUS POSITIVISMO

El pensamiento liberal tenía una enorme confianza en la educación para construir verdaderos ciudadanos, responsables y leales a la república. La creación de una institución encargada de la educación tenía como objetivo fundamental influir en la conducta de los individuos con el fin de lograr el consenso político y así consolidar el régimen republicano. El encargado de esta tarea fue Gabino Barreda, quien a raíz del uso del *Catecismo de moral* como libro de moral en las escuelas públicas entabla una discusión con Pizarro.

En la polémica con Barreda, nos encontramos con un Pizarro que cuestiona el positivismo en un momento en que esta filosofía aún era un movimiento de ideas en auge. En 1867 Barreda pronuncia su célebre *Oración cívica*, manifiesto del positivismo mexicano. Inmediatamente después, Benito Juárez lo llama para formar parte de la comisión encargada de redactar un plan de reforma educativa, desde la

<sup>25</sup> Nicolás Pizarro, *Obras I. Catecismos. Catecismo de moral*, pp. 434-435. Énfasis suyo.

<sup>26</sup> Véase Carlos Illades y Adriana Sandoval, “Estudio preliminar”, p. XII.

escuela primaria hasta la profesional, incluyendo la preparatoria. Un año después fue llamado a dictaminar si el *Catecismo de moral* de Pizarro era o no pertinente como texto oficial: el dictamen fue negativo, atacando las ideas ahí expuestas, tanto las filosóficas como las sociales. Por un lado, señalaba que Pizarro estaba equivocado al afirmar que era inútil y nociva la existencia de todo el clero. Barreda argumenta que es un error pensar en los curas como embaucadores, cuando se trataba de hombres que, además de facilitar la comunicación entre Dios y los hombres, habían creído sinceramente y habían entregado sus vidas por la fe católica. La religión —como sostenía su maestro Augusto Comte— era una etapa en la evolución de la humanidad. Por otro lado, lo que hacía del libro de Pizarro algo totalmente desaconsejable eran sus ideas sociopolíticas, que atacaban a la propiedad privada, ideas que, a ojos de Barreda, además de falsas, conducirían a la discusión y al desorden. En este mismo sentido, considera como regresiva y opuesta al interés social la intervención del Estado en la economía. El *Catecismo de moral* tomaba abiertamente partido por los que nada tenían y proponía como una posible solución que la riqueza fuera repartida con equidad y que el Estado la regulara a favor de los pobres. Barreda aceptaba que en la nación había riqueza y pobreza; pero, ponerse a favor de la pobreza era provocar desorden. La única posición razonable consistía en respetar el estado de cosas tal cual era, sin permitirse juzgar la situación que imperaba, considerando que la riqueza era un instrumento del progreso social: lo único que debía importar a la sociedad era que la riqueza sirviera al progreso social.

Frente a las críticas de Barreda, además de asumirse como espiritista, Pizarro ataca “el materialismo” presente en el positivismo, oponiendo los principios del cristianismo primitivo: la caridad y la justicia social. Rechazados por los defensores de la Iglesia católica y atacados por el positivismo dominante, los espiritistas lograron en el ambiente de libertad de culto difundir sus principios en periódicos o en foros académicos, conformándose al proceso de secularización que se vivía en todos los ámbitos de la esfera política, social o cultural mexicana de fines del siglo XIX. Las enseñanzas morales del espiritismo se basaban en la necesidad de que cada persona debía hacer el bien a sus semejantes.

Pizarro, como la mayoría de los liberales, reconocía la necesidad de despojar a la Iglesia y al clero de sus privilegios, pero ello no implicaba el propósito de acabar con la religión. El espiritismo ofrecía un tipo distinto de religiosidad, el cual permitió a sus creyentes transformar su creencia en una ética que los haría mejores ciudadanos, para así lograr el objetivo central de purificar su espíritu, en beneficio del progreso social y humano. Sus doctrinas no sólo representaron una opción distinta en la que la gente podía creer, sino que sus planteamientos propiciaron una crítica permanente hacia el positivismo y el método científico. En tanto que sus análisis no cumplían con los requisitos del método que la ciencia proponía, se dedicaron a explorar desde otro enfoque la parte espiritual del hombre, su carácter, su comportamiento en sociedad, sus sentimientos o su conciencia.

## LAS LIMITACIONES DEL LIBERALISMO

Si, en determinados ámbitos, puede considerarse que los liberales lograron el progreso que prometían, en la medida en que se alcanzó una mayor libertad y autonomía para el individuo, se redujeron viejos lazos comunitarios y corporativos, y se promovió la igualdad ante la ley, no lograron ofrecer a cambio un sustituto satisfactorio. Para aquellos que quedaron fuera de lo que ofrecía el nuevo orden, éste se tradujo en un gran desamparo material y cultural: el liberalismo, que era visto como sinónimo de modernidad, fue incapaz de ocuparse de los problemas sociales. La desamortización de los bienes corporativos “no trajo consigo, como esperaban los liberales, el surgimiento de un amplio sector de pequeños propietarios agrícolas, ciudadanos autónomos y responsables. Contribuyó, más bien, a la consolidación de un pujante grupo de empresarios”.<sup>27</sup>

La insuficiencia del liberalismo frente a una realidad social lamentable abrió nuevas condiciones de posibilidad para el desarrollo de un discurso social y político alternativo, que se distingue tanto del discurso que surge de fuentes tradicionales como del discurso liberal, aunque, a la vez, toma elementos de ambos. En este contexto, aparecen las primeras ideas del socialismo en México, colocando en su centro la cuestión social, siendo el socialismo utópico francés la fuente de su filosofía política y social. Frente a las injusticias sociales, los socialistas románticos buscaron una nueva organización cuyo objetivo era una sociedad más justa, fundando la religión, la sociedad y la economía en un modelo o doctrina que aparece como irrealizable desde el mismo momento de su formulación. Es decir, proponen una utopía, un lugar mejor y, a veces, llegan a realizar experimentos comunitarios en los que aparece una sociedad ficticia donde reinan la equidad, la felicidad y el progreso.<sup>28</sup>

Los liberales habían triunfado sobre los conservadores, pero ello no significó la abolición de los conflictos políticos, ahora inscritos en el seno del propio partido liberal. El debate que ocupó el escenario era el de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la religión y la sociedad, el catolicismo y las nuevas ideas liberales. Sin embargo, en esta discusión no se consideró la situación de los indígenas. Los liberales se preocuparon por el establecimiento de los derechos individuales —incluido el de la propiedad privada— mientras que los defensores de las comunidades indígenas pensaban más bien en la autonomía de los pueblos y en los derechos comunitarios. El nuevo constitucionalismo eliminó la existencia de las comunidades, argumentando que representaban vestigios del antiguo régimen y que como tales constituían obstáculos para el progreso económico y cultural. La constitución les había otorgado a la mayoría de los indígenas derechos civiles y políticos de los ciudadanos de una república representativa y federal: “ya habían dejado de existir los indios o indígenas como concepto jurídico”.<sup>29</sup> Se argumentaba que el indígena, mediante la educación laica, llegaría a integrarse en el conjunto de la sociedad y, al adquirir

<sup>27</sup> Erika Pani, “Para halagar la imaginación”, p. 425.

<sup>28</sup> Cf. Carlos Illades, *Las otras ideas*, 2008.

<sup>29</sup> Brian R. Hamnett, “Liberales y conservadores ante el mundo de los pueblos, 1840-1870”, p. 170.

los derechos de ciudadanía y los beneficios de la sociedad moderna, mejoraría su posición social. Sin embargo, el problema de los indígenas nunca formó parte del núcleo central de las preocupaciones de las élites tanto conservadoras como liberales: lo veían como “un aspecto más del problema de conformar la nación”.<sup>30</sup> La falta de consenso ideológico entre las ciudades controladas por los liberales y muchos de los pueblos indígenas, que defendían su posición como poseedores de tierras, sus cultos y costumbres religiosas, y que no acababan de ver las ventajas de la reforma liberal, con frecuencia desafiando esa política, dio lugar a levantamientos y enfrentamientos violentos.

El nuevo orden liberal no abrió la posibilidad de plantear, públicamente, cambios sociales más radicales. Los teóricos liberales mexicanos se mostraron por lo general contrarios al socialismo. En más de una ocasión sus críticas coincidían con las de los conservadores, para quienes el socialismo era una “teoría extravagante”, una “doctrina enemiga del catolicismo”. Todo lo que pudiera significar un agrupamiento era un peligro para el orden público y la libertad económica.

#### EL HORIZONTE UTÓPICO

En sus novelas,<sup>31</sup> Pizarro se ocupa abiertamente de la cuestión social, sobre todo en *El monedero*, donde el conflicto social se vuelve tema literario; aquí Pizarro encuentra la oportunidad de romper con las limitaciones que imponía a su visión, tanto el tono y la forma del debate político en el que se insertaba, como el contenido del proyecto liberal. Siguiendo la tendencia idealista o utópica presente en el liberalismo mexicano decimonónico, Pizarro propone un proyecto societario. En esta novela, a través de una trama amorosa, se presentan los sucesos de la historia patria como una sucesión de desaciertos políticos y desgracias sociales, que se dan en el contexto de un conflicto social: enfrentamiento entre una aristocracia ociosa y las clases productivas (fabricantes y trabajadores) y un conflicto moral (entre el bien y el mal), los cuales se resuelven a través de la persuasión, la cooperación, la asociación y el ejemplo, en la comunidad llamada “Nueva Filadelfia”.<sup>32</sup> Fourier se imaginaba un mundo nuevo donde el trabajo ya no sería una carga sino un placer. El principio del falansterio, de esta comunidad ficticia organizada como cooperativa, es la asociación del capital físico y moral. Esta asociación, gobernada por sus propios miembros, es contractual, voluntaria y, por lo tanto, revocable. La justicia distributiva opera en el momento del reparto del producto, cuando cada uno de los miembros recibe beneficios en proporción directa a su aportación a la empresa.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>31</sup> Nicolás Pizarro escribió tres novelas: *El monedero*, *La coqueta* y *La zahorí*.

<sup>32</sup> Véase Carlos Illades y Adriana Sandoval, “Estudio preliminar”, pp. XVIII-XXV.

<sup>33</sup> Años antes que Nicolás Pizarro, Mariano Otero en su *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana*, expone una visión muy apegada a la doctrina socialista

La república o la patria, simbolizada en las asociaciones productivas cuyo progreso describe, se realiza en la caridad. Sin embargo, el monedero falso de la novela muestra que la república de la caridad es una utopía, pues el dinero es imprescindible, pero no puede contarse con la colaboración de los ricos para regenerar la sociedad: “Los ricos no son cristianos, ni demócratas, ni nada, son solamente ricos”.<sup>34</sup> El socialismo utópico que proponía era respetuoso de la propiedad, considerada como un elemento constitutivo del orden social, reconocía el dinamismo de la producción capitalista y rechazaba la igualdad niveladora del comunismo; sin embargo, exigía un rechazo de las reglas establecidas (el cura de la novela tiene ideas socialistas y reconoce sus impulsos sexuales, el héroe es un indígena):

la literatura abriría el camino hacia la sociedad ideal concebida como una utopía, que tiene de un lado los principios liberales como marco legal de la república, y del otro, el falansterio como célula social básica y unidad económica productiva. El pueblo reconstruido por ciudadanos trabajadores viviría allí en un embrión, acreditando con ello el ideal romántico de que las instituciones deben consagrarse a algún objetivo de vida en común acorde con un progreso espiritual.<sup>35</sup>

En *El monedero* Pizarro reclama a los “progresistas” mexicanos estar tan absortos con teorías y disquisiciones que “prácticamente” no hacían nada a favor del pueblo y sobre todo de sus sectores más desprotegidos, como el de los indígenas:

ponerse al frente de un pueblo en revolución, para no hacer nada que lo mejore, que le haga sentir algún bien, es preparar traidora o torpemente el triunfo de los enemigos, por la calma y confianza en que entra el mismo pueblo mientras espera, y por la indiferencia con que ve los negocios públicos cuando se desengaña.<sup>36</sup>

En su última novela —*La zahorí. Novela filosófica*<sup>37</sup>— Pizarro derivó en el espiritismo, ya presente en ciertos rasgos de su obra anterior. Los nexos de las asociaciones espiritistas con la masonería y con el protestantismo se derivan de su moral y de su anticatolicismo, y por ciertas afinidades compartidas: traducir sus posturas en nuevas propuestas de interpretación de la realidad y en proposiciones cuyo fin era generar cambios sociales.<sup>38</sup> El desprestigio del espiritismo se debió a sus rasgos supersticiosos: Pizarro, por ejemplo, en tanto que cristiano, aceptaba la inmortalidad del alma, pero además de la comunicación con los espíritus, llegó a entrever la posibilidad de la reencarnación.<sup>39</sup>

---

utópica —Fourier y Saint-Simon— al pretender analizar a la sociedad mexicana a partir de la distribución de la propiedad. Véase el capítulo de Brian Connaughton de este libro.

<sup>34</sup> Nicolás Pizarro, *Obras II. El monedero*, p. 611.

<sup>35</sup> Véase Carlos Illades y Adriana Sandoval, “Estudio preliminar”, p. XXI.

<sup>36</sup> Nicolás Pizarro, *Obras II. El monedero*, p. 102.

<sup>37</sup> Nicolás Pizarro, *Obras III. Textos literarios y lingüísticos. La zahorí. Novela filosófica*, 2005.

<sup>38</sup> Cf. Yolia Tortolero Cervantes, *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, 2003.

<sup>39</sup> Véase Carlos Illades y Adriana Sandoval, “Estudio preliminar”, p. XXXI.

## CONCLUSIÓN

No es posible definir con términos simplistas el complejo fenómeno del liberalismo. Como señala Palti, las ideas son “construcciones históricas cambiantes. Pretender fijarles un sentido determinado implicaría, pues, seccionar su curso histórico efectivo y congelarlo en el punto supuesto que su ‘verdadero’ significado se encontraría plenamente articulado”.<sup>40</sup> En el caso del liberalismo, las frecuentes divisiones dentro de su campo sobre ideologías, personalidades e intereses, impiden determinar el cuerpo de ideas al que supuestamente estaban afiliados intelectualmente los liberales. La misma dificultad se plantea en el caso del socialismo utópico. Sin embargo, partiendo de una definición mínima de estas dos doctrinas, frente a la pregunta de qué es lo que distingue a un socialista de un liberal, podría decirse que la diferencia radica en que el primer socialismo está basado en el cooperativismo, es decir, en la práctica de ideas sobre la organización del trabajo y la distribución de la riqueza, estableciendo el seguro social, bibliotecas, escuelas para niños y adultos, y otras prestaciones para los trabajadores, en una sola comunidad, mientras que las principales características del liberalismo son el desarrollo de las libertades individuales y el establecimiento de un estado de derecho, en el que todas las personas estén sometidos al mismo marco mínimo de leyes. Como bien señala Erika Pani, “la tragedia de los textos que publicó Pizarro con el triunfo liberal de 1861 es que se impugnan uno a otro”, porque hay una “incompatibilidad entre el proyecto constitucionalista y el asociativo”.<sup>41</sup> Pizarro era un defensor del orden liberal, pero, como hemos visto, en sus novelas presenta rasgos del primer socialismo: la importancia de la naturaleza, sin que ésta sea un obstáculo a la industrialización; el esfuerzo por crear una sociedad ideal y perfecta en la que los hombres se relacionen en paz, armonía e igualdad; denuncia los efectos nocivos del capitalismo, y para aliviar las injusticias y desigualdades propone diversos planes en los que sobresalen la solidaridad, la filantropía y el amor fraternal. El tipo de discurso mediante el cual Pizarro centra su mirada en la dinámica de la cooperación y del conflicto no se presenta propiamente en el ensayo político, sino en la literatura moralizante y pedagógica. El problema es si este discurso moralista, cuya efectividad política está por verse, es algo más que una retórica útil mediante la cual Pizarro ofrece otras formas de pensar lo social, cuya referencia estructural son la bondad y la caridad, cuidándose de no abandonar el marco jurídico global de la constitución.

<sup>40</sup> José Elías Palti, *La invención de una legitimidad*, p. 25.

<sup>41</sup> Erika Pani, “Para halagar la imaginación”, p. 444.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, José Antonio y Rafael Rojas (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, FCE/CIDE, 2002.
- Alamán, Lucas, "Carta a Antonio López de Santa Anna", *Lucas Alamán*, selección y prólogo de Andrés Lira, México, Cal y Arena, 1997.
- Amores, Juan B. (ed.), *Iberoamérica en el siglo XIX. Nacionalismo y dependencia*, Pamplona, Ediciones Eunote, 1995.
- Bastian, Jean-Pierre, *La mutación religiosa en América Latina*, México, FCE, 1997.
- , *América Latina, 1492-1992. Conquista, resistencia y emancipación*, México, UNAM, 1992.
- , "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos; análisis de una mutación religiosa", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 16, 2006, pp. 38-54.
- Bethell, Leslie (ed.), *The Cambridge History of Latin America, vol. III. From Independence to c. 1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Covo, Jacqueline, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1961)*, México, UNAM, 1983.
- Ferrer Muñoz, Manuel (coord.), *Los pueblos indios y la independencia de México*, México, UNAM, 1999.
- Fowler, Will y Morales Moreno, Humberto (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX*, Puebla, BUAP, 1999.
- Guerra, François-Xavier, *México: Del antiguo régimen a la Revolución*, México, FCE, 2003.
- y Mónica Quijada (coords), *Imaginar la nación*, Münster, Hamburg, Lit Verlag, AHILA, 1994.
- Hale, A. Charles, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Vuelta, 1991.
- Hamnett, Brian R., *Juárez. El benemérito de las Américas*, traducción de Michel Angstadt, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- , "Orígenes y desarrollo del liberalismo en Hispanoamérica", en Amores (ed.), 1995, pp. 45-53.
- , "Liberalism Divided: Regional Politics and the National Project During the Mexican Restored Republic, 1867-1876", *Hispanic American Historical Review*, 76(4), 1996, pp. 659-689.
- , "Liberales y conservadores ante el mundo de los pueblos, 1840-1870", en Ferrer Muñoz (coord.), 1999, pp. 167-207.
- , "El partido conservador en México, 1958-1867: la lucha por el poder", en Fowler y Morales Moreno (coords.), 1999, pp. 213-237.
- Historia y política; ideas, procesos y movimientos sociales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Illades, Carlos, *Las otras ideas. El primer socialismo en México 1850-1935*, México, Era/UAM, 2008.
- y Adriana Sandoval, "Estudio preliminar", en Pizarro, *Obras I*, 2005, pp. VII-XLI.
- Lempérière, Annick, "¿Nación moderna o república barroca? México 1823-1857", *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, BAC-Biblioteca de Autores del Centro, <<http://nuevomundo.revues.org/index648.html>>, 2005.
- Palti, Elías, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Pani, Erika, "Entre transformar y gobernar. La constitución de 1857", en *Historia y política; ideas, procesos y movimientos sociales*, 2004, pp. 65-86.
- , "Para halagar a la imaginación: las repúblicas de Pizarro", en Aguilar y Rojas (coords.), 2002, pp. 424-446.
- , "¿La voz de la nación? Los dilemas de la representación política. México, 1808-1867", <[www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com](http://www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com)>, 2007.



- Pizarro, Nicolás, *Obras*, 3 vols., edición, estudio preliminar y notas de Carlos Illades y Adriana Sandoval, recopilación de María Esther Reyes Duarte, México, UNAM, 2005.
- Reyes de la Maza, Luis, "Nicolás Pizarro, novelista y pensador liberal", *Historia Mexicana*, VI(4): 28, 1957, pp. 572-587.
- Safford, Frank, "Politics, ideology and society in post-Independence Spanish America", en Bethell (ed.), 1985, pp. 48-122.
- Tortolero Cervantes, Yolia, *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, México, Conaculta/Fonca, 2003.

FRANCISCO PIMENTEL. *MEMORIA SOBRE LAS CAUSAS QUE HAN ORIGINADO LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA RAZA INDÍGENA DE MÉXICO Y MEDIOS PARA REMEDIARLA* (1864)

ERIKA PANI\*

A la verdadera pregunta, ¿qué se siente ser un problema?, rara vez contesto una sola palabra.

W.E.B. DUBOIS, *The Souls of Black Folk* (1903)

Luis Villoro afirmaba en 1950 que la *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, publicada en 1864, marca una ruptura dentro del pensamiento indigenista mexicano —aquel “proceso histórico en la conciencia” por medio del cual “el indígena es comprendido y juzgado por el no indígena”—.<sup>1</sup> Con esta obra, el indigenismo daba un “paso decisivo” en tanto que se presentaba ligado ya no al pasado, sino al presente, a la sociología y a la economía, y no a la historia.<sup>2</sup> No obstante, dentro de las formas en que, en la época, se pensaban México y sus problemas, la obra del hidrocálido Francisco Pimentel resulta menos rupturista. De hecho, la *Memoria* se inscribe dentro de la crisis que desatará la guerra con Estados Unidos relacionada con la búsqueda por encontrar culpables de tan vergonzosa derrota. No faltaron, entre los miembros de la clase política e intelectual mexicana, quienes vieron en ésta el síntoma fatídico de que la nación mexicana no existía. En este sentido, la población indígena —pobre, aislada y marginada— empieza a perfilarse como un problema. En el contexto de la guerra de castas en Yucatán y las rebeliones en la Sierra Gorda que venían haciendo estragos desde 1847, además de la violencia que desatará la guerra de Reforma, el indio, como engorrosa supervivencia del pasado corporativo y colonial, dejó de ser un lastre —superable— en la carrera del México independiente hacia el progreso para convertirse en el impedimento más serio de la consolidación de una nación que amenazaba con desbaratarse.

La obra de Pimentel estaba lejos de ser la primera en transmitir la zozobra que la “cuestión indígena” despertaba en la minoría rectora, ya desde mucho antes de que naciera México. La preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas de la monarquía católica se reflejó en los debates entre Las Casas y Vitoria, en políticas como

\* Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

<sup>1</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, pp. 8-9. Véase al respecto el capítulo de León Olivé de este volumen.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 211-213, 220-222.

la creación de la república de indios, y en la protección/encuadramiento de éstos mediante misiones, reducciones, tribunales y leyes privativas. Cuando para finales del siglo XVIII la estrategia de estamentar a la sociedad se convirtió en el blanco de la crítica ilustrada, el obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, subrayó que “el color, la ignorancia y la miseria” de indios y castas los colocaba a una “distancia infinita” de los españoles: “la oposición constante de intereses y de afectos de los nueve décimos [de la población] contra uno”, aseguraba el clérigo, amenazaba con disolver a la comunidad política.<sup>3</sup>

Después de la independencia, los hombres públicos tuvieron menos miedo al fantasma de la disolución social provocada por la heterogeneidad del cuerpo político. Muchos pensaron que abolidos los privilegios de la sociedad corporativa, el “problema” de los indios —su pobreza, su aislamiento, su abatimiento— se resolvería solo, aunque lentamente. Para José María Luis Mora, los “cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana” no podían sino desaparecer ante los “progresos de la población blanca”. Acabarían por fundirse en la masa general, “porque el impulso está dado —afirmaba en 1836— y no es posible contenerlo ni hacerlo cambiar de dirección”.<sup>4</sup>

Al mediar el siglo, la visión era ya, como se ha mencionado, mucho menos optimista. El desencanto puede rastrearse en los textos del brillante político jalisciense Mariano Otero. Los indígenas ni siquiera aparecían, como tales, en su *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana* de 1842, que se centraba, al diagnosticar los males que aquejaban al país, en la “falta de riqueza pública” y en la situación “abyecta y miserable” de los cuatro quintos de la población que conformaban las “clases proletarias”.<sup>5</sup> Para 1847, Otero explicaba el resultado de la guerra con la ausencia de “espíritu nacional” dentro de una sociedad compuesta de “elementos viciosos y heterogéneos”. Colocaba, en primer lugar, a los indios, que formaban “una familia aparte”:

Sin otras necesidades que aquellas que exige el estado semi-salvaje en el que viven. Sin relaciones ni goces de ninguna clase en la sociedad, sin intereses ni afecciones que los ligen con ella, y con la confianza de que su abyecta condición no es susceptible de empeorar, ven todo lo que pueda ocurrir con la más estúpida indiferencia.<sup>6</sup>

Así, la *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, al erigir al indio como el problema de México

<sup>3</sup> “Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del Nuevo Código...”, pp. 74, 85.

<sup>4</sup> José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, pp. 74-81. Para las visiones del indígena que construyeron los liberales de la primera mitad del siglo XIX, véase Favre, “Race et nation au Mexique, de l’indépendance à la Révolution”, pp. 951-976.

<sup>5</sup> Mariano Otero, “Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República de 1842”, pp. 24-36. Véase el capítulo de Brian Connaughton de este mismo volumen.

<sup>6</sup> Mariano Otero, “Consideraciones sobre la situación política y social de la República mexicana en el año 1847”, pp. 101-102.

como nación en ciernes, encarnaba la versión más radical y más acabada de una forma de pensar al indígena como obstáculo y amenaza.

Su autor, Francisco Pimentel (1832-1893), conde de Heras y Soto, era un próspero hacendado, profundo conocedor de las lenguas indígenas y autor de la primera historia sistemática de la literatura en México. A diferencia de la mayoría de quienes en el siglo XIX se abocaron a construir la nación tanto sobre el papel como desde el poder, el autor de la *Memoria* se mantuvo al margen de la política, salvo una breve incursión durante el gobierno de Maximiliano, cuando fue regidor del ayuntamiento de la ciudad de México y prefecto del departamento del Valle de México. Erudito de fama internacional en su momento, quizá el portavoz más agudo del liberalismo clásico del XIX mexicano, Pimentel ha sido clasificado como conservador por sus simpatías imperialistas, y, quizá por lo mismo, su pensamiento ha sido poco trabajado, tanto por historiadores como por filólogos.<sup>7</sup>

Su texto, que se publicara poco después de la llegada de la pareja imperial a la ciudad de México, provocó en ese momento pocas reacciones, diluyéndose quizá sus propuestas, profusamente adornadas por la erudición de nuestro autor, ante la vistosidad de las innovaciones de la “política indigenista” del joven Habsburgo.<sup>8</sup> Posteriormente, la *Memoria* ha sido publicada dos veces, primero en 1903, dentro de las *Obras completas* de Pimentel, recopilación en cinco volúmenes que editaron sus hijos, para honrar su memoria, con una “noticia preliminar” del connotado historiador Francisco Sosa. No volvería a publicarse sino hasta 1995, junto con su tratado sobre economía política, con un estudio introductorio de Enrique Semo, dentro de la Colección Cien de México del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, que pretende reunir aquellas “obras clásicas acerca de la historia y la historiografía de nuestro país, y la evolución de su sociedad y su cultura”.

Los textos de Sosa y Semo harían hincapié en la “hidalgua cuna” de Pimentel, en su formación y erudición privilegiadas, así como en su carácter apolítico. Sosa, escribiendo en los albores del siglo XX, afianzada ya la versión liberal y positivista de la historia nacional, deploraba que los argumentos de Pimentel sobre el problema indígena y su solución, se hubieran vuelto moneda corriente, aunque en versión superficial, que se parafrasearan o diluyeran “con maravilloso desplante”, sin citar a su autor, ahí donde “el espíritu de partido [hacía] a los hombres inconcebiblemente injustos”.<sup>9</sup> Alabaría además las dotes de Pimentel como historiador desapasionado y “valiente”, pues había pintado a la sociedad prehispánica con sus luces y sombras, e insistido, como lo haría también el historiador campechano, en que la conquista había significado un adelanto en la “civilización” de la nación mexicana.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Sobre Francisco Pimentel, véase Francisco Sosa, “Noticia preliminar”, pp. III-CX; Beatriz Garza Cuarón, “Francisco Pimentel, precursor de las historias de la literatura mexicana”, pp. 265-276; Enrique Semo, “Estudio introductorio”, pp. 11-37.

<sup>8</sup> Jean Meyer, “Indigenismo y agrarismo en el segundo imperio”, pp. 329-365; Jaime del Arenal, “La protección del indígena en el segundo imperio mexicano”, pp. 157-192; Erika Pani, “¿‘Verdaderas figuras de Cooper’ o ‘Pobres inditos infelices’?”, pp. 571-604.

<sup>9</sup> Francisco Sosa, “Noticia preliminar”, pp. XXXV, LVII.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. XL.

A Enrique Semo, autor de *Historia del capitalismo en México. Los orígenes, 1521-1763* (1973), interesan menos las coincidencias y la originalidad del texto de Pimentel que su representatividad. Así, describe la propuesta de Pimentel como la articulación del liberalismo con “intereses sociales bien definidos”, que lo constituyen como el “exponente más lúcido y transparente” de las posturas de los “hacendados ilustrados” decimonónicos. Semo apunta las “contradicciones fundamentales” del texto, la forma en que, tras un acucioso análisis de la problemática del indígena, Pimentel no logra, atrapado por los prejuicios propios de la época en que vivía y la clase a la que pertenecía —y notablemente un racismo soterrado—, articular “una concepción consecuente del presente y el futuro” que propusiera “la *superación histórica de las causas históricas del atraso*”.<sup>11</sup>

Así, Pimentel, miembro destacado de la intelectualidad capitalina durante la segunda mitad del siglo XIX, termina como autor algo olvidado, intelectual profundo, cosmopolita y aristocratizante, que se distingue de sus cofrades por el recelo que mostró frente al poder político. Pero si no estuvo involucrado, como la mayoría de sus interlocutores —Altamirano, Ramírez, Payno—, en la construcción de las instituciones del Estado liberal, y si no participó, sino de manera tangencial, en las luchas por definir el rumbo de sus políticas, don Francisco fue, sin embargo, un hombre de su tiempo, convencido de la eficacia de la publicidad. Al diagnosticar el problema de México por escrito, al proponer al público lector los remedios para resolverlo, creyó que adelantaba en la construcción de la patria que debía ser.

#### UNA HISTORIA “DE LÁGRIMAS Y SUFRIMIENTOS”

Para Villoro, la originalidad de la *Memoria* frente a los textos “indigenistas” que le precedieron consistía en que el centro del escenario lo ocupaba ya no el indio muerto, sino el vivo. No obstante, el pasado indígena seguía siendo una pieza clave del análisis de Pimentel. Pero no representaba ya la antigüedad heroica en la que los criollos del siglo XVIII esperaban encontrar las raíces de la grandeza novohispana, ni el vasto campo de estudios en el que el sabio Manuel Orozco y Berra, en un momentáneo arrebato nacionalista, había hallado el origen del patriotismo mexicano.<sup>12</sup> Al contrario, para Pimentel, en la historia de la raza indígena estaban cifradas “las causas de su abatimiento”.<sup>13</sup> Por esto no consideró necesaria la reconstrucción minuciosa del pasado precolombino, lo cual requeriría penetrar sus “derruidos monumentos”, descifrar sus jeroglíficos, “purificar, analizar y comparar” los idiomas indígenas, cubrirse del polvo de las bibliotecas, y “pasar largas horas con la frente inclinada ante libros de soporífica lectura”. Pimentel no tenía tiempo; su objetivo

<sup>11</sup> Enrique Semo, “Estudio introductorio”, pp.16, 22-24. Énfasis en el original.

<sup>12</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, pp.199-201.

<sup>13</sup> Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, pp. 7-8.

no era el del historiador, sino el del sociólogo: no pretendía reconstruir el pasado, sino ubicar y aislar aquellos elementos constitutivos de la experiencia indígena que tantos problemas acarrea al México decimonónico.

Para don Francisco, la “primera causa de la degradación de los indios” eran “los defectos de la antigua civilización”: una religión bárbara, practicada con fanatismo, caracterizada por los sacrificios humanos y la antropofagia; el despotismo gubernamental; un sistema de educación cruel; el comunismo y la esclavitud. Los macabros rituales de la religión prehispánica no podían sino endurecer el corazón y degradar a quienes en ellos participaban. El despotismo promovía el servilismo, orillando al hombre a obrar por temor, y no regido por la razón. El comunismo retardaba la civilización y envilecía al individuo. El hombre, “dirigido por otro”, que no pensaba y no tenía “nada propio” se convertía en “una máquina [...] tímido, irresoluto, hipócrita, desconfiado”.<sup>14</sup> Pimentel presentaba así una imagen del indio prehispánico muy distinta a la que, al mediar el siglo, acostumbraban las fuentes, pero muy parecida a la de los que despreciaban los hombres de su generación.

En su análisis de la sociedad prehispánica y a pesar de lo negativo de sus conclusiones, Pimentel realizó un esfuerzo por dar una visión equilibrada de la antigüedad indígena, mostrando, además de sus vicios, sus virtudes —que eran, en última instancia, aquellos rasgos que acercaban el mundo prehispánico al occidente cristiano—. Así, nuestro autor afirmaba que mexicanos y texcocanos reconocían a un Ser supremo como “causa primera” del universo, si bien tan saludable creencia se veía “oscurecida con la adoración de mil númenes, que invocaban en todas sus necesidades”. Practicaban una moral severa, fincada en algo muy parecido al decálogo. Además, los antiguos mexicanos creían que el alma era inmortal, y Pimentel, a pesar de las evidencias que sugerían que para los antiguos mexicanos la vida después de la muerte estaba regida por un “sistema caprichoso”, se inclinaba a pensar que esto significaba que creían en “penas y recompensas futuras”, lo que para él formaba el núcleo disciplinante de una religiosidad ilustrada.<sup>15</sup>

En especial, Pimentel insistiría en que tantas “aberraciones” no eran “exclusivas” de los indios de la antigüedad, sino síntoma de que la civilización era un “fruto tardío”, producto de “largos afanes y copiosos sudores”. Eran los de los mexicanos “errores universales”, comunes a todas las civilizaciones antiguas.<sup>16</sup> Con esto Pimentel desmentía a aquellos sabios como Montesquieu, y particularmente “el elegante Prescott”, que alegaban que se debían al clima o a la mezcla entre diferentes razas.<sup>17</sup> El correr del tiempo debía corregir estos defectos. Si esto no había sucedido en México, afirmaba Pimentel, se debía a la conquista, a la forma en que se había llevado a cabo la evangelización y a la manera en que se habían estructurado las relaciones sociales durante el virreinato. Finalmente, las secuelas de estos procesos,

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 48-54.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 9, 13-14, 11-13. Este autor reconoce, sin embargo, que las similitudes que detecta entre el cristianismo y la religión prehispánica podían deberse a la forma en que los primeros frailes “desfiguraron las costumbres de México, queriendo encontrar analogías con las suyas” (pp. 17-18).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

que se sentían todavía para la década de 1860 explicaban la deplorable situación en la que la “raza indígena” se hallaba atrapada.

La conquista había sido una guerra terrible, y las “enfermedades pestilenciales” habían diezmando a una población inerme. Pero para Pimentel, la verdadera tragedia de este conflicto había sido la división de la sociedad novohispana en conquistadores y conquistados, y el desprecio y “maltratamiento” de que subsecuentemente habían sido víctimas los indios. Este maltrato se había perpetuado aun después de asentada en las leyes la igualdad entre indios y blancos, y difícilmente podía ser de otra forma, cuando “los mejores puestos, honores, riquezas se [reservaban] a la raza europea”, y los miembros de ésta eran todavía calificados como “*gente de razón*”, dando a entender que los indios carecían de ella”. Como consecuencia, el indio desconfiaba “de sus propias fuerzas” y estaba convencido “de su incapacidad”.<sup>18</sup>

Si muchos males habían provocado los conquistadores y sus herederos por su crueldad y arrogancia, de otros tantos eran responsables quienes habían buscado proteger a los indígenas y asegurar su bienestar y salvación. Era conmovedor el “lisonjero cuadro de la introducción del cristianismo en México”, que pintaba a los indios abrazando, casi de inmediato y con una fe desbordante, la consoladora religión que predicaban unos heroicos frailes locos de Dios. Sin embargo, la “fría” observación de las prácticas religiosas de los indígenas en el siglo XIX mostraba que éstos, tan dados a fiestas dispendiosas y a la adoración de los santos más feos, seguían siendo idólatras. Su viciada conversión se debía, por un lado, a que los españoles habían echado mano de la espada tanto como del Evangelio para convertirlos, y la fuerza, afirmaba Pimentel, no engendraba “persuasión sino hipocresía y fingimiento”. Por el otro, a que los misioneros habían abusado de las “analogías” que existían entre el catolicismo y la religión prehispánica.<sup>19</sup>

Los misioneros se habían contentado con la adopción entusiasta, por parte de los indios, de aquellos elementos que estaban ya presentes en las prácticas rituales prehispánicas: procesiones, confesión, incienso, flagelos. Los indios habían adoptado sólo las formas externas de la verdadera religión. Nada entendían “de la existencia de un Dios único e incorpóreo, del dogma de la Providencia, de la espiritualidad del alma, de la moral del deber”, pues esto hubiera requerido de “tiempo, grandes explicaciones y discusiones serias”. A Pimentel le preocupaban profundamente las consecuencias de lo que podemos llamar la apropiación creativa del cristianismo por parte de los indígenas por razones de “conveniencia social y política” más que teológicas. En una sociedad convulsa, en la que ni las leyes civiles, ni la “moral científica”, ni el honor, bastaban para controlar a los hombres, hacía falta convencerlos de que Dios mandaba, y que los castigaría con penas eternas si no acataban las normas y prescripciones que debían asegurar el orden y la propiedad privada.<sup>20</sup>

Finalmente, si los misioneros en su fervor eran responsables de la desarreglada

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 68, 113-117. Énfasis suyo.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 82-83, 120.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 88-89, 91-92.

religiosidad de los indígenas, la “buena fe” de la Corona, que había procurado protegerlos mediante una legislación profusa, era el origen del aislamiento y el abatimiento que los aquejaba. Para prevenir abusos y vejaciones, las Leyes de Indias —a pesar de no haberse aplicado siempre cabalmente— habían separado a indios y españoles, mantenido la propiedad comunal y entorpecido el mercado de bienes raíces. Los reyes de España, afirmaba Pimentel, al declarar a los indios “perpetuamente menores”, habían hecho lo que con sus hijos algunos padres “indiscretamente amorosos”, criándolos “en el encierro, débiles de cuerpo, pobres de espíritu, faltos de experiencia”, carentes de “costumbre de empresa” y del “sentimiento de *individualidad*”. Mientras que conservaba “todos los agüeros y supersticiones”, el indio vivo había perdido las virtudes de antaño: desde los conocimientos astronómicos y matemáticos hasta las “elegantes” y “sonoras” lenguas que hablaba antes de la llegada de los españoles.<sup>21</sup>

Por otra parte, la pobreza, la falta de propiedad y de iniciativa hacían del indio un agente económico especialmente poco eficiente y vulnerable. La falta de productividad de la propiedad comunal lo obligaba a someterse a un régimen de salarios raquíticos. Muchos gemían bajo el peso de la servidumbre por deudas, y eran incluso vendidos como esclavos. Una economía atrasada e improductiva encarecía los productos de primera necesidad.<sup>22</sup> El indígena, que no hablaba español y no tenía necesidades, carecía de las herramientas para insertarse con éxito en el mundo moderno. No le quedaba “más recurso que doblegar su triste frente, sufrir en silencio, ahogar en alcohol sus tristes recuerdos, morir abandonado como un animal despreciable”.<sup>23</sup>

#### INDIO, NACIÓN Y ECONOMÍA POLÍTICA

Para Pimentel, la situación de la raza indígena —que constituía, según los cálculos de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, más de la cuarta parte de la población mexicana—<sup>24</sup> era deplorable, y requería de una solución pronta y eficaz. Las propuestas de Pimentel no se fincaban en un impulso filantrópico hacia quienes según su propio análisis habían sido víctimas de la historia. El “remediar” la situación de la clase indígena tenía “por objeto evitar los males” que ésta causaba a México; su “transformación” era “un remedio para el país en general, pero no para

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 110-111, 120-124, 129-133. Énfasis suyo.

<sup>22</sup> Véase Javier Rodríguez Piña, *Guerra de castas*, 1990.

<sup>23</sup> Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, p. 68.

<sup>24</sup> Según las cifras que manejaba Pimentel, de una población de 8 629 982 millones, eran de origen español, 2 570 830 de raza indígena, poco más de cuatro millones eran clasificados como “castas”, mientras el resto lo conformaban extranjeros y negros. Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, p. 120.



los indios en particular”.<sup>25</sup> Como se ha mencionado, el indígena representaba, para Pimentel, un obstáculo insuperable para la conformación de la nación y del mercado. Como tal, debía ser eliminado. Al tiempo que redefinía estas dos entidades, nuestro autor las erigía —como lo harían también los estudiosos del nacionalismo durante el último cuarto del siglo XX, si bien con un lenguaje más mesurado, mayor escepticismo y un sentido distinto—<sup>26</sup> a estas dos entidades como constitutivas de la “civilización” que tanto anhelaba la élite decimonónica, y en cuya “carrera” México se estaba quedando atrás.

De esta forma, en la *Memoria* de Pimentel se esbozaba una nación distinta a la que venían trazando quienes se creían los artífices de la nación y del Estado durante las primeras décadas de vida independiente. Estas construcciones se habían articulado en torno, esencialmente, a la naturaleza política, cívica de la nación, constituida en sede de la soberanía. Para José María Luis Mora, la nación era la asociación de quienes —en teoría voluntariamente— habitaban un mismo territorio, regidos por un mismo gobierno, y el México que recién había conquistado su independencia y promulgado su constitución cumplía con esta definición.<sup>27</sup> Para 1847, en un texto que destilaba negra depresión, Mariano Otero describía a la nación como “una gran familia” cuyos miembros debían estar “íntimamente unidos con los vínculos del interés y de las demás afecciones del corazón”. Esto en México, donde una lacerante desigualdad separaba a los mexicanos, no existía: a pesar de que todos hablaban el mismo idioma, nadie se entendía.<sup>28</sup> La visión del intelectual hidrocálido también estaba lejos de representar a la nación como frágil comunidad histórica, como la que tanto trabajo había costado delinear a Lucas Alamán, y todavía más de encarnar aquella patria de héroes, aventuras y amores que imaginaron, para hacer vibrar a sus lectores, los literatos románticos.<sup>29</sup>

Para Pimentel, lo que vinculaba entonces a los miembros de una nación no era ni la voluntad, ni los intereses, ni los sentimientos, sino la uniformidad. La comunidad nacional no era sino la reunión “de hombres que profesan creencias comunes, dominados por la misma idea, que tienden a un mismo fin” porque son iguales. No podía vivir un pueblo bajo el mismo gobierno y las mismas leyes si no había “homogeneidad, analogía entre los habitantes”. Y como debía quedar clarísimo con la lectura de la *Memoria*, no había analogía alguna entre los blancos e indios que se decían mexicanos. De hecho, se trataba de “dos pueblos distintos sobre el mismo terreno, pero

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>26</sup> Véanse, dentro de una amplísima literatura, tres trabajos representativos: Ernest Gellner, *Nations and nationalism*, 1983; Eric J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1780*, 1990; Benedict Anderson, *Imagined communities*, 1983.

<sup>27</sup> Véanse su *Catecismo político de la Federación Mexicana* (1831), y Henri Favre, “Race et nation au México, de l’indépendance à la Révolution”, pp. 952-953.

<sup>28</sup> Mariano Otero, “Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año 1847”, pp. 127-128.

<sup>29</sup> Para Lucas Alamán, véase Elías José Palti, “Lucas Alamán y la involución política del pueblo mexicano”, pp. 300-323. Para los románticos, Carlos Illades, *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, pp. 87-117.

lo que es peor, dos pueblos hasta cierto punto enemigos”.<sup>30</sup> Mientras no se resolviera esta disonancia —este enfrentamiento, incluso— el país no tenía futuro.

¿A qué fin pensamos tanto en mejorar las *cosas* cuando no hay *personas*? Queremos caminos de fierro cuando la mayor parte de la población no sabe andar más que a pie [...] telégrafo cuando el indio ve su aparato como cosa de nigromancia [...] gas, cuando casi todos nuestros compatriotas se alumbran con ocote. Queremos extender nuestro comercio y no hay consumidores.<sup>31</sup>

Había entonces que convertir a los indígenas en “personas”, o sea en católicos de verdad y en serio, en propietarios, y por lo tanto, en productores y consumidores. Pimentel insistiría en que la situación de la raza indígena era resultado de su historia, y no de su legado genético: el indio no era prisionero de la biología, podía transformarse.<sup>32</sup> Para ello, tendría que ser instruido por sacerdotes dispuestos a dejar las ciudades para internarse en el campo, que conocieran las lenguas indígenas y que hubieran seguido “estudios más serios que los que generalmente se acostumbran”. Para que los sacerdotes fueran vistos como portadores “puramente de paz y consuelo, sin la menor mezcla de interés”, el Estado tendría que hacerse cargo de los costos del culto y de la administración de los sacramentos. Debían multiplicarse las escuelas, “en todas las aldeas, en las haciendas, por todas partes”, y acudir a ellas los indios “confundidos con los blancos”, para aprender, cuando menos, las primeras letras.<sup>33</sup>

Si la educación —religiosa en primer lugar— representaba un instrumento clave del proyecto de Pimentel, la integración económica del indígena lo era aún más. La pequeña propiedad era, para nuestro autor, “esencialmente civilizadora”, pues mejoraba el corazón e ilustraba la inteligencia.<sup>34</sup> La transformación del indígena en individuo, imbuido de un sentido de dignidad y de honor, y consciente de sus intereses exigía que se convirtiera en propietario. Para esto debía llevarse a cabo con mayor celeridad el proceso de desamortización que habían echado a andar los gobiernos liberales de la época de la Reforma. Además, el gobierno —que gobernaba mejor cuando gobernaba menos—, en lugar de molestar a los propietarios mediante absurdas leyes agrarias, debía eliminar las alcabalas, que tanto pesaban sobre los más pobres, e incluso adquirir tierras para venderlas a los indios. Era importante que éstos adquirieran las tierras por el “mismo medio que los blancos”,

<sup>30</sup> Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, pp. 133-134.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 135. Énfasis suyo.

<sup>32</sup> De ahí que el pensamiento indigenista mexicano se haya descrito como “racialista” pero no racista. Henri Favre, “Race et nation au Mexique, de l’indépendance à la Révolution”, pp. 951-976; Gonzalo Aguirre Beltrán, “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, pp. 51-71.

<sup>33</sup> Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, pp. 134-145.

<sup>34</sup> Francisco Pimentel, “La economía política aplicada a la propiedad territorial en México”, pp. 207-208.

o sea, gracias al trabajo, pues quienes se hacían de propiedades “por concesión gratuita” jamás sabían “apreciarlas, ni sacar de ellas partido”. Para convertirse en ciudadanos, los indios debían, en fin, olvidar “sus costumbres, su idioma mismo” ... en suma dejar de ser indígenas.<sup>35</sup>

Don Francisco reconocía que las políticas que proponía tardarían largo tiempo en dar fruto. Esto las hacía, hasta cierto punto, peligrosas. La educación, en particular, podía “ilustrar la mente del indio” sin mejorar su carácter. Ya se habían visto indios ilustrados “vociferar contra los blancos [...] excitar a los naturales contra los propietarios”.<sup>36</sup> Así, la emancipación de los indios podía acarrear que las dos razas se enfrentaran en una terrible “guerra de castas” como la que ya asolaba Yucatán. Los “blancos” estaban entonces ante la terrible disyuntiva de “matar o morir”, pero era ésta una “idea horrible”, que hacía “palidecer de espanto”, y que si bien podía habersele ocurrido a muchos, sólo podía ser llevada a la práctica por los estadounidenses.<sup>37</sup> Pero había, alegaba Pimentel, un medio por el cual no se destruía a una raza indeseable, pero se transformaba: la mezcla con la raza que se quería dominante, misma que había que reforzar con migrantes europeos.

Pimentel anunciaba la mestizofilia que compartieron muchos de los intelectuales del porfiriato, mientras que se apartaba del pensamiento racista que tanto en Europa —Arthur Gobineau había publicado su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* en 1855— como en Estados Unidos —en donde en una proporción importante de estados el matrimonio interracial era ilegal— postulaba que la mezcla entre razas era el origen de la decadencia y la degeneración.<sup>38</sup> No era cierto, afirmaba don Francisco, que fuera la mixta una “raza bastarda”, que heredaba los “vicios” de ambos componentes. Si el indio era “sufrido”, el mestizo era fuerte, trabajador, agudo, despejado y de “fácil comprensión”. El mestizo era, sobre todo, un actor económico mucho más competente: podía verse, en su vestido, habitación, traje, muebles y alimentos, “más gusto, más adelanto, más deseo de progreso” que en los de los indios. Pimentel no estaba, por otra parte, promoviendo la fusión de dos razas y dos culturas, sino la absorción de una por otra: esta “raza mixta” no sería sino “de *transición*, pues después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos”.<sup>39</sup>

Nuestro autor desestimaba de un plumazo el escepticismo de quienes consideraban la mezcla de indios y blancos riesgosa y poco plausible, entre quienes debían estar, en primer lugar, podemos suponer, los lectores de su *Memoria*, para estas alturas seguramente espeluznados con la abyección de los indígenas. Aunque Pimentel

<sup>35</sup> Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, pp. 135-145.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>37</sup> Según este autor una guerra de castas “sería, como ha sido siempre, favorable a los blancos, pero no por eso dejaría de traer todos los males consiguientes”. Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, pp. 134, 143.

<sup>38</sup> Henri Favre, “Race et nation au Mexique, de l’indépendance à la Révolution”, pp. 955-957.

<sup>39</sup> Francisco Pimentel, “Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla”, pp. 143-147. Énfasis suyo.

afirmaba que las mujeres indias carecían hasta de “ese sentimiento tan natural en su sexo: el deseo de agradar”, apuntaba que los hechos mostraban que la unión entre indios y europeos —y más cuando éstos habían inmigrado recientemente— se daba con facilidad. ¿De dónde provenían, si no, los cuatro millones de mestizos que habitaban el país? El pronto remedio para la triste situación de la raza indígena era entonces su desaparición: “que el nombre de *raza* desaparezca entre nosotros, no sólo de derecho sino de *hecho*”, para que no hubiera en el país “más que unas costumbres e iguales intereses” —los de los blancos.<sup>40</sup>

La *Memoria* de Francisco Pimentel representa un hito dentro de las maneras en que los miembros de la élite pensaban al indígena y el lugar que le asignaban dentro de la sociedad mexicana. El núcleo de la reflexión no lo ocupa el antepasado indio exaltado —o, por lo menos, interesante— sino el indio desvalido a quien se culpaba de impedir la consolidación de la nación. Si Pimentel volvía la vista atrás no era para rescatar las glorias de un pasado propio, ni para descubrir los orígenes de la nacionalidad, sino para rastrear aquellos defectos de civilización y errores históricos cuya acumulación a través de los siglos había constituido una raza aparte, aislada de las fuerzas de la integración y del progreso. “Mientras los naturales guarden el estado que hoy tienen —afirmaba Pimentel— México no puede aspirar al rango de nación, propiamente dicha”.<sup>41</sup> El sabio hidrocalido postulaba así que la consolidación nacional requería de homogeneidad: cultural, racial, y hasta cierto punto, económica. Esbozaba una concepción de nación quizá más acorde a los nacionalismos del último tercio del siglo XIX, que no remitía ya, en la definición de un “nosotros”, a la reunión voluntaria de ciudadanos o a la comunidad de afectos e intereses que habían postulado los hombres públicos de la primera mitad del siglo XIX.

Pimentel articuló, como remedio urgente a la desastrosa situación de la raza indígena, lo que sería uno de los recursos intelectuales más socorridos para la solución del “problema indígena” durante el porfiriato y, más tarde, para el Estado posrevolucionario que se erigió en su contra: el mestizaje. Se trata sin embargo de una construcción peculiar: por una parte, Pimentel, al insistir en la importancia determinante de lo que constituye como accidentes históricos, no encasilló al indígena mexicano dentro de un rígido y jerárquico. Así, parece menos determinista que la visión de los pueblos del trigo, del maíz y del arroz de Francisco Bulnes, o incluso que la de Andrés Molina Enríquez, quien establecía como “antecedentes indeclinables” del “estado evolutivo de un pueblo” los “elementos carbónicos” y “la naturaleza de su ocupación del territorio”.<sup>42</sup>

Por otra parte, Pimentel, como se ha visto, estaba muy lejos de proponer la formación de una “raza cósmica” que conservara los atributos de ambas razas. Si nuestro autor se confesaba horrorizado por la idea de la eliminación física de la raza indígena, encontraba al contrario deseable que sus lenguas, cultura y costumbres des-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 148. Énfasis suyo.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>42</sup> Francisco Bulnes, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas, ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, 1899; Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, pp. 9-11.

aparecieran sin dejar rastro. La nación que anhelaba construir no se nutriría de la especificidad de un elemento indígena purificado y edulcorado, como sí lo haría la que dibujaron y promovieron los artífices de la modernidad porfiriana.<sup>43</sup> No interesa a Pimentel recalcar aquellos elementos que hacían de México una nación única, pretendía por el contrario que estuviera firmemente inscrita dentro de los parámetros universales que establecía la “Civilización” —en singular y con mayúscula.

De esta forma, años más tarde, en la polémica que lo enfrentara a Ignacio Manuel Altamirano en torno a las características del español hablado en México, Pimentel defendió la pureza del castellano y el vínculo de la literatura mexicana con la peninsular. Tanto Pimentel como Altamirano se preocuparon por la falta de originalidad de la literatura mexicana, y promovieron en sus escritos y conferencias la castellanización, siendo incluso más radical el liberal indígena que el hacendado abajeño que escribiera el *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de filología mexicana* (1874).<sup>44</sup> Pero mientras que Altamirano reclamaba la emancipación lingüística de España, y la creación de lenguas particulares, “modeladas en diferentes barros”, en cada una de las naciones latinoamericanas, Pimentel explicaba que “las variaciones que el castellano presenta en México, respecto de España, no son bastantes para formar un dialecto aparte, y sí para estropear el modo de expresarse propio y correcto”.<sup>45</sup>

Para “remediar” la situación de la raza indígena, la propuesta de Pimentel era someter a sus miembros a fuerzas que construía como naturales, y de las cuales, alegaba, se había mantenido al indígena artificialmente aislado: las del mercado y las de la atracción sexual, producto del “roce” entre las dos razas. En esta línea, el papel del Estado en la solución de lo que se plantea como el gran problema nacional es prácticamente nulo. Pimentel se erigía así en el divulgador de un liberalismo que exigía la consagración de la propiedad privada y la restricción, prácticamente absoluta, de la participación del poder político en la economía. Se oponía entonces a aquellos liberales que, durante la segunda mitad del siglo XIX, estuvieron convencidos de que un “pueblo no [podía] ser libre, ni republicano, y mucho menos venturoso, por más que cien constituciones y millares de leyes proclamen derechos abstractos” si gemía “en la más horrenda pobreza, sin propiedad, sin hogar, sin industria ni trabajo”,<sup>46</sup> y que por lo tanto estuvieron dispuestos a utilizar, aunque de manera limitada y no siempre con el mejor de los éxitos, los mecanismos de la desamortización, la nacionalización y la fiscalización para modificar la estructura de la propiedad en México.

<sup>43</sup> Mauricio Tenorio-Trillo, *Artifugio de la nación moderna*, 1998.

<sup>44</sup> Para Ignacio Manuel Altamirano, del “enjambre de lenguas y dialectos [...] apenas sacan hoy un mezquino provecho la arqueología y la filología”, Beatriz Garza Cuarón, “Francisco Pimentel, precursor de las historias de la literatura mexicana”, p. 275. Sobre el ambiguo “indianismo” de Altamirano, véase Christopher Conway, “Altamirano and the Contradictions of Autobiographical Indianism”, pp. 34-49.

<sup>45</sup> Cit. Beatriz Garza Cuarón, “Francisco Pimentel, precursor de las historias de la literatura mexicana”, p. 272.

<sup>46</sup> “Voto particular de Ponciano Arriaga, 23 de junio de 1856”, pp. 574-575.

En 1866, Pimentel refrendaría esta postura, con la publicación de *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México*, en donde condenaría con tesón aquellas posturas filosóficas “injustas y aun absurdas” que hacían depender la propiedad de la ley civil o de la necesidad, y que en el México independiente habían dado origen a ataques constantes en contra de la propiedad, perpetrados por “eruditos de aldea, abogados sin clientes, médicos sin enfermos y autores silbados”.<sup>47</sup> Protestó violentamente en contra de efímeras leyes “agrarias” que durante las décadas de 1850 y 1860 pretendieron tasar progresivamente las grandes propiedades no cultivadas. Si bien alabó el interés sincero que manifestaba Maximiliano por los indígenas, condenó la formación de la Junta Protectora de Clases Menesterosas, cuyo objetivo era paliar las desgracias que aquejaban principalmente a las comunidades campesinas. Nuestro autor aseguraba que la “caridad administrativa” desincentivaba al pobre, que al saber que el Estado vendría a rescatarlo se volvería menos diligente, activo, industrioso y económico. Añadía que todo “privilegio” era malo, y que la igualdad exigía que de existir una junta para proteger los derechos del pobre, tenía que formarse también una que defendiera los del rico.<sup>48</sup>

No obstante, no era el Estado ideal de Pimentel el velador nocturno del liberalismo clásico. No debía intervenir en el mercado, ni entrar —para medir o escriturar siquiera— en la propiedad del hacendado o del rancharo. Podía —debía— sin embargo, financiar a la Iglesia, para que los sacramentos pudieran impartirse gratuitamente, y regentearla para asegurar que los sacerdotes estudiaran como Dios manda, y que en vez de aglomerarse en la ciudad, se instalaran en los pequeños pueblos donde podían servir de algo. Al erigir al catolicismo como uno de los elementos clave de la transformación del indígena, don Francisco no tuvo empacho en proponer que la Iglesia se sometiera al poder civil para cumplir a cabalidad lo que debía ser su misión.

Hoy que la nación es un referente inescapable, que prácticamente forma parte del paisaje, cuesta trabajo pensarla como lo hacían los hombres del XIX, como algo que afanosamente tiene que ser constituido. La nación no se planteó como un hecho natural, ni como un proyecto inacabado e inacabable, sino como la necesidad de resolver una serie de problemas dados, que impedían que la nación fuera como debía ser. La diversidad étnica de una nación nacida de una conquista aparece una y otra vez en este catálogo. La *Memoria* de Francisco Pimentel se inscribe así dentro de un largo repertorio de esfuerzos por “dar solución” a la “cuestión indígena”.

Sin embargo, ocupa dentro de este *corpus* un lugar destacado, en tanto que hace de ésta una cuestión de lastre y de marginación, y no de legados. Apunta problemas políticos, económicos y culturales vinculados a la desigualdad social, en lugar de discurrir sobre problemas de identidad. En un momento álgido del enfrentamiento

<sup>47</sup> Francisco Pimentel, “La economía política aplicada a la propiedad territorial en México”, pp. 164-175, 160.

<sup>48</sup> Véase la protesta de Francisco Pimentel, al lado de otros hacendados, en contra de la ley proclamada por el gobierno de Aguascalientes en agosto de 1861. Gastón García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana*, vol. II, pp. 67-76 (“La ley de la tierra”); Francisco Pimentel, “La economía política aplicada a la propiedad territorial en México”, pp. 244-247.

entre liberales y conservadores, un liberal adherido al imperio —y que seguramente no era reconocido como cofrade por quienes luchaban bajo la bandera del liberalismo, tanto por sus simpatías políticas como por su radicalismo— arrojó luz sobre un tema que rebasaba los arreglos institucionales y la problemática constitucional que representaban el meollo de la contienda. La *Memoria* de Pimentel dio solidez teórica, quizá por primera vez, al mestizaje como solución al “problema” indígena, solución artificiosa pero filosófica y moralmente aceptable. La intelectualidad mexicana, sin reconocer a Pimentel en su origen, subsecuentemente cantarí sus méritos y glorias por prácticamente un siglo.

De esta forma, desde unas lecturas muy amplias y con cierta distancia crítica, don Francisco dictaminó que la presencia del indígena era el impedimento más grave para la consolidación de la nación, una nación que definía como homogénea por antonomasia. Aseguraba, sin embargo, que no se trataba de un obstáculo congénito, sino de uno que podía resolverse mediante la puesta en práctica del *dictum* liberal: “dejar hacer, dejar pasar”, y dejar que se junten. La acción conjunta del mercado y el deseo transformarían al indio en blanco. Imposible encontrar en Pimentel rastro alguno de simpatía por la diversidad indígena, o cierta preocupación por la conservación de su patrimonio cultural. Difícil sería que fuera de otra forma: el sabio decimonónico creía que el país progresaría cuando todos se parecieran más a él. Quizá una de las virtudes de Pimentel, a pesar de su arrogancia, es que dejaba la puerta abierta para que esto pudiera suceder.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano”, *Revista Mexicana de Sociología*, 31(1), 1969, pp. 51-71.
- Anderson, Benedict, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- Bulnes, Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas, ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, M. Nava, 1899.
- Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno D. Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán...*, estudio introductorio y notas de Guadalupe Jiménez Codinach, México, Conaculta, 1994.
- Conway, Christopher, “Altamirano and the Contradictions of Autobiographical Indianism”, *Latin American Literary Review*, 34: 67, 2006, pp. 34-49.
- Del Arenal, Jaime, “La protección del indígena en el segundo imperio mexicano: la Junta Protectora de las Clases Menesterosas”, *Ars Iuris*, núm. 6, 1993, pp. 157-192.
- Escobar, Antonio (ed.), *Indio, nación y comunidad en el siglo XIX en México*, México, CEMCA/CIESAS, 1993.
- Favre, Henri, “Race et nation au Mexique, de l’indépendance à la Révolution”, *Annales HSS*, 49(4), 1994, pp. 951-976.
- García Cantú, Gastón, *El pensamiento de la reacción mexicana*, 2 vols., México, UNAM, 1987.
- Garza Cuarón, Beatriz, “Francisco Pimentel, precursor de las historias de la literatura mexicana”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXXVIII(1), 1990, pp. 265-276.

- Gellner, Ernest, *Nations and nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- Hobsbawm, Eric J., *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.
- Illades, Carlos, *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, México, Conaculta, 2005.
- Lira González, Andrés (ed.), *Espejo de discordias. Lorenzo de Zavala. José María Luis Mora. Lucas Alamán*, México, SEP, 1984.
- Meyer, Jean, "Indigenismo y agrarismo en el segundo imperio: la Junta Protectora de las Clases Menesterosas", en Escobar (ed.), 1993, pp. 329-365.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Imprenta de A. Carranza e hijos, 1909.
- Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones*, 1836, en Lira (ed.), 1984, pp. 72-140.
- , *Catecismo político de la federación mexicana*, 1831, México, Congreso de la Unión, 1991.
- Otero, Mariano, "Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República de 1842", en Otero, 1967, vol. I, pp. 7-93.
- , "Consideraciones sobre la situación política y social de la República Mexicana en el año 1847", en Otero, 1967, vol. I, pp. 97-137.
- , *Obras*, recopilación de Jesús Reyes Heróles, 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- Palti, Elías José, "Lucas Alamán y la involución política del pueblo mexicano. ¿Las ideas conservadoras 'fuera de lugar'?", en Pani (coord.), 2009, vol. I, pp. 300-323.
- Pani, Erika, "¿'Verdaderas figuras de Cooper' o 'Pobres inditos infelices'? La política indigenista de Maximiliano," *Historia Mexicana*, XLVII(1): 187, 1998, pp. 571-604.
- (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, 2 vols., México, Conaculta/FCE, 2009.
- Pimentel, Francisco, "Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla", 1864, en Pimentel, 1903-1904, vol. III, pp. 7-149.
- , "La economía política aplicada a la propiedad territorial en México", en Pimentel, 1903-1904, vol. III, pp. 151-320.
- , *Obras completas de...*, *publican las para honrar la memoria del autor sus hijos Jacinto y Fernando*, 5 vols., México, Editorial Económica, 1903-1904.
- , *Dos obras de...*, estudio introductorio de Enrique Semo, México, Conaculta, 1995.
- "Representación sobre la inmunidad personal del clero, reducida por las leyes del Nuevo Código...", 1799, en *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno D. Manuel Abad y Queipo, obispo electo de Michoacán...*, pp. 33-86.
- Rodríguez Piña, Javier, *Guerra de castas: la venta de indios mayas a Cuba. 1848-1861*, México, Conaculta, 1990.
- Semo, Enrique, "Estudio introductorio", en Pimentel, 1995, pp. 11-37.
- Sosa, Francisco, "Noticia preliminar. Vida y escritos de Francisco Pimentel", en Pimentel, 1903-1904, vol. I, pp. III-CX.
- Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México, 1808-2002*, México, Porrúa, 2002.
- Tenorio-Trillo, Mauricio, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, FCE, 1998.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE/El Colegio de México/El Colegio Nacional, 1996.
- "Voto particular de Ponciano Arriaga, 23 de junio de 1856", en Tena Ramírez, 2002, pp. 573-594.



VICTOR CONSIDÉRANT. MÉXICO. CUATRO CARTAS  
AL MARISCAL BAZAINE (1868)

CARLOS ILLADES\*

La primera y única edición en francés de *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine* se dio a conocer en Bruselas en 1868 con el sello de C. Muquardt, Éditeur.<sup>1</sup> Aunque la casa editorial dejó sin aclarar plenamente por qué el libro carecía de firma, ninguno de los estudiosos del tema ha puesto en duda la autoría de Victor Considérant.<sup>2</sup> El libro no volvió a publicarse en idioma original y, en español, se dieron a conocer las dos primeras cartas en el apéndice documental de *El socialismo en México*. Recientemente el Instituto Mora editó el volumen completo.<sup>3</sup>

¿Por qué su publicación en Bélgica? Quizá porque allí Considérant mantuvo contactos desde que expandió su escuela societaria, pasó parte de su exilio y había dado a las prensas *Ma Justification* (Librairie Universelle de Rozez, Éditeur, 1854). Para ese momento, además, todavía estaba proscrito en Francia, pues la amnistía que le permitió a Considérant regresar a su patria se promulgó el año siguiente. Es posible también que ése fuera el motivo de la cautela del editor a la hora de “aclarar” al público su procedencia:

Sería ocioso explicar en qué circunstancias estas cartas cayeron en manos de quien las edita y por qué motivos nos creímos con la autoridad suficiente para publicarlas omitiendo algunos nombres propios y suprimiendo aquí y allá alguna frase o fragmento, mas sin alterar el texto. Con excepción de estas supresiones, de ninguna manera significativas para el lector, creemos que nuestro texto está conforme con el original [...].<sup>4</sup>

Lo cierto es que la decisión de divulgarlas tenía que ver con su importancia, fundamentalmente con el giro que había dado la situación europea por el conflicto entre Francia y Prusia, a propósito de los territorios de Alsacia y Lorena, aunque, sobre todo, por la pretensión de esta última de ensanchar su radio de acción en el conti-

\* Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa. Agradezco a Pablo Piccato los comentarios a una versión anterior.

<sup>1</sup> Victor Considérant, *Mexique. Quatre lettres au maréchal Bazaine*, 1868.

<sup>2</sup> Silvio Zavala, “Victor Considérant ante el problema social de México”, p. 335; Gastón García Cantú, *El socialismo en México*, p. 153; Carlos Rama, *Utopismo socialista, 1830-1893*, p. xvi; Pierre-Luc Abramson, *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, p. 60; Michel Vernus, *Victor Considerant 1808-1893*, p. 175; Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, p. 371; Carlos Illades, *Las otras ideas*, pp. 109 y ss.

<sup>3</sup> Gastón García Cantú, *El socialismo en México*, pp. 277-306; Victor Considérant, *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, 2008.

<sup>4</sup> Victor Considérant, *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, p. 46.

nente, y el inminente colapso del imperio de Napoleón III. Uno de sus síntomas fue precisamente el fracaso de la intervención en México:

Es entonces que a partir de aquel día, visible y efectivamente para todo el mundo, el imperio comenzó a acabarse, porque uno no podría evitar prestarle oídos al ruido cada vez más claro de esta zapa que avanza bajo el imperio sitiando las Tullerías, y porque ese viejo asunto sigue siendo nuevo y el interés que lo acompaña, vibrante. Este interés determinó la publicación de las *Cartas al mariscal Bazaine*.<sup>5</sup>

Era importante y lo sigue siendo ahora, si bien por razones distintas. Las cartas al mariscal Bazaine del socialista francés Victor Considérant (1808-1893) tal vez sean el estudio más agudo de las relaciones sociales en el campo mexicano previo a la publicación de *Los grandes problemas nacionales* (1909) de Andrés Molina Enríquez. ¿Cuál es la razón de su relevancia? Una primera respuesta apunta a que el análisis de Considérant fue el primero en enfocarla como *sistema*, en mostrar la complejidad de un tejido social oculto debajo de las categorías jurídicas. Adicionalmente, porque dio contenido a conceptos tales como el de peonaje, desarrollando un dispositivo teórico capaz de explicar las características específicas de las formaciones sociales periféricas y, con base en éste, adentrarse en el andamiaje de la sociedad y el Estado mexicanos. Por último, porque ofreció una alternativa viable y original a la ocupación francesa mucho antes de su fracaso. En ese orden estos asuntos serán abordados aquí, no sin antes agregar algunas páginas sobre la vida de Considérant y su experiencia en Texas,<sup>6</sup> la cual ofreció algunas de las pautas de análisis de la situación mexicana, y al final, situar su escrito en el contexto del pensamiento social de la época.

#### UN JOVEN DE BIGOTES Y LARGOS CABELLOS

En el congreso histórico auspiciado por el ayuntamiento de París en diciembre de 1835 un grupo de cincuenta muchachos, quizá artistas o militantes socialistas, aclamaron ruidosamente a uno de los oradores, un elocuente joven de veintisiete años “de bigotes y largos cabellos” dotado de gran inteligencia, cultura, capacidad persuasiva y, sobre todo, voluntad. Era Victor Considérant quien hacía poco había abandonado la carrera militar para dedicarse enteramente a propagar la doctrina societaria de su maestro Charles Fourier.<sup>7</sup>

Victor Prosper Considérant nació el 12 de octubre de 1808 en Salins (Franco Condado) dentro una familia de clase media ilustrada. En 1826 ingresó a la carrera

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 45-46. Énfasis suyo.

<sup>6</sup> Esto lo desarrollo más ampliamente en Carlos Illades, “La Reunión y La Logia dos utopías sociales en América del Norte”, pp. 175-177.

<sup>7</sup> Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas*, p. 340.

de ingeniería en la afamada Escuela Politécnica de París. Para entonces, ya había tenido un acercamiento con el pensamiento de Fourier. Al finalizar sus estudios superiores, Considérant ingresó al cuerpo de ingenieros militares donde llegó a ser capitán. Fue electo en 1843 consejero general del departamento del Sena, para después, como candidato republicano-socialista, ingresar a la Asamblea Nacional en las primeras elecciones celebradas por sufragio universal. Formó parte de la Comisión del Luxemburgo, pero tuvo que huir hacia Bélgica a principios de julio de 1849. El 15 de noviembre la Corte Suprema de Justicia lo condenó al destierro.

Relegado de la actividad política, Considérant dedicó su tiempo al diseño de un falansterio. Consideró primero a Francia, después a Bélgica y Suiza, para finalmente mirar hacia América. Invitado por Albert Brisbane, dirigente de Brook of Farm, la conocida comunidad falansteriana situada en las afueras de Boston, zarpó de Amberes el 28 de noviembre de 1852, desembarcando en Nueva York el 14 de diciembre. Desconocía el inglés, por lo que ocupó varios meses en estudiarlo con la ayuda de su esposa Julie Josepha Vigoureux. Visitó Nueva Jersey, Boston, el norte de Nueva York, Cincinnati y el suroeste de Estados Unidos. Regresó muy animado a Europa a finales de agosto de 1853.

Para septiembre del siguiente año, Considérant constituyó en Bruselas la *Société de Colonisation Européo-Américaine du Texas* con un capital de cinco millones cuatrocientos mil francos. En la Navidad de 1854, Considérant y su familia, junto con el primer centenar de colonos (franceses, suizos, polacos y belgas), se embarcaron en Havre con ruta a Nueva York, llegando a Dallas a principios de febrero. En 1855, otros grupos viajaron desde Amberes y Bremen. El primero constó de cuarenta y cuatro personas: diez artesanos, tres cultivadores y otros tantos boticarios, dos albañiles, una institutriz, un médico y cinco más sin profesión; de los restantes se desconoce el oficio.<sup>8</sup>

El modelo de la colonia que formaría en Texas lo presentó en el opúsculo *The Great West. New Social and Industrial Life in The Fertile Regions*, publicado en Nueva York en 1854 con una presentación de Brisbane, quien hacía ver al público estadounidense tanto su destacada trayectoria política como el aporte del socialista galo a la ciencia social de la época. Considérant, por su parte, ofrecía trasplantar los elementos positivos de la civilización europea al territorio de Estados Unidos, para lograr una síntesis entre los caracteres psicológicos de los franceses (serenidad, buen juicio, vocación intelectual) con el de los estadounidenses (osados, laboriosos, emprendedores) que fijara un horizonte para el desarrollo futuro de la humanidad.<sup>9</sup>

Conforme con el sistema serial de Fourier, basado en potenciar al máximo la combinación de las diferencias (físicas, de edad, de sexo, psicológicas), el plan contaba con varias etapas, cada una de las cuales realizaría un contingente de colonos de acuerdo con el momento en que fueran llegando a Texas. Los primeros se encargarían de preparar la tierra, realizar las construcciones básicas y equiparlas de manera confortable, proveer de una amplia reserva de animales, alimentos, vestido

<sup>8</sup> Michel Vernus, *Victor Considérant 1808-1893*, p. 169.

<sup>9</sup> Victor Considérant, *The Great West*, p. 3.

y herramientas, además de crear una agencia comercial para la compraventa de productos. Los siguientes, que llegarían un año después y alcanzarían la cifra de mil doscientos, tendrían las condiciones para procurar el desarrollo social y las actividades intelectuales, incluida la enseñanza del inglés, la literatura francesa, las artes, la mecánica y las ciencias, pudiendo entonces abrirse la colonia a la incorporación de ciudadanos estadounidenses. Después, estaba planeado crear un sistema de falansterios en distintos puntos de Texas, Nuevo México y Oklahoma, es decir, en varios de los lugares que había recorrido previamente.<sup>10</sup>

Sin embargo, la realidad desbordó lo previsto por el plan. Considérant cometió varios errores de apreciación que a la postre contribuyeron al fracaso de la colonia. Ponderó sobremanera el espíritu libertario estadounidense, soslayando el conservadurismo de la población texana, la emergencia de un movimiento nativista en el estado sureño y el curso que había tomado la Guerra de Secesión. En este entorno adverso, difícilmente un socialista, además extranjero, podía ser bienvenido. La hostilidad de la población local y los constantes ataques de la prensa lo obligaron a llevar a cabo una pertinaz defensa pública de su proyecto, por medio de panfletos y acercamientos con congresistas y políticos, obteniendo no más que vagas promesas. Después de mucho bregar, logró adquirir dos mil cuatrocientos treinta y seis acres de tierra, tres millas al suroeste de Dallas, a las que bautizó con el nombre de La Reunión.<sup>11</sup>

Los constantes viajes de Considérant a Austin y San Antonio en busca de patrocinadores mermaron su liderazgo, y coadyuvaron al desorden administrativo y financiero de la colonia. Para 1858 la empresa estaba virtualmente quebrada. Considérant había sido bastante optimista con respecto a las capacidades productivas de las tierras adquiridas, que al final de cuentas resultaron de baja calidad dado que los precios de las de mayor rendimiento habían subido apreciablemente por la especulación. No pudo hacerse de recursos importantes aportados por pequeños y medianos inversores. Tampoco el clima favoreció mucho a la empresa colonizadora, por no hablar de la descoordinación, la insubordinación de los pioneros, el déficit de labradores y artesanos calificados combinado con una sobrepoblación de filósofos, músicos, abogados, científicos y periodistas. Además, el desconocimiento del inglés por parte de los inmigrantes obstaculizó su inserción en la sociedad local. Lentamente, sus trescientos habitantes fueron desertando. Algunos volvieron a Europa y otros, en Dallas, coadyuvarían al desarrollo de las artes y las ciencias. La liquidación de la Société de Colonisation Européo-Américaine du Texas concluyó en 1875.<sup>12</sup>

Consciente del desastre, Considérant se llevó a su familia a San Antonio en 1857. Tres años después compró en mil quinientos dólares una casa campestre cercana a la misión de Nuestra Señora de la Purísima Concepción en Bexar Country. La amnistía de 1869 le permitió regresar a Francia. Después del fatal desenlace de la comuna, en mayo de 1871, su pasaporte estadounidense le permitió eludir la repre-

<sup>10</sup> Rondel V. Davidson, "Victor Considerant and the Failure of La Reunion", pp. 285-286.

<sup>11</sup> Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, p. 331.

<sup>12</sup> Rondel V. Davidson, "Victor Considerant and the Failure of La Reunion", pp. 286-288.

sión y marchar a Suiza. En la III República, Considérant dejó de lado la actividad política, ocupando su tiempo en estudiar y escribir. Murió a los 85 años en París el 27 de diciembre de 1893.

#### LAS RELACIONES SOCIALES EN EL CAMPO

La caracterización de la sociedad estadounidense y la experiencia fallida de La Reunión están relacionadas con el análisis que desde San Antonio Considérant haría del campo mexicano. La ponderación del espíritu “americano” (libertario, rudo, emprendedor, práctico, calculador, ahorrativo, egoísta)<sup>13</sup> contrastaba obviamente con la del campesinado mexicano (dócil, civilizado, carente de iniciativa, sentimental, honrado, pródigo, solidario). Esto, sin embargo, no le impidió a Considérant vislumbrar la posibilidad de su emancipación y de realizar en México la revolución social que por lo pronto parecía imposible en Europa, dado que había sufrido una regresión histórica con la derrota de las revoluciones románticas. Es relevante al respecto que Considérant aquilatara el avance promovido por la Reforma (frustrado en Francia con la dictadura de Luis Napoleón Bonaparte) que se concretó con una revolución política. Ahora se abría la oportunidad de avanzar en el terreno social. En ello, si atendía su llamado el mariscal Bazaine, podría jugar un papel el archiduque de Austria y emperador de México: Maximiliano de Habsburgo.

La atención de Considérant hacia México despertó con la visita que en 1861 le hizo el entonces capitán Alberto Santa Fe, de quien hablaremos más adelante. Acompañado de su amigo François Guilbeau, entre febrero y marzo de 1863, Considérant visitó Piedras Negras y Monterrey prosiguiendo un viaje en busca de cactus en las montañas del norte mexicano. Guilbeau, un hombre de negocios, estaba interesado en acordar con Santiago Vidaurri, gobernador de Nuevo León y Coahuila, algunas facilidades para exportar el algodón a la Unión por los puertos del país ante el bloqueo impuesto por la confederación sureña. Éste, por su parte, desde una vez que visitó San Antonio, había mostrado entusiasmo por conocer personalmente al jefe de la escuela societaria.<sup>14</sup>

Considérant pudo informarse acerca de la intervención tripartita gracias a la prensa mexicana y francesa. Primero, formuló una crítica del sistema de peonaje que consideró hacer llegar a Napoleón III. El 3 de octubre de 1863 escribió a Maximiliano, aún en Europa, comentando *La Democracia en América* de Tocqueville

<sup>13</sup> Al esbozar las características de los imaginarios sociales modernos, Charles Taylor abunda sobre este tipo ideal de individuo/ciudadano: “Las personas disciplinadas, honestas, imaginativas y emprendedoras pasaron a ser vistas como la piedra angular de la nueva sociedad, para la que el orden y progreso iban de la mano. Esta clase de personas eran los principales benefactores de esta sociedad, daban ejemplo moral y a la vez promovían los inmensos beneficios del progreso económico”. Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, p. 177.

<sup>14</sup> Victor Considérant, *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, p. 79; Jonathan Beecher, *Victor Considérant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, p. 369.

además de incluir una extensa disertación acerca del papel del trabajo en la historia humana. Nunca la envió. Optó más adelante por dirigirse al jefe del cuerpo expedicionario francés, el mariscal François Achilles Bazaine, quien arribó a México el 17 de ese mes, enviándole cuatro largas cartas en las que expuso la situación del país y explicitó las medidas necesarias para superarla.<sup>15</sup>

El destino de esas cartas es incierto. Las dos primeras, y tal vez la tercera, enviadas desde La Concepción, probablemente llegaron a manos de Bazaine por conducto de Vidaurri, o a través de alguno de sus cercanos, según dejó entrever *Considérant* en una de ellas. La última, redactada cuatro meses después de que el mariscal abandonara la capital con destino a Veracruz, quizá ni siquiera la recibió, aunque el editor belga dijera que el original “probablemente siga en manos del mariscal Bazaine”.<sup>16</sup>

El tema fundamental de las dos primeras cartas, de fecha 15 y 23 de mayo de 1865, respectivamente, es el peonaje. *Considérant* lo caracterizó como una institución que se extendía a todo el territorio nacional (aunque de primera mano únicamente conoció el norte de México), y que también articulaba el conjunto de las relaciones sociales. El peonaje derivó de la conquista y la inquisición, por lo cual germinó en un pueblo sojuzgado. Tuvo por origen la dominación de un pueblo sobre otro (el español sobre el indígena), desarrollándose después como el sometimiento de una clase con respecto de otra. Es decir, el peonaje surgió en las sociedades periféricas en las cuales, por su condición subordinada, tardó mucho más tiempo en aparecer el trabajador libre, si es que esto ocurrió, y donde además las instituciones “feudales” adquirieron características propias, por no llamarlas degradadas:

La aristocracia europea que se formó en las guerras de la barbarie y del feudalismo, a las que sus fundadores pagaron por mucho tiempo con su inteligencia y su valor, buscando más el mando que el dinero y practicando por lo menos el honor militar, podía ser *noble*, mientras que la aristocracia formada en México —una vez pasada la instancia de la conquista, ¡y qué conquista!— por una larga explotación, ávida, rapaz, avara y feroz, de tropas de pobres y dulces indios, no podría ser más que una aristocracia vil e *innoble*.<sup>17</sup>

Bastarda y depredadora, la aristocracia mexicana careció del elemento civilizador y de progreso que aportó la europea a los futuros estados nacionales. Al respecto, *Considérant* compartió con los liberales mexicanos la convicción de que la conquista y su consecuencia, el régimen colonial, implicaron una involución histórica o, al menos, un retraso en el progreso social. El argumento de ambos eurocéntricamente presuponía que todas las sociedades deberían seguir un modelo determinando, siendo las especificidades locales desviaciones de una ruta general prefijada por la historia universal en el sentido hegeliano del término. El de *Considérant*, además,

<sup>15</sup> Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, p. 371; Pierre-Luc Abramson, *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, pp. 65-66.

<sup>16</sup> Victor *Considérant*, *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, pp. 76, 46.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 65. Énfasis del autor.

como veremos a continuación, asumía que los países atrasados requerían el impulso de las naciones desarrolladas para trascender el horizonte histórico dentro del cual vivían.

La trama del peonaje, desde la cual el trabajador se enganchaba a través de una pequeña deuda hasta que heredaba su condición a los hijos, conformaba un verdadero sistema de relaciones sociales en cuya reproducción participaban trabajadores agrícolas, autoridades locales, hacendados y jueces. Considérant asumió equivocadamente que la base material donde anclaba aquél era la propiedad terrateniente consumidora de mano de obra abundante y segura para trabajar en condiciones bastante precarias, cuando justamente ocurrió esto por la razón contraria: cuando menguó la población indígena por las epidemias provocadas por enfermedades antes inexistentes en América, fue que el imperio español estableció el repartimiento forzoso de trabajadores para asegurar la mano de obra en el campo y las minas.

Al perpetuarse en el siglo XIX esta forma de esclavitud o servidumbre, como ocasionalmente le llamó, el peonaje quedó oculto bajo las normas constitucionales basadas en el derecho natural que, hipotéticamente, garantizaban la libertad de trabajo:

Es un tema que se mantiene, por acuerdo tácito y común, en la oscuridad. Lo tapan con tanto cuidado que nunca me lo he topado, a pesar de mi avidez por investigar todo lo relacionado con México, en ninguna obra, en ningún diario de viaje, novela o relato en los que haya escenas que se desarrollan en este país; nada en que se hable un poco del peonaje.<sup>18</sup>

Como acabamos de leer, en la argumentación de Considérant estaba implícita la crítica del liberalismo, particularmente en lo referente a su opacidad jurídica, la debilidad de su pensamiento social y su intrínseca dificultad para promover la solidaridad. De acuerdo con el socialista galo, los liberales no hicieron lo suficiente para acabar con el peonaje porque la cuestión social era incompatible con su ideología, no obstante que dañaba a la sociedad entera: de la economía al Estado, del campo a la ciudad, del individuo a las instituciones, de la moral privada a la vida pública, del peón o proletario al hacendado. Al copar prácticamente todos los órdenes, la naturaleza sistémica del peonaje cobraba real plenitud:

El peonaje vicia, castra y corrompe igualmente a la minoría que lo explota. La ignorancia vanidosa, el orgullo jactancioso, la palabrería nula, la luenga vanidad, el desprecio a la humanidad, la *insubordinabilidad* a la ley, que da el ejercicio habitual de un despotismo ilimitado, sin control y cruel, todos los vicios morales, civiles y políticos que decoran en México a las

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 70. Esto es inexacto pues, en 1844, un paisano suyo refirió el peonaje en los siguientes términos: "Aunque esté abolida de derecho la esclavitud en todas las haciendas de la república, sin embargo existe de hecho en las de tierra caliente; siendo casi todos los operarios de una hacienda deudores a sus dueños en sumas más o menos fuertes, no se pueden mudar a otra parte mientras no se hayan desempeñado; y no pueden negarse a trabajar si no quieren morir de hambre. Por otra parte, tratan más bien de aumentar su deuda que de ir disminuyéndola, fraguándose así cadenas tan pesadas como las que procuró romper la revolución". Mathieu de Fossey, *Viaje a México*, p. 184.

clases situadas fuera y por encima de la materia susceptible de caer en el peonaje, son, en su mayor parte, el contraefecto del peonaje en el cuerpo social [...].<sup>19</sup>

La abolición del peonaje era entonces una condición para la modernización de la sociedad y la conformación de la ciudadanía: sin la libertad del trabajador no podían existir ni una ni otra. Esta libertad, sin embargo, no se reducía a una abstracta igualdad ante la ley (nula en la práctica), sino que implicaba la supresión de cualquier forma de coacción dentro de la esfera económico-social, de manera tal que incluso los trabajadores pudieran convertirse en propietarios agrícolas (por eso habla de la utilización de las tierras incultas) y disponer de sus capacidades productivas de la manera en que mejor les pareciera. Por lo tanto, la libertad y la justicia se implicaban mutuamente, pues el peonaje, consecuencia del despojo, imposibilitaba el ejercicio de aquélla; y sin libertad, la injusticia continuaría reproduciéndose.

Considérant concluía que el peonaje provocaba el atraso general de la sociedad y un poder político carente de control que, a pesar de las buenas intenciones de los liberales, era proclive al despotismo. Otra de sus consecuencias negativas fue un ejército deficiente, incapaz de proteger a la nación del colonialismo francés. El asunto de fondo era que la Reforma no había creado una sociedad de hombres libres, de ciudadanos con plenos derechos, porque los mexicanos no conformaban un pueblo moderno que portara las armas y tuviera la moral suficiente para derrotar a las fuerzas napoleónicas: los peones no eran dueños de la tierra, y en consecuencia, nada tenían que defender del ejército invasor.<sup>20</sup>

Pero como en el sistema de Fourier el mal podría convertirse en bien si se modificaba la relación entre los elementos, el yerro juarista daba la oportunidad a Maximiliano de legitimarse, pese al origen espurio de su imperio. Esta posibilidad la otorgaba la persistencia del peonaje, cuya supresión dotaría al austriaco del apoyo popular que necesitaba; incluso, después de abdicar, podría ser electo como gobernante por un pueblo de ciudadanos libres, además de repartir las tierras incultas y promover la inmigración europea. De esta manera, en un juego dialéctico, la intervención se convertiría en su contrario. La política de Maximiliano, dice Considérant, “debe de ser la negación sistemática y resuelta, la destrucción y el *contrario categórico* de la que hubo al principio, la esperanza y el espíritu de la intervención”.<sup>21</sup>

#### LOS DESACIERTOS DEL POSITIVISMO PRÁCTICO

Las dos últimas cartas, del 2 de junio de 1865 y del 29 de junio de 1867, respectivamente, dieron un giro temático concentrándose en la política europea, la disputa del Viejo Continente con Estados Unidos, y los efectos de ésta en México. De todos

<sup>19</sup> Victor Considérant, *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, p. 65. Énfasis del autor.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 81. Énfasis del autor.



modos, ambos documentos deben mirarse en relación con las cartas anteriores, en particular con la primera, donde el socialista francés exploró la psicología colectiva del pueblo mexicano.

Considérant caracterizó a la población mexicana como una “raza menor”. Es decir, poco activa, emprendedora e industriosa, escasamente acostumbrada a contender con el medio y afirmarse con la intervención del entorno para beneficio propio. Dentro de este límite, no obstante, poseía cualidades mayores que compensaban sus falencias. Una de ellas era la sociabilidad, la cual contribuía tanto a poner en marcha sus capacidades productivas como a hacerlas menos pesadas al ejercitar la mente mientras el trabajo físico fatigaba su cuerpo. De alguna manera, esto establecía un balance entre el aspecto rutinario de la labor cotidiana y el componente lúdico que tanto destacó Fourier en el sistema industrial basado en la atracción apasionada.

Su inteligencia no era del tipo “fuerte”, creativa y profunda, basándose sobre todo en el ingenio: era “abierta”, “fácil” y, sobre todo “social”.<sup>22</sup> Esta sociabilidad facilitaba enormemente la solución de las disputas y la orientación de la acción hacia metas comunes, siempre y cuando la colectividad las considerara justas. Además, hacía casi natural la ayuda mutua,<sup>23</sup> la inclinación a apoyar a los demás con la certeza de que, llegado el caso, estos vendrían en su auxilio. La ayuda mutua también contribuía a la asociación, estructura nuclear de la organización social imaginada por Fourier y compartida por el primer socialismo.

En particular, el mexicano pobre o proletario era valiente, fiel, civilizado, honrado, alegre, solidario y dócil. Este último rasgo de su personalidad lo hacía especialmente vulnerable ante el expansionismo estadounidense, individualista, moderno y bárbaro:

América fue fundada por y sobre el elemento moderno. Su constitución no surgió de las guerras intestinas. No es en la guerra y por la guerra como creció y como se formó. Su tipo de guerra es contra la naturaleza salvaje, y su conquista, la conquista del desierto [...] [consecuentemente] la raza anglosajona tuvo y conservará, en la formación social de este continente, una indiscutible preponderancia sobre los productos de origen español.<sup>24</sup>

Considérant enumeró la cadena de desaciertos de la política exterior francesa con respecto a este asunto. Por ejemplo, en lugar de permitir la anexión de Texas a Estados Unidos, Francia debió haber incentivado la inmigración europea a gran escala e incluso tratar de establecer una república neutral que separara los dominios anglosajones de las repúblicas hispanoamericanas, protegiéndolas de eventuales invasiones. De hecho, el socialista galo apeló aquí al argumento de su paisano Michel

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>23</sup> Charles Taylor ve en ésta a uno de los componentes significativos del orden social moderno. El otro es la abolición de las jerarquías. *Imaginarios sociales modernos*, p. 25.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 101.

Chevalier,<sup>25</sup> creador del concepto de América Latina, en el sentido de trazar esta frontera entre ambas civilizaciones:

La idea de desviar este raudal [anglosajón], de preservar sobre el continente americano la existencia y el futuro de las razas, ya no diré *latinas*, sino de *lengua latina*, constituía entonces [en la época de la anexión] por sí misma una visión elevada y de política verdaderamente *humanitaria* [...].<sup>26</sup>

Este error monumental se profundizó con la intervención en la medida en que, hasta entonces, Francia gozaba de la simpatía de los mexicanos, en tanto que Estados Unidos era repudiado con motivo de la guerra de 1847.<sup>27</sup> Una y otra, sin embargo, despertaron el sentimiento nacionalista en contra del invasor extranjero. Considérant no se engañó, ni pretendió tampoco confundir a Bazaine, al señalar que la intervención francesa iba contra el derecho internacional, la legitimidad política y la justicia:

Maximiliano es un intruso en América, y en México un usurpador. Ni siquiera es un conquistador rodeado de la fuerza y el prestigio que muy a menudo trae en este mundo la conquista, pero desgraciadamente no es este caso. No es más que un acarreado por una conquista extranjera y vil, que incluso comenzó mal militarmente y que no está en absoluto ni terminada ni cumplida.<sup>28</sup>

Juárez, no obstante que introdujo el derecho moderno en el país, al dejar vivo el peonaje abría la oportunidad a Maximiliano de colgarse la medalla de su abolición. Irónicamente, el emperador impuesto por la cabeza más visible de la contrarrevolución europea podía ser el gran promotor de la reforma social en el país, aquella que había silenciado con las armas el mismo Luis Napoleón Bonaparte. Las cartas a Bazaine encierran este propósito, ofreciendo al emperador y al ejército expedicionario una salida digna al acto que reiteradamente Considérant reprueba. La esperanza de convertir la revolución política en una reforma social condujo la argumentación para persuadir al mariscal de que esto además de deseable era urgente y necesario.

Considérant propuso varias medidas para lograr la legitimidad del imperio. Por una parte, consideraba indispensable repartir las tierras incultas entre los peones y entre quienes eran susceptibles de adquirir esa condición. Asimismo, sugirió a Maximiliano limitar su mandato a diez años y convertirse en jefe de la república, abandonando el título de emperador. Por último, llamó a convencer a Juárez de defender la nacionalidad de otra manera, lo que suponía deponer las armas a cambio de la clausura del imperio. Pero la expectativa de acabar con el peonaje cede en la

<sup>25</sup> Michel Chevalier, *México antiguo y moderno*, pp. 387 y ss.

<sup>26</sup> Victor Considérant, *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, p. 81. Énfasis del autor.

<sup>27</sup> Carlos Illades, *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, pp. 94 y ss.

<sup>28</sup> Victor Considérant, *México. cuatro cartas al mariscal Bazaine*, p. 95.

última carta, cuando el discípulo de Fourier concluye que todo está perdido para Maximiliano, que Estados Unidos se repositionarán en América Latina una vez concluida la Guerra de Secesión y que el teatro de los acontecimientos mundiales se trasladará nuevamente a Europa:

¿Creían lisa y llanamente que una vez terminada la guerra civil los americanos iban a aceptar los hechos consumados (que todavía ni siquiera están consumados) cuando habían tenido en su suelo tantas dificultades? ¿Habrá perdido todo el mundo por allá la cabeza, tanto el gobierno como el público? ¿De qué se las gastan hoy en Francia? ¿Qué ha pasado a aquella sagacidad tan alardeada del pueblo más espiritual, etcétera, y la del gobierno, que se vanagloria aún más?<sup>29</sup>

Para entonces, junio de 1867, las noticias que recibía de México eran escasas y confusas, aunque la suerte del imperio parecía decidida. Ante su bancarrota y una eventual crisis europea, Considérant volvió a acariciar la ilusión de que pudiera materializarse la federación democrática universal en reemplazo de las monarquías, ya que a su juicio ésta era la única forma de gobierno que podía garantizar la libertad del individuo, la autonomía de los pueblos, la distribución equitativa de la riqueza y la paz mundial. Con respecto de Estados Unidos, donde observó a las fuerzas del progreso imponerse a las retardatarias, sugirió que las tierras de los esclavistas fueran entregadas a las familias pobres del sur, como reparación elemental del daño causado por una guerra que no propiciaron y, sin embargo, padecieron.<sup>30</sup>

Si en la primera carta Considérant hizo dialogar a las revoluciones románticas europeas con la Reforma juarista y las facturas pendientes que heredó a Maximiliano, en la última completa el cuadro al hablar de la guerra civil estadounidense. Como en México, donde Napoleón III impuso una guerra injusta y arbitraria a fin de perpetuar un absolutismo decadente, los ejércitos sureños representaron en el país del norte el elemento aristocrático, el residuo del monarquismo europeo: su derrota en suelo americano también sería la derrota de aquél. Las fuerzas de la Unión, en cambio, encarnaban el elemento democrático y progresista, por lo cual su victoria modificaría la correlación de fuerzas a escala planetaria. De manera más inmediata, en nuestro país había sido evidente cómo el polo del atraso hizo causa común con el imperio, en tanto que el del progreso respaldó al gobierno republicano. Las consecuencias se verían ahora en Europa:

En resumen, en sociogénesis, y con el mismo rigor científico que para los hechos correspondientes en la física común, se puede decir que los estados de la Unión son, en este globo, en esta época, el lugar del polo principal de imantación de la materia proletaria y democrática universal, y que esta materia se transporta, se *polariza* socialmente y se *organiza* cada vez con mayor fuerza.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 123, 136.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 139. Énfasis suyo.

Incluso aunque el monarquismo europeo persistiera en empresas bélicas fuera de su espacio el polo del progreso concentrado en Estados Unidos, que reunía a las fuerzas proletarias, acabaría por minar sus ejércitos, compuestos también por una masa trabajadora. De ahora en adelante, cualquier maniobra en este sentido quedaría de antemano condenada al fracaso.

## EPÍLOGO

Resulta difícil aquilatar el impacto que pudieron tener las cartas de Considérant en su tiempo, en buena medida porque se publicaron casi clandestinamente en Bélgica y, hasta donde sabemos, en México no se conocieron sino cien años después. Lo único que podemos tratar de esclarecer es la posible influencia en su destinatario y, de manera más general, el influjo del pensamiento del socialista galo en Alberto Santa Fe quien, como señalamos, lo visitó en San Antonio en 1861. Asimismo, aunque sin conocer la fuente de donde se tomó el concepto, recopilamos una de las menciones al peonaje en la literatura socialista de la época con el objeto de ponderar la trascendencia del problema hacia el cual Considérant apuntó.

Algunos sostienen que Bazaine posiblemente empleara las cartas para elaborar las consideraciones al proyecto de decreto sobre el trabajo libre y las deudas, donde recomendó la supresión gradual de las deudas de los jornaleros, impedir que éstos hicieran gastos desproporcionados en las fiestas religiosas y promover la inversión de capitales extranjeros en la agricultura.<sup>32</sup> El decreto, promulgado por Maximiliano el 1 de noviembre de 1865, y divulgado en castellano y náhuatl, destacó la libertad del jornalero y el patrón para alquilarse a voluntad o despedir a los trabajadores cuando así conviniera. Los propietarios fueron compelidos a pagar en moneda corriente y las deudas acumuladas por los jornaleros se solventarían en abonos nunca mayores a una quinta parte de su ingreso. Éstas podrían pasar de padres a hijos, pero no exceder el monto de los bienes heredados. Adicionalmente, prescribió medidas para humanizar las relaciones laborales (dos horas para las comidas, descanso dominical y en días feriados, crédito para comprar medicinas, escuela gratuita en las fincas donde vivieran más de veinte familias, etcétera).<sup>33</sup> En ningún momento definió a la relación del hacendado con el jornalero, mediada por las deudas, como peonaje y tampoco habló de su cancelación; lo que hizo fue reglamentarla y volverla menos pesada para el trabajador. El decreto no atendía las preocupaciones fundamentales señaladas por Considérant con respecto al trabajo forzoso y la transmisión de las deudas a las generaciones futuras, así es que podemos pensar que el efecto de sus cartas en el ánimo del mariscal Bazaine, si lo hubo, fue intrascendente.

<sup>32</sup> Silvio Zavala, "Victor Considérant ante el problema social mexicano", pp. 322-323.

<sup>33</sup> Archivo General de la Nación, serie Gobernación, fondo Segundo Imperio, caja 18.

En cambio, el ahora coronel Alberto Santa Fe fue más receptivo. Si bien la *Ley del Pueblo* (1878) no aludió al peonaje, propuso su superación al acabar con la hacienda y distribuir la propiedad rural en pequeñas parcelas cedidas por los ayuntamientos a las familias campesinas y amortizadas en el plazo de diez años con una tasa de interés anual del seis por ciento. Éstas, además, serían provistas de insumos y animales de tiro. La expropiación de las haciendas “por causa de utilidad pública”<sup>34</sup> la costearía el Banco Agrícola e Industrial, el cual emitiría billetes de curso forzoso por un máximo de cincuenta mil pesos para financiar la compra de tierras. También el banco ofrecería créditos baratos a las sociedades de artesanos para montar fábricas y talleres. Por ningún motivo podrían quedar en manos privadas las aguas o los bosques, permitiendo su usufructo a toda la comunidad.

En otro orden, el documento pugnaba por una política económica proteccionista que fomentara la industria con la creación de talleres de artes y oficios en los estados de la república, consideraba la supresión de las alcabalas y de otros obstáculos al comercio interno además de impuestos directos al capital para fortalecer la hacienda pública, exigía educación primaria gratuita y obligatoria para ambos sexos, y educación gratuita en los niveles medio y superior, y castigaba severamente el delito estableciendo una política de prevención al respecto. El ejército se reduciría a un mínimo de cinco mil hombres, descansando la defensa de la nación en los propios ciudadanos.

Plotino Rhodakanaty y Nicolás Pizarro hablaron de la situación de los indígenas y del “feudalismo agrario”,<sup>35</sup> pero no utilizaron el término peonaje, ni tampoco mencionaron a Considerant en sus escritos. Esto es aún más sorprendente en el caso del primero, quien se asumía miembro de la escuela societaria fue encabezaba Considerant desde la muerte de Fourier en 1837:

Fourier y sus discípulos no pedimos a la sociedad actual que remplace hoy sus creencias, leyes y costumbres, por las que según su hipótesis científica llegarán un día a generalizarse sobre la Tierra, y aún hay más, y es que cualesquiera que sean, en cuanto a estos diferentes objetos, las opiniones fundadas o no de la escuela societaria, esta escuela solamente quiere hacer la experiencia local de las costumbres y reglas que prevé deberán realizarse un día, planteándolas experimentalmente en una colonia.<sup>36</sup>

Marx y Engels estaban familiarizados con los escritos de Considerant desde la década de 1840 e incluso Marx lo conoció personalmente en París. Algunos términos utilizados por el socialista francés (“guerra de clases”, entre otros) fueron incorporados en *El Manifiesto Comunista*.<sup>37</sup> También hay alusiones al peonaje en el primer tomo de *El Capital*, aunque sin conexión con las cartas a Bazaine, pues

<sup>34</sup> “Ley del Pueblo”, en Gastón García Cantú, *El socialismo en México*, p. 370.

<sup>35</sup> Plotino C. Rhodakanaty, *Obras*, p. 53.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>37</sup> Rondel V. Davidson, “Reform versus Revolution: Victor Considerant and *The Communist Manifesto*”, p. 97.

éstas no se conocían hacia 1867. Marx lo refirió allí como una forma embozada de esclavitud:

En diversos países, sobre todo en *México* (antes de la Guerra de Secesión norteamericana también en los territorios anexados a México, y, de hecho en las provincias del Danubio hasta la revolución de Cuza), la esclavitud está encubierta bajo la forma de *peonaje*. Mediante anticipos, reembolsables con trabajo, y que se arrastran de generación en generación, no sólo el trabajador individual sino también su familia se convierten de hecho en propiedad de otras personas y de sus familias.<sup>38</sup>

Erróneamente Marx anotó que Juárez suprimió el peonaje y Maximiliano lo restituyó, pues fue hasta la Constitución de 1917 cuando se volvió a legislar sobre la materia, si bien en la práctica tardó aún más tiempo en cancelarse. De todas maneras, la referencia a éste echa por tierra la pretensión de Considérant de haber introducido el término. Ello no le resta el mérito de haberlo conceptualizado de manera acabada y de afinar una herramienta teórica fundamental para entender las relaciones sociales en el mundo agrario, particularmente en la periferia capitalista donde tardaron en desaparecer las formas coactivas del trabajo y en surgir la figura del trabajador libre:

A esta institución la llamaré *peonaje*, término que me permito emplear, pues [...] constituye una abominación tal que carece de nombre. Aquellos que la crearon, aquellos que la desarrollaron y aquellos que todavía la explotan hasta la fecha, se pusieron de acuerdo tácita e instintivamente para ni siquiera darle un lugar en la lengua humana otorgándole un nombre.<sup>39</sup>

Ni inventó la palabra ni tampoco la popularizó, dada la escasa difusión de las *Cartas al mariscal Bazaine*, sin embargo, fue quien mejor comprendió en su momento la realidad del peonaje, constituyendo todavía una referencia indispensable para la comprensión histórica del problema.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abramson, Pierre-Luc, *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, traducción de J.A. Luis Padín, México, FCE, 1999.
- Beecher, Jonathan, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- Bénichou, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 1984.
- Chevalier, Michel, *México antiguo y moderno*, México, FCE, 1983.

<sup>38</sup> Karl Marx, *El Capital*, vol. I, p. 204. Énfasis del autor.

<sup>39</sup> Victor Considérant, *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, p. 47. Énfasis del autor.

- Considé rant, Victor, *The Great West. New Social and Industrial Life in The Fertile Regions*, Nueva York, Dewitt and Davenport, Fowlers and Wells, 1854.
- , *México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, edición, estudio preliminar y notas de Carlos Illades, traducción de Hilda Domínguez Márquez, México, Instituto Mora/UAM, 2008).
- , *Mexique. Quatre lettres au maréchal Bazaine*, Bruselas, C. Muquardt, 1868.
- Davidson, Rondel V., "Victor Considerant and the Failure of La Reunión", *Southwestern Historical Quarterly*, LXXVI(3), 1973, pp. 277-296.
- , "Reform versus Revolution: Victor Considerant and *The Communist Manifesto*", en Marx y Engels, 1988, pp. 93-104.
- Fossey, Mathieu de, *Viaje a México*, prólogo de José Ortiz Monasterio, México, Conaculta, 1994.
- García Cantú, Gastón, *El socialismo en México. Siglo XIX*, México, Era, 1969.
- González de Oleaga, Marisa y Ernesto Bohoslavsky (comps.), *El hilo rojo. Palabras y prácticas de la utopía en América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Illades, Carlos, *Nación, sociedad y utopía en el romanticismo mexicano*, México, Conaculta, 2005.
- , *Las otras ideas. El primer socialismo en México 1850-1935*, México, Era/UAM, 2008.
- , "La Reunión y La Logia dos utopías sociales en América del Norte", en González de Oleaga y Bohoslavsky (comps.), 2009, pp. 173-186.
- Marx, Karl, *El Capital*, 8 vols., edición, traducción y notas de Pedro Scaron, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, edición crítica de Frederic L. Bender, Nueva York, Norton and Company, 1988.
- Rama, Carlos M., *Utopismo socialista, 1830-1893*, Caracas, Ayacucho, 1977.
- Rhodakanaty, Plotino C., *Obras*, edición, prólogo y notas de Carlos Illades, recopilación de María Esther Reyes Duarte, México, UNAM, 1998.
- Taylor, Charles, *Imaginarios sociales modernos*, traducción de Ramon Vilà Vernis, Paidós, Barcelona, 2006.
- Vernus, Michel, *Victor Considérant 1808-1893. Le coeur et la raison*, Dole, Canevas Editeur, 1993.
- Zavala, Silvio, "Victor Considerant ante el problema social de México", *Historia Mexicana*, VII(3): 31, 1958, pp. 309-328.

En abril de 1909 salió a la luz pública *Los grandes problemas nacionales*, seguramente la obra más conocida de Andrés Molina Enríquez. La conformaba una suma de ensayos “socioetnológicos”<sup>1</sup> que el autor había publicado en forma de folletines en el periódico *El Tiempo*. Modificando “muchas de las ideas que ellos contenían” y quitando de los escritos “dedicatorias a muy respetables personas de las que presiden la administración pública nacional”, Molina Enríquez los reunió en un libro cuya primera aparición se dio en pleno clima de elección presidencial.

Este libro ha sido etiquetado, por lo menos, de dos diversas formas. Desde un enfoque teleológico, es visto, junto con *La sucesión presidencial en 1910*, publicado por Francisco I. Madero en el mismo año de 1909, como un ensayo visionario que logra predecir lo que vendrá;<sup>2</sup> uno veía los defectos de un sistema político fincado en el autoritarismo; el otro señalaba las cuestiones materiales que derivarían, inevitablemente, en un grave conflicto social. Las dos obras son, pues, fuente preferida por muchos para dar con las causas del estallido revolucionario de 1910. Si además se agrega el dato de que muchos de los folletos y manifiestos suscritos por los hermanos Flores Magón o por Antonio Díaz Soto y Gama se basaron en investigaciones sobre la estructura agraria y en interpretaciones como la de Molina Enríquez, la versión se fortalecía para afirmar que el autor que nos ocupa debía ostentar el título de verdadero precursor de la Revolución mexicana.

Un enfoque más moderado, tal vez más académico, ubica a *Los grandes problemas nacionales* junto con la obra de Wistano Luis Orozco (en especial, *Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos*, 1895, y *La cuestión agraria*, 1911), para definir a sus autores como los padres ideológicos de las normas reguladoras de la propiedad emitidas a partir de 1915. Desde esta visión, Molina Enríquez no sólo es un sociólogo que diagnostica y revela la magnitud y complejidad de la cuestión agraria en México, sino un estudioso que proporciona a la clase gobernante posrevolucionaria los instrumentos teóricos para construir el andamiaje legal de la propiedad agraria. Es común leer la afirmación de que sus ideas se anticiparon al Plan de Ayala y dieron

\* Departamento de Economía, UAM-Azcapotzalco.

<sup>1</sup> Agustín Basave llama la atención sobre este neologismo acuñado por el propio Molina Enríquez para definir el carácter del análisis presente en *Los grandes problemas nacionales*. Agustín Basave, “El mito del mestizo”, p. 246. Hay que decir que a lo largo del libro se lee “sociotnológico”, sin la “e”.

<sup>2</sup> El autor habla de “una revolución que más o menos tarde tendrá que venir”. Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, p. 199.



forma a la primera ley agraria del siglo xx, la de 1915 redactada por Luis Cabrera durante el gobierno de Venustiano Carranza.<sup>3</sup>

Ambos enfoques, acompañados de un tercero que cobró importancia a partir de que el debate académico nacional sobre la cuestión agraria disminuyó en intensidad —me refiero al centrado en enfatizar la mestizofilia o teoría nacionalista de Molina Enríquez—, han producido un importante volumen de trabajos dedicados al análisis de la obra de este autor. En ellos se dibuja un trayecto consistente aunque en algunos tópicos, contradictorio,<sup>4</sup> entre el editor del periódico mexiquense *La Hormiga*, el autor de *La Reforma y Juárez* (ensayo premiado en el Concurso Literario convocado por la Comisión Nacional del Centenario en 1906),<sup>5</sup> el autor de la magna obra *La revolución agraria en México* (1936), y el articulista de *El Popular* durante los últimos años del cardenismo.

Se trata, entonces, de una obra que ha sido objeto de análisis de toda índole y de variada calidad. Más que leída, me atrevería a afirmar que se trata de una obra sintetizada. Los “cuadros de Molina Enríquez” han sido reproducidos una y otra vez como pruebas —se apuesta comprensibles— de la importancia de un texto que ofrece al interesado análisis profundos pero farragosos, urgidos de una traducción sinóptica para su mejor comprensión. Así, consideré poco útil, amén de imposible, emprender yo misma la elaboración de una gran síntesis de lo ya dicho, por lo que propongo tender otros hilos para comprender el impacto que este libro ha tenido a lo largo de una centuria.

Es prácticamente un consenso señalar tres grandes temas como los centrales en *Los grandes problemas nacionales*: la cuestión agraria, el mestizaje y la defensa de un poder político fuerte. Con ello, la tentación inicial al construir el esquema de este ensayo, fue la de seguir esos tres tópicos haciendo alusión a los principales postulados de Molina Enríquez y a la recepción que éstos habrían experimentado en medios políticos y académicos. Esta vía fue abandonada por considerar que para hablar de la obra más que del personaje era pertinente atender antes otras cuestiones. Este ensayo está dividido en tres grandes partes que responden, la primera, a una ineludible referencia general a la obra, destacando algunas persistencias que el libro presenta y que son útiles para proponer otra cosa que no sea la imposible síntesis; la segunda, a la consideración del momento que vio nacer a *Los grandes problemas nacionales*; a las motivaciones políticas que dicha publicación conllevó y a la dificultad para hacer dialogar esta obra con otras de su tiempo. Y la tercera, a analizar el papel que la obra *Los grandes problemas nacionales* ha jugado en la confor-

<sup>3</sup> Hay que decir que no se trata de una afirmación al aire. Molina Enríquez reivindicó siempre su derecho a ser considerado como participante en la redacción del Plan de San Luis, la ley agraria carrancista de 1915 y el artículo 27 de la Constitución de 1917. Para estos dos últimos documentos, la participación activa de Molina Enríquez queda más que probada en una variedad de fuentes de la época.

<sup>4</sup> Agustín Basave emprende un cuidadoso seguimiento de los cambios y continuidades en el pensamiento de Molina Enríquez referidos a la construcción de una teoría nacionalista. Agustín Basave, *México mestizo*, 1992.

<sup>5</sup> Andrés Molina Enríquez resultó ganador del concurso junto con Porfirio Parra y Ricardo García Granados. Basave, *Andrés Molina Enríquez*, p. 56.

mación de un discurso político —el del Estado posrevolucionario— y de un discurso historiográfico —primero dominante, luego abiertamente criticado.

1] *Los grandes problemas nacionales* es un largo ensayo (360 páginas en su edición original) que, con el estribillo “tan familiar nos ha llegado a ser ese estado de cosas, que ya la atención no se fija en él”,<sup>6</sup> intenta recordar a los hombres en el poder cuáles son los tópicos de la agenda nacional de principios del siglo XX.

Para empezar hay que decir que la obra se inscribe en una coyuntura política específica y que sería incorrecto leerla como un producto meramente académico si atendemos al hecho de que fue financiada por el general Bernardo Reyes, aspirante a la presidencia en el complicado escenario del año 1909.<sup>7</sup> Sin embargo, hay que tomar en cuenta que el libro es en realidad un conjunto de textos previamente publicados en el periódico *El Tiempo* bajo el título de “Estudios de sociología mexicana”. A decir del autor, los ensayos fueron modificados en muchas de sus partes, lo que reforzaría la idea de la politización de las reflexiones de Molina Enríquez al momento de encontrarse con la oportunidad de publicarlos en forma de una obra integral. Como en algunas importantes obras críticas al régimen porfirista, *Los grandes problemas nacionales* no escatimó honrar al presidente:

Se ve pues, cuán compleja [*sic*] ha sido la obra del señor general Díaz, y cuán compleja [*sic*] ha tenido que ser su responsabilidad. Es un hombre único, que en una sola nación, ha tenido que gobernar y ha gobernado sabiamente, muchos pueblos distintos, que han vivido en diferentes periodos de evolución, desde los prehistóricos hasta los modernos. Creemos sinceramente, que pocas veces ha abarcado la inteligencia humana, lo que ha abarcado la suya.<sup>8</sup>

El libro se divide en dos grandes partes. En la primera se tratan los “antecedentes indeclinables” en cinco jugosos capítulos, mientras que en la segunda se definen los “problemas de orden primordial”, también en cinco capítulos, cada uno dedicado a desarrollar un problema nacional: la propiedad, el crédito territorial, la irrigación, la población y la cuestión política. El estilo es complicado, repetitivo y por más esfuerzos que hace el autor por presentarnos cuadros y esquemas que sinteticen y aclaren sus ideas, muchas veces es fácil caer en confusiones.

Sin embargo, para fortuna de sus lectores, la obra presenta un conjunto de constantes para el análisis de sus objetos de estudio. Tal vez la que con mayor facilidad se identifica es la del determinismo geográfico. El territorio mexicano, sus características físicas, presentan a los diversos grupos sociales distintos grados de oportunidad

<sup>6</sup> *Los grandes problemas nacionales*, p. 59. Todas las citas de *Los grandes problemas nacionales* (LGPN, en adelante) serán tomadas de su primera edición, la de 1909.

<sup>7</sup> Al respecto, puede decirse que, “[...] como muchos otros intelectuales marginados por el grupo científico, [Molina Enríquez] decidió dar su apoyo a Bernardo Reyes como eventual sucesor de Díaz, empresa a la que dedicó buena parte de sus esfuerzos y de la que recibió el beneficio de que su obra cumbre, *Los grandes problemas nacionales* (1909), fuera publicada gracias a los auspicios del general. Basso, *Andrés Molina Enríquez*, p. 14.

<sup>8</sup> LGPN, p. 77.

para el aprovechamiento material. De la relación del hombre con su entorno físico dependerá no sólo su forma de subsistencia, sino la evolución de su organización política, y en ese sentido, la naturaleza de la relación que un grupo social guarde con otro, de la posibilidad o no de llegar a una verdadera “cohesión social”.<sup>9</sup>

De todas las regiones de México, la cerealera es para Molina Enríquez “la verdaderamente esencial”, al grado de llamarla la “zona fundamental de los cereales”.<sup>10</sup> Es en esa zona, la que el autor conoce porque lo vio nacer y desarrollarse profesionalmente como notario, donde Molina Enríquez probará su análisis. En ella observará una dinámica social que por su riqueza y complejidad cobrará centralidad en sus reflexiones sobre la generalidad mexicana.

Si el medio físico determina el comportamiento humano, la historia sirve para explicarlo. Ésta es la segunda constante en la obra, un continuo discurrir entre el pasado de la humanidad —y de la nación— y el presente del autor. En ese sentido, es interesante la lectura de los capítulos II y III de la primera parte, en donde haciendo un viaje hacia una historia que el autor llama contemporánea y a otra a la que nombra “lejana”, el relato se remonta a las tribus indígenas precortesianas para discernir en torno a sus derechos territoriales. Es a partir de estas reflexiones históricas que Molina Enríquez logra armar su multicitada escala de los tipos de propiedad,<sup>11</sup> para fijar a los pueblos indígenas en una inmóvil permanencia en el tercer periodo, el de la posesión. La historia camina pues a ritmos distintos para los indígenas, que no conocerán noción alguna de propiedad individual hasta que el proceso de la conquista ofrece las primeras lecciones al respecto. Dado que el eje es precisamente la propiedad, al momento de revisar las cuestiones centrales del siglo XIX mexicano, Molina Enríquez preferirá otorgar el mayor de los énfasis al proceso desamortizador de la reforma liberal de mediados de siglo.

En este punto, nuestro autor se muestra absolutamente crítico, culpando a ciertos liberales (no a Ocampo, sí a Lerdo) de desaprovechar una oportunidad privilegiada de conseguir el equilibrio necesario para el desarrollo del país. En este periodo de la historia nacional, es posible para él identificar grupos sociales que atravesarán el siglo con algunas variantes. Se encuentra ya caracterizado el criollo “señor”, el criollo “clero”, los mestizos (en cualquiera de sus cuatro vertientes: el agricultor, el empleado, el profesionista o el revolucionario) y los indígenas. La dinámica de estos tres grupos se dividirá en dos grandes divisiones: de la independencia a Ayutla y de Ayutla al Segundo Imperio.

Ayutla aparece entonces como una síntesis histórica de gran trascendencia, momento único en que logran empatarse los intereses de todas y cada una de las variantes mestizas, para dar inicio a una preponderancia nacional que este grupo no

<sup>9</sup> Andrés Molina Enríquez habla de fuerzas interiores en combate con fuerzas exteriores como el clima, la gravedad, la presión atmosférica; una noción importada de Haeckel, según admite el propio autor. *LGPN*, pp. 34-35. Una manifestación clarísima de esta posición del autor es el capítulo dedicado al problema de la población en donde presenta una interesante división entre regiones acumuladoras y dispersadoras [*sic*] de población.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 8-11.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 27.

abandonará más.<sup>12</sup> Con Ayutla se inaugura un periodo que Molina Enríquez llamará de *transición*, superada la *desintegración* que significó el proceso independentista y preparando el terreno para la época de *integración*, coincidente en fechas y formas con lo que hoy llamamos porfiriato.

En tal proceso de *transición*, se tuvo, como ya se dijo, la oportunidad de lograr la cohesión social necesaria para el progreso nacional. Esa oportunidad se llamó desamortización y fue desaprovechada. La reforma en materia de propiedad fue un fracaso que se explica, entre otras cuestiones, por las “desastrosas consecuencias” que trajo a los pueblos indígenas, dividiéndolos y sometiéndolos a un régimen de propiedad en el que ya no tuvieron cabida. De esta manera, teniendo la posibilidad de conciliar los intereses de los grupos sociales de México, la clase política prefirió privilegiar a algunos.<sup>13</sup>

Una tercera constante es precisamente la de la atención puesta en el régimen de propiedad, y en este sentido, la relevancia tanto del marco jurídico como del poder material para explicar los grandes problemas nacionales. La ley como instrumento de transformación será en *Los grandes problemas nacionales* tan importante como lo había sido para el proyecto liberal de mediados de siglo. La diferencia consistirá aquí en hacer notar a los hombres de poder que la ley se ha usado en beneficio de unos cuantos y que su posterior diseño tendrá que abrigar un espíritu superior que favorezca la cohesión social.

Estas tres constantes seguirán presentes en la segunda parte, dedicada como ya se mencionó al análisis de los cinco grandes problemas nacionales. El primer lugar será ocupado precisamente por el problema de la propiedad y de la legislación que le ha dado forma hasta principios del siglo XX. Fiel a su método, Molina Enríquez presenta un cuadro sobre los “periodos de desarrollo territorial”, fijando para cada uno los “estados de desarrollo” que se corresponden.<sup>14</sup>

En esta sección, los esfuerzos del autor están enfocados a demostrar la improductividad de las haciendas —tomando como punto de partida a Jovellanos—, a la desigualdad que se observa en la tenencia de la tierra a lo largo y ancho del territorio nacional y a una propuesta legislativa que Molina Enríquez lanza “para obligar indirectamente a los hacendados a dividir sus haciendas”.<sup>15</sup> La propuesta consistía en un verdadero plan de acción que incluía consideraciones fiscales y creación de instituciones crediticias. De nuevo, la ley como instrumento de transformación nacional.

Mención aparte merecen las consideraciones del autor en torno al “modo de corregir los defectos de los derechos territoriales en los pueblos de indígenas”.<sup>16</sup> Lo primero a tomar en cuenta era el error en el que se había incurrido en el proceso reformador de la propiedad de mediados del siglo XIX al considerar a los

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 42, 43-49.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 56-58.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 107-108. Páginas más adelante se puede encontrar una propuesta dirigida a obligar “directamente” a los hacendados a dividir su propiedad.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

pueblos indígenas como una realidad unívoca. Molina Enríquez se detiene a ilustrar las diferencias y propone, para cada tipo de propiedad comunal, una solución específica.

En unos y otros, se favorecerá la formación de la comunidad, restableciendo la organización simple y de fácil funcionamiento a que están acostumbrados, reglamentándola de tal modo que la autoridad que se elija o nombre como cabeza de esa organización, sea rigurosamente obedecida para que ella sea el núcleo en torno del cual se forme el interés común: se procurará el plantío y la propagación de las plantas de alimentación que no requieran cultivo, o que lo requieran muy rudimentario: se enseñará a los indígenas a buscar los aprovechamientos naturales del terreno y a hacer comercio de ellos, como la leña, el tequexquite, la cal, etcétera; y cuando estén acostumbrados a ese modo de vivir, se les irá creando poco a poco la noción de posesión individual, primero transitoria y después definitiva de los terrenos que cultiven, lo cual no será difícil mediante un poco de cuidado y una reglamentación hábil.<sup>17</sup>

En este sentido, es evidente el carácter paternalista de la estrategia de Molina Enríquez; en ella, debía aceptarse de entrada el “atraso evolutivo” y no la ignorancia como el factor explicativo central de la situación de los indígenas. Por ello, había que abandonar “la ilusión criolla, de la omnipotencia de la educación”<sup>18</sup> como elemento transformador. La solución estaba en la ley y ésta debía plantearse teniendo en mente un proceso gradual de apropiación de una noción avanzada de propiedad por parte de los grupos indígenas, para llegar finalmente a la tan ansiada “elevación de la propiedad comunal a la propiedad privada”.<sup>19</sup>

Asociado inextricablemente a este primer problema, Molina Enríquez presenta el del crédito territorial, tema que aborda con bastante claridad —a diferencia de otros en los que los periplos argumentativos logran confundir al lector—. Antes que nada, lamenta el hecho de que no existan las tres condiciones necesarias para el crédito, a saber: “perfecta identidad, completa seguridad y absoluta igualdad de condición”.<sup>20</sup> La cuestión central en este capítulo es la de la diversidad jurídica que guardan entre sí las distintas clases de propiedad existentes en México, lo que ocasiona no sólo gravámenes profundamente dispares, sino oportunidades desiguales para los diversos detentadores de propiedad. Así,

Para la pequeñísima propiedad individual que transitoriamente se encuentra en manos de los indígenas como consecuencia de la repartición de los pueblos, no hay más crédito que el del tendero que presta sobre las fracciones respectivas, pan, maíz o aguardiente, a precios escandalosos.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>18</sup> *Ibid.*, Sobre este punto, el autor insistirá cuando aborda el quinto problema nacional, el político, donde cuestiona seriamente la idea liberal de la transformación social vía la instrucción (p. 326).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

Los remedios para esta situación radicaban en la corrección de ciertas cuestiones como la falta de exactitud en los procedimientos de titulación, la exigua seguridad de la propiedad territorial (y aquí se cita a Mora para tratar el tema de la noción patrimonialista de la corona española tal como se abordó en *México y sus revoluciones*) y el sistema vigente de la titulación. En este capítulo, y buscando solución a estos problemas, Molina Enríquez incluye un párrafo en apariencia sorprendente:

El campo financiero interior es inmenso, y sólo falta definir bien sus límites y determinar bien sus accidentes, para que fecundado por el innegable ingenio de los criollos nuevos en lo relativo a asuntos económicos, produzca frutos de bendición. Cuando ese ingenio haga con su inteligente labor, que toda la propiedad territorial de la República pueda gozar de los beneficios del crédito, los propietarios grandes y chicos, verán pronto la abundancia llegar a sus moradas, sentarse en sus hogares y reproducir para sus familias, el milagro evangélico de la multiplicación del pan.<sup>22</sup>

Vale aquí hacer un paréntesis para decir que resulta sorprendente en tanto no concuerda con el contexto cientificista del análisis ofrecido por Molina Enríquez, pero no lo es tanto si se recuerda que esta obra fue publicada en su versión original —es decir, dividida en varios folletos— en el periódico *El Tiempo*, asociado comúnmente a un grupo preciso de la élite porfiriana y vinculado después con el movimiento del catolicismo social, para algunos considerado uno de los verdaderos precursores de la Revolución mexicana, al señalar los vicios de la política tuxtepecana y su conversión en un régimen de beneficios selectivos, así como opresor de las clases trabajadoras. A sabiendas de que Molina Enríquez no era un personaje especialmente religioso (por el contrario, es frecuente escuchar y leer versiones que lo ubican como masón), sugerimos aquí que nuestro autor, más que servir a la causa reyista, abonaba con su obra a la crítica proveniente de un catolicismo preocupado por lo social.

El tercer capítulo de esta segunda parte del libro está dedicado a analizar el problema de la irrigación. En otras secciones de la obra, Molina Enríquez se cuida de no ofrecer soluciones prácticas,<sup>23</sup> pero en ésta abandona tal prurito para remitir a los lectores a su *Proyecto de aguas federales*, publicado también con anterioridad por *El Tiempo*. Este documento, junto con un estudio de Luis Cabrera sobre la repartición de las aguas del Río Nazas, constituye la base de la propuesta de Molina Enríquez para resolver el problema de la irrigación. A lo largo de todo el capítulo, el autor se da a la tarea de ilustrar los grandes paralelismos guardados entre la cuestión de las aguas y la de la propiedad territorial, mismo que se documentaría a partir de la base jurídica. El capítulo dedicado a la irrigación es probablemente la parte en que más seguro se siente nuestro autor, tal vez porque tras “quince años de estudio”,<sup>24</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>23</sup> A lo largo del libro, Andrés Molina Enríquez insiste en que no las ofrece para no dar lugar a sospechas de que el libro tuviera un destinatario político determinado.

<sup>24</sup> *LGPN*, p. 196.

contaba con las bases para proponer un minucioso proyecto de subvenciones —federales, estatales y particulares—<sup>25</sup> para construir y hacer funcionar las obras de agua necesarias para vitalizar el campo nacional.

El cuarto capítulo es tal vez el más darwinista de la obra que nos ocupa. Constituye, sin embargo, una lectura peculiar del evolucionismo, ahora al servicio de la aseveración más contundente de Molina Enríquez: la de que el mestizo es el hombre clave de la futura y necesaria transformación del país. Así, desde cualquiera de los enfoques desde donde pretenda analizarse la población (su distribución geográfica, su construcción social o sus características “socioetnológicas”), todos sirven para ilustrar el esquema general de la obra, aquél compuesto por los grupos ya descritos anteriormente. En este contexto,

cada *estrato* o *capa*, es en realidad una verdadera casta, sin que esto signifique que hay entre unas y otras, una separación absoluta. La forma republicana de gobierno [...] ha contribuido en mucho a atenuar las diferencias y a confundir los límites que las separan entre sí.<sup>26</sup>

Hay en este punto dos cuestiones más a resaltar: la primera es que a pesar de que Molina Enríquez se detiene a detallar el perfil alimentario de la población nacional (tortilla, frijol, chile y pulque como los pilares), así como las características físicas de la misma, no se percibe un interés por captar fenómenos identitarios. Lo importante para Molina Enríquez es demostrar la fuerza del grupo mestizo e indígena, su tolerancia a un medio ambiente agreste y hostil. Habla de la estructura ósea y muscular de estos grupos, no para alejarlos de otras razas ni para demostrar una pretendida unicidad sino para concluir que

Ni la indígena ni la mestiza, a pesar de la mejoría que ésta ha logrado, se distinguen, como ya hemos tenido ocasión de decir, ni por su hermosura, ni por su cultura, ni en general por los refinamientos de las razas de muy adelantada evolución, sino por las condiciones de su incomparable adaptación al medio, por las cualidades de su portentosa fuerza animal. Pasando aquellas condiciones y estas cualidades, por el tamiz de un análisis estrecho y riguroso, se ve que las más grandes de ellas, son, primero, la sujeción absoluta a la alimentación del maíz; y segundo, la costumbre de vivir casi a la intemperie.<sup>27</sup>

El segundo punto especialmente interesante de este capítulo es el de la construcción social nacional, misma que había traído, a juicio de Molina Enríquez, funestas consecuencias. El señalamiento es importante en tanto constituye la base para la tesis que el autor defenderá a lo largo del quinto capítulo, dedicado al problema

<sup>25</sup> El lector puede darse una idea de dicho proyecto en *LGNP*, pp. 194-195.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 215. Énfasis suyo. Es importante decir que en otra parte del libro resulta claro que para Molina Enríquez dichos estratos o castas tenían una correspondencia con una clase. Sin embargo, la conversión no es siempre la esperada. Se tiene, por ejemplo, que pasando a un esquema de clases, un grupo del estrato indígena —el clero inferior— pertenecía a las “clases altas o privilegiadas”, junto con los extranjeros, criollos y algunos sectores del grupo mestizo (p. 221).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 263.

político. Las consecuencias de esta particular construcción social mexicana eran las siguientes:

- a] el acaparamiento de la riqueza nacional en muy pocas manos;
- b] la conservación del régimen de la gran propiedad (y el consiguiente perjuicio al grupo jornalero);
- c] la opresión de los grupos “verdaderamente agricultores”, hecho que redundaba en una baja en la producción agrícola nacional;
- d] el “carácter abortivo” de la industria nacional (aquí el autor se detiene a demostrar cómo es que, a partir de la incapacidad consumidora de los grupos diversos al criollo, la única industria en verdadero desarrollo era la de exportación).<sup>28</sup>

Es a partir de estas observaciones que Molina Enríquez construye el andamiaje argumentativo de su último capítulo, en donde la necesidad de unificar a los distintos grupos será el eje. Empieza por sostener que la política interior está condicionada por tres circunstancias determinantes: el elemento mestizo como el predominante, la dictadura “como única forma estable de gobierno”<sup>29</sup> y las características especiales que deben esperarse de los gobernantes.

De las tres, probablemente la segunda es la que ha merecido más atención por parte de los estudiosos de la obra. Se insiste en el énfasis puesto por Molina Enríquez en la necesidad de un gobierno fuerte y se olvida, en algunos casos, señalar que para este autor tal forma de gobierno debía ser una cuestión temporal; es decir, sólo mientras el proceso unificador se lograra, pues éste conllevaría desórdenes y caos que sólo una mano dura podía controlar. Decía el autor,

Nuestros gobernantes, pues, hasta tanto no se constituya definitivamente nuestra patria, deberán tener facultades dictatoriales, con tanta mayor razón, cuanto que todos los trabajos de constituir a nuestra patria definitivamente, pueden producir trastornos interiores que será indispensable sofocar, y acaso también, peligros más o menos grandes para la seguridad común que habrá que conjurar o que afrontar. Pero por supuesto, que el carácter dictatorial de nuestros gobiernos, deberá referirse a sus facultades de acción, no a la continuidad ni a la condición de las personas que esos gobiernos encarnen, porque sobre ese particular, no creemos prudente aventurar por el momento opinión alguna.<sup>30</sup>

En lo que pocas veces se ha insistido es en la “receta” para este proceso de unificación nacional. Me atrevo aquí a decir que la clave está en la noción de patria y en la importancia dada por Molina Enríquez a la religión como el factor de cohesión más eficaz de la estrategia.

El autor empieza su discurso en pro de la unificación con un ensayo sobre los orígenes de la noción de patria. Tras una digresión de más de treinta páginas, con-

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 221-228.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 347.



cluye que dicha noción no existe en México pues no se ve unidad de territorio, origen, religión, tipo, costumbres, lengua, desarrollo evolutivo, así como tampoco unidad “de deseos, de propósitos y de aspiraciones”.<sup>31</sup> Como era de esperarse, la única excepción a esta regla de ausencia de patria, es el grupo mestizo. Si bien en él ninguna unidad es “rigurosamente absoluta”,<sup>32</sup> es posible ver que

El nacimiento de todos los mestizos dentro del territorio nacional, su igual régimen de vida en el mismo medio y en la misma condición de desheredados ansiosos del modesto bienestar que han podido tener a la vista, la reducción de su actividad a los horizontes de su propio país, y el deseo común de ascender a las capas sociales superiores, les han dado una unidad completa de vida, de desarrollo, de deseos de satisfacción, de propósitos de conducta y de aspiraciones de perfeccionamiento. Todas las circunstancias de unidad antes expresadas, se componen y traducen en un firme, ardiente y resuelto amor patrio.<sup>33</sup>

Además de la necesidad de que los otros grupos se unieran al mestizo en este círculo homogéneo, haciendo “adelantar a algunos grupos, y [...] retroceder a otros”,<sup>34</sup> había que vencer ciertos obstáculos. Uno de ellos, el peligro representado por los intereses extranjeros para la tan ansiada unidad de origen y las resistencias de los grupos ajenos al mestizo que no aceptarían su liderazgo de forma inmediata.

Para lograr el objetivo, Molina Enríquez propone organizar a los mestizos, revisar todo el sistema nacional de leyes electorales y emprender serias reformas legislativas. Con el fin de acelerar la estrategia, y aprovechando que los mestizos eran “católicos sublimados”,<sup>35</sup> se intentaría también unificar la religión nacional (el cristianismo católico, tal como lo llama nuestro autor) pues era “la más importante de todas las que constituyen el ideal”.<sup>36</sup>

Patria y religión, pocas veces asociadas al pensamiento de Molina Enríquez, puesto que por lo general en los gabinetes de la historia oficial junto con el indigenismo, el agrarismo y demás productos del México posrevolucionario (y por ende, laico), constituyen en realidad punto de partida y senda para la tan ansiada unificación social moliniana.

Con toda la complejidad —y los riesgos— que el análisis de una obra como *Los grandes problemas nacionales* conlleva, los siguientes apartados intentarán mostrar las implicaciones de la obra en su tiempo, así como algunas de las lecturas que ha merecido en el nuestro.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>35</sup> En este punto es importante para Andrés Molina Enríquez insistir en que también los liberales de la Reforma lo habían sido. *Ibid.*, p. 315.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 313.

2] De diversas formas ha sido explicada la manera en que apareció en la escena pública el libro titulado *Los grandes problemas nacionales*.<sup>37</sup> Por lo general, se cuenta la historia de un notario de pueblo que, haciendo su aparición en la vida pública tras ganar un concurso literario que lo llevó a un cargo en el Museo Nacional, decide publicar sus reflexiones acerca de los problemas de la tierra en la región cerealera del estado de México. Animado por un impulso no del todo definido, las reúne para publicarlas en un volumen editado por A. Carranza e Hijos en 1909. Precisamente en 1909. Otra versión ya mencionada<sup>38</sup> refiere más datos, entre los que destaca una decidida participación de Molina Enríquez en la campaña política de Bernardo Reyes tras la ruptura de éste con Porfirio Díaz. En dicho contexto, la primera gran obra de Molina Enríquez sería financiada por Reyes en un intento por denotar las políticas del gabinete científico, principal rival político del general neoleonés. La figura de Molina Enríquez como la de un intelectual desinteresado y ajeno al devenir político nacional, desaparecería aquí para dar paso a la construcción de otra visión en la que nuestro autor se hallará siempre bajo los signos de la ambición política, una ambición honesta y patriota a decir de la mayoría, que lo llevaría incluso a participar en el gobierno de Victoriano Huerta.<sup>39</sup>

Otra afirmación usual es decir que la obra *Los grandes problemas nacionales* se inscribe dentro de una “tradicción mexicana del análisis social y del comentario histórico que se inició con Manuel Abad y Queipo, continuó con Mora y Otero, y alcanzó su apogeo en los trabajos de Justo Sierra, Francisco Bulnes y Vicente Riva Palacio”.<sup>40</sup> Incluso, tanto Bulnes como Riva Palacio, habían visto ya en el mestizo “el elemento dinámico dentro de la población mexicana”.<sup>41</sup> Algunos dirán que Molina Enríquez no pertenece a tradición alguna, que es el personaje a caballo entre el porfiriatto y la revolución y que por ende resulta inmune a etiqueta alguna.<sup>42</sup>

Lo incuestionable es que el libro aparece junto con otro de gran trascendencia,

<sup>37</sup> Queda para los entusiastas del tema la tarea de estudiar a fondo a las “compañías” de Andrés Molina Enríquez, así como a los autores que constituyeron su principal influencia. Es decir, junto con quién ha sido estudiado y de quién se supone provino su pensamiento. Sus compañías: Luis Cabrera y Antonio Díaz Soto y Gama (agrarismo), José Vasconcelos y Manuel Gamio (mestizofilia), Samuel Ramos y un larguísimo etcétera. En cuanto a influencias: Comte, Spencer, Haeckel, Savigny, Le Bon, Boas, Reclus, entre otros.

<sup>38</sup> Me refiero a Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, 2002.

<sup>39</sup> “Tras el golpe de Estado, Molina Enríquez fue comisionado por Huerta para realizar proyectos de ley y aceptó algunos nombramientos en el gobierno, por lo cual se convirtió después en el blanco de la incomprensión de algunos críticos. [...] Con todo, la actuación de Molina Enríquez en el régimen huertista fue secundaria. El periodo del usurpador le sirvió únicamente para consolidar su futuro *modus vivendi*: trabajar en puestos públicos sin descuidar la producción de su obra intelectual”. Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, pp. 47-48.

<sup>40</sup> David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 21. A esta tradición se sumaría, en el caso de Molina Enríquez, una correspondencia con el tipo de análisis emprendido por Frederick Jackson Turner en su libro *The Frontier in American History* (1921), por utilizar el mismo abanico conceptual así como por la integración que logra entre las determinaciones del medio ambiente y los supuestos liberales (p. 22).

<sup>41</sup> David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 22.

<sup>42</sup> Agustín Basave, “El mito del mestizo”, p. 254.

que tendrá, para los temas de la democracia en México, una función central al poner sobre papel los problemas inherentes al autoritarismo ejercido por Díaz. Creo que, como *Los grandes problemas nacionales*, *La sucesión presidencial en México*, publicado en 1909 por Francisco I. Madero, es un texto más citado que leído y que descansa, también acompañado de *Los grandes problemas nacionales*, en el mausoleo de los libros que nos dieron patria (patria nueva, se entiende). Su trascendencia es similar pero sus contenidos no lo son. Los énfasis están puestos en ángulos distintos y la oportunidad para que Molina Enríquez le insistiera a Madero sobre la importancia del reparto agrario como única vía para la pacificación y desarrollo del país vendría un tiempo después.

A la citada obra de Madero habría que agregar las *Tres monografías que dan idea de una parte de la evolución económica de México*, texto publicado cuatro años antes por Pablo Macedo. Formado en una tradición similar a la de Molina Enríquez, Macedo traza un panorama de México con evidente sentido glorificador de la obra porfirista. Ocioso sería insistir en las diferencias de apreciación sobre un mismo objeto de estudio —la era porfiriana— si, como se ha dicho, una de las versiones académicamente aceptadas es que el libro de Molina Enríquez fue usado como argumento para hacer una crítica “científica” a los “científicos”.<sup>43</sup> Dado que Macedo perteneció a una familia fuertemente incrustada en este último grupo, resulta evidente que su posición será la de engrandecer los resultados de la política porfirista en los rubros más luminosos de tal administración: comercio, ferrocarriles, hacienda pública. Así pues, *Los grandes problemas nacionales...* y las *Tres monografías...* son obras sobre las que difícilmente podría establecerse un diálogo. No hablan de lo mismo y obedecen a intereses políticos opuestos. Fuera de esta fácil contraposición, no es mucho lo que puede decirse, tal vez sólo la sorpresa de ver cómo un mismo esquema de pensamiento, el positivista, construye dos visiones de la sociedad opuestas entre sí.

Una tercera obra que serviría para hacer dialogar las posiciones de Molina Enríquez es la de Wistano Luis Orozco quien, comúnmente aparejado a la visión de nuestro autor por dedicar su atención a temas similares, difiere de él en algunas cuestiones. Aquí, el debate no se deberá a las sesudas reflexiones de algún historiador, sino a la real discusión que en 1911 sostuvieron por escrito nuestro autor y Orozco. La respuesta de Molina Enríquez a las críticas que Orozco hizo sobre la obra que nos ocupa fue redactada desde la Penitenciaría de México —donde se le tenía preso por la promulgación de su Plan de Texcoco, documento reivindicador de la reforma agraria y, por supuesto, contrario al gobierno de León de la Barra—<sup>44</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.*, retomando la opinión de Arnaldo Córdova en el sentido de que Molina Enríquez emprende “la primera crítica al porfirismo en su propio idioma científico”.

<sup>44</sup> Sobre el Plan de Texcoco, Agustín Basave señala que “El proyecto de subversión era tan revolucionario como romántico. Desconocía a los gobiernos federal y estatales, suspendía el orden constitucional, otorgando provisionalmente a su propio autor los poderes legislativo y ejecutivo, y ponía en vigor cinco decretos reveladores del pensamiento moliniano: sobre el fraccionamiento de las grandes propiedades, sobre la libertad de importación y exportación de cereales, sobre la protección y gradual disolución de rancherías, pueblos y tribus, sobre la supresión de los jefes políticos y sobre la regulación del salario o

y publicada bajo el título *Filosofía de mis ideas sobre reformas agrarias. Contestación al folleto del señor licenciado Don Wistano Luis Orozco. Las derrotas de Degollado*, por la imprenta Plus Ultra de Guadalajara.<sup>45</sup>

Además de la de Wistano Luis Orozco, *Los grandes problemas nacionales* recibió otra fuerte crítica a los meses de su publicación. Se trata del artículo publicado por Roberto Esteva Ruiz en octubre de 1909 (seis meses después de que Molina Enríquez firmara el prólogo a su obra) en *La Reección*, llevando por título “El progreso del retroceso: la homogeneidad de la población y la democracia”.<sup>46</sup> Como es de imaginarse por el periódico en que fue publicado, Esteva Ruiz<sup>47</sup> era partidario del reeleccionismo y es altamente probable que la crítica a *Los grandes problemas nacionales* esté enmarcada en la contienda política del momento (científicos *versus* reyistas), contexto que deberá merecer más atención por parte de los futuros analistas de la obra.

Otro libro fundamental para dejar atrás la visión elogiosa del régimen porfirista es el *México Bárbaro* de John Kenneth Turner, publicado por entregas en *The American Magazine* a partir de octubre de 1909. *México bárbaro* comparte con *Los grandes problemas nacionales* el ser leído como obra premonitoria de un estallido social así como el referirse a las injusticias del campo en tiempos de don Porfirio. Sin embargo, el origen de las preocupaciones sociales de Turner está asociado al magonismo, mientras que el de Molina Enríquez, sin dejar de lado sus genuinas convicciones, puede inscribirse en un contexto político bastante distinto.

En este clima de crisis, también habría que referirse a los argumentos que el movimiento del catolicismo social abanderaba para confrontar a un gobierno porfirista cada vez más abierto a la influencia extranjera —sobra decir que la que más preocupaba en este ámbito era la religiosa— y cada vez menos preocupado por la “cuestión social”. Para fundamentar su posición, el catolicismo social mexicano daba numerosos ejemplos de injusticias laborales en las haciendas, opresión del campesinado, desigual reparto de tierras, vicios asociados a las tiendas de raya, entre otros temas. Dentro o fuera de este pensamiento, lo cierto es que *Los grandes problemas nacionales* embona en una cadena, no larga pero sí consistente, de críticas al régimen.

Otra lectura común de esta obra es resaltar su fuerza como símbolo de ruptura con una interpretación ya tradicional para el liberalismo porfiriano. Esta lectura podría matizarse trayendo a colación a Emilio Rabasa que si bien ha pasado a la

---

journal”. Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, p. 46. Más información sobre el plan también puede encontrarse en Patricia Funes, *Salvar la nación*, 2006.

<sup>45</sup> Una edición de esta respuesta de Andrés Molina Enríquez está incluida en el volumen *La cuestión de la tierra, 1910-1911*, de la Colección de folletos para la historia de la Revolución Mexicana, dirigida por Jesús Silva Herzog (México, Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, 1960), pp. 246-263..

<sup>46</sup> Datos tomados de Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, pp. 238-239.

<sup>47</sup> Falta ahondar en la biografía de Roberto Esteva Ruiz (1875-1967), pero se sabe que estudió en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, en donde laboró como bibliotecario y posteriormente como profesor de procedimientos civiles. Además de este artículo, se conoce el trabajo que presentó para el examen de oposición para la cátedra de derecho constitucional de la mencionada escuela. Véase Andrés Lira, “Los derechos del hombre, las personas morales y el juicio de amparo en los albores del siglo XX”, 2009.

historia como el conservador entre los liberales, sigue siendo un pensador inscrito dentro del esquema positivista liberal de fines del siglo XIX. En este sentido, Rabasa es referencia importante en cuanto “concuerta” con Molina Enríquez en lo relativo a la homogeneidad de la sociedad, probablemente el gran dilema del liberalismo mexicano de todo el siglo XIX. En su libro *El juicio constitucional*, publicado ya en el exilio, Rabasa sostiene, refiriéndose al tema de las “constituciones impuestas”, que “era evidente que la uniformidad política no podía establecerse sobre la ficción de un espíritu común de raza y de una aptitud general para las funciones”.<sup>48</sup> Y continuaba:

Contra la restricción diferencial que la realidad requería en las leyes constitucionales, obraban de consuno causas de olvido y error: a] las teorías filosófico-revolucionarias prevalecían en su generalidad peligrosa y simple de igualdad sin distingos; b] en las guerras de independencia y en largas guerras civiles, las clases incultas habían dado el mayor contingente de sangre, y no debían ser excluidas de los *derechos* que ellas habían conquistado; c] la parte incapaz de la población era tan superior en número, que su exclusión dejaría sólo una oligarquía desnuda, una clase de no más de un quinto del pueblo, con privilegios políticos de opresión; d] los medios concretos de diferenciación por aptitud son inciertos, vagos y mucho más en una masa de líneas indefinidas y quizá indefinibles.<sup>49</sup>

Tan evidente es la visión conservadora de Rabasa —muy lejos de la voluntad integracionista del autor de *Los grandes problemas nacionales*— como obvia es la base de análisis que comparte con Molina Enríquez al fijar la atención en las diferencias sociales a partir de un criterio que entrelaza criterios raciales con los de clase.

Por ahora, un último dato importante sobre la recepción de *Los grandes problemas nacionales* en su tiempo, es el referido por Agustín Basave en el sentido de que no fue una obra leída en su momento. Luis Cabrera afirmaba que esto se debía a que su lectura era considerada muy pesada y con pocas citas de autores extranjeros. Por otro lado, el mismo Basave da cuenta de la versión de que el libro fue retirado de circulación por órdenes de Porfirio Díaz.<sup>50</sup>

En todo caso, quedan claras dos cosas: una, que *Los grandes problemas nacionales* fue leído una vez teniendo una revolución triunfante y, dos, que su impronta se revela en una doble dirección. Por un lado, y como veremos más adelante, el libro hace escuela historiográfica al definir las directrices que habrían de seguirse durante décadas para el estudio de la Reforma y del porfiriato; y por otro, ha ofrecido la rara oportunidad de ver en un texto el primer esbozo de la legislación agraria de la Revolución.

A pesar de la trascendencia indudable de su obra central, o tal vez precisamente por ella, las aspiraciones políticas de Molina Enríquez han quedado soslayadas en los anales de la historia. De no ser por un par de historiadores, sabríamos poco

<sup>48</sup> Emilio Rabasa, *El artículo 14 y El juicio constitucional*, p. 177.

<sup>49</sup> *Ibid.* Énfasis suyo.

<sup>50</sup> Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, p. 72.

o nada del Plan de Texcoco y del intento vicepresidencial de aquél.<sup>51</sup> Por obvias razones, también ha quedado bien guardada su colaboración con el gobierno de Victoriano Huerta. La lectura, la enésima lectura de *Los grandes problemas nacionales*, mucho ganaría incorporando este elemento político que sólo es enfatizado a partir de la trayectoria de Molina Enríquez tras la Revolución (entre los momentos preferidos, su compromiso con el cardenismo, que caza a la perfección —a decir de algunos— con sus postulados originales).

Así, la cantidad de ediciones oficiales de la obra de Molina Enríquez, tanto a cargo del Partido Revolucionario Institucional como del gobierno de su estado natal, el estado de México, son prueba de que, por lo menos hasta finales de la década de 1980, sus planteamientos fueron un patrimonio discursivo altamente valorado. Tal vez sea posible además, hacer un nexo entre este discurso, agrarista y anclado en un estudio de lo social a partir de las razas y su poder material, y el naciente indigenismo desde las esferas académicas.<sup>52</sup> De este conglomerado habría que insistir en el papel de esta obra como instrumento legitimador del Estado posrevolucionario, que ya sea por razones pragmáticas o por convicciones políticas incluyó en su altar nacional a los postulados agraristas y promestizaje de Molina Enríquez. Si tal como lo sostiene Emilio H. Kourí<sup>53</sup> se trató de lo primero, lo cierto es que *Los grandes problemas nacionales* tuvo una versión perdurable en el Plan Sexenal de Cárdenas, quien llevaría —adaptaría— el análisis moliniano hasta sus últimas consecuencias.

Un buen número de investigadores<sup>54</sup> coinciden en que si la influencia de *Los grandes problemas nacionales* trascendió el ámbito del poder político para llegar a seminarios, aulas y bibliotecas, se debe a la labor de difusión que Frank Tannenbaum, convencido de su importancia, emprende de dicho libro. Así, éste empieza a ser leído en círculos académicos internacionales además de ser texto obligado en algunas facultades ya pasado el fervor revolucionario, según cuenta Carlos Fuentes.<sup>55</sup> Luego, la obra se convierte en punto de referencia obligado para la izquierda mexicana, libro de cabecera para insistir en que la cuestión agraria era aún tarea pendiente del Estado, proceso a medias después de concluido el periodo cardenista.

De la doble impronta de *Los grandes problemas nacionales*, la jurídica explicaría por sí sola la importancia de esta obra desde su publicación hasta la caída del régimen priista: un libro del que se obtienen claves fundamentales para fundar el nuevo Estado, el nuevo pacto social, la nueva patria. Un libro donde están las

<sup>51</sup> En 1913 fue postulado a la vicepresidencia de la República por el Gran Partido Liberal Republicano. El candidato a la presidencia en esa misma fórmula era el ingeniero David de la Fuente. Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, p. 48.

<sup>52</sup> Explicaciones a este fenómeno pueden encontrarse en Emilio H. Kourí, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico", 2002; Daniela Marino, "El pensamiento de Andrés Molina Enríquez ayer y hoy", 2005.

<sup>53</sup> Véase Emilio H. Kourí, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico", 2002.

<sup>54</sup> Entre ellos David Brading, "Darwinismo social e idealismo romántico", 1985; Emilio H. Kourí, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico", 2002; Alejandro Tortolero, "La gran propiedad y sus transformaciones en la reforma agraria de México", 2007.

<sup>55</sup> Véase su prólogo a Agustín Basave, *México mestizo*, pp. 7-11.

bases para la primera ley agraria mexicana (la de 1915) así como la justificación histórica para la redacción de uno de los tres artículos paradigmáticos de la Constitución de 1917.

3] *Los grandes problemas nacionales* es leído como un libro futurista y tal vez sea por eso que hasta fechas recientes, poco se había insistido en su trascendencia como creador de un discurso historiográfico. Si Molina Enríquez “predice” la revolución, habría que adentrarse también en el análisis que emprende sobre su pasado inmediato y, en este sentido, en la influencia que ejerce en la historiografía dedicada a estudiar la Reforma y, en particular, el proceso desamortizador de la propiedad corporativa. El peso innegable de la tradición liberal en el desarrollo de sus postulados sociológicos cobra un sentido más profundo si se observa su interpretación sobre la reforma liberal en materia de propiedad como un momento de intenciones transformadoras que cosechan efectos perversos: nada más y nada menos que el origen del latifundio porfiriano. Sin duda, Wistano Luis Orozco es

el primero en condenar la Ley Lerdo de 1856, por haber despojado a los pueblos indígenas de la seguridad que les daba la tenencia comunal de la tierra y por promover una distribución forzada de títulos individuales de propiedad, sistema que pronto condujo a una pérdida generalizada de la tierra.<sup>56</sup>

Pero Molina Enríquez lo sigue en la obra que nos ocupa y se convierte, con respecto a la historia liberal, en un “revisionista radical”.<sup>57</sup> Este revisionismo establece una nueva manera de leer el pasado inmediato para los contemporáneos de Molina Enríquez y una directriz para los historiadores de las décadas posteriores.

Es decir, *Los grandes problemas nacionales* inaugura una relectura de su propia matriz ideológica: el liberalismo individualista a la mexicana. Este ejercicio se ve agudizado por una paulatina y consistente radicalización que experimentaría el pensamiento de Molina Enríquez. Lejos de moderarse, nuestro autor abandonó esquemas iniciales (evolucionismo) y ambigüedades ideológicas (proindigenismo), para fraguar un nuevo marco de análisis que sería expresado en *La revolución agraria*, publicada en los años nodales del cardenismo. Con esto, el discurso elaborado por Molina Enríquez a partir de *Los grandes problemas nacionales* no es sólo una fuente fértil para la doctrina del Estado posrevolucionario, sino un punto de partida para varias generaciones de historiadores que, sabiéndolo o no, repitieron una y otra vez su visión sobre el proceso desamortizador, la hacienda porfiriana y la cuestión indígena.

A pesar del obvio debilitamiento del “molinismo”, su influencia puede verse en la actualidad, cuando se sigue tomando como inicio de la historia liberal mexicana el Plan de Ayutla, especie de partaguas del recorrido histórico mexicano, verdadero inicio de la independencia. Este planteamiento fue defendido por Molina Enrí-

<sup>56</sup> David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 21.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 24.

que en varias oportunidades aludiendo a que se trataba, nada más y nada menos, que de “el punto de partida de nuestra nacionalidad”.<sup>58</sup>

Habría entonces que abocarse a rastrear las implicaciones actuales de la obra, los cambios que ha experimentado su lectura. Si se quisiera acabar pronto, sería fácil documentar su poca o nula presencia en el México actual. Para explicarlo, podría aludirse a que el modelo neoliberal no podría dar difusión a un texto como *Los grandes problemas nacionales*, en donde el acento puesto en el problema agrario y étnico dista mucho de ser políticamente correcto. Se podría ensayar incluso una hipótesis de cómo el *neoporfirismo* definido por Garner<sup>59</sup> hace ya algunos años, se ha encargado de guardar en un cajón tanto al autor como a su magna obra. Es cierto, *Los grandes problemas nacionales* ya no es libro de texto en institución alguna, así como cierto es que en abril de 2009 se omitió por completo la conmemoración del centenario de su publicación.<sup>60</sup> Dentro de esta lógica, aparecería como simbólica casualidad el que Molina Enríquez haya muerto en 1940, precisamente cuando muere también el impulso del reparto agrario.

Sin embargo, creo que puede hacerse una reflexión en torno a la actualidad de *Los grandes problemas nacionales*. Propongo cuatro tópicos para tal ejercicio, advirtiendo que algunos podrán por ahora ser sólo enunciados:

#### COMO LIBRO VISIONARIO DEL MULTICULTURALISMO

Al reconocer, pero sobre todo al documentar, las diferencias étnicas de México, tanto en su poder material como en su cultura cotidiana, se ha expandido la percepción de que Molina Enríquez aprobaba las diferencias y en algo contribuía a la coexistencia armónica de las mismas. Nada más alejado en un autor que veía en la homogeneidad racial la única vía de desarrollo para México. Sin embargo, para Carlos Fuentes se trata de un autor que “nos coloca a las puertas de la más actual de las filias; el multiculturalismo como signo de la modernidad globalizada”.<sup>61</sup> Esta interpretación, sobre la que quedan debates pendientes, tal vez haya sido fortalecida por el hecho de que el indigenismo de los años treinta y cuarenta (Alfonso Caso y Manuel Gamio) rescató a *Los grandes problemas nacionales* como origen —tal vez remoto— de la política integracionista hacia los indígenas, emprendida por el Estado durante aquellas décadas.

<sup>58</sup> Cit. Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, p. 57.

<sup>59</sup> Paul Garner, “Porfirio Díaz”, 2003.

<sup>60</sup> En una nota de la página de internet llamada “El reportero de la historia” se alude a tal omisión sugiriendo que para el gobierno federal resultó más importante Cri-Cri que Andrés Molina Enríquez.

<sup>61</sup> Señalado por Carlos Fuentes en el prólogo a Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, 2002. Esta interpretación es también asumida, desde una perspectiva mucho más rigurosa y académica, y atendiendo al carácter temporal de las propuestas “multiculturalistas” de Andrés Molina Enríquez, por Daniela Marino, “El pensamiento de Andrés Molina Enríquez ayer y hoy”, p. 15 y *passim*.



## COMO REIVINDICADOR DEL PLURALISMO JURÍDICO

La fuerte crítica planteada en *Los grandes problemas nacionales* frente al absolutismo jurídico liberal, en donde el imperio de la ley prevalecía por encima de situaciones y condiciones que en definitiva no encajaban con el modelo impuesto, cobra especial relevancia y es recuperada hoy por historiadores como Daniela Marino, quien del pensamiento de Molina Enríquez destaca su originalidad “en el contexto liberal-positivista de su época: básicamente, al rescatar el pluralismo jurídico colonial y la necesidad de mantener la propiedad comunal de los pueblos indígenas en un proyecto liberal modernizador”.<sup>62</sup>

Además, como ya se ha dicho, Molina Enríquez contribuyó a reforzar un nuevo modelo de Estado. En éste, a decir de Brading, “la obra de la Reforma quedó revertida y México se transformó en una versión moderna del sistema colonial, con dos tipos distintos de tenencia de la tierra, la pequeña propiedad y los ejidos de los pueblos”.<sup>63</sup> Vio con entusiasmo el proyecto dado que, a diferencia de los “viejos” liberales, centraba en la propiedad y no en la educación, el motor para alcanzar la igualdad social. Ante los ataques frente al artículo 27 por ser considerado como una traducción comunista de los postulados de la revolución, Molina Enríquez respondía que “simplemente restituía a la nación y al Estado de los derechos reales que una vez había gozado la corona española”.<sup>64</sup>

## COMO ANÁLISIS CREADOR DE TÓPICOS CENTRALES PARA EL ESTUDIO DE LA NACIÓN Y EL NACIONALISMO: LA MESTIZOFILIA, EL MESTIZO, EL MESTIZAJE

En el contexto del reciente discurso multiculturalista, se podría pensar que la defensa del mestizaje se encuentra en desuso por haber sido objeto de una especie de estigmatización en donde opera como anulador de los usos y costumbres originales de las comunidades indígenas americanas.<sup>65</sup> Como proyecto estatal de igualdad en el desarrollo también ha entrado en un bache una vez que sus resultados han sido puestos en franca duda.<sup>66</sup> Desde esta perspectiva, el nacionalismo

<sup>62</sup> Daniela Marino, “El pensamiento de Andrés Molina Enríquez ayer y hoy”, p. 55. La autora señala que “No opaca su importancia el hecho de que la considere una solución temporal —si bien de mediano plazo, de acuerdo al propio tempo que imponga cada grupo indígena—, y que no elabore mejor su propuesta en el sentido de explicitar cómo se embonarían los distintos regímenes jurídicos” (p. 64). David Brading también trata este aspecto al afirmar que aquél “elogió a España y a las autoridades coloniales por su sabiduría al reconocer que los indios y los españoles, en razón de su diferente estadio en la evolución social, requerían de diferentes formas de tenencia de la tierra”. David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 21.

<sup>63</sup> David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 21.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>65</sup> Mauricio Tenorio-Trillo, “Guatemala y México”, p. 67.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 68.

liberal incorporacionista de Molina Enríquez no encontraría lugar en la discusión académica. Sin embargo, si concedemos que “El mestizaje en México fue el otro nombre del surgimiento del segundo Estado mexicano: un Estado moderno, corporativista, un *welfare state* [...]”,<sup>67</sup> más que encontrarse en ruinas se erige ahora como tema central para estudiar el Estado que ya no es, que se fue a partir del año 2000. Tema central para la nueva interpretación de la Revolución mexicana y su principal creación: el régimen priista. Para entenderlo, tal vez para nunca repetirlo, la ideología mestizofílica homogeneizante de Molina Enríquez adquiere un papel de relevancia.

COMO INAUGURADOR DE UNA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA AÚN A DEBATE:  
LA “LEYENDA NEGRA” DE LA HACIENDA PORFIRIANA

Actualmente puede encontrarse un grupo de estudios<sup>68</sup> interesado en desmitificar las comunidades indígenas<sup>69</sup> de la época porfiriana, así como en reevaluar el carácter económico racional de las haciendas, cuestionando a profundidad la “leyenda negra” instaurada por Molina Enríquez en el imaginario colectivo mexicano. Un buen ejemplo es el ensayo de Alejandro Tortolero sobre el Valle de Chalco, mismo que inicia con una larga digresión acerca de los vicios historiográficos heredados de nuestro autor. Los esfuerzos de este tipo de estudios estarían dedicados a demostrar que

la ineficiencia de la gran propiedad proclamada por los liberales es fruto de una representación de la hacienda mexicana que poco tiene que ver con la realidad agraria a que ellos mismos se refieren. La gran propiedad a que hacen alusión como ineficiente no es tal si tomamos en cuenta su inserción regional y su vinculación con los mercados.<sup>70</sup>

Desde esta posición, los liberales son: Molina Enríquez —“el ideólogo de la ineficiencia de la gran propiedad”—, Wistano Luis Orozco y Luis Cabrera. La lectura de *Los grandes problemas nacionales* emprendida por estos investigadores es a grandes

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>68</sup> Empeñados por historiadores como Mauricio Tenorio-Trillo, Emilio H. Kourí y Alejandro Tortolero, entre otros.

<sup>69</sup> Esta desmitificación puede apreciarse con toda claridad en párrafos como éste: “Una buena parte de la estructura de dominación colonial fue mantenida por siglos por élites indígenas que mantuvieron su fidelidad a la corona con el fin de mantener su poder local. Varias de las rebeliones indígenas de fines del siglo XIX fueron reprimidas, primero, por su presidente indígena, si se quiere ladinizado, y por tropas que incluían altos porcentajes de indígenas de diversas etnias. [...] No fueron víctimas sino que su indianismo o republicanismo variaba de acuerdo con sus necesidades y poderes locales [...] fueron los caciques indígenas locales los principales explotadores de la mano de obra indígena”. Mauricio Tenorio-Trillo, “Guatemala y México”, p. 81.

<sup>70</sup> Alejandro Tortolero, “La gran propiedad y sus transformaciones en la reforma agraria de México”, p. 389.

rasgos la siguiente. A partir del pensamiento de Gaspar Melchor de Jovellanos, la obra sostiene un mito central: una comunidad agraria armónica, solidaria étnicamente y cohesionada, pero incapaz de comprender la noción de propiedad privada.<sup>71</sup> La vía de salida planteada por Molina Enríquez sería la agricultura *farmer* estadounidense.<sup>72</sup> Quien traduce los planteamientos de *Los grandes problemas nacionales* para dotarlos de fuerza académica es, como ya se ha señalado en páginas anteriores, Frank Tannenbaum.<sup>73</sup> El arco temporal de la influencia del libro quedaría delimitado entre 1910 y 1960.

Esta crítica al agrarismo moliniano empieza por señalar una imprecisión metodológica de Molina Enríquez. Nuestro autor no leyó bien —o no quiso hacerlo— la memoria del gobernador José V. Villada (1889-1893). Fija su mirada sólo sobre el 5.6% de las haciendas y ranchos registrados en tal documento (aquellas que exceden las cinco mil hectáreas).<sup>74</sup> Siendo tan detallista en otros tópicos, “la generalización es desconcertante por su tendencia a la simplificación. Es allí donde la arquitectura de su obra se desmorona y, sin embargo, es allí también donde su legado se vuelve trascendente. ¿Por qué sucede esto?”<sup>75</sup>

La pregunta es respondida tanto por Tortolero como por Kourí.<sup>76</sup> Dos caminos que conducen a un mismo lugar: las haciendas sí eran un gran negocio, no eran entidades improductivas y ociosas como sostuvo Molina Enríquez en *Los grandes problemas nacionales*. La hipótesis sobre la rentabilidad de las haciendas se presenta ofreciendo números del fracaso productivo de la reforma agraria; aun cuando se concede que “también es cierto que los desequilibrios que generaba [la hacien-

<sup>71</sup> Daniela Marino, “El pensamiento de Andrés Molina Enríquez ayer y hoy”, p. 54, discute esta afirmación al señalar que “Molina consideraba a la comunidad como una forma de vida retrógrada y propiciaba el individualismo como meta”.

<sup>72</sup> La renta de la tierra está integrada por la renta absoluta y la renta diferencial. La primera corresponde al pago que recibe el propietario por el hecho de serlo (sin necesidad de invertir nada), y la segunda es la que se paga por las diferencias de productividad resultado de las diferentes calidades de la tierra y de las mejoras que se hacen a la misma. En las vías de desarrollo capitalista en cada país, es muy importante el peso de cada una de estas rentas. La vía terrateniente o vía *junker* (por el modelo alemán) es donde mayor peso adquiere la renta absoluta y puede convertirse en un obstáculo al desarrollo capitalista, mientras que la vía *farmer* es la que se desarrolló en Estados Unidos y en Francia: pequeñas propiedades con grandes inversiones y alta productividad. Obviamente, ambas vías tienen significados distintos también en términos políticos, si se sigue que a menor concentración de la propiedad, mejores condiciones para el desarrollo democrático. Sobre este mismo asunto, Brading apunta que “Al poner el énfasis en el papel del rancharo, del pequeño propietario agrícola, Molina Enríquez reiteraba un acento tradicional del liberalismo mexicano, que ya había sido destacado por José María Luis Mora, Mariano Otero y, desde luego, Orozco. Con el advenimiento de la revolución, sin embargo, Molina Enríquez rompió con esta tradición, que buscaba promover la reforma por medio del libre juego del mercado al exigir públicamente la expropiación inmediata de las haciendas y su reparto en ranchos de no más de 500 hectáreas”. David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 21.

<sup>73</sup> Frank Tannenbaum, *The Mexican Agrarian Revolution*, Nueva York, McMillan, 1929.

<sup>74</sup> Alejandro Tortolero, “La gran propiedad y sus transformaciones en la reforma agraria de México”, p. 398.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Emilio H. Kourí, “Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico”, 2002.

da] hacían extremadamente difícil la coexistencia de distintos actores del mundo rural”.<sup>77</sup>

Si a pesar de esta gran imprecisión el esquema que Molina Enríquez presenta en *Los grandes problemas nacionales* se convirtió en una “representación dominante” es porque tanto su origen como sus ecos gozaron de gran éxito entre los estudios agraristas en México. Tortolero, por ejemplo, traza una trayectoria de cuatro etapas que van de Gaspar Melchor de Jovellanos y su ley agraria de 1795, hasta Arturo Warman todavía en 2001. En medio, los contemporáneos de Molina Enríquez (Orozco, Cabrera, Escobar), y sus reflejos extranjeros (Brinsmade, Gruening, Tannenbaum, Retinger, McBride y Chevalier),<sup>78</sup> para llegar a una fase, la del milagro mexicano, en donde la visión moliniana experimenta su mayor auge. Este periodo de la historia de México glorificaría el esquema general de *Los grandes problemas nacionales* por estar “asociado a la puesta en práctica de una economía donde la hacienda había por fin desaparecido”.<sup>79</sup>

Después, una vez concluido el periodo del crecimiento agrario centrado en la figura del ejido, la visión tradicional comienza a cuestionarse, por lo menos a adquirir ciertos matices. Esto ocurre al final de la década de los sesenta y, para el año 2000, hacen su entrada

una serie de estudios regionales que muestran que la tesis de Molina Enríquez de la hacienda ineficiente es más una representación ideológica, motivada por el debate entre liberales y conservadores, que una argumentación basada en un estudio acucioso del campo mexicano.<sup>80</sup>

Según esta visión, el mito pervive entonces por tres razones: porque es una representación dentro de una argumentación científica; porque beneficia a un amplio sector de la sociedad (el depositario del reparto agrario), y porque es legitimado en los medios académicos.

La erosión del mito será lenta y será así porque se declara en estricta dependencia al avance de los estudios regionales. Desde esta perspectiva, Molina Enríquez es juzgado como historiador, no como pensador. Se le reprocha una falta de criterio científico, una descuidada interpretación de las fuentes, al tiempo que se le asigna una buena dosis de asepsia política. De nuevo, haría falta una lectura política de *Los grandes problemas nacionales*.

<sup>77</sup> Alejandro Tortolero, “La gran propiedad y sus transformaciones en la reforma agraria de México”, p. 417.

<sup>78</sup> David Brading agrega a esta lista los nombres de Eric Wolf y Enrique Florescano. Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 21.

<sup>79</sup> Alejandro Tortolero, “La gran propiedad y sus transformaciones en la reforma agraria de México”, p. 401.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 402.

## CONSIDERACIONES FINALES

Ante una obra como *Los grandes problemas nacionales* queda preguntarse qué privilegiar: la cuestión agraria y su impacto en la legislación que daría forma al nuevo Estado; el mestizaje, piedra de toque del discurso nacionalista de ese mismo Estado; o los argumentos a favor del establecimiento de un gobierno fuerte. Ya se dijo que tal vez sea esto último lo menos estudiado y lo más perdurable del pensamiento de Molina Enríquez. Como clave en su pensamiento es señalado por Agustín Basave, Arnaldo Córdova y David Brading.<sup>81</sup> Además, este tema es relevante tanto para arrojar luz sobre la trayectoria política de nuestro autor como porque

al insistir en la necesidad de un Estado dictatorial, intervencionista, dotado de poderes para actuar como patrón de obreros y campesinos, cuyos dirigentes provenían fundamentalmente de la clase media, y dispuesto a actuar en alianza con los pequeños propietarios por encima de esos sectores, Molina Enríquez demostró ser el profeta de la Revolución y del [...] PRI.<sup>82</sup>

Por ende, constituye un elemento central para comprender la pervivencia de *Los grandes problemas nacionales* a lo largo del régimen priista, así como su conversión en un tópico meramente académico a partir del derrumbe de éste.

En cualquier caso, será necesario decir que *Los grandes problemas nacionales* es una obra leída después de 1917, es decir, obligadamente asociada con un resultado —el artículo 27 constitucional— que sirvió de filtro para interpretarla. La misma función cumplieron las consecutivas y progresivas radicalizaciones de Molina Enríquez en torno a la tenencia de la tierra dentro del marco óptimo del cardenismo.

Pero, ¿dónde acomodar el énfasis en la patria como suma de ideales unificadores, en donde la religión se presenta como el más importante? ¿Desde dónde estudiar la agenda política de Andrés Molina Enríquez? Desde un México muy lejano de la posrevolución, con apuestas profundamente distintas ante *Los grandes problemas nacionales*, la obra que nos ocupó en estas páginas sigue ofreciendo jugosas interrogantes.

## BIBLIOGRAFÍA

Arenal, Jaime del y Elisa Speckman (coords.), *El mundo del derecho. Aproximaciones a la cultura jurídica novohispana y mexicana siglos XIX y XX*, México, UNAM/Porrúa/Escuela Libre de Derecho, 2009.

<sup>81</sup> Agustín Basave, *Andrés Molina Enríquez*, 2002; David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, 1985; prólogo de Arnaldo Córdova a *LGPN*.

<sup>82</sup> David Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”, p. 24, sostiene que la apuesta de Molina Enríquez por un Estado fuerte es para hacer frente al enemigo extranjero, así como para detener el avance criollo. En cierto sentido, un argumento acorde con la (¿supuesta?) filiación reyista de nuestro autor.

- Basave, Agustín, *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, prólogo de Carlos Fuentes, México, FCE, 1992.
- , “El mito del mestizo: el pensamiento nacionalista de Andrés Molina Enríquez”, en Cecilia Noriega (coord.), 1992, pp. 221-258.
- , *Andrés Molina Enríquez: con la Revolución a cuestas*, estudio introductorio y selección de Agustín Basave, México, FCE, 2002.
- Brading, David, “Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución mexicana”, *Vuelta*, núm. 109, diciembre de 1985, pp. 20-25.
- Funes, Patricia, *Salvar la nación: Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.
- Garner, Paul, “Porfirio Díaz: ¿héroe o villano?”, *Letras Libres*, vol. 5, septiembre, 2003, pp. 25-31.
- Kourí, Emilio H., “Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico: The Unexamined Legacies of Andrés Molina Enríquez”, *Hispanic American Historical Review*, LXXXII(1), 2002, pp. 69-117.
- Lira, Andrés, “Los derechos del hombre, las personas morales y el juicio de amparo en los albores del siglo XX”, en Del Arenal y Speckman (coords.), 2009, pp. 111-171.
- Marino, Daniela, “El pensamiento de Andrés Molina Enríquez ayer y hoy: propiedad comunal, multiculturalismo y pluralismo jurídico”, *Metapolítica*, núm.41, primera parte, mayo-junio, 2005, pp. 52-67.
- Noriega, Cecilia (coord.), *El nacionalismo en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Rabasa, Emilio, *El artículo 14 y el juicio constitucional*, México, Porrúa, 1984.
- Robredo Hernández, Ricardo y Santiago López (coords.), *¿Interés particular, bienestar público?: Grandes patrimonios y reformas agrarias*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007.
- Tenorio-Trillo, Mauricio, “Guatemala y México: del mestizaje a contrapelo”, *Istor*, núm. 24, 2006, pp. 67-94.
- Tortolero, Alejandro, “La gran propiedad y sus transformaciones en la reforma agraria de México”, en Robredo Hernández y López (coords.), 2007 pp. 389-422.

### *Obras de Andrés Molina Enríquez*

- Clasificación de las ciencias fundamentales*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1935.
- Esbozo de la historia de los primeros años de la revolución agraria de México (de 1910 a 1920). La revolución agraria en México*, 1936, México, Liga de Economistas Revolucionarios de la República Mexicana, 1976.
- Filosofía de mis ideas sobre reformas agrarias. Contestación al folleto del señor licenciado Don Wistano Luis Orozco, Las derrotas de Degollado*, en *Colección de folletos para la Historia de la Revolución Mexicana, dirigida por Jesús Silva Herzog, La cuestión de la tierra, 1910-1911*, t. I, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Económicas, 1960.
- La propiedad agraria en México*, introducción y selección de Antonio Huitrón Huitrón, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1987.
- La Reforma y Juárez: estudio histórico-sociológico*, México, Imprenta de la viuda de F. Díaz de León, 1906 [reeditado en 1956 por Libro-Mex].
- Los grandes problemas nacionales*, México, Imprenta de A. Carranza e hijos, 1909.
- , prólogo de Luis Chávez Orozco, suplemento de la revista *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, núm. 1, vol. I, enero-marzo 1953, pp. 9-197.
- , prólogo de Humberto Hiriart Urdaniva, México, Talleres Gráficos de Imprentas Modernas, 1964.

*Los grandes problemas nacionales*, prólogo de Arnaldo Córdova, México, Era, 1978 [sucesivas reimpresiones].

———, prólogo de Guillermo Pérez Velasco, México, Sector Eléctrico, 1979.

———, presentación de Antonio Tenorio Adame, prólogo de Salvador Cruz, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1984 [dos ediciones de 1984, la segunda con presentación de Luis Martínez Villicaña y prólogo de Salvador Cruz].

Palomo Valencia, Florencio, *Los ejidos de Yucatán y el henequén*, prólogo de Andrés Molina Enríquez, México, Pedro Robredo, 1934.

Plan de Texcoco, 1911.

En 1947 Daniel Cosío Villegas sacudió la escena política mexicana con la publicación del ensayo *La crisis de México*, en el cual, a contrapelo del optimismo que se vivía tanto a nivel internacional como nacional, sostenía que el país atravesaba una crisis que se agravaba día con día. La misma, consideraba, se debía al agotamiento de las metas de la Revolución, la cual había fracasado al incumplir con los objetivos de democracia política, justicia social y consolidación de la identidad nacional. Sin exceptuar a ninguno, Cosío Villegas concluía que los protagonistas de la gesta revolucionaria habían resultado inferiores a las exigencias de la Revolución, responsabilizándolos por su falta de estatura política y moral. Sostenía severamente, además, que ellos habían sido magníficos destructores, “pero nada de lo que crearon para sustituir a lo destruido ha resultado indiscutiblemente mejor”.<sup>1</sup>

El ensayo, publicado después de varios años de pluma ausente, durante los cuales el autor se había dedicado a crear diversas empresas culturales, sorprendió justamente por el regreso del escritor, intelectual, economista y educador a la escena de la crítica política pública, y por la novedad de su diagnóstico. La cantidad de respuestas, comentarios, opiniones y censuras que surgieron en torno a su ensayo indican que el texto de Cosío Villegas movió fibras sensibles de la comunidad académica y política, e incluso de los lectores menos letrados de la prensa nacional. En el contexto del optimismo que rodeaba al fin de la Segunda Guerra Mundial y al comienzo de un periodo de desarrollo económico para el país, el pesimismo de Cosío Villegas resultó para muchos disruptivo. El análisis sobre *La crisis de México* se realizará desde tres perspectivas complementarias. La primera: la del contexto personal y nacional en el cual su ensayo vio la luz. La segunda: la del análisis del diagnóstico de Cosío sobre el fracaso de la revolución. Y la tercera: la de la recepción inmediata que generó su pesimismo, así como las consecuencias que tuvo este breve texto para acercar a su autor a la historia, la que en sus palabras fue “la mejor de las casacas” que vistió.

#### EL CUÁNDO Y EL PORQUÉ DE LA CRISIS DE MÉXICO

Daniel Cosío Villegas escribió *La crisis de México* en noviembre de 1946, meses antes de que asumiera la presidencia de la república el primer “cachorro” de la revolu-

\* Departamento de Humidades, UAM-Cuajimalpa.

<sup>1</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 405.



ción, Miguel Alemán. Con este ensayo no sólo cambiaba la “pala por la pluma”,<sup>2</sup> también regresaba a ejercer una de las tareas para las que estaba mejor dotado, la crítica, e inauguraba la primera de varias “tormentas político-intelectuales” que, en tanto peleador consagrado, protagonizó durante su vida.<sup>3</sup>

Durante los quince años previos a la publicación de *La crisis de México* Cosío Villegas escribió muy poco: una nota acerca de Estados Unidos e Iberoamérica, escasos artículos, y en 1940 dos ensayos que aparecieron en *El Trimestre Económico*: “El fascismo japonés” y, el más importante, “La riqueza legendaria de México”.<sup>4</sup> En su defensa, Cosío afirmó: “Convengo en que esto podría acreditarme como escritor poco diligente, pero no como hombre carente del gusto, de la preocupación y del deseo de escribir”.<sup>5</sup> En realidad se encontraba, al igual que los otros miembros de la generación de 1915 de la que se consideraba parte (aunque “solitario a la cola”) comprometido con la urgencia de *hacer* algo por el país:

La razón principal fue que la Revolución mexicana nos pescó muy jóvenes, de modo que vimos brotar ante nuestros ojos, frescos y vírgenes, las grandes lacras que ponía al descubierto esa Revolución. Entonces se nos impuso la urgencia, no de escribir acerca de ellos [*sic*], tarea que hubiéramos visto como criminalmente ociosa, sino de *hacer* algo para sanarlas.<sup>6</sup>

En su caso, el “imperativo moral” de hacer algo en beneficio de la nación se plasmó en la creación de importantes empresas culturales, que le merecieron, en palabras de Luis González, el honroso título de “caudillo de los intelectuales mexicanos”.<sup>7</sup> Efectivamente, Cosío fundó dos de las instituciones más importantes para la democracia, los intelectuales y el desarrollo de la cultura en el país: El Fondo de Cultura Económica (1934)<sup>8</sup> y, junto con Alfonso Reyes, El Colegio de México (1940). Ambas continúan vigorosamente activas hasta nuestros días. Durante estos años también fungió como encargado de negocios de la legación de México en Lisboa, e impulsó la llegada de intelectuales españoles republicanos a México, tarea que según algunos autores no ha sido suficientemente reconocida y elogiada.<sup>9</sup>

Tanto su biógrafo principal, Enrique Krauze, como otros de sus escudriñadores se nos adelantan al preguntar qué fue lo que llevó a Cosío Villegas a volver a escribir, después de un largo tiempo de agrafia, no exento de profunda observación y reflexión.<sup>10</sup> La respuesta última no la sabremos. Sin embargo, el mismo Cosío nos da algunas pistas, y Krauze y Javier Garciadiego otras más. Don Daniel reconocía que,

<sup>2</sup> Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, 1980, p. 137.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 139; Garciadiego, “Críticas, polémicas y diatribas”, p. 70.

<sup>4</sup> La revista había sido fundada por Cosío en 1934.

<sup>5</sup> Daniel Cosío Villegas, *Memorias*, p. 195.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Énfasis suyo.

<sup>7</sup> Luis González y González, “Daniel Cosío Villegas, caballero águila de la Revolución”, p. 24.

<sup>8</sup> Sobre el Fondo de Cultura Económica Enrique Krauze ha dicho que “ha hecho más por la cultura democrática de América Latina que muchos partidos, mítines y discursos juntos”. Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, 1984, p. 8.

<sup>9</sup> Martínez Báez, “Homenaje”, p. 36.

<sup>10</sup> Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, 1980, p. 139.

desde el Fondo de Cultura y El Colegio de México, miraba con sus propios ojos a la gente que escribía, lo que lo llevó a sentir cada vez con mayor fuerza que había escrito y publicado poco, “malestar vago éste que afloraba de vez en cuando de modo visible”.<sup>11</sup> A este leve malestar se sumó otro más profundo: la decepción que sufrió su generación durante el gobierno de Manuel Ávila Camacho, la cual se agravaba todavía más con la llegada a la presidencia de Miguel Alemán. El desencanto frente al desvío que sufrían los ideales revolucionarios los llevó a abandonar la “trampa ilusoria” de que se podía hacer algo para mejorar el rumbo. Cosío Villegas no fue el único que regresó a la escritura: también lo hicieron Alberto Vázquez del Mercado, quien se dedicó a publicar libros de Derecho, y Narciso Bassols, que intentó el periodismo. Sólo Palacios Macedo, también definitivamente desilusionado, guardó un silencio “legítimamente sepulcral”.<sup>12</sup>

La razón principal de Cosío parece haber sido una verdadera preocupación —e incluso angustia— por lo que estaba pasando en el país, así como un fuerte sentido del compromiso y la responsabilidad, que lo compelió a hacer una denuncia pública. Frente a la crítica arrasadora que provocó *La crisis de México* en Luis Chávez Orozco, Cosío le respondía:

Mi artículo no es pesimista. Es un artículo angustiado, de una angustia que ha venido trepando inexorable por todo el cuerpo y que al llegar al cuello y oprimirlo, se ha escapado en un grito de advertencia vehemente, último servicio que he querido prestar a mi país porque lo veo amenazado desde afuera.<sup>13</sup>

Lo que se estaba jugando, pensaba Cosío, era la existencia misma del país,<sup>14</sup> de allí la imperiosa necesidad de lanzar el grito de advertencia.

Krauze considera que en 1946 se conjuntaron diversos elementos que catalizaron un lento proceso de maduración crítica que había comenzado desde su curso de Sociología mexicana en los años veinte. Este proceso se aceleró en 1940, con la llegada al poder del general conservador Manuel Ávila Camacho. Durante este periodo, la transición de la política pública del agrarismo a la industrialización urbana llamó la atención de quienes se interesaban en la historia, la identidad cultural y el destino de México, y los llevó a un proceso de “toma de conciencia intelectual”.<sup>15</sup> El papel que desempeñaron los refugiados españoles y El Colegio de México en el resurgimiento de los estudios históricos y filosóficos, explican en parte, según John L. Phelan, este “brillante despertar de la conciencia nacional en el México contemporáneo”.<sup>16</sup>

Daniel Cosío Villegas había simpatizado con la labor de los gobiernos del periodo reconstructivo, de Obregón al maximato, e incluso colaborado con ellos.<sup>17</sup> Hasta

<sup>11</sup> Daniel Cosío Villegas, *Memorias*, p. 195.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>13</sup> Cit. Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, p. 153.

<sup>14</sup> Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, p. 151.

<sup>15</sup> Charles A. Hale, “Examen de libros”, p. 665.

<sup>16</sup> Cit. Charles A. Hale, “Examen de libros”, p. 665.

<sup>17</sup> Javier Garcíadiego, “Críticas, polémicas y diatribas”, p. 72.

entonces el trayecto de la Revolución le había parecido razonable, así como vivo su impulso inicial.<sup>18</sup> Pero la “concordia” se terminó en 1940. El avilacamachismo inauguraba el camino que alejaba al país de los ideales revolucionarios y, con él, lo alejaba también de su única posibilidad de lograr un futuro no sólo mejor, sino viable como nación.

De 1940 en adelante, Cosío prepara al escritor que surgirá plenamente a fines de 1946. Se trata de un arribo paulatino a la crítica a través de un método intelectual similar aunque, generalmente, más primitivo: el profético. Entre 40 y 46 Cosío es, sucesivamente, el profeta meditativo que señala falsedades, el admonitorio que anticipa tempestades y advierte tenues modos de salvarlas, el desesperado que acusa, el desolado que lamenta.<sup>19</sup>

Si la llegada de Ávila Camacho al poder tuvo dicho efecto, la elección del primer presidente civil no revolucionario, Miguel Alemán, confirmaba los peores temores sobre el abandono de las metas originales de la Revolución: la justicia social, la democracia política, el mejoramiento material de toda la población, la defensa de la identidad nacional. Ante el expreso propósito de Alemán de impulsar el progreso material del país, como antes lo había hecho Porfirio Díaz, a Cosío le asaltaron dudas angustiadas sobre si México, en efecto, entraría en una etapa “neoporfirista”.<sup>20</sup>

Pocos días antes de que Alemán tomara posesión de la presidencia, Cosío Villegas escribió *La crisis de México*, el cual ha recibido un gran número de calificativos, el más elogioso, sin duda, el del mismo Krauze, quien lo consideró “el ensayo político más célebre del siglo XX”.<sup>21</sup> Dicho ensayo fue publicado en *Cuadernos Americanos* en marzo de 1947, y reproducido, sin permiso de su autor, en el periódico *Excélsior*, del 1 al 4 de abril de 1947.<sup>22</sup> Cosío Villegas llegó a presumir a James Wilkie que su ensayo había sido el primero “en que se trató de hacer un juicio crítico de lo conseguido por la Revolución mexicana”,<sup>23</sup> pero como bien señala Javier Garcíadiego, en 1943 Jesús Silva Herzog ya había publicado, también en *Cuadernos Americanos*, un ensayo titulado “La Revolución mexicana en crisis”. En el mismo, Silva Herzog advertía que la Revolución mexicana atravesaba una crisis de “extraordinaria virulencia” cuyo origen era “una crisis moral con escasos precedentes en la historia del hombre”. Cosío Villegas coincidiría con su predecesor tanto en el diagnóstico sobre las causas morales de la crisis, como en la simpleza de las soluciones propuestas: “salir de la crisis y lograr el triunfo perdurable de la Revolución”.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, p. 139.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>20</sup> Daniel Cosío Villegas, *Memorias*, p. 199.

<sup>21</sup> Enrique Krauze, “Don Daniel, el profeta”, p. 800.

<sup>22</sup> Hay quienes dudan de que Cosío Villegas no hubiera autorizado la publicación de *La crisis de México* en el periódico *Excélsior*, o de que, por lo menos, no hubiera estado enterado del asunto. Lo que es indiscutible es que dicho diario le ofreció una tribuna de incomparable proyección para difundir su crítica.

<sup>23</sup> Cit. Javier Garcíadiego, “Críticas, polémicas y diatribas”, p. 71.

<sup>24</sup> Cit. Stanley R. Ross, “La protesta de los intelectuales ante México y su Revolución”, p. 409.

¿Por qué el ensayo de Silva Herzog no tuvo, ni remotamente, la difusión, atención y recuperación que sufrió el de Cosío Villegas? Garciadiego considera que, sin duda, se debió a que el segundo fue reproducido en el periódico *Excelsior*, uno de los más leídos del país.<sup>25</sup> Pienso que también se debe a que *La crisis de México* vio la luz en un momento muy particular del ambiente político nacional, que propició no sólo su lectura sino también su discusión. A pesar de que sólo los separaban poco más de tres años, el ambiente político de marzo de 1947 difería mucho del de septiembre de 1943.

Veamos ahora qué forma había tomado la desilusión de Cosío Villegas en *La crisis de México*.

#### LA CRISIS DE MÉXICO, SUS RAZONES

Si en “La riqueza legendaria de México” Cosío Villegas intentaba derribar el mito de que era el hombre —el mexicano, en realidad— el principal obstáculo para aprovechar la gran riqueza nacional (porque la misma, consideraba, no era tal); en *La crisis de México* señalaba, o acusaba más bien a los hombres de la Revolución mexicana, sin excepción, de haber “resultado inferiores a las exigencias de ella”:<sup>26</sup>

todos los revolucionarios fueron inferiores a la obra que la Revolución necesitaba hacer: Madero destruyó el porfirismo, pero no creó la democracia en México; Calles y Cárdenas acabaron con el latifundio, pero no crearon la nueva agricultura mexicana. ¿O será que el instinto basta para destruir, pero no para crear? A los hombres de la Revolución puede juzgárseles ya con seguridad: fueron magníficos destructores, pero nada de lo que crearon para sustituir a lo destruido ha resultado indiscutiblemente mejor.<sup>27</sup>

Ello no quería decir que la Revolución no hubiera creado nada, pero ninguna de las cosas que había producido tuvo la capacidad de transformar tangiblemente al país, “haciéndolo más feliz”,<sup>28</sup> aunque resultara imposible demostrar tal afirmación.

Los revolucionarios habían fallado; las metas de la Revolución se habían agotado, el término mismo de revolución carecía ya de sentido.<sup>29</sup> ¿Cuáles eran estas metas? La libertad política, la justicia social y la defensa de la identidad nacional. Veremos por separado qué pensaba Cosío Villegas de cada una de ellas.

<sup>25</sup> “El influyente diario capitalino, dirigido entonces por Rodrigo de Llano, sólo argumentó que lo reproducía por considerarlo “de interés” para los lectores”. Javier Garciadiego, “Críticas, polémicas y diatribas”, p. 71.

<sup>26</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 404.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 401.

## LA LIBERTAD POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA

La meta política de la Revolución había sido el derrocamiento del régimen político porfirista y, con él, la culminación de la concentración indefinida del poder por parte de un hombre y su grupo. Ello implicaba defender valores como la vida política, la libertad y la democracia por encima del “orden y progreso”, que justo en el momento en que escribía Cosío reaparecían como objetivos gubernamentales. Cosío, quien también escribía sólo un año y medio después del fin de la Segunda Guerra Mundial, recordaba a sus lectores que la “inocente tesis de Madero” (sufragio efectivo, no reelección) había llevado a millones de hombres a morir defendiendo un pensamiento idéntico, lo que reforzaba la idea de que no por sencilla la tesis dejaba de ser fundamental, y de que la necesidad de su defensa era compartida mundialmente.<sup>30</sup>

Una vez derrocado Díaz, la tarea titánica que recayó en los gobiernos revolucionarios, particularmente en el de Madero, fue la de crear en México “una democracia con ciertos visos de autenticidad”. Cosío reconocía que la empresa era tan compleja, tan ardua y tan lenta “que debería concebírsele como consecuencia o término de muchas otras transformaciones, y no como una obra en sí, susceptible de ser atacada, diríamos, de frente”.<sup>31</sup> Casi setenta años después la tarea sigue pendiente. Hemos atacado de frente y hemos logrado una democracia electoral en el país, pero como sostenía Cosío, para tener una verdadera vida democrática en el sentido más cabal del concepto eran necesarias esas muchas otras transformaciones que ni entonces ni aún hemos logrado.

Para tener una verdadera democracia, según el autor que analizamos, se requería un régimen constitucionalista con una real división de poderes y un congreso serio e independiente. Lejos del ideal, los congresos revolucionarios —carentes de inteligencia y creatividad— que no habían ofrecido un solo debate que mereciera ser recordado, habían adoptado una actitud servil hacia el gobierno comparable a la de los congresos porfiristas “con la diferencia de que éste era una tiranía, y la revolución implicaba rebeldía e independencia”.<sup>32</sup>

Se necesitaba, además, un sistema jurídico que permitiera la resolución de conflictos para beneficiar los intereses superiores de toda la comunidad, y no una revolución que había sido siempre imparcial, y había fallado invariablemente en favor de los obreros, sin importar cuán injusta o “grotescamente pueril” resultara su causa en ciertos momentos dados. Con ello, además, se habían visto afectados todos los sectores sociales: el gobierno, por no haber podido resolver temas tan importantes como el petrolero o el ferrocarrilero; los grupos de empresarios, porque percibían la injusticia, y ésta había provocado en ellos rencor y deseo de venganza; y el mismo movimiento obrero, porque al haberse convertido en mero instrumento gubernamental, no sólo había perdido la posibilidad de llegar a ser un movimiento fuerte,

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 412.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 407.

independiente y responsable, sino que dependía de la venia del gobierno para poder subsistir.<sup>33</sup>

La vida política democrática requería también de una prensa periódica doctrinaria, que guiara y diera su luz al pueblo de México a través de las mejores plumas del país, en lugar de los periódicos informativos que, consideraba, eran una “mera planta de ensamble de noticias”.<sup>34</sup>

Más allá de todo lo que faltaba, Cosío responsabilizaba a la corrupción administrativa general, ostentosa y agravante, cobijada siempre bajo un manto de impunidad, por haber dado al traste con todo el programa de la Revolución, con sus esfuerzos y con sus conquistas, al grado de que ya importaba poco saber cuál había sido el programa inicial.<sup>35</sup> Resumiendo, había sido “la deshonestidad de los gobernantes revolucionarios, más que ninguna otra causa, la que ha tronchado la vida misma de la Revolución mexicana”.<sup>36</sup>

En cuanto a las premoniciones de Cosío Villegas, tan alabadas por varios estudiosos, no podemos dejar de señalar lo atinado que fue su análisis sobre los riesgos políticos que implicaba no corregir el rumbo a tiempo. Uno de ellos, indicaba, consistía en que debido a la pérdida de prestigio y autoridad moral de la revolución, y lo difuso de sus metas, las diferencias entre la Revolución mexicana y los partidos conservadores comenzarían a difuminarse, y éstos empezaban a ingresar al gobierno “no ya como opositores, sino como parientes legítimos”.<sup>37</sup>

Pero el peligro más importante que veía no era sólo que no hubiera progreso democrático, sino que la Revolución consumiera todo su esfuerzo en mantenerse en el poder, “sin más fuerza motriz que la codicia de poder y de fortuna”, con lo cual llegaría al extremo de la esterilidad.<sup>38</sup> Este diagnóstico ocasionó que su amiga Victoria Ocampo lo llamara “Daniel el profeta”.<sup>39</sup>

## LA JUSTICIA SOCIAL

La segunda meta de la Revolución había sido la de la justicia social. La tremenda diferenciación de clases era un fenómeno viejísimo en México, y la historia del país, según Cosío, no era sino un “largo y aflictivo esfuerzo para borrar un poco estos desniveles”.<sup>40</sup>

La carga más pesada que había caído sobre los hombros de la Revolución, la más dura prueba sobre su rectitud y capacidad creadora, era cómo recrear la riqueza

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 411-412.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 412-413.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Enrique Krauze, “Don Daniel, el profeta”, p. 800.

<sup>40</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 408.

destruida y cómo distribuirla con equidad. De esta gran prueba moral la Revolución había salido peor que de las otras: en lugar de que la nueva riqueza se distribuyera entre los grupos más numerosos y más necesitados de ascender en la escala social, cayó en manos de unos cuantos que no tenían mérito especial alguno.<sup>41</sup>

Yaquí veía Cosío una “sangrienta paradoja”: el gobierno que ondeaba la bandera de la Revolución y de los pobres fue el mismo que desperdició la gran oportunidad de crear igualdad y justicia social. Como resultado de la prevaricación, el robo y el peculado, la revolución acabaría por arrojar al país, otra vez, al precipicio de la desigualdad económica y social.<sup>42</sup>

Según Cosío la Revolución mexicana había dado el primer gran golpe al liberalismo, por lo menos en su aspecto de *laissez-faire, laissez-passer*, ya que para mejorar la condición de las masas era imprescindible la acción del Estado. Sólo la iniciativa y el sostén activos de la revolución hecha gobierno serían capaces de anteponer la condición y el mejoramiento de la mayoría sobre los menos. Pero nuevamente, aquélla no pudo con el reto. Si bien Cosío reconocía algunos logros de la reforma agraria (cuyo sentido primordial era el de lograr la justicia social al destruir las grandes concentraciones de riqueza en el país, que era de origen agrario), también consideraba que la misma había adolecido de visión estratégica, técnica, impulso financiero, constancia, dirección, estudio y, sobre todo, honestidad.<sup>43</sup>

#### LA IDENTIDAD NACIONAL

La crisis que atravesaba el país tenía su origen, como vimos, en el fracaso de las metas políticas, económicas y de justicia social de la Revolución. Pero según el biógrafo de Cosío Villegas, lo más grave para él no era el atraso político, la pobreza o la injusticia, sino la amenaza “clarísima” de que la nación pudiera perder su identidad, “de que México, en un futuro no muy lejano, dejara de ser México”.<sup>44</sup> ¿Realmente era eso posible?

A pesar de ser señalada como la más importante, ésta es, de todas, la cuestión menos analizada en el texto, la más inasible, la más escurridiza. La idea central que proponía Cosío era que, de no encontrar soluciones a la crisis de México dentro de nuestro país y sus hombres, se terminaría por confiar en la inspiración, imitación y sumisión a Estados Unidos, no sólo por ser nuestros vecinos, ricos y poderosos, sino por el éxito que estaban teniendo.<sup>45</sup> Sin embargo, se preguntaba alarmado, “¿estamos seguros de que nuestro pueblo, nosotros mismos, seríamos de verdad más felices?”<sup>46</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>44</sup> Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, p. 150.

<sup>45</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 416.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 416.

La amenaza que caería sobre el país, de no recuperar las metas originarias de la revolución, era, nada más y nada menos, que su desaparición. Ése fue el temor que transmitió claramente en su respuesta a Luis Chávez Orozco: efectivamente veía a México amenazado por Estados Unidos, ya no por un hombre (Porfirio Díaz) sino por todo un pueblo con poder avasallador.<sup>47</sup> Pero, ¿qué significaba realmente esta amenaza? ¿Qué quería decir, en términos concretos, que México podía dejar de existir como país? No encontramos la respuesta a estas preguntas en *La crisis de México*. Tal como considera Charles Hale, esta advertencia de hace más de medio siglo puede parecer pasada de moda, sus apelaciones morales excesivas o sus temores a la hegemonía estadounidense exagerados, pero provenían de un hombre sabio e íntegro.<sup>48</sup>

La propuesta de defender la identidad nacional, que adquiría en la pluma de Cosío la forma de “exaltar lo mexicano y recelar de lo extranjero o combatirlo con franqueza” tampoco queda clara. ¿Qué significaba exactamente “exaltar” lo mexicano? Y la propuesta de desconfiar de lo extranjero o “combatirlo con franqueza” también era susceptible de varias interpretaciones.

La consideración de que el nacionalismo mexicano fue tan sano como un nacionalismo puede serlo y que nunca degeneró en xenofobia,<sup>49</sup> ha sido ya criticada por varios autores.<sup>50</sup> La Revolución mexicana sí engendró un nacionalismo xenóforo, aunque visto desde 1946 no podía compararse, ni remotamente, a los horrores que habían engendrado los nacionalismos fascistas europeos. No creo que en este sentido Cosío Villegas pecara de ingenuo: era miembro del Consejo Consultivo de Migración, el cual inició labores en 1930. Dicho Consejo, que tenía como objetivo general asesorar al Departamento Migratorio, también era el órgano encargado de proponer las medidas encaminadas a evitar o restringir la internación al país de extranjeros nocivos,<sup>51</sup> en un momento en que México implementó una de las políticas inmigratorias más restrictivas de toda América Latina. Creo, más bien, que no consideraba xenófoba la actitud de combatir al extranjero, porque se trataba de una cuestión de defensa vital de lo “nacional”.

En cuanto a esta tercera meta de la revolución, que le parecía certera y original, reconocía positivamente que México fue el primer país de habla hispana consciente de su cultura, su lengua y su raza mestiza, espíritu que se había perdido en América Latina hacía ya un largo siglo.<sup>52</sup> Pero para Cosío, sin embargo, ello no garantizaba la continuidad nacional.

<sup>47</sup> Daniel Cosío Villegas, *Respuesta a Luis Chávez Orozco*, en Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, p. 153.

<sup>48</sup> Charles A. Hale, “Los mitos políticos de la nación mexicana”, p. 836.

<sup>49</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 404.

<sup>50</sup> Entre los que sobresale Alan Knight.

<sup>51</sup> Pablo Yankelevich y Paola Chenillo, “La arquitectura de la política de inmigración en México”, p. 203.

<sup>52</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, p. 404.



## LA SOLUCIÓN

¿Cuál era la solución a la crisis de México? Citando nuevamente a Krauze: “Con toda pena y cierta modestia, Cosío admitió siempre ser mejor crítico que ingeniero social. Proponer soluciones no era su fuerte”. La propuesta de solución que incluye al final de *La crisis de México* fue bastante acotada:

El único rayo de esperanza —bien pálido y distante, por cierto— es que de la propia Revolución salga una reafirmación de principios y una depuración de hombres. Quizás no valga la pena especular sobre milagros; pero al menos me gustaría ser bien entendido: reafirmar quiere decir afirmar de nuevo, y depurar querría decir usar sólo de los hombres puros o limpios. Si no se reafirman los principios, sino que simplemente se los escamotea; si no se depuran los hombres, sino que simplemente se les adorna con ropitas domingueras o títulos... ¡de abogados!, entonces no habrá en México autorregeneración, y, en consecuencia, la regeneración vendrá de fuera, y el país perderá mucho de su existencia nacional y a un plazo no muy largo.<sup>53</sup>

A pesar de haber sido acusado de pesimista, a Cosío Villegas no se le ocurrió que la regeneración podría, sin más, no llegar. En realidad, pensar que la revolución podría regenerarse “desde dentro” a través de una reafirmación de los principios y una depuración de los hombres, suena, en el siglo XXI, de un optimismo rampante.

## LA CRISIS DE MÉXICO Y SU RECEPCIÓN PÚBLICA

Como adelantamos desde un inicio, *La crisis de México*, que sin duda ha sido el texto más leído de Cosío Villegas, generó más de sesenta respuestas en 1947, a partir de que apareciera en el periódico *Excelsior*. Javier Garciadiego se pregunta cómo se explica este hecho en un país tan poco acostumbrado al debate político abierto. Y responde ofreciendo algunos elementos que se vinculan al contexto coyuntural de la transición del poder; a la situación internacional; al propio prestigio de Cosío Villegas como director del Fondo de Cultura Económica, y al hecho de que su pesimismo pudo haber generado una comprensible respuesta colectiva.<sup>54</sup> A esto hay que sumarle que en *La crisis de México* Cosío Villegas atacaba a todo el mundo: a los gobiernos revolucionarios, a los obreros, a los periodistas, a la derecha y a la izquierda y, por lo tanto, muchos sintieron la necesidad de defenderse. Como lo ilustró atinadamente Rubén Salido Orcillo, autor de una de las críticas más elogiosas que recibió el ensayo que analizamos:

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>54</sup> Javier Garciadiego, “Críticas, polémicas y diatribas”, p. 71.

La peligrosa e incómoda posición en que Cosío Villegas se había colocado se debía al hecho de haber dicho “su verdad”, incómoda para todos, como las prédicas de San Pablo, “locura para los griegos y escándalo para los judíos”. Para los conservadores estaba impregnado de “azufre” y para los izquierdistas tenía “tufo de sacristía”.<sup>55</sup>

De allí también que recibiera críticas de la izquierda y la derecha, de reconocidos marxistas como José Revueltas, y del expresidente Pascual Ortiz Rubio, quien defendía la capacidad y honestidad de los gobiernos mexicanos. También el secretario de Gobernación, Héctor Pérez Martínez, salió en defensa del gobierno y del país, al afirmar en su respuesta que la libre emisión de las ideas era una de las más importantes realidades de la Revolución mexicana, afirmando que “le perdonaba la vida” a Cosío: “En México, señores, ningún heterodoxo será hoy perseguido”.<sup>56</sup>

El sector académico también se sumó al debate. Luis Garrido (quien era entonces rector de la UNAM) criticó el fuerte pesimismo de Cosío y la falta de “reciedumbre” científica, pero le reconocía su gran valor y espíritu cívico, así como el haber provocado un examen general de conciencia.<sup>57</sup> Leopoldo Zea, por su parte, calificó la crítica de “justa”, y señaló la necesidad de diferenciar entre el juicio de aquellos que sólo querían acabar con la Revolución y la sana autocrítica de aquellos que, al contrario, buscaban que ésta cumpliera sus objetivos.<sup>58</sup>

De todas las réplicas recibidas sobresale la de José Revueltas por varios motivos. Por haber entendido que Cosío Villegas representaba “la inquietud, la desazón, la angustia y el temor con que muchos otros como él contemplan la situación presente de México y su posible devenir trágico”.<sup>59</sup> Porque era un ensayo inteligente que no buscaba destruir al interlocutor. Y porque fue uno de los pocos escritos que generó la respuesta agradecida de don Daniel, provocando que entre ambos se estableciera un fructífero debate.

Revueltas criticó las “evidencias superficiales y hasta anecdóticas” que Cosío Villegas ofrecía sobre la crisis nacional, las cuales ya se habían presentado en otros momentos de la historia del país, considerando que existían factores históricos que habían conducido al país y a la Revolución mexicana al punto donde se encontraban.<sup>60</sup> Revueltas sostenía, además, que la historia no se movía por “propósitos” de personas; la crisis tenía sus raíces en el “retraso con que México intenta la formación de su nacionalidad”.<sup>61</sup> Ésta era la diferencia principal entre los dos: mientras para Cosío Villegas se trataba de una crisis moral, Revueltas, partiendo de un análisis marxista, aseguraba que se trataba, sin duda, de una crisis histórica.

Revueltas, sin embargo, reconocía como una de las principales virtudes del en-

<sup>55</sup> Cit. Javier Garcíadiego, “Críticas, polémicas y diatribas”, p. 78.

<sup>56</sup> Cit. Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, p. 152.

<sup>57</sup> Cit. Javier Garcíadiego, “Críticas, polémicas y diatribas”, p. 77.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> José Revueltas, “En torno a las opiniones de Cosío Villegas. Crisis y destino de México”, *Excélsior*, 18 y 19 de abril de 1947. Véase el capítulo de Miguel Orduña Carson de este volumen.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, 1980, p. 153.

sayo de Cosío Villegas haber provocado un debate público sobre los problemas nacionales, en un momento en el que no eran frecuentes las discusiones de esa naturaleza, y sostenía que, a pesar de sus fallas, no era posible pasar por alto las amargas críticas que se le hacían a la revolución.

Cosío Villegas “se entusiasmó” con el ensayo de Revueltas. En su respuesta le explicó que sólo había querido llamar la atención sobre los problemas del país y que, efectivamente, el ensayo carecía de análisis histórico. “Una enorme e inquietante interrogación se le abrió y los vivos y seguros trazos del lienzo histórico de Revueltas lo llenaron de ideas”.<sup>62</sup> Con enorme habilidad para sacar impulso creador de la crítica y no amurallarse en la defensa de su texto, agradecido con Revueltas, Daniel Cosío Villegas se sumergió, casi de inmediato, en la historia. Si la historia ya anidaba como inquieta semilla en su interior, o si realmente se trató de una especie de “revelación”, no los sabremos. Pero lo cierto es que se acercó a ella a partir de entonces, con la intención de encontrar las respuestas a la crisis de México.<sup>63</sup> Casi de inmediato, en mayo de 1947, solicitó una beca de la Fundación Rockefeller para la elaboración de una historia contemporánea de México. Posteriormente, ante la imposibilidad de estudiar a la vez la historia moderna y la contemporánea, se concentró en el periodo de 1867 a 1911.<sup>64</sup> *La crisis de México*, por lo tanto, se ubica como antecedente directo de la *Historia Moderna de México*, de la cual Cosío Villegas fue coautor y coordinador, cuyos diez volúmenes (de los cuales él había escrito cinco), vieron la luz entre 1955 y 1972. Sus investigaciones sobre la historia moderna de México siguen siendo un referente para el estudio de dicha época.

*La crisis de México*, sin embargo, no fue sólo un “antecedente”; como ensayo político ha tenido una larga vida, ha sido leído y releído en muchas ocasiones durante los últimos 65 años, y ha sido valorado particularmente en relación con las reflexiones de su autor sobre la democracia y la justicia social.

Las particularidades de su publicación en 1946 en la prensa permitieron que sus páginas se adentraran no sólo en el ambiente intelectual, sino también en el del público ilustrado de clase media, quien pudo entenderlo y dialogar con él. Al igual que sus críticas posteriores, este público “leyó bien las obras porque, entre otras cosas, reflejaban sus preocupaciones y le resultaban comprensibles”.<sup>65</sup> Con el tiempo *La crisis de México* se ha convertido en el modelo de la crítica liberal al régimen que emanó de la Revolución mexicana, crítica que sería retomada, justamente, por el biógrafo de Daniel Cosío Villegas.<sup>66</sup> Este ensayo también inaugura en cierta forma la crítica moral a la política, que con distancia, valida el papel de los intelectuales, y la responsabilidad de aquellos que no “hacen”, pero que desde una posición privilegiada observan y analizan, y lanzan gritos de advertencia cuando consideran que es urgente enderezar el rumbo.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>63</sup> Vizcaíno, “Cien años después”, p. 8.

<sup>64</sup> Enrique Krauze, *Daniel Cosío Villegas*, pp. 157-158.

<sup>65</sup> Lorenzo Meyer, “Daniel Cosío Villegas: el estudio del poder y el poder del estudio”, p. 82.

<sup>66</sup> Véase Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*.

Muchas de las interpretaciones posteriores del texto de Cosío Villegas han coincidido en lo atinado del diagnóstico, en la vigencia del mismo, y en lo que Jesús Silva Herzog Márquez ha sintetizado tan bien: en el hecho de que dicho ensayo “albergaba todo un universo crítico en semilla”.<sup>67</sup> Este universo crítico, sin embargo, ha sido objeto de simplificaciones y reducciones varias, al quedar enredado en las diputas políticas —bastante estériles— que han tenido lugar entre la derecha y la izquierda mexicanas (o “las derechas” y “las izquierdas”) de las últimas décadas, y que han tenido por tribunas principales a las revistas *Proceso* y *Letras Libres*. Cosío Villegas ha sido leído a medias y acusado —paradójicamente— de “contrarrevolucionario”, por recomendar que se le dejara el turno a las derechas, que no habían dirigido el país desde 1910.<sup>68</sup> Claramente, no es ésta la posición propuesta por dicho autor. Al contrario, en *La crisis de México* consideraba que la derecha “nada nos ofrece que sea nuevo o mejor de lo que ahora tenemos”, mientras sostenía que el Partido Acción Nacional “no cuenta ahora ni con principios ni con hombres y, en consecuencia, no podría improvisar ni los unos ni los otros”.<sup>69</sup> Aquí radica la sorprendente modernidad de este ensayo, en el hecho de que “la fuerza con que Cosío Villegas juzga a la Revolución sólo es superada por la rudeza con que cuestiona a la derecha”,<sup>70</sup> y en que es capaz de no tomar partido y criticar a todos por igual, lo cual en el ámbito académico mexicano parece resultar una práctica poco frecuente.

#### BIBLIOGRAFÍA

- “Cincuenta años de ‘*La crisis de México*’, el célebre ensayo de Daniel Cosío Villegas”, *Proceso*, 2 de marzo de 1997.
- Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México*, 1947, en Krauze (comp.), 1984, pp. 401-419.
- , *Memorias*, México, Joaquín Mortiz, 1976.
- González y González, Luis, “Daniel Cosío Villegas, caballero águila de la Revolución”, en *Cien años de Daniel Cosío Villegas*, 1999, pp. 15-32.
- Hale, Charles A., “Examen de libros. El impulso liberal: Daniel Cosío Villegas y la *Historia Moderna de México*”, *Historia Mexicana*, xxv(4), 1976, pp. 663-688.
- , “Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la Revolución”, *Historia Mexicana*, XLVI(4), 1997, pp. 821-837.
- Garciadiego, Javier, “Críticas, polémicas y diatribas”, en *Cien años de Daniel Cosío Villegas*, 1999, pp. 69-107.
- Krauze, Enrique, *Daniel Cosío Villegas. Una biografía intelectual*, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- (comp.), *Daniel Cosío Villegas. El historiador liberal*, México, FCE, 1984.
- , “Don Daniel, el profeta. Discurso de homenaje a Don Daniel Cosío Villegas en ocasión del 20 aniversario de su fallecimiento”, *Estudios Sociológicos*, XIV(42), 1996, 799-802.

<sup>67</sup> Jesús Silva Herzog Márquez, “La revolución a examen”, p. 82.

<sup>68</sup> Véase “Cincuenta años de ‘*La crisis de México*’, el célebre ensayo de Daniel Cosío Villegas”, *Proceso*, 2 de marzo de 1997.

<sup>69</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, pp. 417-418.

<sup>70</sup> Jesús Silva Herzog Márquez, “La revolución a examen”, p. 83.

- Martínez Báez, Manuel, "Homenaje", en *Cien años de Daniel Cosío Villegas*, 1999, pp. 33-43.
- Meyer, Lorenzo, "Daniel Cosío Villegas: el estudio del poder y el poder del estudio", *Letras Libres*, mayo de 2001, pp. 80-83.
- Ross, Stanley R., "La protesta de los intelectuales ante México y su Revolución", *Historia Mexicana*, XXVI(3), 1977, pp. 396-437.
- Silva Herzog Márquez, Jesús, "La revolución a examen", *Doce libros del siglo XX mexicano*, VII. *La crisis de México*, de Daniel Cosío Villegas, *Letras Libres*, julio de 2010, pp. 82-83.
- Vizcaíno, Fernando, "Cien años después", en *Cien años de Daniel Cosío Villegas*, 1999, pp. 7-11.
- Yankelevich, Pablo (coord.), *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, México, UNAM, 2009.
- Yankelevich, Pablo y Paola Chenillo, "La arquitectura de la política de inmigración en México", en Yankelevich (coord.), 2009, pp. 187-230.

Soportar la verdad [...],  
pero también la carencia de cualquier verdad.

JOSÉ REVUELTAS, *Los días terrenales*

En 1958 José Revueltas publicó *México: una democracia bárbara*, un breve ensayo que había escrito a finales del año anterior con motivo del penúltimo informe presidencial de Adolfo Ruiz Cortines. Se avecinaban las elecciones que llevarían a Adolfo López Mateos a la presidencia de México y comenzaban las expectativas en torno del nuevo presidente. Había pasado poco más de una década de gobiernos civiles desde que Miguel Alemán asumió el poder en 1946 y, siguiendo la propia memoria del régimen, eran éstos los años del “desarrollo estabilizador”.

Revueltas escribe su ensayo en el marco de un nuevo pacto social en el que los esfuerzos estatales se dirigen a promover la industria nacional. En estos años, como dicen Olga Pellicer y José Luis Reyna, “las características esenciales del sistema político mexicano estaban ya establecidas”.<sup>1</sup> Las instituciones del régimen de partido de Estado, como la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM) y su sempiterno líder, Fidel Velázquez, se habían consolidado. Faltaban, sin embargo, algunos meses para la movilización de Othón Salazar, al frente del Movimiento Revolucionario del Magisterio, sección IX del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) y algunos más para que detonaran las mucho más importantes del sindicato de ferrocarrileros (SNTFRM) a cargo de Demetrio Vallejo, así como la fuerte represión gubernamental con que se respondió a las demandas de estos sectores. La Revolución cubana no aparecía en el mapa político de América Latina, pero ya en 1958 tanto Estados Unidos como la URSS habían puesto en el espacio los primeros satélites que, a partir de entonces, y hoy convertidos en chatarra, giran en torno de la Tierra.

“La actualidad es siempre aparente”, dijo en una ocasión José Revueltas,<sup>2</sup> y en México, para ese 1958, la actualidad estaba marcada por el sonoro aviso del cambio, el feliz despliegue de la sustitución de mandatario. Se preparaban elecciones y el régimen aceitaba la maquinaria de la sucesión presidencial. Las fuerzas políticas

\* Universidad Autónoma de la ciudad de México, plantel Cuauhtépec.

<sup>1</sup> Olga Pellicer de Brody y José Luis Reyna, *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1952-1960. El afianzamiento de la estabilidad política*, p. 7.

<sup>2</sup> Ignacio Solares, “La verdad es siempre revolucionaria” en *Conversaciones con José Revueltas*, p. 58.

se preparaban para el evento y al presidente le tocaba la difícil tarea de montar la coreografía que llevara a opacar gradualmente su propia figura, así como dirigir las luminarias al candidato, al tapado, al bueno, el gallo de todos, para que sólo él se hiciera notar. La estructura política se organizaba para que, finalmente, después de las elecciones, otra vez sólo una persona quedara en el escenario de las decisiones políticas. En 1958 se escenificaba el teatro electoral, el espectáculo político en torno del cual parecían tejerse los acuerdos que le daban solidez y legitimidad al régimen.

Las elecciones seguían cumpliendo su función como acuerdo renovado; una forma de la democracia mexicana que *naturaliza* la imposición y organiza la unanimidad. Como lo explica el propio Revueltas:

La imposición, el fraude, los chanchullos, en suma todo lo que constituye las apariencias exteriores de la política exterior de la política electoral, no son otra cosa que el reflejo secundario de una realidad interior, que es la que verdaderamente importa y donde está el resorte del mecanismo con que se mueve el conjunto de toda la complicada tramoya.<sup>3</sup>

1] Siempre en la militante tarea de reflexionar sobre la situación política y social del país, en 1958, como en tantas otras ocasiones, José Revueltas intentaba adentrarse en la maquinaria de la estructura política mexicana y, para tratar de explicar el funcionamiento de su sistema electoral, escribe *México: una democracia bárbara*.

Diez años antes, en 1947, Daniel Cosío Villegas había advertido ya sobre la necesidad de “crear en México una democracia con ciertos visos de autenticidad” y mostraba cómo las elecciones no eran “genuinamente” democráticas, pues ningún “partido o grupo ajeno y, todavía mejor, opuesto al gobierno” había llegado al poder por este medio.<sup>4</sup> José Revueltas respondió en aquel momento al texto de Cosío Villegas, sin contradecir las tesis centrales, pero pugnando por una interpretación materialista de la historia. Compartía algunas de las conclusiones a las que llegaba Cosío Villegas en su análisis sobre la Revolución mexicana: 1] que se había luchado, más que contra Díaz, contra la “tendencia indefinida del poder por un hombre”; 2] que para establecer la suerte de los más por encima de los menos, propuso la reforma agraria y el movimiento obrero, y finalmente, 3] que para afirmar que el país tenía intereses y gustos propios, el régimen había aprendido a exaltar lo mexicano. Más allá de estas coincidencias, Revueltas insistía, sin embargo, en analizar la dimensión histórica del problema: “Lo único abrumador e insoportable de los hechos históricos —dijo— es que existen y nada ni nadie puede alterar su naturaleza”.<sup>5</sup>

Para entender al régimen mexicano, señala Revueltas, se requiere verlo como resultado de una estructura de la “necesidad histórica”. “Para afirmar su nacionali-

<sup>3</sup> José Revueltas, *México: una democracia bárbara*, p. 60.

<sup>4</sup> Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, pp. 22 y 25, respectivamente. En torno al tema, véase el capítulo de Daniela Gleizer del presente volumen.

<sup>5</sup> José Revueltas, “Crisis y destino de México” en *Ensayos sobre México*, p. 119. Publicado por primera vez en *Excélsior* en los días 18 y 19 de abril de 1947.

dad México necesitaba, en lo externo, enfrentarse al imperialismo y, en lo interno, aplicar con audacia y prontitud una política de reformas sociales que le permitieran de una parte el progreso económico y de otra la aglutinación”, la integración de los diversos sectores y clases sociales en un proyecto unitario.<sup>6</sup> Revueltas llama nacionalidad a ese proceso histórico mediante el cual la burguesía logró apoderarse, no sólo de los medios de producción, sino también de la estructura política del Estado.

En su ensayo *Posibilidades y limitaciones del mexicano*, de 1950, participando en el debate sobre la llamada “mexicanidad”, Revueltas había explicado ya las condiciones históricas de la sociología del mexicano y el modo en que satisfizo una necesidad ideológica de la burguesía mexicana. En este texto, Revueltas explica que la nacionalidad mexicana nació en 1810 de “una doble condición adversa”: la opresión española y la existencia de los grandes estados nacionales, que ya habían realizado sus revoluciones burguesas. Este atraso histórico había llevado a México a plantearse “tareas superiores (como las de la revolución burguesa, por ejemplo) que no coinciden con el estado de desarrollo de su infraestructura económica”.<sup>7</sup> En 1950, dice Revueltas, la nacionalidad mexicana, con su significativo atraso histórico, “se convierte en el ser nacional de México” dentro de un mundo donde coexisten dos fenómenos: el imperialismo y el socialismo.

En estas condiciones, y “con la existencia del socialismo en el mundo, la contradicción entre la superestructura ideológica cultural y política, y la infraestructura económica, ha dejado de ser una barrera infranqueable para los pueblos”.<sup>8</sup> Para José Revueltas, la ideología es parte de los procesos políticos de los que se sirven las clases sociales para imponer su hegemonía. La ideología no es un falso reflejo de la realidad económica ni, necesariamente, un engaño de la clase dominante: es una de las herramientas de las que se sirven las clases en su lucha política.<sup>9</sup> Por esto es que, en otro texto, Revueltas llega a afirmar que durante el gobierno de Cárdenas, “los revolucionarios del gobierno —revolucionarios de la revolución democrática mexicana, enemiga del imperialismo y del feudalismo— necesitaron de las masas para proseguir su política”. En consecuencia, establecieron una serie de alianzas que llevó a “las masas obreras mexicanas [a acostumbrarse] durante muchos años a recibir las conquistas desde arriba, por concesión de los gobiernos revolucionarios”. En esas condiciones, los líderes de las organizaciones obreras no tardaron en calificar los actos de gobierno como *socialistas*.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>7</sup> José Revueltas, *México: una democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, p. 153. Cito la versión de 1975, pero fue publicado por primera vez en 1950. Véase la nota 14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>9</sup> Edith Negrín apunta una interpretación de lo dicho por José Revueltas en su *Carta de Budapest a los escritores comunistas*, “Las palabras, ubicadas en ciertas situaciones históricas concretas, tienen una carga subversiva. Y aquellos que por definición detentan el uso de las palabras, los escritores, poseen ese poder de subversión que deciden emplear o bien abstenerse de ello. Lo que en el terreno religioso sería vacación redentora, por parte de los artistas, en el político se traduce en conciencia y responsabilidad social”. Edith Negrín, “José Revueltas y las palabras sagradas: de la metafísica a la política”, pp.165-166.

<sup>10</sup> José Revueltas, “Hay que resolver la crisis del movimiento revolucionario”, en *Ensayos sobre México*, p. 112. Publicado por primera vez en *El Insurgente*, 20 de mayo de 1944, p. 4.



Revueltas no forma parte de la tradición de izquierda cardenista. Por el contrario, observa al cardenismo como parte del proceso de control político de la burguesía nacional sobre la clase obrera, como una coyuntura histórica necesaria para el mantenimiento político del régimen burgués. Para 1958 este control continúa. “El gobierno y su candidato creyeron tener a las masas porque tenían a sus líderes, porque los tienen”. Sin embargo, con el abierto apoyo del Estado a los capitales nacionales como parte del proyecto de industrialización, las condiciones creadas “a partir del gobierno de Alemán” habían cambiado.<sup>11</sup> “La clase obrera ha comenzado a despertar y, apenas con el más leve sacudimiento de su gigantesco cuerpo, ya está lanzando a la basura a los líderes traidores. Ahí están los telegrafistas, los maestros, los ferrocarrileros, para demostrarlo, cualquiera que sea el resultado final de sus luchas”.<sup>12</sup> La izquierda aparece, entonces, no sólo como “la oposición verdadera, sino también [como] la única oposición posible”.<sup>13</sup>

2] José Revueltas nació en 1914 y a los 16 años de edad se afilió al Partido Comunista Mexicano (PCM). En 1938 comenzó a publicar artículos de diversos temas en la prensa nacional, particularmente en el periódico *El Popular*. Para 1958, habiendo publicado el libro de cuentos *Dios en la tierra*, y las novelas *Los muros del agua*, *El luto humano* y *Los días terrenales*, José Revueltas era ya un destacado escritor entre las proliferas letras nacionales de la época. (Recuérdese que *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, es de 1955, que *La región más transparente*, de Carlos Fuentes, es de 1958 y que *Piedra de sol* y *Libertad bajo palabra*, de Octavio Paz, son de los años 1957 y 1958, respectivamente.) Revueltas participó también en varias polémicas con sus textos sobre la novela y el arte en México<sup>14</sup> y, particularmente, en los exaltados debates que sobre la mexicanidad y el régimen político entablaron los intelectuales a mediados del siglo XX. Entre estos debates destaca el artículo “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, texto que acompaña a la primera y segunda ediciones de *México: una democracia bárbara*,<sup>15</sup> y su respuesta al texto de Daniel Cosío Villegas, *La crisis de México*, que publicó bajo el título *Crisis y destino de México*.<sup>16</sup> No obstante su participación en el debate con los intelectuales de la época, el principal interlocutor de Revueltas en sus ensayos y novelas fueron siempre los militantes de los partidos y demás organizaciones políticas de izquierda. A ellos les escribía y con ellos pretendía dialogar.

Precisamente, como parte de estos debates, y para poder continuar su trabajo en el PCM, Revueltas escribió una autocrítica de su papel político hasta antes de 1955.

<sup>11</sup> José Revueltas, *México: una democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, p. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>14</sup> De hecho su primer libro de ensayo fue *El realismo en el arte*, que se publicó en 1956.

<sup>15</sup> Este texto fue resultado de una conferencia impartida en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, lugar donde había iniciado el largo debate que en la década de los cuarenta aborda el tema de la mexicanidad. Fue publicado por primera vez en la revista *Filosofía y Letras*, núm. 40, octubre-diciembre de 1950, y se reprodujo en el periódico *Excelsior* los días 2, 4, 8 y 9 de mayo de 1951. Como asentamos en el cuerpo del texto, el ensayo volvió a publicarse en 1958.

<sup>16</sup> “Crisis y destino de México” se publicó en *Excelsior* los días 18 y 19 de abril de 1947 y en *El Popular* el 30 de abril de 1947. José Revueltas, *Ensayos sobre México*, p. 224.

Esta muestra pública de arrepentimiento por haber escrito e impreso la novela *Los días terrenales* se ha convertido en un difuso signo que articula y confunde el compromiso y la autocensura; ha sido también el debate que eclipsa el lumínico páramo de la obra de José Revueltas. No obstante, se suele dejar de lado que este acto de constricción era también una crítica al PCM. No basta, le dice al partido, “con dirigir a las masas para convertirse en vanguardia histórica del proletariado”.<sup>17</sup> Incluso cuando decidía silenciarse, Revueltas no callaba.

3] 1955. “Tremenda incógnita. ¿Me quedará sólo? ¿Me aceptará el Partido Comunista?”, escribe Revueltas para sí, angustiado.<sup>18</sup> La imagen bíblica de Job, el recuerdo de Caín. No es casualidad que las imágenes del abandono y el castigo sean frecuentes en la literatura de José Revueltas: “[...] seré errante y extranjero, en la tierra”, escribió en *Los motivos de Caín*, citando un versículo de la Biblia, en 1957.<sup>19</sup> Las historias narradas por Revueltas se presentan frecuentemente como inescrutable fatalidad.<sup>20</sup>

Al final de su novela *Los errores*, la imagen del abandono y del castigo aceptado como sino se admite inseparable en el discurso de Lucrecia:

Puedes hacer de mí lo que quieras. Pegarme, maltratarme, humillarme. Sé que no puedo escapar de ti [...]. Viviré a tu lado para sufrir todo eso hasta que llegue el momento en que me mates, porque eso es lo que va suceder. [...] Es mi destino de pinche puta desdichada.<sup>21</sup>

Para Christopher Domínguez, esta voluntad de sacrificio anima la vida y obra de Revueltas: “Identificación con el crucificado, voto de pobreza y de sacrificio, más el autoescarnio del público examen de conciencia, trazarán la figura de Revueltas [...]”.<sup>22</sup> El sacrificio es un tema recurrente en nuestro autor, incluso una posición estética y una responsabilidad política. “Entender que el artista hoy, en esta sombría etapa de la historia, no puede ser sino un sacrificado, un ser que llora todas las lágrimas que no quiere que lloren los demás”.<sup>23</sup> Revueltas forma parte de los escritores que, como León Felipe, escribieron la tragedia del hombre desde una narrativa bíblica secularizada.

4] Es en la historia donde puede entenderse la realidad y es la historia un campo abierto de posibilidades, el lugar inequívoco de la libertad. La historia está acotada sólo por el empuje de los acontecimientos. Como categoría, lo histórico es, tanto

<sup>17</sup> Véase Rodrigo Martínez, “José Revueltas y la organización de la conciencia”, 1980.

<sup>18</sup> Cit. Jorge Ruffinelli, *José Revueltas. Ficción, política y verdad*, p. 87.

<sup>19</sup> José Revueltas, *Los motivos de Caín*, p. 11.

<sup>20</sup> El signo de esta fatalidad ha sido tema recurrente de los estudios sobre la literatura de Revueltas. Ejemplo de esto son Dabove, “El bandidaje como experiencia de los límites de la razón letrada en José Revueltas”, 2007; Evodio Escalante Vargas, *José Revueltas. Una literatura del “lado moridor”*, 1979.

<sup>21</sup> José Revueltas, *Los errores*, p. 368.

<sup>22</sup> Christopher Domínguez Michael, *Tiros en el concierto. Literatura mexicana del siglo v*, p. 366.

<sup>23</sup> José Revueltas, *Las evocaciones queridas*, p. 135.

lo que explica como lo que condiciona al hombre. Sin embargo, el referente de la historia se presenta en la obra de José Revueltas también como un fardo que carga el hombre.

Revueltas no es un historicista, como lo entendemos en México, es un materialista histórico para quien, además de las circunstancias, el papel históricamente condicionado de los sujetos condiciona la acción humana. La historia para Revueltas es la marca que le recuerda al hombre la incapacidad de actuar contra la fatalidad, le muestra su pequeñez, pero también le permite advertir, tomar conciencia de su inmensa responsabilidad. Las circunstancias en las cuales se actúa y el papel histórico de los actores son los dos condicionantes de la acción humana y en ese cruce Revueltas, el intelectual, descansa tanto sus expectativas como sus análisis.

Pero además de intelectual, José Revueltas también es escritor, un escritor que expone al hombre en el abandono. Sus personajes están marcados por la soledad y el desconsuelo. Sus personajes, admitirá en 1977, son proyecciones de su persona:<sup>24</sup>

La proyección del escritor respecto a sus personajes es inevitable, pero de lo que debe huir el escritor es de aquellos que podríamos llamar “personajes teleológicos”, personajes que tienen una finalidad ética, una finalidad moral o una finalidad política, porque introduce entonces uno, en el material, una tesis preconcebida y eso lleva al demérito de la calidad artística del producto.<sup>25</sup>

Revueltas, el intelectual que explica la historia, que hace de ella el lugar de sus preocupaciones, que expone a los actores sociales ante ella, con la responsabilidad histórica. ¿No está también escribiendo el relato de lo histórico? ¿No está también escribiendo la historia? La pregunta inquietante es si en el análisis de su obra podemos realmente distinguir entre el Revueltas escritor y el Revueltas intelectual.<sup>26</sup>

Sin detenerse en su producción literaria, es necesario insistir sin embargo en que, por un lado, la historia necesariamente propone una narración y, por el otro, que Revueltas construye una interpretación de la historia, lo habíamos dicho ya, donde los actores sociales cumplen un determinado papel histórico. En este sentido es que Revueltas está obligado a promover un relato que cancela o al menos restringe la acción de los sujetos, sometiéndola al condicionamiento histórico de las circunstancias. La responsabilidad histórica hace que los sujetos participen en una específica

<sup>24</sup> Adolfo Castañón, “José Revueltas: antigüedad y tragedia”, 1987. Este autor explica esta síntesis de los personajes de Revueltas con Revueltas mismo, siguiendo las interpretaciones de Octavio Paz.

<sup>25</sup> Gustavo Sainz, “La última entrevista con Revueltas”, p. 10.

<sup>26</sup> Se ha trabajado poco esta perspectiva, pero sin duda los trabajos más destacados en el intento de una genealogía literario-intelectual de José Revueltas son los de Ruiz Abreu, *José Revueltas: los muros de la utopía* y Cheron, *El árbol de oro: José Revueltas y el pesimismo ardiente*, y Fuentes Morúa, *José Revueltas: una biografía intelectual*, especialmente el capítulo “Ideología contra literatura”, pp. 95-120. Para una discusión ideológica de la obra de Revueltas, véase Evodio Escalante Vargas, *José Revueltas. Una literatura del “lado moridor”*, donde explica la “maquinaria literaria” de Revueltas a partir de una dialéctica negativa o, más específicamente, como una dialéctica de la degradación. Continuando con esta idea, el mismo autor aborda el problema de la ideología en Evodio Escalante Vargas, “El asunto de la inversión ideológica en las novelas de José Revueltas”, 2007.

representación del tiempo, que representen una obra en la que los personajes han sido repartidos previamente. Burguesía y proletariado en un intenso combate que resultaría en el triunfo indiscutible del proletariado. En estos términos, la representación es inevitable, fatal, y la narración está marcada por la escatología.<sup>27</sup> Es otra forma de narrar el ascenso y la superación, el fin de la historia al estilo de San Agustín. Al testigo de esta historia no le queda más que esperar el momento fundamental en el que la clase obrera al fin tome conciencia de su papel histórico y pueda encaminar, con el concurso de otros actores sociales, la revolución social. Pero la narrativa de Revueltas no responde a este designio. Tampoco la historia de México: hasta 1958 el proletariado no había jugado un papel protagónico. Estricto materialista histórico, Revueltas expone y explica el modo en que se han construido históricamente las circunstancias, de suerte que muestra cómo es que las fuerzas de la burguesía, con el concurso de diversas estrategias, se habían incrementado hasta consolidarse ideológicamente como “una realidad mítica y enajenante”.<sup>28</sup> La satisfacción de los intereses de la clase burguesa era lo que podía atestigüarse en la historia de México.

Ante ese panorama, Revueltas escribe sus ensayos sin esperanza. En sus textos no se advierte la expectante ensoñación del futuro. En cambio, combate la vida con el árido realismo del compromiso. En su observación de la historia, la Revolución mexicana se presenta como una revolución burguesa que permitió liberar las fuerzas productivas que estaban contenidas durante el porfiriato. La reforma agraria y el reparto de tierras en ejidos, la ampliación del espacio urbano con la consecuente multiplicación de la mano de obra, la formación del politécnico que llevaría a crear una mano de obra altamente calificada, son todos ellos elementos de la revolución burguesa, postergando siempre las reformas sociales, liberando las fuerzas productivas que permitirían impulsar el capitalismo. Después de la estratégica alianza con los campesinos y con la clase obrera, encabezada por Cárdenas y producto de la necesidad histórica de mantener el régimen, Miguel Alemán estaba consolidando el proceso de la revolución burguesa.

Con Miguel Alemán y la llegada de los llamados “cachorros de la revolución”, el ámbito militar del gobierno quedaba desplazado por una nueva generación de capitalistas emprendedores que supieron servirse del Estado como un instrumento para el desarrollo del capitalismo nacional. Se estableció entonces una alianza orgánica entre la llamada familia revolucionaria y los capitalistas, sometiendo a los trabajadores y campesinos a un mismo proyecto político que parecía único, el proyecto hegemónico del presidencialismo. La centralización del poder fue, para ellos

<sup>27</sup> En su doble sentido: como fin de la historia terrena, a la manera del cristianismo, y como lo relativo a lo excrementicio. Para este último significado véase Evodio Escalante Vargas, *José Revueltas. Una literatura del “lado moridor”*. Sobre la perspectiva cristiana de Revueltas se ha hablado mucho, aunque se ha limitado a los análisis de su producción literaria. La más bella síntesis de su posición política la expuso Octavio Paz. “Según Paz, ‘Revueltas vivió el marxismo como cristiano y por eso lo vivió, en el sentido unamunesco, como agonía, duda y negación’”. Cit. Álvaro Ruiz Abreu, “Revueltas, nostalgia de la unidad perdida”, p. 46.

<sup>28</sup> Andrea Revueltas, “José Revueltas: una mirada lúcida que perdura”, p. 106.

y para el país, el medio de hacerse de riquezas, concentrar el capital y reproducirlo en las condiciones privilegiadas. Con el apoyo estatal, los empresarios fueron el único “sector social” que nunca se plegó al partido único de Estado. No lo necesitaron. Con su independencia, el empresariado podía presionar al Estado cuando fuese necesario y, al mismo tiempo, mantener al partido y al Estado como efectivos interlocutores y promotores sociales.<sup>29</sup>

5] En su análisis sobre las condiciones políticas que tendrían las fuerzas de oposición en la coyuntura electoral de 1958, Revueltas expone: “la única que puede ser eficaz y consecuente de un país como el nuestro: la *oposición de izquierda*”.<sup>30</sup> Pese a que intenta sustentar esta afirmación, resulta significativo que Revueltas no asuma la afirmación como el mirador de su análisis. En lugar de pensar en la inevitable organización del proletariado, bajo el liderazgo de la vanguardia del partido y, en consecuencia, formular la pregunta de por qué la realidad no se adaptaba a la teoría marxista —lo que fue una constante en los debates de la izquierda comunista—, el análisis rigurosamente histórico de Revueltas lo obliga a explicar las condiciones concretas. En lugar de apegar la realidad a una formulación inicial, Revueltas reitera el punto de partida del materialismo histórico atendiendo las condiciones reales de la política mexicana y explicando el modo en que dichas condiciones han delimitado la realidad concreta, acotando la acción política en el marco de un campo de fuerzas existentes. De esta manera, Revueltas, si bien asume que la única transformación posible del régimen proviene de una oposición de izquierda, también explica el modo en que el régimen mismo ha construido el espacio político en el que esa oposición tiene que actuar.

Revueltas pasa revista a los partidos de oposición que participan en el proceso electoral de 1958. Revisa la posición del Partido Acción Nacional (PAN) y se detiene largamente en el análisis del partido de izquierda, aceptado legalmente, que encabeza Vicente Lombardo Toledano, el Partido Popular (PP, que para 1958 todavía no incluía en su nombre el adjetivo de socialista). En este contexto, resulta sumamente inspirador que no asuma la tradición cardenista como única condición de la oposición política. Para José Revueltas son dos los medios de los que se ha servido el orden político para mantener su hegemonía sobre los partidos y grupos de izquierda. Por un lado, el régimen ha establecido una serie de alianzas no escritas con los líderes de los movimientos populares, una cooptación personalizada de los liderazgos de las organizaciones campesinas, obreras y populares que beneficiará a la estabilidad política. Por el otro, con la definición de socialista que se adjudicó el régimen hacia la segunda mitad de los años treinta del siglo XX, se exhibió un supuesto enfrentamiento al interior del partido entre las distintas posturas de los políticos priistas. Así, al proletariado se le sustrajeron sus principales armas, lo cual

<sup>29</sup> Una síntesis semejante a esta perspectiva histórica puede encontrarse en Andrea Revueltas, “José Revueltas: una mirada lúcida que perdura”, p. 106.

<sup>30</sup> José Revueltas, *México: una democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, p. 21. Énfasis propio.

le impidió definir las y acotarlas como parte del proceso histórico de su formación social. Esas armas son, nos dice Revueltas, “la unidad y la conciencia sindicales, la independencia política y, consecuentemente, la organización de esa independencia y esa conciencia dentro de los marcos de un partido proletario”.<sup>31</sup>

6] Revueltas insistió siempre, al menos hasta los acontecimientos de 1968, en construir un partido proletario que supiera dirigir el curso de los acontecimientos políticos. Se debía formar un partido que organizara a las masas y que creara líderes populares, pero sobre todo, formar líderes que supieran obedecer el curso histórico. Ellos tendrían que ser lo suficientemente hábiles para, en el marco de contextos políticos concretos, dirigir el curso de los acontecimientos en beneficio del propio proceso de fortalecimiento del proletariado.

Revueltas participó en el grupo marxista El Insurgente de 1943 a 1947, en la Liga Socialista Mexicana y en el Partido Popular desde su fundación en 1948. Para 1955 solicita su reingreso al PCM, lo que le es concedido al año siguiente. En esta coyuntura es que buena parte del ensayo que estamos revisando se concentra en criticar a Lombardo Toledano, con quien acababa de romper. Años después, ya expulsado por segunda vez del PCM, formará parte, aunque por breve tiempo, del Partido Obrero Campesino Mexicano (POCM), fundado por una escisión del PCM. En este contexto se entiende que Revueltas escribiera, en 1961, el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Su constante peregrinar por los grupos y asociaciones de izquierda es una característica de su vida y será, me parece, una de las condiciones que lo llevan a ser un importante referente en el movimiento estudiantil de 1968.

Como parte de este peregrinar político, y siguiendo siempre la exigencia de que el liderazgo de los partidos de izquierda que integraba fuera acorde con las condiciones históricas que vivía el país, Revueltas evalúa el papel que jugó el PP en esos años. El Partido Popular debía ser “el enlace de la pequeña burguesía con el proletariado, un partido pequeñoburgués nos convenía mucho para ligarlo a la vanguardia proletaria”. No obstante,

Lombardo se fue apartando de su plataforma marxista para caer en una serie de enajenaciones que le daba el contexto de la política “a la mexicana”. Él tenía que manejarse entre una cantidad de políticos listos, maniobreros, astutos, y enajenó el movimiento obrero a ese estilo, de tal suerte que ya no decía la verdad, no analizaba las cosas de frente, sino “a la mexicana”.<sup>32</sup>

7] La primera parte de *México: una democracia bárbara* versa sobre la condición de hacer política “a la mexicana”. Para Revueltas, no hay nada esencial en lo mexicano. Por el contrario, lo mexicano está marcado, si se me permite la expresión, por su

<sup>31</sup> José Revueltas, “Hay que resolver la crisis del movimiento revolucionario”, en *Ensayos sobre México*, p. 112.

<sup>32</sup> Elena Poniatowska, “Vivir dignamente en la zozobra”, en *Conversaciones con José Revueltas*, p. 18.

propia historicidad. En este sentido, hacer política “a la mexicana” remite menos a una condición ontológica y más a una especie de permisividad discursiva y práctica.

Como una respuesta preliminar —dice Revueltas— puede decirse que en el concepto “a la mexicana” entran todos aquellos vicios y virtudes, defectos y cualidades de nuestra praxis, de nuestro ser en la realidad, de nuestro realizarnos en la acción, que “no quieren decir su nombre” y que permanecen en la vaguedad de una actitud que a la postre siempre nos resulta muy divertida y nos arranca una sonrisa de alegre complicidad.<sup>33</sup>

Por eso es que hablará de una política “a la mexicana”, una política que todos acatamos y reproducimos, pero que no podemos aceptar públicamente. Esta política es aquella en la que el régimen subsiste mediante una negociación que no es abierta y en la cual, por un acuerdo tácito, los participantes benefician sus posturas. En este sentido, entonces, es que Lombardo Toledano, según explicará muchos años después Revueltas, se vio envuelto en estas negociaciones “a la mexicana”, donde no se habla de frente, sino que siempre se juega a la negociación de soslayo, *como de ladito*.

En *México: una democracia bárbara*, Revueltas caracteriza esta particular forma de la democracia como aquella en que los profesionales de la política “siempre han tenido el buen juicio de no creer jamás en el valor de las palabras, ni de las propias, ni de las ajenas”.<sup>34</sup> ¡Cuán lejos estamos de la democracia deliberativa!, podría decir un observador nostálgico, aquél que rememora un pasado que nunca vivió o un futuro que no tiene posibilidades de existir; un nostálgico: un exiliado del tiempo y de la realidad. En este contexto, los investigadores de la política podían venir a México y tratar de resolver el enigma: por qué la población sigue votando por los mismos candidatos del régimen, por qué insisten en mantener al PRI en el poder.<sup>35</sup> La respuesta de Revueltas: se debe, no a la caracterización exclusivista de las condiciones sociológicas del mexicano, ni estriba en la debilidad de la cultura política de los individuos, de cada uno de los mexicanos, sino en un acuerdo político que lleva a todos los actores a acatar el sistema político existente.

8] *México: una democracia bárbara* es un ensayo político que explica la correlación de fuerzas y los proyectos que pueden observarse en la coyuntura electoral de 1958. Teniendo como interlocutores a los propios militantes de izquierda, Revueltas insiste en conformar una oposición que pueda enfrentar al sistema político presidencialista y abrir paso a un sistema político democrático.

[...] los presidentes de México seguirán siendo fruto del tapadismo hasta que el país se canse de que así sea. Por ello hay que insistir en que el problema de los sistemas electorales y de

<sup>33</sup> José Revueltas, *México: una democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, p. 28.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>35</sup> Véase el famoso texto de Aldmond y Verba, *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, 1963.

una regeneración de la democracia en México no debe esperarse del poder público. Ésta es una tarea que está en manos de la oposición.<sup>36</sup>

Con la confluencia del PAN y del PP, como los grandes partidos de oposición constituidos legalmente, el proceso electoral no cuenta, sin embargo, con una oposición real al régimen. Si bien para Revueltas, como para el materialismo histórico en general, “ningún partido, ninguna fuerza política puede sustraerse al hecho de llevar dentro de sí un cierto contenido de clase determinado”, en México los partidos no “están en condiciones de poner al descubierto cuáles son los verdaderos intereses sociales que representan, así como tampoco cuáles son los objetivos de las clases de la sociedad mexicana por los que verdaderamente luchan”.<sup>37</sup>

El espacio de la democracia electoral, de la democracia verdadera, como le llama Revueltas, donde haya “libertad de expresión, de libre asociación, de libre sufragio y demás”, implica que los sujetos, agrupaciones y partidos políticos puedan asistir al ámbito público con toda libertad y que en él expresen sus intereses y aspiraciones. Y, puesto que “cuando los hombres se organizan políticamente, al hacerlo expresan, aunque esto no se dé en todos los casos de un modo consciente, el pensamiento y las aspiraciones de una clase, o de varias clases afines”,<sup>38</sup> Revueltas estaría pensando que el campo electoral fuera entonces uno más de los lugares en los que la lucha de clases tendría lugar. Sin embargo, con la unidad discursiva y la homogeneidad de la práctica política, para 1958, ninguno de los partidos ha logrado la independencia real del régimen.

Ni el PP ni el PAN han podido distinguirse plenamente del régimen, no han logrado su independencia. No luchan “por objetivos que le pertenecen de un modo orgánico, le dan su razón de ser y lo distinguen de los demás en forma precisa y específica”,<sup>39</sup> de modo que ni alcanzan a expresar su especificidad, ni quieren hacer públicos sus intereses particulares.

En lugar de la confrontación abierta de perspectivas políticas y proyectos sociales, en 1958 todos los partidos políticos participaban, junto con el PRI, de lo que Revueltas denomina la “solidaridad en la falacia”. Todos formaban parte de un intercambio político en el que no había oposición real porque, en lugar de posiciones claras por parte de los partidos políticos, había un respeto irrestricto a las “sustituciones ideológicas y fetiches doctrinarios”,<sup>40</sup> lo que hacía imposible la confrontación de ideas y proyectos sociales.

Esta incapacidad de hacer públicos los intereses de clase que cada grupo o partido representan no era consecuencia de una falta de ética, de la hipocresía o de un cálculo maligno. Por el contrario, era resultado del modo en que se había instituido la hegemonía de lo político. La hegemonía de un sistema político puede estable-

<sup>36</sup> José Revueltas, *México: una democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, p. 21.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 32.



cerse sólo cuando un grupo social ha logrado apoderarse, tanto de la estructura estatal, como de las reglas del intercambio de ideas y proyectos que definen el fin que se pretende alcanzar, esto es, el intercambio de ideas que le otorga sentido y coherencia a la estructura estatal y a las relaciones de mando y obediencia que ésta organiza. Para 1958, tanto el régimen como los diversos actores sociales comparten la definición y los procedimientos de la política *a la mexicana*.

Los partidos no podían o no habían querido asumir una posición clara frente al régimen porque éste había logrado, o al menos lo aparentaba con su discurso incluyente y su política de alianzas, abarcar todos los intereses nacionales. La totalidad política que representaba el PRI, esta construcción hegemónica que no da lugar a resquicios, impedía que los partidos pudieran asumir su representación parcial de la sociedad, esto es, su representación específica de clase. La hegemonía del PRI descansaba sobre la idea, generalizada incluso dentro de los partidos políticos, de que éste representaba los intereses de la nación, es decir, era la representación política que abarcaba todos los intereses sociales y les daba una coherencia interna que impedía el enfrentamiento social y la confrontación directa.

Lo que resulta más interesante del ensayo *México: una democracia bárbara* es que la falta de democracia en México se explica no como un déficit cultural o una condición ontológica del mexicano; por el contrario, la falta de democracia en México se debe a los propios actores sociales y al modo en que el régimen político del PRI había logrado imponer una hegemonía discursiva a la cual todos los actores políticos estaban obligados a plegarse, a una práctica de la política que todos los actores sociales habían terminado por aceptar.

9] *México: una democracia bárbara* es resultado de una efímera coyuntura electoral. No obstante el precario referente que lo produce, 17 años después de su primera edición (con el sello de Ediciones Anteo), Editorial Posada lo reeditó en 1975. Todavía en 1982 este ensayo se recogió en el tomo 16 de las Obras Completas de José Revueltas, recopiladas por Andrea Revueltas y Philippe Cheron, y publicadas por Ediciones Era, edición que se reimprimió, por último, en 1988. ¿Cómo es que esta obra coyuntural ha interesado a las generaciones siguientes? ¿Cómo es que este texto ha mantenido el interés de editores y lectores? ¿Este ensayo se ha convertido en un documento histórico o es que su análisis mantiene cierta vigencia hoy en día?

Me parece que una parte de la respuesta está en la premisa y en el convencimiento político del que parte José Revueltas: “La camarilla en el poder no sobreviviría a la democracia auténtica”.<sup>41</sup> Sin embargo, esta afirmación no deja de ser una formulación hipotética que obliga a responder, por lo menos, a dos retos. Por un lado, obliga a explicar cuáles serían las características de esta “democracia auténtica” en la que esta “camarilla” no podría “sobrevivir”. Por el otro, implica una tarea política que dé lugar a esta democracia auténtica, es decir, explicar los medios necesarios para construirla. No obstante, *México: una democracia bárbara* no es un manifiesto que

<sup>41</sup> José Revueltas, “Prólogo a la segunda edición”, en *México: democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, p. 15.

exponga las tareas a realizar, ni el modo en el que deberá de presentarse el futuro democrático. Pese a que expone el papel histórico de la izquierda revolucionaria que sigue los principios del marxismo-leninismo, el ensayo no es una convocatoria a dirigir la acción, no enuncia un dogma ni propone un sentido: es una explicación histórica y, sobre todo, un llamado a no caer en el error del engaño.

En el prólogo a la edición de 1975, José Revueltas explicó que *México: una democracia bárbara* está inspirado en el ensayo de John Kenneth Turner, una “descarnada denuncia de la situación social del país bajo el porfirismo”.<sup>42</sup> Revueltas se sirve del *México bárbaro*, descrito por Turner para convertirlo en signo histórico. Ese México, el México del porfirismo, encontró su negación dialéctica en el movimiento armado de 1910, pero ésta, a su vez, encontró una nueva negación en la Constitución de 1917. La primera negación hizo que el curso político asumiera el empuje de la lucha social y económica, pero la nueva negación reiteró la necesidad innegable de consolidar una estructura de poder que permitiera las reformas sociales y económicas que el país requería. Así, las reformas sociales se vieron sometidas a “la esfera de la disponibilidad práctica”, a un ámbito meramente ideológico, “mediatizado por las necesidades pragmáticas del poder”. De modo que a partir de la constitución de Querétaro, en México se instauró no “la democracia *real, racional e histórica* sino la *democracia bárbara*”.<sup>43</sup> El sistema político convirtió a la norma democrática *sufragio efectivo, no reelección* en “un fetiche puramente ideológico”. “La camarilla en el poder no sobreviviría a la democracia auténtica (libertad de expresión, de libre asociación, de libre sufragio y demás)”,<sup>44</sup> insiste Revueltas.

Para 1975 el análisis de Revueltas mantenía una contundencia inobjetable: el tapadismo seguía siendo la eficiente variante del sistema político mexicano para, mediante una elección sexenal diferida cada vez a una persona distinta, reelegir a la élite en el poder. La ideología carrancista, dice Revueltas en el “prólogo a la segunda edición”, había pospuesto cualquier clase de transformación social hasta después de terminada la lucha militar. Resultado de este acto de origen, continúa explicando Revueltas, el sistema político mexicano concentró en los mecanismos de sucesión presidencial sus principales pugnas políticas, sometiendo a esa lógica cualquier transformación social. Cuando en 1957 Revueltas escribe *México: una democracia bárbara*, advierte a sus correligionarios que no hay nada que esperar del proceso electoral, no hay que descansar las esperanzas en las ventajas que el nuevo candidato oficial presente ni en los partidos existentes. Es necesario, decía entonces, “alterar la correlación de fuerzas sociales” para crear “el movimiento democrático en la lucha por la liberación nacional del país”.<sup>45</sup>

Si bien el ensayo explica la necesidad histórica del régimen por encontrar en las elecciones uno de sus medios para la legitimación, me parece que su actualidad radica precisamente en cómo el régimen político mexicano, en respuesta a esta

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 13-14. Énfasis en el original.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 25.

necesidad, ha convertido el proceso electoral en un fetiche, en un objeto del deseo que retiene la atención de todos los sujetos políticos, sometiéndolos a los tiempos electorales y a la dinámica de acuerdos que toma lugar a lo largo de la campaña. El proceso electoral, ahora y en 1958, es un referente ideológico que, como juego de apariencias democráticas, le sirve al grupo que mantiene la hegemonía política para mantener el poder y para darle continuidad al sistema. En este sentido, el ensayo de Revueltas plantea una tarea intelectual: “no se trataría de luchar contra las apariencias exteriores con que se manifiesta la ‘democracia mexicana’, sino atacar directamente la realidad interna de la clase gobernante, de la propia burguesía como clase, la esencia de cuya política electoral es el referendo permanente de su mandato en el ejercicio del poder”.<sup>46</sup> Casi 25 años después reiteraba la misma idea: “No confío en el sistema, no por las personas que detentan el poder, sino porque es el sistema mismo el que hay que revisar, el que hay que transformar”.<sup>47</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aldmond, Gabriel y Sidney Verba, *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Cheron, Philippe, *El árbol de oro: José Revueltas y el pesimismo ardiente*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2003.
- Cosío Villegas, Daniel, *La crisis de México*, México, Clío, 1997.
- Castañón, Adolfo, “José Revueltas: antigüedad y tragedia”, *Vuelta*, núm. 125, abril de 1987, pp. 63-64.
- Dabove, Juan Pablo, “El bandidaje como experiencia de los límites de la razón letrada en José Revueltas”, *Revista de crítica literaria latinoamericana*, xxxiii(66), 2007, pp. 77-93.
- Domínguez Michael, Christopher, “José Revueltas, lepra y utopía”, en Domínguez Michael, 1997, pp. 359-423.
- , *Tiros en el concierto. Literatura mexicana del siglo V*, México, Era, 1997.
- Escalante Vargas, Evodio, *José Revueltas, Una literatura del “lado moridor”*, México, Era, 1979.
- , “El asunto de la inversión ideológica en las novelas de José Revueltas”, en Ramírez Santacruz y Oyata, 2007, pp. 178-189.
- Fuentes Morua, Jorge, *José Revueltas: una biografía intelectual*, México, UAM Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Hernández, Ignacio, “José Revueltas: balance existencial”, en *Conversaciones con José Revueltas*, 1977, pp. 23-36.
- Martínez, Rodrigo, “José Revueltas y la organización de la conciencia”, *La cultura en México. Suplemento Cultural de Siempre!*, núm. 958, 30 de julio de 1980, pp. v-viii.
- Negrín, Edith, “José Revueltas y las palabras sagradas: de la metafísica a la política”, *Revista Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, xi(44), invierno de 1991, pp. 157-170.
- Pellicer de Brody, Olga y José Luis Reyna, *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1952-1960. El afianzamiento de la estabilidad política*, México, El Colegio de México, 1978.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>47</sup> Ignacio Hernández, “José Revueltas: balance existencial”, p. 34.

- Poniatowska, Elena, "Vivir dignamente en la zozobra", en *Conversaciones con José Revueltas*, 1977, pp. 15-22.
- Ramírez Santacruz, Francisco y Martín Oyata (eds.), *El terreno de los días: homenaje a José Revueltas*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Miguel Ángel Porrúa, 2007.
- Revueltas, Andrea, "José Revueltas: una mirada lúcida que perdura", en Ramírez Santacruz y Oyata, 2007, pp. 96-117.
- Revueltas, Eugenia, *José Revueltas en el banquillo de los acusados y otros ensayos*, México, UNAM/Coordinación de Difusión Cultural, 1987.
- Revueltas, José, "Crisis y destino de México", en *Ensayos sobre México*, pp. 115-125.
- , *Ensayos sobre México*, México, Era, 1985. *Obras completas*, núm. 19.
- , *Los errores*, México, Novaro, 1975.
- , *Las evocaciones requeridas*, México, Era, 1987, *Obras completas*, núm. 25.
- , "Hay que resolver la crisis del movimiento revolucionario", en *Ensayos sobre México*, pp. 111-114.
- , *México: una democracia bárbara*, México, Era, 1988, *Obras completas*, núm. 16.
- , *México: una democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, México, Posada, 1975.
- , *Los motivos de Caín*, México, Era, 2004, *Obras completas*, núm. 6.
- , "Prólogo a la segunda edición" en *México: una democracia bárbara. Posibilidades y limitaciones del mexicano*, pp. 7-21.
- Ruffinelli, Jorge, *José Revueltas. Ficción, política y verdad*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1977.
- (ed.), *Conversaciones con José Revueltas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1977.
- Ruiz Abreu, Álvaro, *José Revueltas: los muros de la utopía*, México, Cal y Arena, 2001.
- , "Revueltas, nostalgia por la unidad perdida" en Ramírez Santacruz y Oyata, 2007, pp. 41-55.
- Sainz, Gustavo, "La última entrevista con Revueltas", en *Conversaciones con José Revueltas*, pp. 9-13.
- Solares, Ignacio, "La verdad es siempre revolucionaria", en *Conversaciones con José Revueltas*, pp. 53-59.
- Torres, Vicente Francisco, *José Revueltas: el de ayer*, México, Conaculta/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1996.

A finales de 1983, en un contexto marcado por la primera gran crisis que puso en evidencia el agotamiento del modelo de desarrollo “estadocéntrico” y proteccionista que hasta entonces había seguido México, Enrique Krauze publicó en la revista *Vuelta* un ensayo que de inmediato se volvería punto de referencia ineludible en el debate político nacional: “Por una democracia sin adjetivos”.<sup>1</sup> En él, haciéndose eco del malestar generado por la estruendosa bancarrota con la que había terminado el gobierno de José López Portillo, el connotado historiador proponía al nuevo gobierno de Miguel de la Madrid reparar el agravio causado por el despilfarro y la corrupción de aquel gobierno no sólo mediante la responsabilización, incluso penal, de los funcionarios implicados —en especial del expresidente— sino utilizando la carta siempre pospuesta de “una democracia sin adjetivos”. El ensayo pronto generaría respuestas y críticas tanto desde las esferas gubernamentales como, sobre todo, desde los partidos y grupos de la izquierda de aquel entonces. Pese a que el gobierno de Miguel de la Madrid en los hechos haría caso omiso de ambas propuestas de desagravio, y pese a que la mayoría parte de sus críticos de izquierda replicaron apelando a sus dogmas doctrinales de siempre, lo cierto es que la idea de la democracia como desagravio habría de convertirse en un factor decisivo de lo que, muchos años después, José Woldenberg llamaría la mecánica del cambio<sup>2</sup> de nuestra prolongada y accidentada transición a la democracia.

La crisis del modelo de desarrollo, en efecto, no sólo conduciría a políticas de ajuste de alto costo social sino también a la crisis terminal de la legitimidad revolucionaria y, con ella, a la del sistema político de partido prácticamente único. Los conflictos al interior del PRI entre lo que se puede denominar su alma modernizadora, o tecnocrática, y su alma popular, o clientelista, que ya se habían expresado a propósito de la reforma política de 1977, se verían agudizados fuertemente, generando enconos y malestares sociales que a su vez encontrarían cauce en reclamos democratizadores de los más diversos sectores sociales. En un primer momento, para sorpresa de muchos, el gran beneficiario de dichos reclamos sería el PAN, que en los estados del norte del país capitalizaría electoralmente el hartazgo antipriista de empresarios y sectores medios. Más adelante, las consecuencias sociales y políticas de la nueva política económica generarían nuevos agravios que, combinados con una escisión aparentemente menor en las filas oficialistas —la de la llamada

\* Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

<sup>1</sup> Recopilado junto con otros ensayos en el libro *Por una democracia sin adjetivos*, 1986.

<sup>2</sup> José Woldenberg, Ricardo Becerra y Pedro Salazar, *La mecánica del cambio*, 2004.

Corriente Democrática de Cuauhtémoc Cárdenas y Porfirio Muñoz Ledo— darían vida al Frente Democrático Nacional, primero, y al Partido de la Revolución Democrática, después, pero también a la era de las reformas electorales y de las denominadas “concertaciones”, en las que el intercambio con las fuerzas opositoras de medidas democratizadoras por legitimidad y apoyo caracterizaría a los dos últimos gobiernos priistas.

En este sentido parece indiscutible la importancia que tuvo el ensayo de Krauze y el libro en que fue recopilado con otros textos bajo el mismo título, para la configuración del sentido común dominante que acompañó y orientó, para bien y para mal, el difícil proceso democratizador mexicano. Incluso es posible decir que su relectura de algún modo permite comprender mejor las fortalezas pero también las debilidades de dicho proceso y sus consecuencias, no tanto porque haya inspirado directamente las estrategias de los principales protagonistas del mismo, sino porque expresaba concepciones compartidas acerca de la necesidad y deseabilidad de la democracia “sin adjetivos”. De ahí que resulte pertinente examinar críticamente los argumentos de Krauze no sólo como ejercicio de memoria histórica, sino para tratar de entender mejor una transición que sigue siendo, para la mayoría de los mexicanos, un enigma y una fuente de frustraciones y malestares.

#### UNA DEMOCRACIA ¿SIN ADJETIVOS?

Lo primero que merece considerarse es el propio título del ensayo: ¿por qué proponer una democracia *sin adjetivos*? Como suele ocurrir en muchos debates, fue esta expresión y no los razonamientos del texto lo que fue objeto de todo tipo de objeciones e invectivas. Pero, de hecho, Krauze apenas explica esa expresión. Parece utilizarla simplemente como sinónimo de “democracia sin más” o de “democracia plena” o de “democracia real”, en oposición a la “democracia adjetivada”, a la “democracia simulada o dirigida”, a la “democracia formal (!) o aparente”, que según él había existido en el México posrevolucionario. Todo ocurre como si, para Krauze, los adjetivos que se le ponen al término democracia sólo pudieran servir para limitarla, para deformarla o incluso falsificarla con pretextos diversos, lo que le lleva a prescindir, sin más, del milenario debate teórico que sobre la democracia ha tenido lugar en la historia del pensamiento occidental. Mientras Carlos Pereyra dedicaba acuciosos estudios a precisar justamente los adjetivos que convienen a la democracia moderna (política, representativa, formal y pluralista), para intentar convencer a las fuerzas de izquierda de la necesidad de dejar atrás supuestas alternativas radicales a esta democracia,<sup>3</sup> Krauze, por el contrario, parece pensar que lo que se requiere es abandonar dicha discusión y afirmar simplemente la deseabilidad de pasar a una democracia sin más, a una democracia sin adjetivos.

<sup>3</sup> Carlos Pereyra, *Sobre la democracia*, 1990. Al respecto, véase el capítulo de Florencia Niszt de este volumen.

Krauze tampoco aclara demasiado y menos aún define lo que entiende por democracia. En todo caso afirma que es el mejor método (o el menos malo) para resolver los problemas a través de la libre participación de la sociedad en elecciones transparentes y equitativas. En este sentido la propuesta de nuestro autor parece, en principio, reducirse a que el gobierno y su partido respeten cabalmente el voto ciudadano, evitando los tradicionales fraudes con los que el PRI aseguraba “el carro completo”. Esto no supondría en modo alguno la inmediata extinción del PRI, pero sí a encauzar adecuadamente el malestar generado por la crisis, el despilfarro y la corrupción y obligar a ese partido a renovarse y reformarse. Pero la propuesta de una democracia sin adjetivos va de hecho mucho más lejos, pues implica, además del respeto irrestricto por el sufragio, dos iniciativas: un gobierno que se imponga límites drásticos y rinda cuentas, y una sociedad que participe afianzando esos límites y llamando a cuentas. ¿Qué mejor comienzo para el gobierno (de De la Madrid) —necesitado como nunca de apoyo y credibilidad— que desagaviar al pueblo mexicano, pedir cuentas y juzgar al expresidente López Portillo, respetar escrupulosamente el voto, fortalecer al Poder Judicial y poner diques más claros y definitivos a la corrupción, al centralismo, la improductividad y el autoritarismo? ¿Y qué mejor comienzo para la sociedad que organizar nuevas estructuras (partidos, clubes, periódicos) que en verdad la representen?<sup>4</sup>

La democracia sin adjetivos de Krauze implica, como se ve, mucho más que “respetar escrupulosamente el voto”, una verdadera reforma *liberal* del Estado, que haga efectiva la división y el equilibrio de poderes así como un verdadero federalismo descentralizador que se apoyen en y a la vez promuevan a una sociedad que, según él, busca organizarse y participar para exigir una rendición de cuentas que acabe con la impunidad y la corrupción. Una reforma, además, orientada a limitar no sólo jurídicamente sino también funcionalmente a un Estado excesivamente extenso e ineficiente que ha creado verdaderas pirámides de privilegios, generando una dependencia servil y corruptora en amplios sectores de la población. En otras palabras, esa reforma pretende acabar con el “ogro filantrópico” estatal, como lo denominaría Octavio Paz, para configurar un verdadero Estado moderno liberal capaz de emancipar, o mejor, de promover la autoemancipación de una sociedad que ya no cabía ni se sentía representada por esas pirámides autoritarias.<sup>5</sup>

Llegamos aquí a uno de los puntos problemáticos de la propuesta de Krauze: el concerniente a los posibles promotores de esa democracia sin adjetivos. Por un lado, como se verá, apela al propio gobierno de De la Madrid, que según él se encuentra necesitado de “apoyo y credibilidad”. Pero, por otro lado, parece suponer que el agravio está generando “un vasto movimiento político”, sobre todo en los estados del norte del país, que hace “prever que 1985 será quizá el año en que la sociedad desborde el sistema político por vía electoral”. El gobierno no debe esperar hasta entonces para tomar la iniciativa democrática. “Si opta por la inmovilidad —o por la simulación de movilidad— los propios acontecimientos lo llevarán a la disyuntiva:

<sup>4</sup> Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*, p. 90.

<sup>5</sup> Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, 1979.

democracia o represión”.<sup>6</sup> Previsión que a su vez se sustenta en una cierta “teoría pendular de la historia de México” que conviene examinar a continuación.

#### LA DEMOCRACIA COMO DESAGRAVIO

De acuerdo con el autor de la *Biografía del poder*, la historia política de México debe entenderse como el resultado de agravios que generan reacciones sociales que permiten determinados progresos pero que, a su vez, dan lugar a nuevos agravios. Esta pretendida “teoría pendular” del desarrollo democrático mexicano habría sido formulada por el historiador Daniel Cosío Villegas en los siguientes términos:

Nosotros, ni predestinados a la democracia como Estados Unidos, ni con el genio creador teórico de Francia ni con la paciencia inglesa que acumula infinitas pequeñas experiencias para aprovecharlas, hemos alimentado nuestra marcha democrática bastante más con la explosión intermitente del agravio insatisfecho que con el arrebol de la fe en una idea o teoría, lo cual, por sí solo, ha hecho nuestra vida política agitada y violenta, y nuestro progreso oscilante, con avances profundos seguidos de postraciones al *parecer inexplicables*.<sup>7</sup>

Desde esta óptica Krauze intenta explicar la historia política de México como una serie de agravios —de los españoles primero, de Santa Anna y los conservadores después, más tarde de la dictadura porfirista, para terminar justamente con el agravio causado a la sociedad por el desenfreno de la política económica de López Portillo que culminaría en la crisis de 1982— que tendrían como respuesta estallidos progresivos: la independencia de México, la Reforma liberal de Juárez y Lerdo de Tejada, la Revolución mexicana y... ¿la democracia sin adjetivos? Lo que esta dialéctica, sin embargo, no alcanza a aclarar, como reconocía el propio Cosío Villegas, es la razón positiva de dichos agravios. ¿Por qué la independencia da lugar a una verdadera guerra civil entre conservadores y liberales? ¿Por qué la República Restaurada —tan elogiada y hasta idealizada por Krauze— desemboca en la dictadura de Porfirio Díaz? ¿Por qué la rebelión maderista y su breve gobierno terminan en la traición de Victoriano Huerta? ¿Por qué la revolución con todo y su avanzada constitución, culmina en lo que Krauze llama un porfirismo remozado, que repite todos los vicios de la dictadura de Díaz? Las razones que aduce Krauze en cada caso —la decisión de los conservadores de apelar a la violencia, la falta de bases económicas de la República Restaurada, la decisión de Díaz de mantenerse en el poder, la falta de apoyo social al gobierno de Madero, el fracaso del movimiento delahuertista y la tozudez de José Vasconcelos— remiten siempre el problema a las decisiones y la psicología de los personajes involucrados, creando la impresión de que todos estos agravios y postraciones son, efectivamente, *inexplicables*.

<sup>6</sup> Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*, p. 90.

<sup>7</sup> Cit. Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*, p. 46. Énfasis mío.



Por otra parte no sería difícil mostrar que esta interpretación “pendular” de los procesos políticos se puede aplicar no sólo a México sino a cualquier país, cuente o no con el genio teórico francés o con la infinita paciencia inglesa. ¿No puede verse la revolución de independencia estadounidense como una respuesta al agravio cometido por la Corona británica? ¿No puede interpretarse la Revolución francesa como una reacción ante los agravios del absolutismo de Luis XVI? Pero tal vez el mayor problema con una teoría como la sugerida por Krauze sea su carácter puramente moralista y moralizante. Más que buscar entender, así sea parcialmente los procesos en cuestión, parece dirigida exclusivamente a acusar y denostar a los causantes supuestos de los agravios; y más que servir para comprender el presente, está dirigida a amonestar moralmente a los gobernantes en turno. Las líneas con las que Krauze inicia su ensayo apuntalan esta impresión:

El país abriga un agravio insatisfecho. Su origen es la irresponsabilidad con que el gobierno dispuso de la enorme riqueza que pasó por sus manos entre 1977 y 1982. Sabe que fue una oportunidad irreplicable, como no se ha presentado probablemente a ningún otro país latinoamericano. Presiente que con la oportunidad se fue también, por un largo tiempo, la posibilidad de un progreso sano, armónico y destinado a aliviar los problemas ancestrales del país desde los tiempos de Humboldt [...]. La sensación de haber sido víctima de un gran engaño, las evidencias de la más alucinante corrupción, la abrupta y continua fluctuación de expectativas, todo ello y el sacrificio cotidiano e incierto que impone la crisis, se ha enlazado hasta formar un nudo difícil de desatar [...].<sup>8</sup>

Krauze asume así el papel de intérprete de “los sentimientos de la Nación”, del país, de la sociedad que se siente agraviada, engañada, víctima de la corrupción y del despilfarro perpetrados por un gobierno irresponsable, incapaz de gobernarse a sí mismo. Y sin duda expresa con ello las impresiones y emociones de muchos mexicanos duramente afectados por la crisis. Pero esta manera de vivir la crisis y de percibir sus causas ni era la única ni era espontánea. Era más bien la que se terminó imponiendo socialmente gracias a la combinación de diversos factores: la reacción de buena parte de los sectores empresariales contra la nacionalización de la banca; el deseo del nuevo gobierno de tomar distancia y de imputar toda la responsabilidad de la crisis a la administración saliente; los vientos neoliberales impulsados a nivel mundial por Ronald Reagan y Margaret Thatcher; y la tradicional forma victimista con que buena parte de la sociedad mexicana asume los problemas que la aquejan. Tan es así que en un ensayo anterior (*El timón y la tormenta*), también recopilado en el libro, el propio Krauze mantenía una versión asaz diversa de las causas de la crisis, y de sus principales responsables, y veía con recelo las medidas de emergencia tomadas por el todavía presidente López Portillo.

En este sentido la crisis de 1982 y la nacionalización de la banca fue mucho más que un agravio, en la medida en que no sólo puso en evidencia el agotamiento de un modelo de desarrollo estadocéntrico, sino, en buena medida, el final entre

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 44.

trágico y cómico del nacionalismo revolucionario, de la ideología de la Revolución mexicana que había hecho de las nacionalizaciones (primero del petróleo, después de los ferrocarriles, la energía eléctrica y la telefonía) momentos estelares de autoafirmación de la soberanía nacional y de la pretendida fortaleza del Estado frente a reales o presuntas amenazas a la patria. Sólo que este canto del cisne revolucionario, esta medida extrema del que se autodenominó como “el último presidente de la Revolución mexicana”, a diferencia de las estatizaciones previas, apenas si concitó algún entusiasmo real más allá de los apoyos forzados de los sectores corporativos del PRI, y en cambio provocó fuertes resistencias e incluso encono no sólo por parte de los grupos empresariales más importantes, sino por parte del entonces presidente electo, Miguel de la Madrid. Recibida con escepticismo por la mayor parte de la población —un escepticismo fundado en la experiencia de lo ocurrido con las empresas nacionalizadas anteriormente, convertidas en feudos de privilegios corporativos, fuertemente impregnados de ineficiencia y corrupción—, la nacionalización de la banca en pocas semanas pasó a percibirse más bien como un intento de un presidente despilfarrador por eludir su propia responsabilidad, y la de su gobierno, en el desencadenamiento de una terrible crisis económica. El Estado pasó a verse ya no como la solución sino como el problema o el obstáculo para el desarrollo del país. Y el presidencialismo concentrador del poder sin contrapesos como el único responsable de los males y agravios de la sociedad mexicana. Se comenzaba a configurar lo que Rolando Cordera ha llamado “la leyenda negra” acerca del Estado que acompañaría y determinaría la transición mexicana —y no sólo mexicana— a la democracia. Leyenda según la cual, dado que el Estado era la causa de los problemas y los agravios, la solución sólo podía consistir en desestatizar, privatizar, desregular y confiar en la sola racionalidad del mercado para superar esos problemas y agravios. Exactamente la inversión de la leyenda que Krauze llama “estadólatra”, para la que siendo el mercado la causa de todos los problemas, la solución tenía que residir en nacionalizar y estatizar...

No es éste el lugar para examinar la veracidad o adecuación de esta concepción que habría de marcar, con diversos matices, las políticas de las tres últimas administraciones priistas, pero también las de los gobiernos panistas ulteriores. Lo que importa destacar es que ella implicaría una oposición maniquea entre el Estado malo, ineficiente y corrupto y la sociedad buena, virtuosa y agraviada que, si bien serviría para exigir la limitación democrática e institucional del presidencialismo y para alimentar un antipriismo más bien fóbico y epidérmico, también conduciría a una idealización extrema de una supuesta sociedad civil virginal que nunca existió más que en la imaginación de sus voceros. Sin duda Krauze en su ensayo nunca propone tales extremos, pero al presentar los problemas en términos de agravios, es decir, de víctimas y victimarios, de buenos y malos, de independientes y dependientes, donde los segundos son detalladamente criticados pero los primeros no pasan de ser vagamente aludidos, termina por buscar las claves de la transición mexicana a la democracia en la historia del parlamentarismo inglés entre los siglos XVIII y XIX, en la biografía intelectual de Miguel de la Madrid, y en una sociedad abstracta que debería “organizar nuevas estructuras —partidos, clubes, periódicos— que en

verdad la representen”.<sup>9</sup> Lo que nos lleva al análisis que hace Krauze del Estado, de los partidos políticos, de la prensa y de los intelectuales.

#### MENOS ESTADO, MÁS MERCADO

En relación con el Estado, Krauze preconiza la necesidad de reformarlo para adelgazarlo, muy de acuerdo con la visión neoliberal entonces emergente:

El sector estatal es inmenso. En este momento de aguda depresión económica, el gobierno debería ser mucho más drástico en su política de recorte con esas empresas [públicas]. [...] El Estado no puede proveerlo todo. Debe concentrarse.<sup>10</sup>

También propone, como urgente, una reforma jurídica que coloque al Poder Judicial por encima del Poder Ejecutivo, así como del sistema penal y de la policía, para terminar afirmando: “pero la piedra de toque es la corrupción: ‘nos oprime más que los millones de la deuda’”. El gobierno, en suma, debe aprender a gobernarse a sí mismo, y a rendir cuentas a la sociedad. Y ésta debe organizarse y exigir dicha rendición de cuentas. Pero este punto remite al problema de los partidos políticos existentes y en particular al de esa “obra maestra de la tecnología política mexicana” que es el PRI.

Para Krauze las dificultades de reformar al PRI eran grandes pero no demasiado. Fidel Velázquez, al que asombrosamente ve como “el mayor político mexicano del siglo” (junto con Calles y Cárdenas), podría orientarlo, dada su base obrera, hacia una forma de laborismo o de socialdemocracia, capaz de aprender a competir limpiamente y a ceder el poder cuando los votos no le favorecieran. En suma, dejar atrás los fraudes electorales y competir limpiamente bastarían para obligar al PRI a transformarse, a modernizarse y precisar sus diferencias con los otros partidos, e incluso a recuperar y renovar la imagen de la Revolución mexicana. El PAN, por su parte, se había quedado sin ideólogos de altura y corría el riesgo de convertirse en un mero anti-PRI, por lo que debía renovar en sentido liberal su identidad y su programa. Gran beneficiario de la crisis, de ningún modo representaba, como afirmaban sus críticos oficialistas y de izquierda, una amenaza para la soberanía nacional, sino la posibilidad de que la competencia electoral derivara en una descentralización desde abajo que “revitalizaría incluso la vida económica del país”.

Finalmente, Krauze dedica la mayor parte de este apartado a caracterizar y criticar a los partidos de la izquierda mexicana de ese entonces (PSUM, PRT, PST y PMT). Su punto de partida, como siempre, es comparativo: no teníamos en México un partido socialista como los de Francia o España, por diversas razones históricas pero, fundamentalmente, porque “la izquierda en México no está acostumbrada

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 66.

a la democracia”.<sup>11</sup> Este desapego por la democracia lo explica por el escaso peso electoral que tiene, por su aislamiento y su dependencia de los campus universitarios, por la naturaleza rijosa de sus consignas y manifestaciones, por sus mitologías revolucionarias y por su incapacidad de atraer a campesinos, clases medias y obreros. En buena medida todo ello se debe a sus dogmas de origen marxista-leninista y a un sectarismo que la pulveriza y la divide, así como a sus expectativas milenaristas que las llevan a actitudes francamente provocadoras sustentadas en la idea de que “mientras peor, mejor”. Lo anterior, según el propio Krauze, no impide que los grupos de izquierda mostraran gran vitalidad e iniciativa y que, si eran capaces de abandonar sus dogmas y criticar a los socialismos reales, pudieran seguir el ejemplo del PSOE que, al ver en la democracia un fin, “perdió sus dogmas, pero ganó el poder”.<sup>12</sup>

Esta caracterización crítica de las corrientes de izquierda, sin ser totalmente falsa, incurre en una serie de falacias y olvidos sintomáticos. Para empezar presenta el escaso peso electoral y el enclaustramiento de la izquierda en los espacios universitarios como si se tratara del resultado de una opción libre y conscientemente adoptada de dichas corrientes por aislarse de los movimientos populares. Ignora así la difícil y hasta trágica historia que condujo a la exclusión y represión de los liderazgos populares independientes de izquierda, tanto en los movimientos y organizaciones campesinas como en los sindicatos obreros. Olvida que la afirmación de la hegemonía priista mediante la CNC, la CTM, el SNTE y demás organizaciones corporativas implicó el encarcelamiento y la persecución de todos aquellos dirigentes no sólo comunistas sino también meramente independientes, que hubieran podido generar una base obrera y popular para los destacamentos de izquierda. Desconoce igualmente el destino de las luchas por la independencia sindical encabezadas por los electricistas de Rafael Galván en el sexenio “populista” de Luis Echeverría. De hecho, la estructura corporativa del PRI logró imponer un verdadero cerco sanitario que volvió prácticamente imposible que las tendencias de izquierda, marxistas o nacionalistas, dogmáticas o meramente democráticas, influyeran en los movimientos populares, impidiendo así la formación de partidos socialistas o comunistas como los que, en cambio, se desarrollaron en Europa y en algunos países de América Latina. Más allá de los fraudes electorales, la fuerza hegemónica autoritaria del PRI residió, como señalara puntualmente Carlos Pereyra, en su capacidad para transformar la alianza de obreros y campesinos establecida durante el sexenio de Cárdenas en una estructura de sumisión a cambio de concesiones discrecionales, esto es, en un verdadero clientelismo institucionalizado. El que para Krauze fuera uno de los más grandes políticos mexicanos del siglo XX, fue de hecho uno de los grandes artífices del sometimiento, perversión gansteril y desprestigio del sindicalismo y del movimiento obrero, y uno de los principales opositores a la reforma política democratizadora de 1977, a la que consideró siempre como una verdadera amenaza para su poder autoritario personal.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 71.

Que en este contexto fuertemente represivo las izquierdas se refugiaran en los espacios universitarios; que después del trágico final del movimiento estudiantil de 1968 se radicalizaran las posturas revolucionarias, que para muchos jóvenes parecieran cerradas de las vías democráticas y reformistas, con las secuelas dogmáticas, sectarias y guerrilleras, no fue solamente el resultado de una malformación genética de esas izquierdas, sino de una historia y de experiencias que Krauze pasa por alto. Como también pasa por alto que, con las deficiencias que se quiera, el Partido Comunista Mexicano en 1968 tomó distancia de la Unión Soviética criticando abiertamente la invasión de Checoslovaquia por las fuerzas del Pacto de Varsovia, y que a finales de la década de los setenta tomó la decisión de disolverse para formar al Partido Socialista Unificado de México, revirtiendo el sectarismo pulverizador justamente criticado por Krauze, y asumiendo un compromiso vacilante pero sin precedentes con las fórmulas democráticas y reformistas. Ciertamente este tránsito a posturas democráticas fue difícil y accidentado; sin duda la Revolución cubana o la represión del 2 de octubre en Tlatelolco pudieron obstaculizarlo, como por lo demás ocurrió también en otros países. Pero sólo puede sorprender que en el ensayo en que responde a algunas críticas de intelectuales de izquierda, Krauze sólo se refiera a las críticas que Rolando Cordera, siguiendo los ensayos de Carlos Pereyra, dirigía a la izquierda por su falta de comprensión de la importancia de la democracia política, tildándolo de neolombardista y de estadólatra.

En el ensayo en el que responde a algunas críticas a su texto, Krauze en efecto distingue tres izquierdas: la que denomina, sin mayores justificaciones, “neolombardista”; otra, “más independiente”, promotora de la variada izquierda partidaria (PRT y PSUM); y finalmente una tercera “que siguió fiel al impulso libertario y democrático del movimiento estudiantil” (seguramente se refiere a la encabezada por Heberto Castillo). De la primera afirma lo siguiente:

Una parte de los intelectuales de la Generación del 68 —acompañada por los maestros de las generaciones anteriores— despertó en los años setenta cómodamente instalada en el lombardismo que había despreciado. ¿Quién si no el Estado podía ser la palanca del progreso, la estación forzosa rumbo al socialismo.<sup>15</sup>

Sin precisar con detalle quiénes conforman esta supuesta franja de la izquierda, más adelante Krauze señala a Rolando Cordera como uno de sus más destacados representantes, por lo que se puede suponer que se refiere entonces a los promotores del Movimiento de Acción Popular (MAP), que por lo demás se había integrado al PSUM. Ahora bien, no es muy claro por qué un grupo que participó en el movimiento insurgente de la tendencia democrática del SUTERM, y que se distinguió precisamente por promover una izquierda democrática y reformista, debe denominarse “neolombardista”. Tanto más porque las declaraciones de Cordera citadas por el propio Krauze coinciden en mucho con sus críticas a la izquierda. “La izquierda,

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 84.

afirmaba tajantemente el autor de *México: la disputa por la nación*, se comporta como si ya se hubiera superado la democracia representativa. Es increíble".<sup>14</sup>

¿Cómo entender entonces este encono contra el sector de la izquierda que más había avanzado hacia posturas propiamente democráticas? Más allá de las rencillas tradicionales entre las capillas intelectuales (*Vuelta* contra *Nexos*), lo que al parecer estaba en juego —y de alguna manera sigue estándolo— es la oposición entre el liberalismo político de Krauze, que con justicia ponía el acento en la necesidad de limitar y controlar el poder estatal, pero que hacía (y hace) abstracción de las ingentes desigualdades que desde siempre han degradado y desgarrado a la sociedad mexicana, y quienes desde posturas de izquierda democrática, como el propio Rolando Cordera y Carlos Pereyra, insistían en cambio en la importancia de las instituciones públicas y de los movimientos populares para acceder a una democracia con justicia social. No es casual, por ende, que frente a las ilusiones de Krauze de que bastaría la sola voluntad del nuevo gobierno para respetar el voto ciudadano para desagrar a una sociedad dispuesta a participar, la mal llamada izquierda "neolombardista" insistiera en el carácter socialmente regresivo de las políticas económicas que comenzaban a imponerse en el país bajo la protección de un corporativismo autoritario que, en los hechos, se mantendría al margen, si no es que en contra, de los vientos democratizadores que transformarían al sistema político mexicano.

#### POR UNA DEMOCRACIA CON CONTENIDOS

Por último conviene abordar algunos de los supuestos más debatibles de la argumentación realizada por Krauze a favor de una democracia sin adjetivos. El primero de ellos tiene que ver con la relación que establece, de manera más o menos explícita, entre la crisis económica y la naturaleza autoritaria del régimen político mexicano. De acuerdo con ella, la naturaleza autoritaria, neoporfirista, habría sido al menos *una* de las causas fundamentales de dicha crisis, al permitir un manejo despilfarrador, irresponsable y corrupto de los recursos generados por el auge petrolero. Si hubiera existido democracia, si hubiera habido verdadera división de poderes y auténticos contrapesos al poder presidencial; y si hubiera existido juego de partidos y prensa independiente, entonces, sugiere Krauze, dichos recursos se hubieran manejado mejor y se hubiera aprovechado esa oportunidad para afrontar los grandes problemas nacionales exitosamente. Hubiéramos podido seguir el ejemplo británico, siendo democráticos antes que ricos. Dejemos de lado que en las fechas señaladas por el autor resulta por lo menos forzado caracterizar como democrático al parlamentarismo británico del siglo XIX. Se trataba en todo caso de un régimen liberal de corte oligárquico que sólo se democratizó gradualmente hasta el

<sup>14</sup> *Ibid.*; Rolando Cordera y Carlos Tello, *México: la disputa por la nación*, 1981.

siglo XX. Pero lo relevante aquí es la identificación entre buen gobierno o gobierno responsable y democracia, una identificación que buena parte de la historia de las democracias difícilmente puede avalar.

De hecho, en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, lo que buena parte de los estudiosos sostenía era exactamente lo contrario: que las democracias competitivas y pluralistas, por su propia dependencia de las demandas de los ciudadanos, más bien conducían a situaciones de ingobernabilidad, y de incapacidad para limitar el gasto público, que generaban terribles procesos inflacionarios y de endeudamiento. Incluso se ponía como ejemplo de desarrollo exitoso a los llamados “tigres asiáticos”, países entonces caracterizados por regímenes abiertamente autoritarios, en contraposición al fracaso de algunas democracias latinoamericanas. Por otro lado, como muestra claramente Ludolfo Paramio,<sup>15</sup> la crisis de la deuda de los años ochenta afectó por igual a países democráticos y a países autoritarios, pues en realidad fue la expresión del agotamiento de las políticas keynesianas tradicionales causado en buena medida por las decisiones del gobierno estadounidense de elevar las tasas de interés para frenar la inflación. En este sentido fue la debilidad institucional de los estados latinoamericanos, más que su naturaleza autoritaria o democrática, la que condujo a la llamada “década perdida” de los años ochenta en prácticamente toda América Latina y no sólo en México.

Es cierto que, paradójicamente, tales crisis coadyuvaron a la caída de varios regímenes dictatoriales y, en el caso particular de México, a ese intercambio de reformas electorales por legitimidad del que se habló más arriba. Pero en la medida en que dichas transiciones no se han ocupado de superar la debilidad institucional de los estados, las democracias emergentes tampoco parecen haber sido capaces de afrontar exitosamente la tarea de construir modelos de desarrollo verdaderamente exitosos, con las aparentes excepciones de Brasil y en menor medida de Chile y Uruguay. Ello, por supuesto, no significa que los progresos democratizadores no sean, por sí mismos, celebrables, pero sí implica que la democracia *sin adjetivos* en manera alguna garantiza gobiernos eficientes y responsables.

El segundo punto cuestionable de la argumentación de Krauze, relacionado con el anterior, concierne a su definición del régimen autoritario priista como un “porfirismo remozado”. La dictadura pofirista fue un régimen oligárquico y excluyente, sustentado básicamente en una clase, la de los hacendados, que fue totalmente destruida por la Revolución mexicana. En cambio, el Estado posrevolucionario fue un régimen autoritario, sí, pero socialmente incluyente, sustentado en un sistema capaz de reconocer y negociar las demandas de los principales grupos sociales del país. Un sistema que, sobre la base de una infinidad de arreglos y compromisos opacos cuando no mafiosos, secuestró, por así decirlo, la democracia formal mediante el doble monopolio priista de los cargos públicos y de las organizaciones populares reconocidas. Un sistema, en otras palabras, que supo convertir las ingentes des-

<sup>15</sup> En Manuel Alcántara, Ludolfo Paramio, Flavia Freidenberg y José Déniz, *Historia contemporánea de América Latina*, cap. 1, “Crisis y cambio del modelo económico”.

igualdades económicas, culturales y regionales apoyándose en la sustentación de su propia hegemonía, distribuyendo discrecionalmente privilegios, canonjías, impunidades, y reproduciendo en escala ampliada esas desigualdades. Un sistema, en fin, que marcó profundamente, con rasgos patrimonialistas y clientelares, al conjunto de las instituciones estatales, y cuya herencia, como sabemos, sigue en buena medida impregnando la mayor parte de las mismas.

Las pirámides que Krauze proponía cercar para superarlas mediante la organización libre y plural de la sociedad están lejos de haber desaparecido, aunque puede hablar sin duda de que se han pluralizado políticamente. El clientelismo ya no es monopolio de un solo partido, pero sigue siendo una de las bases fundamentales de todos los partidos. La razón de ello es que su fundamento no residía en la sola falta de libertades civiles y políticas, como parece haber creído nuestro autor, sino también y sobre todo en las terribles desigualdades que agobiaban y agobian aún a la sociedad mexicana. Desigualdades que, para colmo, no sólo no han remitido con nuestra transición, sino que se han agigantado con ella. Hoy México es un país indiscutiblemente más libre y más plural políticamente, pero es también un país más injusto y más desigual.

Lo anterior en modo alguno le resta méritos a los ensayos escritos por Krauze durante la triste y sombría década de los ochenta. Más allá de las críticas que sea posible hacer a su propuesta de una democracia sin adjetivos, lo cierto es que en ellos se expresó una demanda liberal esencial para la construcción de una democracia digna de ese nombre: la demanda de “un gobierno que se imponga límites drásticos y rinda cuentas y una sociedad que participe afianzando esos límites y llamando a cuentas”.<sup>16</sup> En este sentido esos ensayos pueden verse, sin lugar a dudas, junto con los trabajos igualmente importantes de Carlos Pereyra, como una de las cimas del debate intelectual mexicano que impulsó y justificó mediante razones nuestra transición a la democracia. Debate que, por cierto, por causas no del todo claras que habría que investigar, parece haber perdido relevancia. Paradójicamente, en las décadas ulteriores, dominadas cada vez más por un antipriismo tan fóbico como superficial y por el ensimismamiento de prácticamente todos los protagonistas en las cuestiones puramente electorales. Lo que tendría como consecuencia no una democracia sin adjetivos, sino una democracia sin contenidos y sin horizonte.

Acaso lo anterior nos obligue a reconocer que la dicotomía que ha dominado la historia de nuestro país no sólo es la que opone autoritarismo a democracia liberal, sino la que ha vuelto hasta ahora imposible conjugar, eficazmente, los principios y valores liberales, indispensables para la democracia bien entendida, con los no menos esenciales ideales de justicia social e igualdad para que en lugar de clientelas existan ciudadanos. Lo que ha determinado que nuestro liberalismo derive, con frecuencia, en coartada oligárquica, y nuestra izquierda termine apoyando, demasiadas veces, caudillismo autoritarios.

<sup>16</sup> Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*, p. 90. Énfasis suyo.



## BIBLIOGRAFÍA

- Alcántara, Manuel, Ludolfo Paramio, Flavia Freidenberg y José Déniz, *Historia contemporánea de América Latina*, vol. 6, 1980-2006, *Reformas económicas y consolidación democrática*, Madrid, Síntesis, 2006.
- Cordera, Rolando y Carlos Tello, *México: la disputa por la nación. Perspectivas y opciones del desarrollo*, México, Siglo XXI Editores, 1981.
- Krauze, Enrique, *Por una democracia sin adjetivos*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1986.
- Pereyra, Carlos, *Sobre la democracia*, edición de Luis Salazar Carrión, México, Cal y Arena, 1990.
- Paz, Octavio, *El ogro filantrópico: historia y política, 1971-1978*, 3a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1979.
- Woldenberg, José, Ricardo Becerra y Pedro Salazar, *La mecánica del cambio*, México, Cal y Arena, 2004.

El libro *Sobre la democracia* de Carlos Pereyra publicado en 1990 reúne una serie de artículos periodísticos, ensayos y conferencias que aparecieron entre los años setenta y ochenta en diversas publicaciones.<sup>1</sup>

Si bien el problema central que se aborda en estos trabajos y que organiza la reflexión política es el de la democracia en México, desde el inicio se asume que éste no se encuentra desligado de otros temas ni constituye un problema en sí mismo. La democracia se encuentra articulada con otros problemas o diagnósticos de la situación política global y, por lo general, viene a insertarse en una explicación más comprensiva de la política y la sociedad mexicana.

Otro tema que constituye un eje insoslayable para comprender la propuesta de Carlos Pereyra es el debate que durante todo aquel período sostuvo con diferentes corrientes de la izquierda socialista mexicana y que tuvieron como objetivo primordial poner en cuestión muchas tesis clásicas de la izquierda y del marxismo que habían guiado la acción política hasta el momento.

Este trabajo está organizado en tres apartados: en el primero se reconstruirá el diagnóstico político general que realiza para luego indagar en la relación que dicho diagnóstico tiene con la cuestión de la democracia. En el segundo apartado se abordará el debate que sostuvo con la izquierda socialista en torno a diferentes concepciones sobre la democracia: la crítica a la relación intrínseca entre democracia y capitalismo que se expresaba en la fórmula “democracia burguesa” y la distinción entre democracia formal y sustantiva. El último punto está dedicado a analizar la relación entre democracia, socialismo y proyecto nacional que constituyó también un punto central de su reflexión política.

Como decíamos, el trabajo de Pereyra se comprende mejor si se lo inscribe en los debates que durante esos años ocuparon a la izquierda mexicana. Si bien es cierto que la izquierda socialista, casi en su totalidad, no fue ajena al debate en torno a la democracia, eso no implica necesariamente que hayan compartido una concepción similar sobre su significado, sobre las condiciones necesarias para su consolidación, ni sobre las posibilidades concretas de alcanzar un cambio en el régimen político de México. En todo caso, el común denominador —el debate sobre la necesidad de

\* FLACSO, México.

<sup>1</sup> *Novedades, Excélsior, Unomásuno, La Jornada, Cuadernos Políticos, Siempre!, Proceso, Nexos*. El libro está organizado en tres apartados: Teoría Política y democracia; Hegemonía y democracia en México: sociedad civil y Estado; Crisis y democracia en México. Esta división contempla un orden temático y también cronológico.

avanzar en un proyecto de izquierda que se organice en torno de la defensa de la democracia— esconde, o por lo menos no evidencia, las profundas diferencias que en relación con su significado estaban presentes. Más aún, las diversas concepciones muestran diagnósticos políticos disímiles que tendrían sus consecuencias en los proyectos concretos de acción.

Ahora bien, ¿por qué aclarar estas diferencias se vuelve tan importante? En primer lugar, porque muchas de las redefiniciones de la política de la izquierda tienen su origen en una determinada concepción de la democracia. Es decir, este tema fue el centro a partir del cual se organizó la acción política durante la década de los ochenta y tuvo consecuencias concretas en el largo plazo; en segundo lugar, porque la incorporación de la discusión teórica y política sobre la democracia significó una revisión crítica de las principales tesis de marxismo clásico que habían sido fundamento de la acción política; y en tercer lugar, porque condujo a releer la historia política de México desde una nueva perspectiva. Si hasta el momento había predominado una interpretación del régimen político, del Estado y de las tareas de la izquierda, la irrupción de la democracia como problema supuso una crisis de esas interpretaciones dominantes. Por ejemplo, la necesidad de democratizar el régimen político llevó a repensar la relación entre Estado y sociedad civil, abriendo todo un nuevo campo para pensar la acción política; asimismo, condujo a reflexionar sobre los límites que el corporativismo suponía para el desarrollo de la democracia en las organizaciones sociales y a resaltar la importancia que en este contexto tenía la independencia de dichas organizaciones del partido y del Estado. Ahora bien, si es cierto que la democracia constituye el centro del análisis, ésta se encuentra articulada con otras concepciones o diagnósticos de la situación política global. Quiero decir con esto que nunca estamos ante ideas acabadas y cerradas en sí mismas, cualquiera sea el tema que nos ocupe.

Es así como la forma en que se definen los principales problemas de México, sus causas, los responsables —si es que los hubiera—, la forma de concebir la política, etc., van construyendo una lógica argumentativa. La democracia se inserta en esa lógica y aun cuando la incorporación de nuevos elementos la transforme, nunca es como un tema en sí mismo sino que se vincula con otros problemas.

#### LA DEMOCRACIA Y EL DIAGNÓSTICO POLÍTICO

Como decíamos, el problema de la democracia organiza la exposición y a partir de ella elabora y presenta nuevos diagnósticos e interpretaciones sobre la historia reciente que intentan explicar la coyuntura política del presente y que, en algunos casos, ponen en entredicho algunas de las tesis que habían conducido la acción política.

Sin embargo, antes de comenzar explícitamente con la cuestión democrática, veamos brevemente cómo entiende el autor la realidad mexicana para poder luego avanzar en el tema de la democracia:

En México no se ha construido hegemonía burguesa, no sólo por las razones antes mencionadas para todos los países dependientes, sino por las circunstancias particulares en las que se configuraron tanto las relaciones sociales como el Estado nacional y el poder político en nuestro país [...]. En la cultura política del pueblo mexicano los valores asociados al agrarismo, nacionalizaciones, educación laica, antiimperialismo, etcétera, tienen un peso que ha dificultado la aceptación socialmente generalizada del proyecto histórico de la burguesía. Esas mismas circunstancias hicieron posible que el grupo político que emergió de la conmoción revolucionaria con el control del aparato estatal, figurara ante la sociedad como el portador de un proyecto nacional y popular. Recabó, por tanto, la adhesión de vastos sectores de la población que le confirieron sólida base de apoyo social. La hegemonía política de ese grupo, cuya actividad se institucionaliza más tarde en el PRI, es una realidad innegable durante un periodo prolongado.<sup>2</sup>

De esta afirmación se desprenden varios elementos que es necesario analizar por separado: la noción de hegemonía, el debate con el marxismo, las particularidades del desarrollo estatal y del poder político en México, la cultura política, etc. Veamos en detalle cada uno de ellos.

En primer lugar, podemos señalar que la noción de hegemonía —como la entiende Pereyra— pone en cuestión una tesis fundamental del marxismo, asumida por la izquierda socialista, y que sostenía que la política es simple expresión de intereses sociales. En efecto, serían las condiciones sociales razones suficientes para explicar un proceso político, porque la política no hace sino traducir un conflicto que tiene su origen y sus posibilidades de desarrollo en un ámbito exterior a ella. Lo social y lo político se reconocen como realidades diferenciadas pero que no operan como espacios autónomos: una traduce y expresa lo que ocurre en la otra y constituye, asimismo, el motor de la segunda.

Ahora bien, desde la noción de hegemonía, la política no puede ser concebida como una traducción del enfrentamiento entre intereses sociales —entendidos como expresión de las clases sociales— sino como el conflicto entre proyectos políticos divergentes, los cuales pueden, a su vez, articular diversos intereses de clase. La política dejaría de ser un epifenómeno de las relaciones sociales y de los conflictos de clase para volverse un ámbito con cierta autonomía y cuya lógica hay que analizar en cada momento. En este sentido, la construcción de una hegemonía política deviene en un proceso histórico que no puede ser explicado por la simple referencia a las tesis generales del movimiento histórico del marxismo aplicadas a un caso concreto.

En segundo lugar, hay implícito otro argumento que también cuestiona una tesis central del pensamiento marxista clásico y que refiere al sujeto histórico de la lucha social y política. Para el marxismo clásico y para la izquierda en general —salvo algunas excepciones— siempre fue claro que la clase obrera estaba llamada a cumplir con una tarea histórica que en gran medida se derivaba de su posición en la estructura social. La politización de los conflictos sociales fue concebida como un proce-

<sup>2</sup> Carlos Pereyra, *Sobre la democracia*, p. 257.

so que se origina en la estructura social, un efecto de estructura que alcanza una manifestación en la política. La forma y la significación de ésta son un hecho dado, incluso antes de que lo social alcance una expresión política. A la clase obrera le es dada la tarea de conducir la acción política como resultado de la posición que ocupa en las relaciones de producción. La política no es un espacio de disputa en sí mismo porque ésta no tiene capacidad de significar lo que ocurre en las relaciones de producción, de este modo, todo el sentido de la política le viene dado desde fuera.

Para poner sólo un ejemplo, cualquier conflicto social o económico, en la mayoría de los casos, era señalado como *crisis* social o económica, una crisis que podía conducir —o debía conducir— a una crisis general del sistema capitalista. El modo en que la crisis fuera comprendida no formaba parte de la acción política, no era necesario dotarla de una significación o, mejor dicho, la política no tenía como función darle un significado específico a la misma. Ello se debe a que la crisis contiene un significado propio en la explicación marxista del funcionamiento social y, en todo caso, es el motor de la acción política y nunca es producida por esta última. Así, la inflación, el desempleo o la caída del salario vienen a inscribirse en una lógica que conduce de lo social a lo político: el conflicto inherente a las relaciones sociales capitalistas que está en el origen, inicia una crisis —que puede tener diversas manifestaciones que van desde la carestía hasta el desempleo— que alcanza a la política. Ésta no necesita dar sentido a lo que ocurre, sólo explicar la sucesión de los acontecimientos que la provocan porque su sentido último es siempre anterior, incluso, a su manifestación.

Así, existe en esta concepción una relación estrecha entre la idea de que la política expresa un conflicto externo a ella y que dicho conflicto está en el núcleo mismo de las relaciones sociales capitalistas. Cuando se pone en cuestión la relación entre política y conflicto estructural, inmediatamente se quiebra la relación entre acción política y clases sociales. Ahora lo que se necesita es dar cuenta del proceso por el cual, por una parte, un conflicto social se transforma en un conflicto político y, por otra, cómo se conforma una fuerza política que logre articular intereses diversos: cómo lo hace, quién logra dirigir el proceso, qué relación se establece al interior de esa fuerza entre los diferentes grupos que la componen, etc. Todos problemas nuevos a los que la izquierda no sólo debe dar respuesta en términos teóricos. Se constituyen en puntos clave para la acción política y partidaria no solamente dar cuenta del modo en que opera este proceso sino cómo conducirlo, y si esto es posible. Pero, además, lo que está en juego es el sentido mismo de la lucha política porque éste ya no es un dato exterior al proceso sino que ahora su significado se juega en la acción misma. Se invierte así la relación del proceso y la política puede por sí misma ser productora e impulsar la acción social.

De este modo, al incorporar la problemática de la hegemonía, Carlos Pereyra pone en cuestión varios de los postulados básicos del marxismo: la comprensión de la política, el sujeto de la transformación social, la relación entre las clases sociales y las fuerzas políticas o, dicho de otro modo, la relación entre lo social y la política.

Éstos son, en términos muy generales, algunos de los cambios que originó la incorporación del problema de la hegemonía. Pero veamos a continuación qué

consecuencias tiene pensar estos cambios a la luz del proceso político mexicano.

En principio podemos afirmar que, desde la visión de la izquierda, el sistema político y el régimen nunca fueron realmente problemas de peso, básicamente porque la política no fue nunca concebida como un espacio para la disputa de un proyecto alternativo. En todo caso, siempre fue la lucha sindical la que había logrado atraer mayor interés para la izquierda socialista y comunista, en el entendido que es la clase obrera la encargada de llevar a cabo cualquier proceso de transformación social y que éste, indefectiblemente, se iniciaría en el núcleo mismo de la actividad productiva. A pesar de ello, el Estado constituyó siempre una pieza clave a desentrañar.

Por diversos motivos la izquierda mexicana se debatió durante mucho tiempo en torno a cómo debía comprender al Estado surgido de la revolución así como al grupo gobernante y al partido de Estado.<sup>3</sup> Si bien las posiciones fueron cambiando, así como la relación que la izquierda mantuvo con éstos, en general el Estado siempre fue concebido como el defensor de los intereses de la clase dominante, una concepción en la que predominó una noción instrumentalista del Estado. En este sentido, incorporar al análisis de la realidad mexicana el tema de la hegemonía supuso modificar sustancialmente muchas de estas perspectivas.

A simple vista, y retomando lo dicho hasta ahora, la hegemonía no sólo no expresa el interés de una clase particular —Pereyra afirma que nunca son las clases sociales las que llevan adelante procesos políticos— sino que, para el caso mexicano, la hegemonía es resultado de la institucionalización en un partido del grupo político que resulta victorioso en el proceso revolucionario. Son estas fuerzas políticas —las que pueden expresar de modo más o menos certero los intereses de una clase particular— quienes están en condiciones de construir dicha hegemonía, en un proceso que es necesario explicar.

Pero vayamos por partes. Hay dos implicaciones, relacionadas entre sí, de la noción de hegemonía aplicadas al caso mexicano: la primera se refiere a las consecuencias que la limitación de la hegemonía burguesa tiene para el país y, la otra, a la especificidad que resulta de que la hegemonía política alcanzada en México sea el resultado de la capacidad del grupo triunfante en la revolución de articular —y erigirse como el portador— un proyecto nacional que rescataba muchas de las de-

<sup>3</sup> Existieron otras propuestas teóricas y políticas que constituyen también referencias importantes para comprender el debate en el cual se inscribe la propuesta de Carlos Pereyra. Entre ellos, Roger Bartra dirigió una aguda crítica a quienes sostenían que fue “la ideología de la Revolución mexicana” la que se erigió en el principal mecanismo legitimador del Estado y del régimen político. En esta interpretación se afirmaba que el Estado posrevolucionario, y el grupo gobernante, logró incorporar a las masas populares a su proyecto político porque se convirtió en el único y legítimo heredero de las consignas revolucionarias. Pero además, porque su proyecto de desarrollo incluyó a los sectores populares como elemento central para lograr su consolidación, a cambio de un cumplimiento parcial de sus demandas y del sometimiento ideológico y político a la maquinaria estatal. Para el autor, el déficit de estas explicaciones radica en que sólo centran su atención en los fenómenos ideológicos y estatales y todo el complejo proceso de legitimación se explica por la existencia de “un aparato estatal acorazado por una ideología de la Revolución mexicana”. Por el contrario, Bartra destacaba la importancia de abordar la relación entre política y cultura para comprender cómo opera el poder político. Véase Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, 1981.

mandas que movilizaron a las masas populares durante el periodo revolucionario, así como de su capacidad de institucionalizar ese proyecto en un partido político. Por supuesto, esas capacidades no responden sólo a las particularidades del grupo victorioso sino a que lograron integrar en ese proyecto elementos de la cultura política mexicana y reelaborarlos en función de un proyecto nacional. Es decir, la legitimidad de este grupo, del partido y del Estado emanado de la revolución reside en que son reconocidos por las masas populares como los herederos de la misma. Más aún, esa legitimidad se funda en una particular alianza de dichos sectores con el Estado y del reconocimiento por parte de éste de la centralidad de los sectores populares para llevar adelante ese proyecto nacional.

Por todo lo anterior, examinar la realidad mexicana incorporando la noción de hegemonía, conduce necesariamente a replantear las principales tesis sostenidas hasta el momento. Retomemos para ello la afirmación de Pereyra que veníamos analizando.

El autor afirma que en México no se ha consolidado una hegemonía burguesa principalmente por dos razones: la primera, por el carácter dependiente de México; la segunda, por ciertas características de la cultura política que intervinieron en los procesos de consolidación estatal. Veamos ambas por separado.

En principio debemos dejar en claro en qué consiste la hegemonía burguesa o el proyecto de la burguesía. En términos muy generales, podríamos decir que se refiere a la capacidad de “imponer la aceptación socialmente generalizada de un conjunto de creencias según las cuales el proyecto histórico construido con base en el principio de la propiedad privada constituye la mejor opción para el interés global de la sociedad”.<sup>4</sup>

En este sentido, las limitaciones para el desarrollo de una hegemonía burguesa vienen dadas, en primer lugar, por el carácter dependiente —sobre todo en términos económicos— de los países desarrollados, dependencia que tiene su correlato político en tanto impide poner en práctica un proyecto de desarrollo autónomo. El carácter dependiente incide directamente en la capacidad del Estado y del grupo gobernante de decidir su política global ya que muchos intereses, ajenos al proyecto nacional de desarrollo, terminan imponiendo condiciones o simplemente son elementos que cualquier gobierno debe tener en cuenta a la hora de diseñar una política, cualquiera sea ésta. En México la burguesía no logra consolidarse como grupo autónomo con intereses propios, en gran medida por esta dependencia que muchas veces la conduce a realizar concesiones a otros grupos y a establecer una relación de dependencia con el Estado; un Estado que, como veremos, tiene ciertas características que hacen que no sea fácilmente asimilable al proyecto histórico de la burguesía.

Ahora bien, la otra razón que explica por qué en México existen limitaciones concretas y efectivas para la consolidación de esta hegemonía, se encuentra en la especificidad del proceso político que conduce al surgimiento del Estado posrevolucionario, del régimen político y de las relaciones sociales.

<sup>4</sup> Carlos Pereyra, *Sobre la democracia*, p. 255.

El Estado mexicano debió establecer —para lograr su consolidación— una alianza con los sectores populares que habían sido protagonistas de la Revolución y cuyas demandas no habían sido contempladas por los primeros gobiernos posrevolucionarios. La base social del Estado mexicano se torna un elemento fundamental para su legitimación, al tiempo que se constituye en un elemento sustancial a la hora de definir el carácter del proyecto liderado por el grupo gobernante. En este sentido, desde la perspectiva de Pereyra, el agrarismo, las nacionalizaciones y el antiimperialismo, que fueron en gran medida elementos del programa de la Revolución, se volvieron piezas clave que permitieron, por una parte, fundar la legitimidad del Estado en la defensa de los intereses de las clases populares y, por el otro, dieron al Estado un contenido específico. Estos elementos son los que, al mismo tiempo, han limitado la aceptación generalizada de un proyecto estrictamente burgués.<sup>5</sup>

Luego de la revolución era imposible, dado el grado de movilización popular, ignorar las demandas que había promovido el sector campesino y obrero. En todo caso, el grupo gobernante logra articular esas demandas en un proyecto nacional y presentarse ante la sociedad “como el portador de ese proyecto” que tiene en el Estado el medio más eficaz para llevarlo adelante. Así, la legitimidad del Estado nacido de la Revolución se funda en la adhesión popular al grupo que representa sus intereses, los cuales se asimilan, ahora, a los de la nación.

Ahora bien, todos esos elementos son los que ponen límites concretos para la realización de un proyecto estrictamente burgués —tal como se lo definió anteriormente—. Para poner unos pocos ejemplos, la reforma agraria no tuvo —como en otros países— un estricto carácter burgués en el sentido que no se realizó en función de garantizar la productividad del campo en aras de un proyecto integral de desarrollo capitalista, sino que en su fundamento estaba el reconocimiento del derecho de los campesinos y pueblos indígenas a la tierra, además de que la propiedad residía en la comunidad —el ejido— antes que en los individuos. Otro ejemplo que puede ilustrar claramente esta posición refiere a la noción de propiedad que se instaura en la constitución y que sostiene que la nación es la propietaria originaria de todos los bienes y es ella quien instituye la propiedad privada.

Éstos son, a grandes rasgos, los elementos que toma Pereyra para realizar un diagnóstico general de la realidad mexicana en relación con el poder político. Ahora debemos indagar la relación que dicho diagnóstico tiene con la cuestión de la democracia y, para ello, la primera pregunta que deberíamos responder es por qué y cuándo surge en México una demanda en torno a la democratización del régimen

<sup>5</sup> Desde una perspectiva diferente, Arnaldo Córdova señalaba que la Revolución mexicana fue una revolución populista, y Córdova entendía el populismo como sinónimo de manipulación política de las masas. Fue la forma en que se impidió que la revolución social se llevara a cabo, porque la integración corporativa de las masas y la solución a sus demandas —siempre de modo tal que no condujera a transformaciones profundas de la estructura social— funcionaron de tal modo que en esa solución parcial a las demandas populares, los gobiernos posrevolucionarios lograron erigir toda su fuente de legitimación. Allí se encuentra esa “entraña contrarrevolucionaria” del populismo que señalaron algunos sectores de la izquierda mexicana y frente a los cuales Pereyra presenta su argumento. Véase Arnaldo Córdova, *La formación del poder político en México*, 1972.



político, para luego indagar qué entiende por democracia la izquierda “tradicional” y cuál es la propuesta de este autor.

En México ha sido siempre muy restringido el papel de las elecciones como fuente de legitimación del poder político [...] la legitimidad del aparato gobernante provenía en lo fundamental de su origen revolucionario y del programa de reestructuración global de la sociedad en el que se encontraba empeñado. Cuando esta fuente de legitimidad empezó a perder vigor, las elecciones no se convirtieron tampoco en la matriz básica de la legitimidad gubernamental y ésta descansó, más bien, en el impetuoso crecimiento económico que la sociedad experimentó al amparo de los sucesivos *gobiernos-emanados-de-la-Revolución* [...]. Perdidas estas fuentes de legitimidad, pareció indispensable una reforma política capaz de conferirle a los procesos electorales alguna credibilidad.<sup>6</sup>

Si relacionamos el argumento anterior con esta última afirmación vemos cómo las fuentes de legitimidad posrevolucionarias del poder político son ajenas a cualquier preocupación por la legitimidad de los procesos democráticos electorales.

Tal como se señaló anteriormente, el Estado y el grupo gobernante lograron establecer una alianza con los sectores populares (campesinos y obreros) al incorporar al programa de gobierno —en realidad más que programa de gobierno deberíamos hablar de proyecto nacional— sus intereses inmediatos y de largo plazo, fundando su legitimidad en el mantenimiento de esa alianza y en la defensa de esos intereses. Lo importante a destacar es que no se trata simplemente del cumplimiento de demandas específicas sino del reconocimiento de la importancia que estos sectores tienen para el mantenimiento de ese proyecto y, con él, del grupo en el poder. Pereyra llama la atención sobre el apoyo que obtiene el Estado de su base social y eso se debe en gran medida a la presencia que el sector popular alcanzó en el programa de desarrollo nacional. Mientras esa alianza se mantuvo, no fueron necesarias otras fuentes de legitimidad; bastaba el reconocimiento del origen revolucionario del gobierno y del Estado pero, sobre todo, del proyecto que decían enarbolar.

Probablemente sea el periodo cardenista el que expresa en forma acabada este proyecto de desarrollo y transformación de la sociedad mexicana, como de la alianza con obreros y campesinos. Pero es también el punto culminante de la legitimidad revolucionaria: con Cárdenas se alcanza la reorganización partidaria y la inclusión de todos los sectores (obrero, campesino y popular) en el partido y a través de éste en el Estado. La organización corporativa de la sociedad y la capacidad de esa sociedad organizada de incidir en la política de gobierno es lo que permite, en gran medida, llevar adelante importantes reformas sociales y económicas: el reparto de tierras, la nacionalización petrolera, el establecimiento de mecanismos de seguridad social, etcétera.

No obstante, una vez finalizado ese periodo se inicia el cambio en la política gubernamental y, si bien no se abandona completamente la alianza que sirvió de fundamento del poder, ésta comienza a debilitarse al orientarse la acción política hacia

<sup>6</sup> Carlos Pereyra, *Sobre la democracia*, pp. 269-270. Énfasis suyo.

un programa de modernización social y económica cada vez más excluyente de amplios sectores de la población. Sin embargo, dice Pereyra, a pesar de este cambio de orientación, la legitimidad de los gobiernos posrevolucionarios no entra en crisis sino que se modifica sustancialmente fundándose en el extraordinario crecimiento económico que experimenta la sociedad en el periodo poscardenista y que duró hasta principios de los años setenta. Es cuando el desarrollo estabilizador —como es llamado por algunos autores— entra en crisis que el problema de la legitimidad empieza a vincularse con la necesidad de democratización del régimen político, ya que se vuelve necesario buscar nuevas fuentes de legitimidad.

Hasta aquí pareciera que el impulso a la democracia fue obra del gobierno a partir de la constatación de la necesidad de refundar la legitimidad del régimen. Sin embargo, hay dos procesos más que se articulan con éste y que le permiten al autor realizar un diagnóstico más comprehensivo de la cuestión. En el primero confluyen las experiencias del movimiento de 1968 y las demandas de democratización de diversos espacios de la sociedad que dieron lugar a una aguda crítica al corporativismo y a la falta de democracia interna en las organizaciones sociales, sobre todo sindicales. Pero también se incorpora a esta experiencia el debate en torno a la sociedad civil y a las posibilidades de ampliación democrática que residiría en organizaciones autónomas del Estado. Al mismo tiempo, la inclusión de estos debates condujo a repensar la relación entre Estado y sociedad en México.

El otro proceso al que se hacía referencia es propio de la izquierda socialista y comunista y tiene que ver con la crítica abierta a los regímenes socialistas de Europa oriental, que supuso la crisis de la idea de democracia prevaleciente hasta el momento.<sup>7</sup> Por supuesto que la izquierda también hizo suya la crítica al corporativismo e incorporó —en algunos casos— el debate sobre la sociedad civil, pero en gran medida a partir de la crítica y ruptura con el llamado “socialismo real”.

Veamos en qué consistió este cambio fundamental:

La clave del funcionamiento del sistema político se encuentra en el corporativismo como eje de la génesis histórica del Estado mexicano y de los organismos sociales que agrupan a los trabajadores del país; en la práctica, todos los segmentos de la sociedad civil son prolongaciones del aparato estatal. Sindicatos obreros, federaciones de campesinos y empleados públicos, organizaciones de colonos, profesionistas, no asalariados, etcétera, casi todas las instituciones creadas por la sociedad para organizar la participación política y defender los intereses inmediatos de sus diferentes sectores, han sido incorporadas a la omniabarcante maquinaria estatal.<sup>8</sup>

El corporativismo aparece claramente como la clave para comprender el funcionamiento del Estado y, sobre todo, de las organizaciones sindicales. Recordemos que el autor señalaba que la consolidación del Estado posrevolucionario fue

<sup>7</sup> Véanse al respecto Carlos Pereyra, *Configuraciones: teoría e historia*, pp. 161-174; Carlos Pereyra, *El sujeto de la historia*, pp. 236-249.

<sup>8</sup> Carlos Pereyra, *Sobre la democracia*, p. 169.

lograda gracias a la incorporación al programa de desarrollo nacional de obreros y campesinos, mediante una alianza entre éstos y el Estado. La relación entre los sectores populares y el Estado se institucionalizó a través de la refundación del Partido Nacional Revolucionario en el Partido de la Revolución Mexicana realizada por el presidente Lázaro Cárdenas. La organización corporativa se logró mediante la formación y diferenciación de los “sectores” —obrero, campesino y popular— y su integración al partido, siempre en calidad de organizaciones. De este modo se garantizaba el reconocimiento de los sectores populares a partir de la incorporación ordenada de sus demandas e intereses y, por otra parte, estos sectores ganaban en capacidad para incidir en la práctica gubernamental.

El corporativismo —en sus orígenes— fue una forma de relación entre Estado y sociedad que permitía la participación de amplios sectores de la población y facilitaba la comunicación con el gobierno mediante los canales establecidos. El significado social que tenía la afiliación colectiva al partido de Estado consistía en garantizar el reconocimiento de los trabajadores y campesinos como partes fundamentales del proyecto nacional. Asimismo, la organización de la sociedad en “sectores” era una forma de organizar también las demandas y el modo de expresión de las mismas. Si por un lado el corporativismo fue la forma de integrar a las organizaciones sociales al Estado, a través de su partido, por otra parte, permitió una cierta participación de la sociedad en el Estado.

Sin embargo, señala Pereyra, ese “significado social que tenía la afiliación colectiva al partido de Estado”<sup>9</sup> se transformó por completo: lo que en un primer momento había sido sólo una limitación de la independencia ideológica y política mediante la pertenencia casi obligada al partido de Estado, se convirtió en una forma de subordinación que modificó completamente el sentido que en un primer momento había tenido.

Si la clave para entender el sistema político y el Estado mexicano está en el corporativismo, el mismo explica, también en gran medida, el funcionamiento de la sociedad y la relación entre ésta y el Estado. Si, tal como señala el autor, todas las organizaciones de la sociedad, cuyo objetivo sea la participación política y la defensa de determinados intereses sectoriales, aparecen como prolongaciones del Estado, se vuelve difícil diferenciar lo que es estrictamente Estado de lo que pertenece a la sociedad.

Sin embargo, la crítica al corporativismo, desde su perspectiva, no conduce necesariamente a una crítica al sindicalismo y a la expresión organizada de intereses sectoriales. No se trata tampoco de oponer al ejercicio democrático la organización corporativa de intereses. Lo que está en cuestión es la dependencia de las organizaciones sociales al partido de Estado, dependencia que se traduce inmediatamente en la imposibilidad de ejercer la democracia al interior de las mismas. Por ello, la crítica al corporativismo se relaciona directamente con la cuestión de la democracia.

Tal como se señaló anteriormente, el cuestionamiento del corporativismo condujo a repensar la relación entre Estado y sociedad y a revalorizar el papel de esta

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 143.

última y de sus organizaciones en el proceso de democratización del régimen político. Pero además, la democracia —entendida como un conjunto de formas y mecanismos de regulación del ejercicio político— abría posibilidades de democratización más allá de la sociedad política alcanzando a la sociedad civil. Porque si bien la democracia es formal y representativa, ello no implica que se circunscriba a determinadas instituciones políticas ya que existe la posibilidad de alcanzar una “vida social democrática”:

Hay relación directa entre democracia política (formal o representativa) y las posibilidades de una vida social democrática. En efecto, no es concebible la ampliación de la democracia política sin que a mediano plazo repercuta en la estructura de las propias organizaciones sociales, es decir, es inconcebible la consolidación del juego democrático en la elección de gobernantes (en la sociedad política) y el mantenimiento de una estructura vertical y antidemocrática en las instituciones de la sociedad civil.<sup>10</sup>

La democracia representativa o formal —y no es otra cosa la democracia política— tiene un efecto democratizador: la práctica democrática en las instituciones de la sociedad política termina irradiando a las instituciones y organizaciones de la sociedad civil. Esto se debe a que no se concibe lo formal y representativo como sinónimo de democracia electoral, y aquí es donde se comprende la relación entre la crítica al corporativismo y a la cuestión de la democracia.

Pereyra señala que el corporativismo, tal como se consolidó en México no es un fenómeno independiente del funcionamiento del sistema político en su conjunto. Las elecciones, como ya se señaló, nunca fueron un mecanismo suficiente de legitimación del poder político y esto tiene su origen en el surgimiento y consolidación del Estado posrevolucionario y del grupo que accedió al poder en ese entonces. La organización corporativa de la sociedad como forma de intermediación y representación de intereses frente al Estado se realizó por medio de la afiliación obligada al partido de Estado impidiendo cualquier expresión autónoma de los sectores organizados. La falta de independencia ideológica y política es el correlato, entre las organizaciones sociales, de la debilidad de la democracia electoral en las instituciones políticas. En el fondo se trata del mismo problema en dos ámbitos diferenciados.

Desde la perspectiva de Pereyra, la solución al problema del corporativismo no esta dada por la limitación del poder de las organizaciones sindicales obreras o campesinas y su sustitución por mecanismos de representación individual. El autor no opone democracia y corporativismo como dos formas irreconciliables de la relación entre Estado y sociedad ni tampoco asocia al corporativismo el verticalismo y las prácticas autoritarias. La crítica está dirigida, antes que al corporativismo, a una forma de encuadramiento político e ideológico que impide cualquier expresión autónoma dentro —y fuera— de las organizaciones sociales.

Por dicha razón Pereyra sostiene que:

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 72.

Una reforma política que no permanezca sólo en el plano electoral ha de considerar el mecanismo corporativo e impedir la asimilación de las organizaciones sociales y su dilución en el partido gobernante.<sup>11</sup>

Una reforma política que tenga como objetivo la democratización del régimen político, paradójicamente, no debe detenerse sólo en los mecanismos electorales, sino que debe dirigirse a la clave del funcionamiento del régimen que pretende transformar y en México esa clave está en el corporativismo.

Es por ello que existe una “relación directa” entre la democracia política y las posibilidades de “una vida social democrática”, porque la modificación de los fundamentos de la legitimidad del poder político conduce, necesariamente, a poner en cuestión los mecanismos que impiden alcanzar la democracia al interior de las organizaciones sociales al punto que vuelven incompatibles el mantenimiento de estos mecanismos con procesos de elección democrática de representantes en la sociedad política.<sup>12</sup>

La democracia política conduce, desde esta perspectiva, a un proceso de democratización social y éste, a su vez, profundiza la democracia política al favorecer la participación independiente de diversos sectores sociales, organizados o no. No se niega ninguna forma de participación ni de expresión política: la democracia electoral es tan importante para garantizar una vida democrática como lo es la expresión de intereses organizados de forma autónoma y con base en una representación, asimismo, democrática.

Lo anterior nos conduce al significado del concepto de democracia para el autor:

la democracia no es sólo el respeto más o menos formal de los derechos individuales y el cumplimiento relativo de las garantías constitucionales sino, en su sentido más riguroso, la organización autónoma y la participación independiente de las tendencias sociales, por lo que el agente de la democratización no puede ser el aparato gobernante sino las fuerzas integrantes de la sociedad civil.<sup>13</sup>

Esta afirmación sintetiza en buena parte qué debe entenderse por democracia y quién es el agente del proceso de democratización. La democracia debe permitir la organización y participación de las diversas tendencias sociales, es decir, debe permitir y favorecer la representación de esas tendencias; organización que no sólo comprende a los partidos políticos sino también a las organizaciones de la sociedad civil.

La limitación de dichas expresiones —sea por el mecanismo corporativo o por cualquier otro— es un límite a la democracia; por lo tanto es difícil aceptar, desde

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>12</sup> En este diagnóstico coincidieron muchos sectores de la izquierda mexicana aunque algunos señalaban que una vez lograda la independencia política podrían consolidarse verdaderas organizaciones de clase. La diferencia radica en que Pereyra, tal como se señaló oportunamente, critica que exista una relación directa entre la acción política y la ubicación en la estructura social, ya que nunca son las clases propiamente las que obran políticamente.

<sup>13</sup> Carlos Pereyra, *Sobre la democracia*, p. 131.

esta perspectiva, la democracia en el plano electoral y renunciar a la democratización de otros espacios de la sociedad. En todo caso, la democracia electoral no puede ser vista sino como un avance hacia la democracia y nunca como su conquista definitiva o su consolidación.

Además, son estas tendencias, que tienen su origen en la sociedad civil y que buscan organizarse y alcanzar expresión política, las cuales dan impulso a la democracia porque está en su propio interés alcanzar una representación política o, al menos, algún tipo de incidencia en las decisiones públicas. Es así que en este proceso poco debe esperarse del “aparato gobernante”, ya que el agente fundamental es la sociedad.

#### EL DEBATE CON LA IZQUIERDA PARTIDARIA

Otro proceso al que habíamos hecho referencia es el debate que se originó al interior de la izquierda partidaria y académica-intelectual respecto de los llamados “socialismos reales”. El distanciamiento de estos regímenes condujo a una crisis del concepto de democracia que la izquierda, en general, había mantenido hasta el momento. Pereyra mantiene un diálogo con estas posiciones y dirige una crítica aguda a quienes pretenden desestimar las posibilidades concretas que la lucha por la democracia abre para la izquierda socialista y, sobre todo, postula una nueva forma de entender la democracia, distanciándose de las tradicionales concepciones de la izquierda.

El reto de sus posiciones radica en el intento por vincular democracia y socialismo, para hacer de la lucha por la democracia en México una tarea —si no exclusiva— cuando menos conducida por la izquierda.

Un debate más que se encuentra presente, aunque no de forma explícita, es el que gira en torno a la cuestión del régimen político y la democracia en el contexto de las dictaduras y transiciones a la democracia en Sudamérica. Muchos intelectuales del Cono Sur que llegaron exiliados a México participaron de este debate y son los otros interlocutores con quienes dialoga Pereyra acerca de estos temas.

La crítica va, entonces, dirigida en dos sentidos: por una parte, hacia las concepciones que vinculan la democracia con el orden social burgués; por la otra, hacia la distinción entre democracia formal y democracia sustantiva. Veamos en qué consiste cada una de estas posiciones para luego avanzar en el modo que concibe la relación entre democracia y socialismo.

#### DEMOCRACIA BURGUESA

La primera idea que pretende desestimar es aquella que vincula la democracia con el desarrollo capitalista y que ha llevado a relacionar democracia con orden burgués.

Se ha difundido en la literatura socialista un concepto monstruoso: *democracia burguesa*. Dicho concepto esconde una circunstancia decisiva de la historia contemporánea: la democracia ha sido obtenida y preservada en mayor o menor medida en distintas latitudes *contra la burguesía*. El concepto *democracia burguesa* sugiere que el componente democrático nace de la dinámica propia de los intereses de la burguesía como si no fuera precisamente al revés, un fenómeno impuesto a esta clase por la lucha de los dominados.<sup>14</sup>

Contra quienes defienden la idea de que la democracia constituye un instrumento de dominación ideológica de la burguesía para consolidar su dominación, Pereyra sostiene que la democracia en el capitalismo no es un régimen que garantice necesariamente los intereses de la burguesía. Por el contrario, la democracia ha sido históricamente una conquista de los sectores dominados, ya que nunca la burguesía ha concedido una apertura a la participación de otros sectores sociales por decisión propia. Pensar la democracia como conquista, antes que como concesión o como un proceso intrínseco al desarrollo capitalista, conduce a repensar su significado.

Asociada al orden capitalista burgués, la democracia podía ser considerada sólo un mecanismo de selección de representantes; sin embargo, Pereyra, sin negar el carácter representativo y formal de la democracia, la resignifica al considerar la potencia emancipatoria que reside en ella. Si es una conquista *contra la burguesía* es porque la democracia, si bien no anula la explotación, la limita y permite la condena hacia cualquier forma de dominación social. Y, otra cuestión fundamental: la democracia, al permitir la participación política y social, introduce un elemento sustancial como es el control del poder y de las decisiones públicas por parte de la sociedad. El funcionamiento de un régimen democrático supone, además, el ejercicio efectivo de las libertades políticas de opinión, de reunión, de organización y de prensa; por lo tanto, la posibilidad de organización independiente y de expresión de la crítica al poder político, así como el desarrollo de proyectos alternativos al gubernamental.

Pero hay otras razones por las cuales la democracia y el capitalismo no son necesariamente procesos históricos y políticos asimilables y ni siquiera compatibles entre sí:

Ni siquiera es cierto que la tendencia a la democratización sea inherente al desarrollo capitalista [...] [porque] no se anula nunca la contradicción básica entre el principio de soberanía popular y la lógica de la acumulación capitalista. Esto se advierte con facilidad en los países del Tercer Mundo donde abrumadores obstáculos han impedido la apertura regular del juego democrático [...] la contradicción básica se advierte también en el tema de la *crisis de gobernabilidad* que el pensamiento neoconservador ha puesto en los últimos años sobre el tapete en las sociedades capitalistas industrializadas. Sin ningún pudor, la nueva derecha admite que para el Estado es inmanejable el aumento de expectativas y el exceso de demandas que reproducen en circunstancias democráticas de concurrencia partidaria.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 33. Énfasis suyo.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 34. Énfasis suyo.

El capitalismo puede, sin duda, profundizarse sin necesidad de alcanzar un régimen democrático; no existe, por lo tanto, una relación directa entre desarrollo capitalista y una cultura política democrática, como muchos autores han señalado.

Sin embargo, Pereyra va más allá de esta constatación y da cuenta de la existencia de una contradicción básica —que no puede ser superada sin más— entre la lógica de la acumulación de capital y el principio de soberanía popular: la lógica de acumulación constituye un elemento que se preserva a costa de la democracia.

Si bien es cierto que un mayor crecimiento económico permitiría dar respuestas más integrales y efectivas a las demandas populares y, en este sentido, el sistema capitalista podría articularse mejor con los regímenes democráticos, esa contradicción a la que refiere Pereyra nunca se supera por completo. En los países subdesarrollados, por ejemplo, la acumulación de capital siempre se antepone a cualquier demanda popular, las cuales pasan inmediatamente a desbordar “el umbral de democracia aceptable para la reproducción del sistema”<sup>16</sup> y se consolidan regímenes de democracia restringida que ponen límites a la participación y expresión de demandas, que cancelan diversos espacios democráticos y anulan el pluralismo político; todo ello en el supuesto de que una ampliación democrática pondría en riesgo la capacidad del Estado de dar respuestas satisfactorias, produciendo una crisis sistémica. Con lo cual, el capitalismo termina siendo un límite antes que una condición de la democracia.

Por otra parte, existen innumerables casos —sobre todo en América Latina— donde se ha optado por la limitación o la violación de los principios democráticos si éstos ponían en riesgo el proceso de acumulación o cuando algún sector de la burguesía podía, mediante la anulación de los procesos democráticos, obtener ciertos beneficios inmediatos o a mediano plazo, ya sea apoyando golpes de Estado o promoviéndolos.

Finalmente, esta contradicción básica también se observa en los países desarrollados. Ahí —sostiene el autor— a causa del mismo proceso de desarrollo y crecimiento económico se ha producido un “aumento de demandas” de diversos sectores de la población, pero sobre todo de los sectores populares y clases medias, promovidos por un “exceso de expectativas” fundado, por una parte, en el crecimiento económico y, por otra, en la propia competencia partidaria que favorece todo tipo de promesas de cambio. Es así que la democracia bajo el sistema capitalista puede dar comienzo a una crisis de gobernabilidad al crear más demandas que las que el Estado —dentro de los límites impuestos por el capitalismo— está en condiciones de dar respuesta.

En este sentido, lejos de existir una relación necesaria y “armónica” entre capitalismo y democracia, observamos las tensiones y hasta contradicciones que se producen entre ambos y cómo muchas veces la democracia puede poner en crisis al propio sistema capitalista.

De aquí se derivan dos conclusiones fundamentales para comprender el argumento que venimos desarrollando. En primer lugar, es casi un sinsentido —desde

<sup>16</sup> *Ibid.*



esta perspectiva— el término *democracia burguesa*, ya que, por una parte, la democracia aparece como una conquista de los sectores populares antes que una concesión de la burguesía, y por otra, vemos cómo la democracia muchas veces puede volverse un problema para el capitalismo, ya sea por un “exceso” de demandas o bien por que al llevar hasta sus últimas consecuencias el principio de soberanía popular, se llega al cuestionamiento de los fundamentos mismos de la lógica de la acumulación capitalista. En segundo lugar, la democracia, liberada de su filiación con un orden social específico, abre todo un campo de posibilidades para la lucha política. La democracia, lejos de ser una ideología —nos dice Pereyra—, es un conjunto de formas y mecanismos que regulan el ejercicio del poder político; por lo tanto, a través de la democracia cualquier proyecto político puede ser puesto a consideración de la sociedad.

#### DEMOCRACIA FORMAL Y DEMOCRACIA SUSTANTIVA

Recordemos que el otro blanco de la crítica del autor era la distinción —que gran parte de la izquierda partidaria y académica había sostenido hasta el momento— entre democracia formal y democracia sustantiva.

Para gran parte de la izquierda preocupada por las desigualdades sociales y económicas, la democracia “política” nunca fue un problema que requiriera un abordaje específico. En todo caso, se afirmaba, la democracia sustantiva, la “verdadera igualdad” entre los hombres, conduciría tarde o temprano a superar la falta de libertades políticas. Muchas de estas posiciones entraron en crisis luego del distanciamiento de los países de Europa oriental, que, a pesar de haber socializado los medios de producción, nunca iniciaron un proceso de socialización del poder y de apertura democrática:<sup>17</sup>

Durante largos años la creencia de que en las sociedades poscapitalistas estaba en vías de realizarse la igualación económico-social y con ellos la *democracia sustancial*, condujo a la izquierda de todo el mundo (con excepción de voces aisladas) a silenciar el cúmulo de hechos que evidenciaban los riesgos inherentes al desprecio de la *democracia formal*.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Los años ochenta fueron el escenario de un profundo debate sobre todos estos temas y evidenciaron también la falta de acuerdo que existía en la izquierda en torno a una definición de democracia. Algunos sostuvieron que esta distinción debía seguir operando y que en última instancia la participación electoral debía ser considerada una táctica pero que el objetivo de largo plazo seguía siendo alcanzar la igualdad económica y social. Otros, por el contrario, exigieron una redefinición de la idea de democracia y sostuvieron que la democracia política debía ser incorporada al ideario socialista. También se observaron tendencias que se inclinaban por una concepción de la democracia en sentido amplio que abarcara tanto al sistema político como a otras instancias sociales y culturales y pugnaban por desarrollar diversas formas de participación popular.

<sup>18</sup> Carlos Pereyra, *Sobre la democracia*, p. 35. Énfasis suyo.

La lucha por la igualdad económico-social, además de silenciar estas experiencias, condujo a gran parte de la izquierda a menospreciar la *democracia formal*, ya sea por identificar democracia con capitalismo —tal como vimos anteriormente—, o bien porque se antepone a la defensa de las libertades civiles y políticas, la necesidad imperiosa de la igualdad económica, igualdad, muchas veces llamada “real”. Se oponía así la forma —que en última instancia no resolvía la cuestión de la dominación y la desigualdad social— a la sustancia, el verdadero contenido de la democracia mediante el cual podía alcanzarse la igualdad. En síntesis, lo que se oponía era la libertad a la igualdad, como si ambas no formaran parte de un mismo proceso.

La crítica de Pereyra se dirige sobre todo al supuesto de que la igualdad por sí misma conduzca a la libertad. Hay, por lo tanto, dos temas subyacentes a este problema: por una parte la cuestión más general de la relación entre orden social y régimen político; por otra, la relación entre la libertad y la igualdad.

Respecto del primero, éste se relaciona con una tesis fundamental del marxismo que ubica al régimen político como una expresión superestructural del orden social. Aquí radica mucho del desinterés, y hasta menosprecio, que la izquierda en general ha tenido por la cuestión del régimen democrático. En esta lógica, existiría una relación casi mecánica entre capitalismo y democracia formal, y entre socialismo y democracia real. Por ello la solución del problema de la propiedad conduciría inevitablemente a resolver el problema político. Una vez que el proletariado conquiste el poder del Estado y socialice los medios de producción consiguiendo la igualdad entre los hombres, la libertad política y civil se alcanzaría como un proceso necesario. Esto nos conduce al segundo tema, el de la igualdad y la libertad. Aquí el problema radica en que se subordina la libertad a la conquista de la igualdad y se vincula, del mismo modo, socialismo con igualdad “real”. La relación entre ambas se presenta de manera mecánica y se olvida que la falta de libertades muchas veces conduce a otras formas de desigualdad.

Al respecto Pereyra afirma:

Cada vez es más claro, sin embargo, que si en las sociedades capitalistas la democracia formal está siempre amenazada y es muchas veces destruida por la ausencia de democracia sustancial, en los países poscapitalistas la falta de democracia formal se levanta como un obstáculo irrebalsable para la efectiva realización de la democracia sustancial. Sin libertades políticas puede construirse cualquier cosa, pero nunca una sociedad socialista.<sup>19</sup>

La tensión entre libertad e igualdad es inherente al capitalismo: la falta de una verdadera igualdad social y económica tiene, muchas veces, consecuencias en las libertades políticas. Sin ir más lejos, los sectores populares y sobre todo los segmentos más excluidos del desarrollo capitalista pocas veces hacen uso de sus libertades políticas en las mismas condiciones en que lo hacen otros grupos sociales —cuando lo hacen—. Sin embargo, en los países socialistas de Europa del Este la supuesta realización de la democracia sustantiva no conduce por sí misma a hacer efectivos

<sup>19</sup> *Ibid.*

los derechos políticos y esto atenta las más de las veces contra la supuesta igualdad alcanzada.

Por lo tanto, si no existe una relación mecánica y automática entre cada uno de estos “tipos” de democracia y el orden social es, básicamente, porque la democracia no es en ningún caso un producto de la organización económica, de la propiedad o del Estado. La democracia es siempre el resultado de la acción social y política de determinados sujetos.

Recordemos que Pereyra sostiene que la democracia ha sido siempre el resultado de las luchas populares —una construcción popular—, y lo es tanto por la libertad como por la igualdad en un mismo y único proceso. Es así que cualquier intento de escindir estos objetivos conduce al deterioro de ambos.

No hace falta insistir en que el menosprecio de las libertades políticas, adscritas a la *democracia formal*, en aras de una vocación igualitaria, orientada a la *democracia sustancial*, es la vía más segura no sólo para bloquear el control público o social de las decisiones oficiales, sino también para impedir el propio cumplimiento de la vocación igualitaria, como lo muestra cada vez con mayor claridad la experiencia de los países *poscapitalistas*. Ninguna democracia sustancial es posible sin el respeto riguroso a los mecanismos de la democracia formal.<sup>20</sup>

Si retomamos toda la argumentación expuesta hasta aquí podríamos afirmar que la democracia es, entonces: una construcción social y no surge necesariamente de ninguna estructura. Es formal en tanto se refiere a formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político; soberanía popular y sufragio libre y universal son sus componentes fundamentales, además de todo el conjunto de las libertades políticas de opinión, reunión, prensa, expresión, etc. Asimismo, la democracia favorece la participación popular en la sociedad política y en la sociedad civil, a través de sus organizaciones y permite el control y vigilancia, por parte de la sociedad, de las decisiones públicas tomadas en los órganos de dirección política, control que debe extenderse hacia otros ámbitos públicos como son las instituciones de la sociedad civil. Finalmente, si bien es cierto que el autor asume que la democracia formal por sí sola no elimina la desigualdad y la explotación, como vimos, sostiene que es mediante las posibilidades que ésta instaure que puede librarse una lucha más efectiva contra cualquier forma de dominación.

Por ello, no puede mantenerse la distinción entre forma y sustancia sin negar, al mismo tiempo, un elemento fundamental del concepto de democracia.

#### DEMOCRACIA, SOCIALISMO Y PROYECTO NACIONAL

La relación entre democracia y socialismo fue el eje del debate de gran parte de esta izquierda académica e intelectual durante la década de los ochenta. Muchas

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 33. Énfasis suyo.

de estas discusiones estuvieron abonadas por los aportes de otros intelectuales provenientes del Cono Sur, exiliados a causa de las dictaduras militares. Pero también contribuyeron a delinear estas posiciones el distanciamiento definitivo del bloque socialista de Europa del Este y la experiencia del eurocomunismo, sobre todo del Partido Comunista Italiano.

Es en este contexto que, por una parte, comenzó a pensarse la relación entre el socialismo y la cuestión nacional, esto es, reflexionar en torno a las posibilidades de alcanzar una transformación social a partir de un análisis histórico concreto. Por otra parte, condujo a la resignificación tanto del sentido como del papel que la democracia jugaría en este proceso y, por supuesto, de la concepción misma de socialismo, que al articularse con la cuestión democrática alcanzó otro significado.

Así, Pereyra señala:

La lucha por el socialismo en esta época, en nuestro país, no tiene contenido diferente al que resulta de una lucha nacional, popular y democrática o, dicho de otro modo, el movimiento por el socialismo adopta en nuestros días en México la forma de un movimiento social organizado en torno a esos tres ejes.<sup>21</sup>

Tal como indica el autor, el socialismo no puede ser comprendido como algo diferente de estos tres términos que lo componen: una lucha nacional, popular y democrática.

Es una lucha nacional porque el proyecto socialista debe presentarse como un proyecto nacional alternativo, incorporando una perspectiva histórica diferente para la sociedad en su conjunto. No consiste en aglutinar demandas diversas de sectores diferentes, sino en elaborar un proyecto nacional: dar respuesta tanto a las necesidades y demandas de los sectores dominados así como, paralelamente, integrar estas demandas en una visión que comprenda el interés de la nación en su conjunto.

Es una lucha popular por tres razones, porque, de acuerdo con el autor, la democracia ha sido históricamente el resultado de las luchas populares; una construcción popular que se fue gestando en lucha contra la burguesía y los intentos de limitar la participación social. Desde esta perspectiva, los derechos políticos han sido una conquista histórica, al igual que los derechos sociales y civiles. Recordemos que el capitalismo y la burguesía sólo precisan de los derechos jurídicos que permiten la libre circulación de la mano de obra; el resto del ordenamiento jurídico es producto de las conquistas populares. Es popular también porque la democracia, su consolidación, supone la recuperación de la capacidad de la sociedad de autogestionarse, proceso que debe ser llevado a cabo mediante la permanente ampliación de la participación social. Finalmente, no debemos olvidar que se trata de una profunda transformación de las relaciones sociales que debe ser impulsada por "un movimiento social" y no por un partido de vanguardia. Pereyra toma distancia así de la práctica que ha sido dominante en los partidos de la izquierda socialista y

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 233.

comunista y que privilegia la formación de un grupo cerrado que “concentra en sí mismo la producción política de las masas y tiende a desconocer la pluralidad del movimiento social”. Esta pluralidad es la que se pretende conservar porque en ella se manifiesta toda la multiplicidad social que no puede encontrar plena expresión en un partido de clase, ni aun en una clase social en particular.

Por último, la lucha por el socialismo es una lucha democrática porque:

Es preciso reconocer de una vez por todas que sin libertades políticas no hay socialismo y que, más allá de la eliminación de la propiedad privada, la construcción del socialismo exige la libre organización sindical de los trabajadores, el pluralismo ideológico, cultural y político, la participación de los miembros de la sociedad en el control de la cosa pública, la descentralización del poder, el despliegue autónomo de la sociedad civil... en fin, democracia.<sup>22</sup>

Si bien el proyecto socialista requiere de la transformación de las relaciones de propiedad, ahí no se termina si lo que se busca es un verdadero cambio en las relaciones sociales.

El proyecto socialista, de acuerdo con el autor, tiene por objeto llevar la democracia formal hasta sus últimas consecuencias. El capitalismo encuentra un límite real para cumplir con estos principios democráticos, ya que en algún momento se presenta la contradicción fundamental, que señala Pereyra, entre soberanía popular y acumulación capitalista. Pero si no existe una relación necesaria entre capitalismo y democracia, tampoco la hay entre ésta y el socialismo. Siempre hay que recordar que la fusión entre democracia y socialismo debe comprenderse como el resultado de la voluntad y la acción política y nunca como el producto de una necesidad estructural.

Por todo lo anterior, no puede diferenciarse estrictamente entre la lucha por la democracia y la instauración del proyecto socialista sin reducir los significados de ambos términos. Ni el socialismo se agota con la abolición de la propiedad privada —por ello los regímenes de Europa del Este no pueden ser llamados socialistas— ni la democracia es pura y simplemente un régimen que expresa las necesidades del desarrollo capitalista.

Por otra parte, no se trata tampoco de que una vez alcanzado el régimen socialista se proceda a democratizar el régimen político —las experiencias históricas demuestran que no hay una relación directa entre socialización de la propiedad y régimen democrático—; pero tampoco la democracia debe ser pensada como una etapa, una preparación para el proceso que conduce a la transformación de las relaciones de propiedad.

En relación con la cuestión nacional, sostenía que el proyecto socialista sólo era viable en México si se ligaba estrechamente a la democracia y a la defensa de la nación.

Ya hemos señalado las posibles articulaciones entre la democracia y el socialismo. Sin embargo, el socialismo nacional refiere a otra cuestión —que si bien se encuen-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 35.

tra asociada— es preciso distinguir: la lucha por la democracia y el socialismo es al mismo tiempo una lucha por la constitución plena del Estado nacional. Esto es, un Estado independiente frente al exterior, que represente efectivamente al conjunto de la nación, y que permita su expresión a través de sus diversas organizaciones.

El socialismo nacional es también desde esta perspectiva, la lucha contra la amenaza que el imperialismo supone para la independencia nacional y, hacia el exterior, una política que establezca relaciones duraderas con todos aquellos países y movimientos entre cuyos objetivos se encuentre el socialismo y la democracia.

Asimismo, refiere a que este proyecto debe recoger y resignificar la historia de las luchas populares y la experiencia del movimiento popular porque sólo de este modo pueden las organizaciones políticas de izquierda —y cualquier organización— aspirar a fortalecerse y consolidarse entre los sectores populares: es decir, debe recuperar el pasado y las experiencias concretas y convertirlas en un referente para el presente.

La Revolución mexicana constituye sin duda, desde esta perspectiva, una experiencia histórica ineludible. Esa revolución tuvo —de acuerdo con Pereyra— un carácter popular y democrático que buscó incorporar a las grandes masas de la población, que habían sido marginadas de los modelos de desarrollo prevalecientes hasta el momento, a un nuevo proyecto que suponía, sobre todo, una concepción distinta de la nación mexicana. Esa nueva idea de nación tuvo como objetivo fundamental incluir a los sectores populares como miembros plenos, sus demandas, sus intereses, sus necesidades. El hecho de que el grupo triunfante en la Revolución se haya “apropiado” de esa experiencia histórica y la haya resignificado en función de sus propios intereses, no debe conducir a la izquierda a abandonar esas tradiciones de lucha.

La tradición revolucionaria y muchas de las demandas por las que se movilizaron las masas constituyen parte de la memoria colectiva de los sectores populares y no pueden ser negadas u olvidadas si lo que se pretende es una transformación social y política centrada, precisamente, en estos sectores.

## REFLEXIONES FINALES

Tal como se señaló al inicio de este trabajo, la propuesta de Carlos Pereyra se inscribe en el debate que ocupó a importantes sectores de la izquierda mexicana a lo largo de los años ochenta. No siempre de una forma explícita, en sus reflexiones se encuentran ecos de los problemas a los que la izquierda intentó dar respuesta en diferentes momentos de su historia: la caracterización del Estado posrevolucionario; el lugar y el papel de los sectores populares en la política de la izquierda; la redefinición de la acción política y del proyecto revolucionario.

El autor dialoga permanentemente con las interpretaciones dominantes en la izquierda y va construyendo su argumento al tiempo que cuestiona esas posiciones.

Pereyra elaboró para cada uno de estos temas enfoques diferentes que muchas veces se oponían abiertamente a las interpretaciones más comunes de la izquierda.

Sin duda un claro ejemplo en este sentido fue la incorporación de Antonio Gramsci para comprender, desde una óptica distinta, los procesos políticos más relevantes que han tenido consecuencias en el largo plazo. Lo anterior nos conduce directamente a otra de las intenciones políticas del autor, como fue su pretensión de recuperar otros referentes del marxismo que puedan contribuir a renovar el pensamiento de la izquierda mexicana.

En dicho intento de renovación, teórica pero fundamentalmente política, la reflexión sobre la democracia constituye un tema central. Y ello no sólo porque la izquierda en general evadió abordar este problema y en sí mismo constituyó una novedad, sino por la forma en que esa incorporación se realiza.

Es decir, su abordaje supuso un cambio importante en la agenda política del momento pero también motivó otras transformaciones, tal vez más profundas y de mayor alcance. Me refiero concretamente a que la democracia puso en tela de juicio las principales tesis que guiaron la acción política de la izquierda mexicana.

Repasemos brevemente los elementos de su propuesta:

En primer lugar, la idea misma de democracia que desarrolla el autor y la forma en que ésta se articula con su diagnóstico político, cuestionaron la idea de que la democracia está estrechamente relacionada con el orden social capitalista. Esto es, al afirmar que el régimen político no deriva de una consecuencia necesaria de la organización social, Pereyra redefinió los términos del debate. De este modo pudo dotar a la democracia de un nuevo significado político y revelar la potencia emancipatoria que reside en ella al ser considerada una conquista de los sectores populares.

En segundo lugar, la crítica a la distinción entre democracia formal y sustantiva, sentó las bases para una redefinición de las tareas políticas de la izquierda y, fundamentalmente, para sus objetivos de largo plazo. Si la democracia dejaba de considerarse estratégicamente y se reconocía que la igualdad y la libertad constituyen dos momentos de un mismo proyecto político, la democracia se volvía un objetivo deseable al que la izquierda debía aspirar y contribuir a consolidar.

Sin duda estas dos consecuencias de la incorporación de la democracia al debate de la izquierda produjeron no pocas transformaciones en el mediano y largo plazo, como fueron el reconocimiento del camino electoral, la necesidad de plantear estrategias diferentes y de elaborar un programa político si lo que se pretendía era acceder al gobierno. Pero quizá los efectos más importantes fueron que la democracia, tal como la pensó Pereyra, abrió todo un campo para la acción política, y la transformación social requeriría de ahora en adelante de acciones concretas en el presente y no sólo como horizonte último del proyecto revolucionario. En todo caso, la idea misma de revolución fue cambiando a la luz de estos nuevos sentidos: la revolución social adquiriría un significado distinto porque ya no podía ser pensada como el momento del "asalto al poder" ni tampoco como un horizonte histórico inevitable. La propuesta del autor implicaba que la transformación social y los caminos que ésta tomara dependerían de la acción política de determinados sujetos. Y el sujeto político tampoco podía ser pensado como la expresión de los intereses de una clase particular.

Finalmente, se ha destacado que Carlos Pereyra reflexiona sobre las posibles articulaciones entre la democracia y el socialismo para poder llevar adelante un nuevo proyecto nacional. Aquí lo importante es su intento de recuperar las experiencias históricas de lucha de los sectores populares, no sólo porque constituyen una experiencia fundamental sino porque pueden ser referentes para el presente.

En este sentido, podemos sostener que la reflexión teórica y política de Pereyra sentó las bases para un cambio sustantivo en la forma de pensar la política para un sector importante de la izquierda mexicana en un periodo fundamental de su historia aun cuando debamos reconocer que en el presente resulta difícil rastrear qué elementos de ese pensamiento continúan vigentes en el discurso político.

#### BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Roger, *Las redes imaginarias del poder político*, México, Era, 1981.

Córdova, Arnaldo, *La formación del poder político en México*, México, Era, 1972.

Pereyra, Carlos, *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1979.

———, *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

———, *Sobre la democracia*, edición de Luis Salazar Carrión, México, Cal y Arena, 1990.



SEGUNDA PARTE  
LOS INSTRUMENTOS DEL ANÁLISIS

## INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE

RODOLFO SUÁREZ y CARLOS ILLADES

Cuenta una vieja historia que Dios se quedó dormido a mitad del tercer día de la creación. Durante el sueño, las más exuberantes riquezas escaparon de su mente y cayeron prácticamente todas en un solo lugar de la Tierra. Al despertar, absorto todavía por la grandiosidad de lo creado, Dios no pudo obviar la injusticia que aquella hartura significaba. Y fue así que, con un tanto de ironía y otro de vergüenza, decidió crear a los mexicanos para que habitaran esos suelos, compensando con ello la desorbitada generosidad de su sueño.

Aunque groseramente, el cuento resume una de las tramas que han marcado la reflexión en torno a la identidad nacional. Por un lado, la cornucopia a la que no pocos han caído en la tentación de ver representada en la forma que la actual geografía del país describe. Por el otro, la idea de que los mexicanos y, muy particularmente, los indios, padecen de una falta de industriosisidad ofensiva incluso a la moral católica; ésa, que tanto se parece a la indiferente inmovilidad con que, a decir de Cortázar, el mexicanísimo *axolotl* pretende abolir el espacio y el tiempo.

La riqueza atribuida a estas tierras debe no poco a los relatos de viajeros de finales del siglo XVIII y principios del XIX; particularmente a los del barón Humboldt,<sup>1</sup> cuya grandilocuencia inspiró “descripciones” tan exacerbadas como aquella con la que Julio Verne adornó, pese al *vómito prieto* de la fiebre amarilla, el recorrido de Martínez y José desde Acapulco hasta Cigualán:

Los viajeros se encontraron en una pequeña altura sombreada por un abanico de palmera, nopales y sábila mexicana: a sus pies se extendía una vasta planicie cultivada; toda la lujosa vegetación de tierra caliente se ofrecía a sus ojos. Por la izquierda, un bosque de acacias cortaba el paisaje de su brusca e inmóvil solidez; los pimientos de largas vainas balanceaban sus ramas flexibles ante los vientos ardientes del Océano Pacífico; en los campos se erizaban las cañas de azúcar y magníficas cosechas de algodón agitaban sin ruido sus penachos de seda gris; el suelo arrojaba bruscamente hacia el sol la campanilla, la jalapa medicinal, o el chile rojo; y

<sup>1</sup> De la mano del sabio prusiano llegaron a México en el siglo XIX pintores, viajeros y publicistas buscando encontrar un territorio rico y virgen, abierto a la libre iniciativa de los emprendedores blancos. Dentro de este nutrido grupo, Mathieu de Fossey y Carl Christian Sartorius escribieron sendos libros publicitando al país. Aquél llamó la atención sobre las costumbres y el carácter nacional, susceptibles de pulirse para lograr una nación próspera. Junto con él, el ingeniero alemán Sartorius reparó en la pobreza extrema de muchos, en evidente contraste con la riqueza de su territorio. Véanse Mathieu de Fossey, *Viaje a México*, prólogo de José Ortiz Monasterio, México, Conaculta, 1994, p. 48; Carl Christian Sartorius, *México hacia 1850*, estudio preliminar, revisión y notas de Brígida von Mentz, México, Conaculta, 1990, pp. 125 y ss.

mientras que el añil y el caco, los bosques de Campeche o de palo santo, ofrecían a los viajeros una digna admiración, los diversos productos de la flora universal, dalias, menzelias, helicantos, irradiaban los colores ardientes del terreno más fértil de la intendencia mexicana.<sup>2</sup>

En el resto de los trayectos relatados por Verne se irán incorporando tal variedad de árboles y sembradíos que el resultado sólo puede ser la imagen de una riqueza tan vasta y diversa que parecería inagotable. Pero lo que de ellos importa aquí no son sus posibles servicios para la descripción geográfica, sino el modo en que esa fortuna, real o ficticia, sirvió para explicar la falta de tesón y voluntad de los naturales de estas tierras:

Los indígenas sedentarios, en general perezosos y cobardes, no hacen más que recoger las riquezas de la tierra; su pereza los distingue esencialmente de los indios expulsados a las mesetas superiores que la necesidad ha vuelto industriosos, y de los indios del norte, los bravos, los nómadas que viven de la depredación y la rapiña y que no tienen jamás asegurada una morada para que sus tribus descansen.<sup>3</sup>

Fue así que, al igual que Verne, propios y extraños vieron en el indio una apatía, una “barbarie mansa” según Ignacio Ramírez, que no sólo falseaba toda reforma y nulificaba todo sistema,<sup>4</sup> sino que igual explicaba su desdén por todo: “por el progreso como por el retroceso, por la muerte como por la vida, por el trabajo como por el descanso, por la esperanza como por la desesperación”.<sup>5</sup>

Desde luego, cuesta trabajo conceder, sin más, la veracidad de aquellas imágenes. Algunos autores, sin alejarse del todo de la idea de que los mexicanos fueran particularmente holgazanes, vieron la causa de ello en condiciones distintas; por ejemplo, en las relaciones sociales y, en general, en la liberalidad que existía en el ámbito privado y que, de alguna u otra forma, contagiaba al espacio público.<sup>6</sup> Por el otro, bastaba con tener en cuenta las condiciones laborales a las que los indios estaban sometidos para que, aun concediendo algún tipo de tendencia natural hacia el relajamiento, hubiera de concederse también que éste no era lo más determinante en lo que respecta al espíritu público de los naturales.<sup>7</sup>

Pero lo que importa no es tanto la unanimidad respecto a la laboriosidad del indio, sino los servicios que estas u otras tesis prestaron para la explicación de los principales problemas que sus propios autores diagnosticaban al analizar esta patria. Así que, más allá de particularidades y detalles, lo relevante es que, ya sea por la imagen de la apatía, la de la concupiscencia y la promiscuidad o la de la atribuida

<sup>2</sup> Julio Verne, *Un drama en México*, México, Conaculta, 2005, p. 38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>4</sup> Véase Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 55 y ss.

<sup>5</sup> Ezequiel Chávez, “La sensibilidad del mexicano”, en Roger Bartra, *Anatomía del mexicano*, México, Debolsillo, 2005, p. 30.

<sup>6</sup> Véase Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México*, México, Porrúa, 1977.

<sup>7</sup> Véase Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, prólogo de Arnaldo Córdova, México, Era, 1978.

holgazanería a la que nos hemos referido, la diagnosis resultante suela ser la de que estos rasgos estén profundamente vinculados a una inmoralidad que, a decir de Carlos María Bustamante, hacía que el mayor enemigo de esta patria fueran sus propios y desmoralizados hijos.

En este punto, no deja de ser interesante que la inmoralidad a la que muchos autores aluden no se percibiera, o por lo menos no únicamente, al contrastar las conductas y actitudes del mexicano con, por ejemplo, los cánones católicos. Como bien nos recuerda Pablo Piccato para el caso de Julio Guerrero, si bien es cierto que buena parte de las conductas que fueran evaluadas en este sentido corresponden a la esfera de la vida privada (*v. gr.*, la poligamia), no lo es menos que la crítica apunta más hacia las implicaciones que ello tiene en el ámbito público (*v. gr.*, el crimen), haciendo evidente con ello el afán civilizatorio que se concedía a ciertas normas y valores (*v. gr.*, y para seguir con el tema, matrimonio monogámico).

Así, sin descontar la importancia que la religión haya tenido en esta materia, es claro que lo que está en juego en estos análisis no es precisamente el paraíso sino el interés público y hasta la posibilidad que los mexicanos tengan para insertarse en el mundo moderno. De allí que el relajo,<sup>8</sup> el cuatismo y el compadrazgo,<sup>9</sup> la valentía y el machismo, el “valemadrismo”<sup>10</sup> y demás, se tradujeran en la expresión de una serie de rasgos que impiden el tránsito de la barbarie a la civilización y que hacen de lo mexicano, como gusta decir Bartra, una desmodernidad.<sup>11</sup>

Desde mediados del XIX y hasta bien entrada la segunda mitad del XX, no serán pocos los autores que verán en las características, las propiedades o las formas de relación del mexicano un carácter esencialmente antimoderno, o bien el patético producto gestado por el enfrentamiento de los naturales de esta tierra a la vida moderna. Aunque distintos en lo que respecta a las disciplinas y tradiciones académicas, científicas o literarias, la gran mayoría de los análisis mantienen algún tipo de reminiscencia no sólo de cierto evolucionismo, sino también del higienismo que guió el desarrollo de varias políticas públicas decimonónicas, y que claramente se hace presente en la diagnosis de algún tipo de patología social que, sobra decirlo, usualmente se atribuye a la plebe y a su “consustancial” barbarie.

En aquella famosa conversación con Claude Fell, Octavio Paz decía que si algo distingue *El laberinto* del trabajo de Ramos, es el hecho de que este último se quedara en la psicología mientras que, en su caso, “la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica”.<sup>12</sup> Amén de lo que pueda decirse respecto a la valoración que Paz hace de la obra de Ramos y de la propia, es claro que prácticamente todos los trabajos sobre lo mexicano son, en distinta forma, una especie

<sup>8</sup> Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, México, Era, 1966; Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Cuadernos Americanos, 1950.

<sup>9</sup> Santiago Ramírez, *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*, México, Pax, 1959; Fernando Escalante, *Estampas de Liliptut. Bosquejos para una sociología de México*, México, FCE, 2004.

<sup>10</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 1950; Santiago Ramírez, *El mexicano*, 1959.

<sup>11</sup> Véase Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, 1987, México, Grijalbo, 2005.

<sup>12</sup> Octavio Paz, “Vuelta al laberinto de la soledad. Conversación con Claude Fell”, 1975, en Octavio Paz, *El laberinto de la soledad/Posdata/Vuelta al laberinto de la soledad*, México, FCE, 1993, p. 325.

de crítica moral; si por ello entendemos la evaluación y análisis de un conjunto de rasgos que impiden la consecución de un estado en particular, independientemente de si lo que se pretende es la moral de la “señora decente”, la modernidad, la civilización o el socialismo.

La novedad en *El laberinto*, así como en otros trabajos aparecidos por las mismas fechas, radica más en un profundo cambio respecto de la valoración de lo propio y, por consiguiente, del estado que se pretende alcanzar señala Guillermo Hurtado. Aunque el texto inicia con un capítulo, “Pachuco y otros extremos”, en el que Paz exagera el patetismo que los atributos recién apuntados puedan generar, al catalizarlos mediante el contacto con el mundo moderno, la grotesca imagen del pachuco se desvanecerá prontamente, más que en la crítica a la modernidad, en el reclamo de la configuración de una modernidad distinta y en la que lo propio tenga cabida.

Acaso sobra decir que fueron las implicaciones ideológicas del movimiento revolucionario de 1910, más que las críticas que desde entonces pesaban ya sobre la modernización, las que generaron que la censura del carácter nacional se convirtiera en la más plena de las exaltaciones. A mediados del siglo pasado, connacionales y extranjeros parecen haber coincidido al percibir un “nuevo” sujeto histórico, el indio, cuyo valor no es el del buen salvaje sino el de pueblo originario:

me parece haber distinguido en México dos corrientes; una que aspira a asimilar la cultura y la civilización de Europa, imprimiéndoles una forma mexicana, y otra que, continuando la tradición secular, permanece obstinadamente rebelde a todo progreso. Por escasa que sea, esta última contiene toda la fuerza de México y será en ella en donde encontraré las supervivencias de la medicina empírica de los mayas y de los toltecas, la verdadera poética mexicana que no consiste sólo en escribir poemas, sino que afirma las relaciones del ritmo poético con el aliento del hombre, y por medio del aliento, con los movimientos puros del espacio, del agua, del aire, de la luz, del viento. La cultura profunda de México viene de muy lejos. Trae en ella la tradición de las razas que caminaron un día la civilización.<sup>13</sup>

Desde luego, la exaltación del México profundo no era el camino más inmediato para hacerse contemporáneo de todos los hombres.<sup>14</sup> Al contrario, aun contando con los estudios enfocados al análisis clasicista de lo prehispánico, la generalidad parecería coincidir en la excentricidad de la historia patria frente al desarrollo de la cultura occidental:<sup>15</sup>

Nosotros —ni “predestinados” a la democracia, como Estados Unidos; ni con el genio creador teórico de Francia; ni con la paciencia inglesa que acumulaba infinitas pequeñas experiencias

<sup>13</sup> Antonin Artaud, “La cultura eterna de México”, 1936, en Bartra, *Anatomía del mexicano*, Barcelona, Plaza & Janés, pp. 103-104.

<sup>14</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, 1950, Madrid, Cátedra, 2001, p. 340.

<sup>15</sup> Octavio Paz, *México en la obra de Octavio Paz*, vol. 1. *El peregrino en su Patria. Historia y política de México*, México, FCE, 1987, p. 128.

para aprovecharlas— hemos alimentado nuestra marcha democrática bastante más con la explosión intermitente del agravio insatisfecho, que con el arrebol de la fe en una idea o teoría, lo cual, por sí solo, ha hecho de nuestra vida política agitada y violenta, y nuestro progreso oscilante, con avances profundos seguidos de postraciones al parecer inexplicables.<sup>16</sup>

A pesar de la singularidad de un movimiento revolucionario que parecía ir a contracorriente del progreso, esta especie de intento por ganar el pasado gozó de una legitimidad que poco o nada tenía que envidiar a las revoluciones nacidas de la evolución conceptual de Occidente:

Nuestra Revolución es menos brillante, menos rica en ideas y frases universales y más determinada por las circunstancias locales. Nuestros caudillos, sacerdotes humildes y oscuros capitanes, no tienen noción tan clara de su obra. En cambio, poseen un sentido más profundo de la realidad y escuchan mejor lo que, a media voz y en cifra, les dice el pueblo.<sup>17</sup>

Ciertamente, no siempre fue fácil aceptar las conductas y costumbres del indio vivo. Sin embargo, tras la revolución de 1910, la para entonces añeja alusión al *pueblo*, sea como sujeto político y social o como fuente de legitimación, permitió una importante reevaluación del México rural; no sólo asociándolo a las culturas prehispánicas que a finales del XIX encontraban un lugar nada desdeñable en la historia universal, sino asimilándolo a las ideas de raíz, de génesis y, sobre todo, a la de unicidad.

Es así que, como bien lo comprendió Luis Villoro, apunta León Olivé, no es tanto el indio como el indigenismo lo que determina la interpretación del carácter y hasta del espíritu nacional. Y es que, visto desde cierta perspectiva, el indigenismo gestado en 1940 restableció, resignificándolas, las nociones de indio, criollo y español que habían ido perdiendo pertinencia durante el siglo anterior.

Sin embargo, el vínculo de lo original con lo originario implicaba algo más que poner el acento en el indio pre o poshispánico; a saber, una fortísima interacción entre lo popular y lo nacional. Según lo señala Pérez Montfort en razón de la “verdadera noche mexicana” organizada en el marco de la celebración del centenario de la consumación de la independencia, la novedad estriba en que, por primera vez,

un mundo popular interpretado por la élite intelectual y artística del momento apreció con toda legitimidad gracias a una corriente de pensamiento que poco a poco se había ido consolidando en los últimos años de la Revolución mexicana.

Lo que se identificaba como “lo popular” se fue entrelazando en la urdimbre de las representaciones de “lo nacional” y “lo mexicano” con un afán claro de diferenciación frente a las manifestaciones artísticas cultas que habían caracterizado al México del régimen porfiriano.

<sup>16</sup> “Daniel Cosío Villegas”, en Enrique Krauze (comp.), *Daniel Cosío Villegas El historiador liberal*, México, FCE, 1984, p. 23.

<sup>17</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 262.

Poco a poco un reconocimiento de la creatividad popular pareció otorgarle legitimidad a los ambientes y discursos oficiales.<sup>18</sup>

Tras la revolución, especialmente Miguel Othón de Mendizábal y Manuel Gamio, afinaron y superaron la conciencia indigenista de la generación de la Reforma, entrando de lleno al problema presente y a las posibilidades futuras de los pueblos originarios. Ahora, el foco del análisis era explorar cómo el indio podía incorporarse a la nación —virando la perspectiva histórica hacia la antropología, la economía y la sociedad—, a la vez de considerarlo el nudo del problema social del país. Ahora, además, el objetivo consistía en sacarlo del aislamiento y de esa especie de realidad intemporal donde vivía, incapaz de superar la aporía esbozada por Gamio quien, dice Villoro, presentó “el doble panorama de una cultura totalmente alejada de nosotros que, a la vez, se considera fuente de nuestra peculiaridad”.<sup>19</sup>

La cultura oficial acudió en su rescate formando instituciones como el Departamento de Estudios Indígenas (1936), después Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939), que se encargó de estudiar el pasado y el presente de los pueblos originarios, así como de recuperar, inventariar y preservar el patrimonio cultural del país. Además de promover el muralismo como pintura oficial, donde la presencia del indígena fue capital, incentivó una literatura didactista, que exaltaba sus virtudes y generaba estereotipos trasladados también al cine (*¡Qué viva México!*, *Janitzio*, *María Candelaria*).<sup>20</sup> Por su parte, la sociología mexicana, que había dado un paso fundamental hacia su institucionalización con la formación en 1930 del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, hizo de los indígenas el objeto de estudio durante sus primeros años. Correspondió a la institución universitaria desarrollar la investigación etnográfica en el país con la elaboración de la Carta Etnográfica de la República Mexicana, a cargo de un grupo multidisciplinario, la redacción de cuarenta y ocho monografías breves de los pueblos indios que, convenientemente sintetizadas, se incorporaron al monumental *Atlas Etnográfico de la República Mexicana*, además de exposiciones fotográficas muy completas.<sup>21</sup>

El carácter nacional, cuyos primeros atisbos para su inteligibilidad están en Victor Considérant y Julio Guerrero, sería diseccionado por las plumas de Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Octavio Paz y Santiago Ramírez, en cuyas obras se aprecian una serie de tensiones gestadas por los dos polos en los que dicho carácter trató de componerse: por un lado, la idea del *México profundo*, enterrado pero vivo según el

<sup>18</sup> Ricardo Pérez Montfort, “La Noche Mexicana. Hacia la invención de lo ‘genuinamente nacional’: un México de inditos, tehuanas, chinas y charros, 1920-1921”, en Leonardo Martínez Carriales (coord.), *El orden cultural de la Revolución mexicana. Sujetos, representaciones, discursos y universos conceptuales*, México, UAM, 2010.

<sup>19</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 1950, 3a. ed., México, El Colegio Nacional/FCE, 1996, p. 238.

<sup>20</sup> Con los antecedentes de *Tepeyac* (1918), *Tabaré* (1918), *Cuauhtémoc* (1919) y *El rey poeta* (1920) dentro del cine mudo. Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS, 1994, p. 162.

<sup>21</sup> Lucio Mendieta y Núñez, *Memoria del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México 1939-1951*, México, Imprenta Universitaria, 1952, pp. 8 y ss.

preclaro juicio de Paz,<sup>22</sup> al que se le apuesta como la raíz, tan negada como legítima, sobre la que el país debería afianzar su identidad y futuro; por el otro, la apuesta por ganarse un lugar en un mundo, el moderno, cuyos vínculos con el México indio apenas si serían visibles.

La conjunción de ambos elementos, provocaría una serie de inconsistencias en las posibles evaluaciones de lo propio y lo ajeno a las que difícilmente podía dársele una salida mínimamente consistente. En primera instancia, hacer del indio el paradigma de lo nacional traía consigo la inherente dificultad de pretender incorporar al siglo XX a un sujeto social y político cuya historia se había desarrollado al margen o, peor aún, bajo la dominación de la propia modernidad.

Aunado a ello, la apuesta por la restitución y legitimación de lo autóctono implicaba una importante reserva respecto a lo extraño y a su implantación que, con el tiempo, se traduciría en un pánico prácticamente histérico ante la *imitación*, sin más, de elementos extranjeros, nos recuerda Aimer Granados. Lo anterior, por supuesto, no implica el menosprecio de toda *adaptación* de ideas y estilos europeos o estadounidenses; antes bien, de lo que se trata es de una insistencia cada vez más apremiante por lograr que, en cada uno de estos sistemas o conceptos, se lograra una adaptación a nuestra “muy particular” circunstancia y, cuando fuera posible, el enriquecimiento del mismo mediante la incorporación de elementos nacionales o propios.

A las reservas en torno al indio y a la insistencia en la adaptación y la aportación, súmese el hecho de que la exaltación de lo autóctono se fuera ampliando hasta el charro y, después, hacia el pelado, y se entenderán entonces las fuertes tensiones en las que se definieron los análisis de la identidad mexicana en el pensamiento posrevolucionario.

En este contexto, la construcción de los elementos identitarios encontrará en la historia de la patria distintos episodios que se le aparecerán a la manera de accidentes sobre la sustancia nacional, y que servirán para dar cuenta del extraño comportamiento de las clases populares en los distintos intentos por “civilizarlos”. La conquista y, más precisamente, el mestizaje que de la misma se deriva, se convertirá, como después le ocurriría a la Reforma en la obra de Paz, en la instauración de la gran mentira que somos.

Pero si la contraposición entre lo propio y lo ajeno impuesto en la conquista podían prestar algún servicio para explicar los rasgos que en otro momento se atribuían a la naturaleza o a la condición del indio, es claro que la misma contraposición obraba en contra de la posibilidad de encontrarse un lugar en la historia universal.

Desde luego, no fueron menores ni intrascendentes los intentos por mostrar que las civilizaciones prehispánicas eran justamente eso: civilizaciones primigenias que, independientemente del modo en que hubieran influido en el desarrollo de la cultura occidental, tenían un merecidísimo lugar en la historia, dada su capacidad

<sup>22</sup> Octavio Paz, “Vuelta al laberinto de la soledad. Conversación con Claude Fell”, p. 325.



para generar sistemas de pensamiento matemático, “científico” y filosófico.<sup>23</sup> Pero sin menospreciar la valía intelectual ni el impacto de aquellos trabajos, el fiel de la balanza se inclinó, indica Georg Laidememberger hacia el lado contrario: hacia la idea de que los sistemas de pensamiento mayas y aztecas habían sido sistemas protofilosóficos, y que en los siglos posteriores a la conquista habría dominado la imitación del pensamiento europeo.

Una generación posterior de filósofos e intelectuales, entre los que predomina el autodenominado grupo Hiperión, enfocaría sus esfuerzos en la superación del “jicarismo” filosófico mediante la construcción de categorías propiamente universales, pero que permitieran dar cuenta de los rasgos culturales del mexicano. En el ánimo de aquellos autores no sólo dominó la pretensión de gestar un pensamiento original más allá de lo autóctono, sino que puede verse, aunque sea en germen, una importante crítica a los fundamentos del pensamiento revolucionario; sobre todo, teniendo presente de lo que es capaz el ogro creado por ella.

No es que fuera del todo problemática la tesis de que la legitimidad abreviaría de la nación enterrada. Espejo o no, lo cierto es que lo mexicano propiamente dicho resulta inconcebible sin la presencia del mundo hispánico y, por ende, sin la conquista. Pero la idea del México prehispánico no sólo se cae por su incapacidad para dar cuenta de elementos culturales sin los que México es inexplicable (religión, lenguaje), sino por la inexistencia de una entidad política mínimamente uniforme, o de una historia común que permitiera establecer para las civilizaciones precolombinas alguna unidad que no fuera la del sometimiento ante una misma potencia y, a veces, ni siquiera ésa. Desde *El laberinto* se puede leer esta especie de sentimiento encontrado que la conquista provoca. La espada, es cierto, pero también la cruz que, a juicio de Paz, restituyó a los indígenas su relación con el cosmos.

Más allá de las reservas que puedan tenerse ante una historia que pretende encontrar a la patria en momentos en los que ninguno de los agentes históricos habría siquiera imaginado una noción de esta naturaleza, fue el nacionalismo en sí el que entró en una importante crisis de la que, a pesar de los intentos realizados desde el Estado, aún no ha sido capaz de salir.

Aunque mantenida en la cancha y en los discursos oficiales, la idea misma de patria resultaba cada vez más insostenible debido a la fortísima separación entre el Estado y la sociedad mexicana. Conforme se apagaban las brasas de la revolución, y a medida que el ogro filantrópico mostraba sus rostros menos amables, la idea de lo propio se vio como parte de la estrategia de legitimación estatal. Y es que, tal y como lo ha señalado Roger Bartra,

Los estudios sobre “lo mexicano” constituyen una expresión de la política dominante. Esta cultura política hegemónica se encuentra ceñida por un conjunto de redes imaginarias de poder, que definen las *formas de subjetividad* socialmente aceptadas, y que suelen ser consideradas como la expresión más elaborada de la cultura nacional.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1974.

<sup>24</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 14. Énfasis propio.

Así, más que la idea de que lo propio debiera encontrar algún lugar en el mundo moderno, la apuesta se hizo porque a partir de ello pudiera abrevarse para conformar una modernidad distinta y, por supuesto, mejor de la que venía gestándose desde Europa o Estados Unidos. La crisis no tuvo su origen en una renovada devaluación de lo mexicano, sino en un cambio en la concepción del sistema y los sujetos políticos, de modo que el indio aparecía en la escena política, cada vez más, en su calidad de marginado y no en la de raíz negada.

La cuestión social, abordada por Larissa Adler, se asoció con la discusión acerca de un proyecto nacional que incorporara a las clases subalternas al desarrollo económico y a la esfera política, incluidos los indígenas (Luis Villoro, Rodolfo Stavenhagen, Pablo González Casanova y Guillermo Bonfil Batalla). El salto hacia una sociología científica, que buscaba explicar más que inventariar, lo dieron Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. *La democracia en México* (1965), del primero, trató de desmontar el funcionamiento del sistema político mexicano e identificar las condiciones de posibilidad de su democratización. Su análisis integró tres dimensiones fundamentales: el desencuentro entre el modelo formal (jurídico-constitucional) con los factores de la política real; la inserción del Estado nacional dentro del sistema mundial; y el anclaje del sistema político dentro de una sociedad de clases.<sup>25</sup> Las palabras clave de su modelo explicativo son “insuficiencia” (referida a una democracia, a una división de poderes y a un federalismo exclusivamente de nombre), “dependencia” (con respecto a los países centrales) y “desigualdad” (entre las clases). Culminarlo suponía reconocer esta especificidad (compartida parcialmente con los demás países latinoamericanos) y utilizar herramientas propias para su comprensión, de tal manera que, tanto en el plano de la realidad como en el de su inteligibilidad, era indispensable adoptar una perspectiva emancipada del canon occidental, como a su manera había planteado Ramos en la *autognosis* nacional explorada en su obra.

Dentro de una formulación marxista, las *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* (1965), de Stavenhagen, nos dice Francisco Zapata, tematizaron el problema de la dependencia al mismo tiempo que Fernando Enrique Cardoso y Enzo Faletto prepararan *Dependencia y desarrollo en América Latina* (1969). El sociólogo mexicano desarrolló el concepto de colonialismo interno para explicar no únicamente las relaciones de explotación y dominación dentro de las sociedades periféricas (como hizo por ejemplo González Casanova), sino también para entender a las propias sociedades metropolitanas, de manera tal que la relación centro-periferia confrontaba a bloques heterogéneos con dinámicas particulares, lo que hacía más complejo el análisis. Contra esta concepción “dualista” de la estructura social dirigiría su crítica Bartra, argumentando que ocultaba el meollo de la lucha de clases.<sup>26</sup>

Fuera del paradigma marxista que todavía dominaba las ciencias sociales latinoamericanas, Larissa Adler estudió las estrategias de supervivencia de los pobres urbanos en *Cómo sobreviven los marginados* (1975). Apoyada en el instrumental teó-

<sup>25</sup> Pablo González Casanova, *La democracia en México*, 1965, 7a. ed., México, Era, 1975, p. 16.

<sup>26</sup> Roger Bartra, *Estructura agraria y clases sociales en México*, 1974, 8a. ed., México, Era, 1985, p. 8.

rico de la etnografía anglosajona y el trabajo de campo, nos recuerda Mario Barbosa, Adler desplazó el énfasis de las explicaciones macro de los dependentistas al microcosmos del barrio con el objeto de descubrir las redes sociales tejidas por las familias para salir a flote, las cuales incluyen mecanismos de intercambio disociados del mercado. Su aproximación, no bien recibida en su momento, iba también en una línea distinta a la de la antropología mexicana de entonces, dirigida más al ámbito rural, con los llamados campesinistas, y al mundo indígena. Con respecto a este último, la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla, expuesta en *México profundo: una civilización negada* (1987), indica Alejandro Araujo, presentó el dilema de la nación en la antítesis de dos proyectos civilizatorios, prácticamente una copia al carbón de la fractura social que atraviesa al país. Bonfil recurrió también al colonialismo interno para conceptualizar esta realidad bipolar que, dos siglos después de la independencia, continuaba sin resolverse,<sup>27</sup> no obstante la exitosa mestizofilia alimentada en el porfiriato por Vicente Riva Palacio, Sierra y Molina Enríquez, y por el régimen posrevolucionario y sus ideólogos. Aunque no exclusivamente, la democratización de la sociedad mexicana y de la vida pública contribuiría a zanjarla.

Desde la teoría del control cultural de Bonfil, el proyecto de nación cobró forma en la oposición de dos civilizaciones que coexistían en permanente discordia dentro de un mismo espacio nacional, presos del colonialismo interno tratado por Stavenhagen y González Casanova: de un lado, el México imaginario (occidentalizado, clasista, modernizante y criollo); del otro, el México profundo (mesoamericano, popular, tradicional e indio), enfrentados históricamente en una lucha desigual en la cual el primero ha intentado tenaz e infructuosamente de negar al otro, logrando únicamente invisibilizarlo a la minoría criolla (no obstante la presencia diaria del servicio doméstico), incluso después de la revolución que lo volvió a exponer a la luz pública. No se trataba de salir del laberinto, sino de clausurarlo. El México indígena, rescatado por Clavijero como pasado envidiable y por Gamio como doloroso presente, cobraba en Bonfil la dimensión de futuro, del único porvenir aceptable.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, 1987, 3a. ed., México, Conaculta/Grijalbo, 1990, p. 11.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 15.

Este libro no se puede canonizar. Aunque trata sobre el crimen, los criminales son menos importantes en él que las damas decentes; pretende ser científico, pero abunda más en descripciones casi poéticas que en demostraciones experimentales; se le atribuye sentar las bases de un campo de conocimiento, la criminología mexicana, pero ese campo nunca llegó a consolidarse. Un siglo después de su publicación, las paradojas y debilidades de *La génesis del crimen en México* no obstan para que su lectura sea útil, ya que el libro predice las complicaciones que enfrentará, sin resolver, el conocimiento académico sobre el crimen en el México moderno. Este capítulo hará una lectura crítica del libro de Guerrero deteniéndose en las tesis más relevantes desde el punto de vista de la criminología frustrada que hoy nos toca vivir.

La criminología, la ciencia que estudia el delito, sus autores y el tratamiento que deberían recibir, padece desde sus orígenes un problema de identidad: sus métodos tratan de ser científicos, más preocupados por la objetividad que por el juicio moral, pero sus productos deben ser útiles para fines prácticos, más cercanos a la política que a la pureza del conocimiento (Garland). En México no puede hablarse de la criminología como un campo disciplinario autónomo, respaldado por instituciones y recursos estables, con su propia tradición de temas y criterios de evaluación independientes. Más bien podría definírsele como un discurso en el sentido que le da al término Foucault: un espacio donde emergen enunciados, donde se establecen discusiones y criterios de verdad de una manera fluida y difícil de definir más que en términos de esos mismos enunciados. La criminología mexicana surgió del interés público, a veces morboso, a veces higiénico, sobre el crimen, y nunca llegó a consolidar criterios de verdad o eficacia que le permitieran ir más allá del eclecticismo y la dispersión empírica.

A fines del siglo XIX y principios del XX se publicaron varios libros ambiciosos sobre los criminales mexicanos entre los que se puede situar al de Guerrero: Luis Lara y Pardo, Francisco Martínez Baca, Miguel Macedo, Carlos Roumagnac, Rafael de Zayas Enríquez (Buffington; Speckman). Pero se trató de un campo poco coherente, poblado de diletantes, morbosos, policías y racistas. Citas de autores diversos y explicaciones incompatibles se acumulaban en estos libros porque la autoridad no les venía de la coherencia, y en pocos casos de la profundidad empírica, sino de la capacidad de importar un conocimiento que en otros países admirados tenía un

\* Departamento de Historia, Universidad de Columbia.

gran prestigio (Piccato, “La construcción”). Aunque científicos según los estándares de su tiempo, los criminólogos mexicanos no se preocuparon por el delito en sí mismo tanto como por los criminales (una clase de gente a la que creían poder definir) y los lectores. Ambos abundaban, a juzgar por la penetración de los escritos de estos autores en la prensa cotidiana y la cultura popular, aunque la popularidad contribuía aún más a la dispersión de las discusiones.<sup>1</sup> A mediados del siglo XX hubo un esfuerzo más sistemático por profesionalizar la disciplina alrededor de la revista *Criminalia*, pero factores institucionales contribuyeron a que la disciplina jurídica y las “ciencias penales” absorbieran a la criminología, diluyendo la descripción objetiva con la reflexión normativa. Los aspectos más prácticos del campo aparecidos a fines del XIX fueron absorbidos por la criminalística, al servicio de la resolución de casos específicos más que del problema social.

El lugar de *La génesis* en este campo discursivo es incierto. Como veremos, el libro es el más ambicioso porque es el que con más decisión trata de insertar el problema del delito en el marco más general del carácter y los problemas nacionales. Lo citaron los criminólogos mejor conocidos del país hasta mediados del siglo XX como el libro que demostraba el impacto de la alimentación y el alcohol sobre el crimen.<sup>2</sup> Roumagnac admitió su influencia aunque lamentó que fuera tan escasa.<sup>3</sup> Las reseñas académicas del libro publicadas en Estados Unidos dan una idea de las razones del éxito y el limitado alcance del libro ante sus contemporáneos. El libro era bienvenido por tratar de un tema casi ignorado, contribuyendo con información útil, según Walter E. Weyl, para entender la “tendencia prevaleciente hacia la histeria, especialmente entre las mujeres, y la veta de melancolía que se refleja en la poesía, música y arte de los mexicanos”.<sup>4</sup> Pero su traducción no tendría el mismo éxito entre los lectores estadounidenses a causa de la falta de estructura del libro y la abundancia de digresiones y tesis sin demostrar (Weyl, Starr).

El libro, sin embargo, fue recibido con interés entre las élites intelectuales de la ciudad de México. Durante diez sesiones nocturnas en la Sociedad Positivista de México, de la que Guerrero no era miembro, se leyeron pasajes de *La génesis* y se los discutió con la participación de otros expertos en temas sociales, como Miguel Macedo (autor de *La criminalidad en México*, de 1897) y Porfirio Parra. Asistieron a las reuniones unas tres decenas de miembros de la Sociedad Alzate, las academias de Medicina y Jurisprudencia, la Sociedad de Ingenieros, así como ingenieros, arquitectos, banqueros, comerciantes, empleados públicos, estudiantes y periodistas.<sup>5</sup> Las discusiones llegaron a considerables niveles de detalle, por ejemplo cuando se discutió el efecto de la lluvia sobre el crimen. *La República*, la revista fundada por

<sup>1</sup> Compárese con las áreas de discusión y consumo popular del conocimiento criminológico en Argentina. Véase Lila M. Caimari, *Apenas un delincuente*, 2004.

<sup>2</sup> Alfonso Quiroz Cuarón, José Gómez Robleda y Benjamín Argüelles, *Tendencia y ritmo de la criminalidad en México*, D.F., p. 95; Moisés González Navarro, *La vida social*, pp. 383-387; José Ángel Cenicerros, *Tres estudios de criminología*, pp. 52-53.

<sup>3</sup> Carlos Roumagnac, *Los criminales en México*, pp. 9, 45.

<sup>4</sup> Walter E. Weyl, “Reseña de *La génesis del crimen en México*”, p. 331.

<sup>5</sup> *La República*, 1(3), p. 1.

Guerrero en junio de 1901, reseñó las discusiones entre sus números uno y tres, en artículos firmados por Guerrero que no eran tanto minutas de las intervenciones como minuciosas respuestas del autor contra argumentos críticos cuya extensión y detalles no eran presentados en su plenitud. En los meses posteriores, *La República* continuó publicando artículos de Guerrero (autor de la mayoría de las páginas de la revista) que ataban cabos a partir de *La génesis* y su recepción sobre temas como el alcohol y las aptitudes de los soldados mexicanos. De esta forma, el libro se prolongaba en la revista a través de discusiones y exploraciones empíricas que no tenían un fin a la vista. Guerrero admitió durante las discusiones de la Sociedad Positivista que su obra exponía relaciones empíricas entre fenómenos difíciles de medir (todos parecían estar de acuerdo con que la estadística criminal oficial no era confiable) más que “una inducción rigurosamente científica”.<sup>6</sup> La revista implícitamente reconocía la distancia que faltaba para profesionalizar el estudio científico del crimen en México: aparte de los cabos sueltos de Guerrero sus páginas incluían “Datos para sociólogos”, reportes sobre estados de la república y cronologías históricas —como si el futuro de los estudios sociales en México fueran una obra lentamente en construcción.

A pesar del interés inicial y del esfuerzo por completar lo que en el libro sólo había sido sugerido, *La génesis* no le produjo a Guerrero los resultados esperados en términos de ascenso político. *La República* tenía un tono docto, era crítica de la sociedad mexicana, mesuradamente elogiosa del régimen y consciente del cambio inevitable que debía seguir a Díaz. En agosto de 1902, en el cuarto número de su tercer volumen, la revista cesó abruptamente de publicarse. El último número contenía la primera parte de un artículo de Fernando Iglesias Calderón en el que criticaba al periódico de los científicos, *El Imparcial*, y lo asociaba con tendencias conservadoras en el contexto de una polémica sobre la caída del imperio de Maximiliano.<sup>7</sup> Según Starr, la revista había sido “suprimida” porque advertía sobre el peligro de una revolución si no se resolvía el tema de la sucesión presidencial<sup>8</sup> —nada nuevo en realidad para la élite porfiriana—. En noviembre de ese mismo año, en lo que sí parece un acto de suprema ingenuidad política, Guerrero le propuso a Limantour (el más importante sostén de *El Imparcial*) que le subsidiara “una Revista Política, Científica y Artística que tenga por objeto formar en los principales centros de población grupos de personas que consideren el orden como base del gobierno y mediten con un criterio POSITIVO en las cuestiones sociales”, es decir, una *República* con más lectores y un programa político más abierto y favorable a los científicos. No debe haber tenido buen éxito. En 1906 descubrió que Limantour y Díaz no habían dictado su reelección a la cámara de diputados aunque todavía esperaba puestos de más envergadura que al parecer nunca llegaron.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1(1), p. 20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 3(4), pp. 193-221.

<sup>8</sup> Frederick Starr, “Reseña de *La génesis del crimen en México*”, p. 716.

<sup>9</sup> Julio Guerrero a Limantour, México, 19 noviembre 1902, Archivo J. Y. Limantour, rollo 16; Vicente Luengas a Limantour, 7 agosto 1906, 2a. serie, rollo 38. Énfasis suyo. Guerrero sí fue diputado entre 1906 y 1908 pero no pasó de ahí en la política (Camp.).

Las contradicciones y rarezas de la explicación de la sociedad mexicana en *La génesis* hacían al libro poco apto como celebración de las conquistas de la paz porfiriana, y difícil de usar como punto de referencia para discusiones más amplias, lo que probablemente explica la falta de éxito de Guerrero dentro del grupo de los científicos. Sin embargo, su ambición de construir una explicación nacional para un problema universal y su capacidad de partir del positivismo para explorar el carácter mexicano invitan a ponerlo en diálogo con otros autores que sin duda pertenecen al canon nacional: Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, Samuel Ramos, Alfonso Reyes u Octavio Paz —todos preocupados por la quimérica esencia nacional de “lo mexicano”—. Ariel Rodríguez Kuri argumenta que Guerrero es un verdadero fundador de la sociología mexicana. En este capítulo, sin embargo, situaré al libro de Guerrero en el campo más estrecho del estudio del crimen. Aunque su impacto haya sido limitado en este sentido, su esfuerzo para sentar las bases de una disciplina criminológica en México arroja algo de claridad sobre el futuro de esos estudios.

Guerrero reflexionó sobre la criminología como disciplina en un artículo publicado en entregas en la *Revista de Legislación y Jurisprudencia* en 1894 y 1895. Se trata de lo que hoy llamaríamos el marco teórico de *La génesis*. Aunque el artículo no contiene discusión alguna sobre México, largas secciones sobre la historia del Turquestán y la España del siglo XVI funcionan de manera semejante a la explicación histórica y social del libro. La criminología, según Guerrero, es un “nuevo ramo de la ciencia” cuyo objeto es “el crimen y el criminal”; para estudiarlos se sirve de todas las ciencias que puedan ser relevantes pero se distingue claramente de la jurisprudencia. Por eso, “donde el juez acaba, el criminologista empieza; todo el trabajo judicial se convierte en un dato: un hombre por estudiar, en la prisión, y un expediente por analizar, en el archivo”. Se trata de una ciencia empírica donde “cráneos y fotografías, cuadros sinópticos y mapas, curvas y esfimógrafos” son más importantes que libros y bustos de filósofos. No es tan fácil demarcar el territorio, sin embargo. El crimen es difícil de definir y por lo tanto de observar científicamente debido a su omnipresencia: es “la sombra negra que se proyecta en el planeta la civilización”, y al mismo tiempo “se confunde con todo lo que la humanidad tiene de grande y noble en sus tradiciones y en sus ideales”.<sup>10</sup>

Guerrero propone un relativismo bastante avanzado, aunque probablemente involuntario: esa falta de nitidez del crimen se debe a que cada nación define a los delitos de manera diferente, y un mismo acto puede ser criminal en una y heroico en otra; no es suficiente para el criminólogo definir su objeto siguiendo la sentencia del juez o la definición del código penal sino que debe empezar por entender a la sociedad entera donde ocurre el delito, conocer su historia y compararla con otras. La investigación criminológica, “que al principio se confinaba en una cárcel, ahora se ensancha por todos los ámbitos de la Historia y por la faz del planeta”. Guerrero, en otra de sus típicas contradicciones, libera de esta manera al criminólogo del gabinete lombrosiano lleno de cráneos en el que antes lo había situado, y

<sup>10</sup> Julio Guerrero, “La criminología y el juicio por jurados”, pp. 7, 8, 9, 25

lo compara con un geógrafo que viaja río arriba para entender un sistema hídrico, una mezcla de explorador y erudito que puede sintetizar saberes diversos y resolver un misterio. Esa sabiduría es necesaria porque las ciencias auxiliares como la psicología y la fisiología “no están completas” y no pueden dar leyes que permitan al criminólogo proceder deductivamente. El modelo epistemológico nomotético del positivismo reinante no sirve de nada: Guerrero afirma que no hay forma de saber cuál es la relación entre el cerebro y el espíritu y los intentos craneométricos de algunos expertos son dignos de burla; la misma ley de la evolución resulta apenas una “presunción científica”. No sirve investigar al robo por la herencia, “sofisma de observación que no se puede señalar en los tribunales”, porque no siempre se puede saber quién es el padre del sospechoso, “sobre todo en las clases inferiores de la sociedad”.<sup>11</sup>

Aunque Guerrero no hace referencia a las circunstancias nacionales que explican el crimen, el artículo propone la manera de crear una disciplina científica en el país, implicando con ello que no existe como tal. Si el objeto es difícil de definir (y Guerrero nunca acaba de resolver el problema, ni siquiera en el libro de 1901), el método y la didáctica son claramente necesarios. Las estadísticas y las observaciones fisiológicas, sin embargo, no son suficientes en sí mismas. Para ser un criminólogo es necesario conocer “las verdades de todas las ciencias” y ser “un enciclopedista profundo” y así “hacer el análisis psicológico del criminal y clasificar su inteligencia en alguna de las etapas intelectuales de la humanidad”, combinando el análisis de la volición con referencias “al clima, a la raza, al país, a la civilización o al organismo”. Estudiar el crimen es estudiar el país. Guerrero aplica esta receta en *La génesis* pero en “La criminología” también hace explícitas dos ideas que permearán el libro condenándolo a ser un proyecto frustráneo. La primera es que, con un objeto tan vago y unas herramientas tan imperfectas, la criminología tiene límites para generalizar, queda incompleta. Una interjección retrata la incertidumbre de Guerrero, el positivista, ante la nueva ciencia: “¡Quizás tenga sus leyes propias!”.<sup>12</sup> Los criminólogos no tienen más remedio que ser sabios; su educación no es un programa de estudio sino una proeza individual.

La segunda idea que parece condenar a la criminología mexicana es la dualidad del saber criminológico en general citada anteriormente. El dilema del criminólogo según Guerrero está entre “especular u obrar”; dependiendo de lo que decida, “su puesto es la academia” o es “el de legislador o el de carcelero”. No hay duda de la respuesta que propone Guerrero: el “objetivo de la criminología” es “saber y no obrar” pues se trata de una ciencia, no de una profesión.<sup>13</sup> El resto del artículo es un corolario del marco teórico: en lugar de comparar el raciocinio del criminólogo con el del jurado (tema que a pesar del título es apenas mencionado), Guerrero se pierde en largas disquisiciones sobre el crimen en sociedades donde el Estado es débil y la religión embrutece, como en la España de Felipe II o la Francia de 1790.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 11, 14, 16, 17, 20-21.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 22, 27, 28.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 31, 32.



La amplitud del marco teórico, la dependencia de la erudición y el desprecio de las consecuencias prácticas de su saber hacen de la criminología propuesta por Guerrero una disciplina imposible. ¿De qué sirve estudiar un fenómeno tan complejo como el crimen si la resolución de sus misterios se encuentra en la historia o la sociología? ¿De qué sirve, en ese caso, el castigo?

*La génesis del crimen en México* padece por esas mismas razones. Para dar cuenta de los criminales, Guerrero no tiene más remedio que explicar a la sociedad mexicana en su conjunto mediante una prosa ambiciosa y una estructura abarcadora. Guerrero no abusa tanto del *name dropping* como sus colegas contemporáneos, pero adereza la explicación con epifanías de sentido común, arrebatos poéticos, y una versión pesimista de la historia nacional. La escritura de *La génesis* no se explica completamente si no tenemos en cuenta que su autor también fue poeta. En 1920, ante la ociosidad a la que lo había condenado la política, publicó *Cántigas y rapsodias*, una compilación de poemas juveniles que, al igual que en la *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, prefiguran el proyecto del libro de 1901. Hijo de la misma transición entre positivismo y romanticismo que explica a Justo Sierra y otros intelectuales porfirianos, Guerrero se presentaba como poeta que, en su necesidad de cantar, emulaba al preso, al estudiante, al loco y al soldado (“Cantinela”). Como sus contemporáneos surgidos de una vida menos agitada que los heroicos liberales de la generación de Porfirio Díaz, el poeta Guerrero envidiaba la grandeza de la gloria militar, que en “Insomnio” contrastaba con las miserias de la ciudad. Al mismo tiempo, se identificaba con la imagen del sabio solitario, “desgraciado paria” (“Excluido”).<sup>14</sup> Más allá de la lírica, la poesía le permitió a Guerrero adelantar algunas de las imágenes casi apocalípticas que estallan en *La génesis*, particularmente en algunos poemas llenos de referencias no muy transparentes a la historia nacional, como “Meditaciones” y “Plenilunio (1811)”. La historia, en el primero, es un ciclo de catástrofes, destrucción de razas enteras, y los saqueos y violaciones cometidas por la plebe “Loca de hambre y envidia y amargura”.<sup>15</sup> La gesta de independencia, en el segundo, es el producto de traiciones, desagradecimiento rencoroso hacia los españoles y la reaparición de las horripilantes tendencias guerreras de los aztecas. La definición nacional criminológica asoma en estos versos, sin optimismo puesto

Que nunca cerebro humano  
en accesos de extravío,  
forjó monstruo más sombrío  
que el ídolo mexicano.<sup>16</sup>

La premisa detrás de la ensalada de estilos y géneros que las aspiraciones literarias de Guerrero ponen en *La génesis* es que el crimen es una parte integral de la sociedad mexicana. Esta idea, eje del libro, podría interpretarse como un eco

<sup>14</sup> Julio Guerrero, *Cántigas y rapsodias*, pp. 11-12, 17-18.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 201.

implícito de Emile Durkheim: la transgresión tiene un efecto cohesionante sobre la sociedad al darle un objeto para condenar, un otro que permita la creación de lo normal. Pero no es así en el caso mexicano, según Guerrero: los delincuentes son una parte de la sociedad mexicana sin la cual no se entiende el resto, no porque sea lo opuesto de los sectores “normales” o “civilizados”, sino porque es un extremo en el espectro de costumbres en el que todos los mexicanos deben ser situados. En otras palabras, sin entender al criminal no se entiende a “la señora decente”, cúspide de la moralidad mexicana.<sup>17</sup> Incluso cuando Guerrero habla de raza o etnicidad persiste esa amplitud de miras: todos somos criminales como todos somos decentes. La criminología y los estudios sobre la degeneración de fines del XIX vinculaban el estudio de los hombres de genio con el de las patologías sociales (el genio era a la evolución lo que el criminal al atavismo) y las anomalías cerebrales (Nordau; Lombroso). Al situar esa reflexión en un marco nacional se entendía, como el mismo Guerrero lo asienta, que las virtudes de los hombres o mujeres superiores estaban hechas de los mismos materiales que los vicios de los más despreciables de sus compatriotas.<sup>18</sup>

Como consecuencia de la premisa de que el crimen tiene que ser entendido en el contexto de todos los fenómenos sociales,<sup>19</sup> el objeto del libro es el carácter nacional. Conforme a la práctica establecida por los criminólogos positivistas, Guerrero propone una clasificación de los mexicanos menos orientada hacia la administración del castigo que hacia la exploración de largo alcance en torno a las causas de la criminalidad nacional. Tanto los reseñistas estadounidenses como los comentaristas mexicanos reconocían sin ambages que las exploraciones sobre el crimen en *La génesis* tocaban a la misma identidad nacional. La pregunta implícita que cualquier hipótesis sobre la sociedad mexicana debía contestar era si los mexicanos podían ser definidos como borrachos, mendigos, perezosos, homicidas o desertores. ¿Tenían esperanza los mexicanos?, se preguntaba Starr.<sup>20</sup> ¿De veras eran unos cobardes los soldados nacionales?, inquirían los participantes en las sesiones de la Sociedad Positivista, preocupados de que una respuesta afirmativa significaba aceptar la doctrina del destino manifiesto. ¿Podían emborracharse los mexicanos sin pelearse después?<sup>21</sup> La respuesta era sí pero no: había que clasificar a los mexicanos para identificar a los que constituían un problema y a los que daban esperanza.

Los detalles de la clasificación merecen atención. Aunque Guerrero comparte con Miguel Macedo la percepción de una honda separación entre las clases sociales, no la simplificó verticalmente (“alto y bajo”, “el pueblo, la clase media y la aristocracia”), o de acuerdo con la evidencia visual (“de levita, de chaqueta y de camisa”) (Macedo). Guerrero basa su clasificación en los caracteres y las costumbres de la vida privada. El punto de referencia de su esquema son las relaciones

<sup>17</sup> Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México*, p. 181.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. VIII, 232.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. IX.

<sup>20</sup> Frederick Starr, “Reseña de *La génesis del crimen en México*”, p. 715.

<sup>21</sup> *La República*, 1(2), pp. 1-3; 1(3), p. 7.

conyugales: en el extremo inferior de la escala se encuentran aquellos individuos entre los que domina la promiscuidad y la degeneración, seguido por aquellos entre los que la poligamia todavía persiste, aunque son inferiores entre éstos los que practican la poliandria; más arriba se encuentran los mexicanos donde las uniones son monógamas y permanentes. Los obreros están en un lugar intermedio: su disciplina ha sido adquirida recientemente, pero todavía necesitan estrecha vigilancia para prevenir sus tendencias hacia el robo. En la cima de la clasificación, casi como un modelo ideal, Guerrero sitúa a las mujeres de clase alta, “la señora decente”, condensación de todas las virtudes morales. Esta exquisita “variedad psíquica de la especie humana” ha heredado las virtudes del periodo colonial, y las ha reforzado durante la “sangrienta época” de las guerras civiles.<sup>22</sup> Guerrero evita establecer una relación de causa y efecto entre clase y virtud y se abstiene de dar el siguiente paso, que llevaría su explicación social al terreno de las posibles soluciones, debido a que eso obligaría a una crítica de las condiciones económicas a las que el progreso porfiriano había empujado a las mayorías pobres.

La clasificación tiene rasgos novedosos. Lombroso y otros criminólogos de la época discutían a partir de clasificaciones de los distintos tipos de criminal. Sus categorías tendían a sumarse, extenderse o superponerse de manera bastante elástica: al criminal nato se le agregaba el ocasional, el pasional, el anarquista, el tarado, etc. Guerrero, en cambio, propone una jerarquía sin ambigüedades que abarca a toda la sociedad mexicana, desde los grupos más pobres y menos “civilizados” hasta la señora decente. Como otros expertos mexicanos, evita optar por una de las escuelas principales en la criminología internacional (franceses o italianos, influencia del medio o de la herencia, evolucionismo inglés) y acumula explicaciones sin preocuparse mucho por la coherencia interna del argumento. Si hay una hipótesis causal a través de la amplitud y eclecticismo de *La génesis* es que el problema criminal de México se deriva de los desastrosos efectos que tuvo la independencia sobre las costumbres matrimoniales. Vale la pena seguir la estructura del libro para ver cómo se construye esta curiosa explicación.

*La génesis del crimen en México* empieza con una profesión de fe evolucionista: la vida es lucha por la sobrevivencia (p. V) y los criminales son los que abandonan la lucha y se dejan llevar por la influencia del medio “físico y social” (p. VII). Esto los convierte en obstáculo para los demás miembros de la sociedad, pero un obstáculo que sólo se puede entender en términos de la totalidad de los “fenómenos psíquicos y sociales” (p. IX). Para estudiar lo malo, según Guerrero, también hay que estudiar lo bello (p. XIII). Pero define la totalidad mexicana de manera parcial, al proponer en la introducción una maniobra cuestionable desde el punto de vista demográfico: los fenómenos psíquicos que estudiará el libro se dan en todo el país, pero los físicos que sirven para explicarlos serán sólo los que se verifican en la altura de la Mesa Central (p. XIII). A pesar de que sólo una porción muy pequeña de la población nacional vivía en la ciudad de México en ese entonces, la maniobra era plausible porque, no obstante del bandidismo y la violencia que habían caracteriza-

<sup>22</sup> Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México*, pp. 111, 157, 182.

do al campo durante el siglo XIX, los criminólogos mexicanos definieron al crimen como un fenómeno urbano. Otra premisa formulada en la introducción es la de que los mexicanos son un “grupo étnico” (p. XIII). Abarcando así medio físico, biología y cultura, el analizar a los mexicanos como grupo étnico le sirve a Guerrero para acumular datos y observaciones más allá de lo que permite la idea de raza, que separaría definitivamente al indio de la señora decente. Como veremos más adelante, la distinción no fue muy clara para sus lectores.

El libro primero, “La atmósfera”, comienza con una imagen paradigmática del progreso porfiriano: la locomotora moderna trepando la sierra para llegar al Valle Central, cruzando selvas y precipicios para alcanzar la gran azotea del valle, como si se pusieran en secuencia “El puente de Metlac” (1881) y alguno de los paisajes del valle de México desde las alturas pintados por José María Velasco. Guerrero menciona el éxito de las vistas fotográficas del valle y las obras de Velasco como demostración de una de sus ideas más originales, si no más sólidas: el aire puro, seco y transparente del valle tiene efectos espirituales que transforman a los habitantes del centro civilizatorio de la nación (pp. 3, 5). Ese aire no sólo causa más enfermedades respiratorias sino también más pereza por la falta de oxígeno. El concomitante uso de estimulantes como el alcohol y el tabaco provocan tensiones psíquicas que explican la frecuente violencia (menos frecuente en tiempos de lluvia). Más allá del metabolismo, la transparencia inmisericorde del aire de la ciudad de México crea una “malevolencia inconsciente” (p. 22). Guerrero trata de evitar una lectura demasiado negativa de estos datos afirmando que esos mismos factores hacen a los mexicanos, cuando deciden salir de su pereza, “una raza luchadora, tenaz y orgullosa” (p. 16). Pero es difícil interpretar este primer capítulo del libro fuera del pesimismo que caracterizaba a los positivistas latinoamericanos de esa época: la naturaleza nos condenaba, la raza era un problema que se debía resolver. Guerrero presenta las consecuencias morales de la altura: el mexicano es melancólico pero con el alcohol adquiere un “aticismo rudo y malévolo”, y una “filosofía semi-estoica y semi-burlona” que causa tanto chistes como peleas sangrientas (p. 24). La incertidumbre propia de la agricultura de temporal genera la creencia entre los mexicanos de que “el éxito es independiente de la voluntad” (pp. 31-32) y explica su falta de previsión y fatalismo (p. 33). Guerrero ve en la afición a los juegos de azar una prueba más de la falta de racionalidad de los mexicanos (pp. 34, 41). La combinación de factores y resultados para explicar a la sociedad mexicana no es muy diferente de la que producían por esos años escritores como Bulnes, a quien Guerrero cita, y Andrés Molina Enríquez.

Hay un argumento estético detrás de estas observaciones psicológicas: así como el iris de los pintores mexicanos es más sensible, y es por ello “causa fisiológica del desarrollo de la pintura en México” (p. 46), ante los ojos de los demás mexicanos la miseria es más visible, lo que también explica el gran desarrollo nacional del género satírico y del sarcasmo (p. 54). Las peleas entre hombres de pueblo son el resultado de esa misma sensibilidad, que el arte puede sublimar pero la pobreza sólo permite expresar con el puñal. En términos de cultura, Guerrero invoca lugares comunes sobre el barbarismo de los aztecas y afirma que la “raza india” padece un “meteo-

rismo teológico” (probablemente refiriendo a objetos celestes y no a inflamaciones gástricas) cuyas manifestaciones sangrientas el resto de la población nacional ha terminado por imitar (p. 63).

Al establecer una mirada comprensiva, global, del paisaje moral de la ciudad de México Guerrero produce una imagen cuyo prestigio renovarí­a la literatura pos-revolucionaria:

Cuando la lluvia lava el polvo de la atmósfera, los arbolados del Anáhuac no se ostentan como en otras partes en simples manchas de verdura, sino en frondas de follajes matizados con los tonos de sus distintos términos y con contornos precisos de los troncos, ramas y senos de las umbrías. Los perfiles de las casas se dibujan blancos, amarillentos, azulosos o grises, según su material y pintura exterior; pero con líneas tan netas como las que trazara un dibujante en sus diseños: los campanarios tienen cornisas destacables, perfiles sus cruces y rebordes sus campanas [...]. Debido a esta atmósfera diáfana y luminosa son grandiosas las perspectivas del Valle, pues los detalles se perciben con claridad [...]. En el fondo del Oriente se destaca el cónico Popocatépetl y el Iztalzihuatl con el sudario de nieve que baja a su enorme falda [...]. Ambos colosos se tiñen de rosa, cuando el Sol por la dentellada cumbre del Poniente da luces póstumas [...].<sup>23</sup>

Como lo sugieren quienes han estudiado los usos de la fotografía en la antropología de fines del siglo XIX, la mirada estética y científica de los exploradores se convirtió en una de las formas más populares de consumir visualmente el exotismo cultural y explicarlo como una anomalía que podía ser controlada (Pratt; Poole). No es coincidencia que en su artículo de 1894, Guerrero comparara al criminólogo con un explorador de ríos ignorados. El paisajismo de Velasco era parte de un género pictórico que producía “vistas” de grandes dimensiones que los públicos internacionales pagaban por ver. *La génesis del crimen* intentó construir una perspectiva semejante sobre la sociedad mexicana: un punto de vista elevado que permitía, sin embargo, observar los detalles y las miserias de la realidad, y le daba coherencia al paisaje con ayuda de una ciencia positiva que abarcaba por igual fenómenos sociales y naturales.

El libro segundo, “El territorio”, no extiende las observaciones climatológicas sino que examina la política mexicana. El vínculo entre política y territorio conformaba con las ideas organicistas que en esos años prevalecían y según las cuales la organización de las sociedades era producto de las condiciones que le dictaba el medio físico. Así como el crimen proviene del urbanismo, según Guerrero, la civilización irradia de la ciudad de México. La capital era “el único foco de civilización” en la colonia (p. 65). Las comunicaciones, que empeoraron tras la independencia, impidieron la expansión de esa influencia a lo largo del territorio nacional y fomentaron las malas costumbres en los lugares más lejanos del centro. En sentido inverso, la ignorancia sobre la realidad de los estados y la falta de acceso a ellos causó la debilidad en el “arte de gobernar” (pp. 82-83) hasta que llegaron Juárez y

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 46-48.

Díaz. De la ineptitud estatal emergieron leyes ineficaces. En una de sus frecuentes digresiones, Guerrero se detiene aquí para afirmar que las leyes no pueden hacer nada contra el amasíato, cuya consecuencia es que los padres no inscriban a sus hijos al nacer en los registros oficiales (p. 100). De ahí continúa con una reflexión más filosófica: la soberanía popular en México es un “sueño dorado del partido liberal” cuyo cumplimiento sólo pondría a los “léperos” en el poder y haría que el país sucumbiera ante Estados Unidos.

Formulada como crítica a la Constitución de 1857 y el jacobinismo de la generación de la Reforma, esta tesis era central para los ideólogos del grupo científico (Rabasa, *La constitución y la dictadura*; Sierra). Desde los inicios del porfiriato se había comenzado a formular una doctrina científica de la política que justificaba el autoritarismo en aras de la supervivencia nacional (Hale). Las ideas presentadas por Guerrero en *La génesis* y en las páginas de *La República* se pueden leer como un esfuerzo por teorizar la política científica más allá del positivismo temprano que encarnó el joven Justo Sierra. Guerrero podía formular la premisa central de la teoría (la soberanía popular es imposible en México) sin el embarazo de interlocutores liberales o conservadores, que a principios del decenio de 1880 aún había que reconciliar. Los primeros, para Guerrero, eran unos “alucinados” que no veían la realidad, mientras que los segundos eran unos retrógrados, moralmente peligrosos y atávicamente monarquistas.<sup>24</sup> La historia nacional no era la guía para teorizar la política; lo que los jacobinos no podían ver por culpa de su retórica era la realidad misma del país, en la que las ciudades contenían crimen y el campo barbarismo, y en general el pueblo no podía gobernarse a sí mismo.<sup>25</sup> El estado actual del régimen era un precario compromiso. Díaz había consolidado el poder sobre la base de un partido militar cohesionado por la virilidad y la lealtad personal y, por eso mismo, sujeto a desintegrarse cuando terminara la existencia del caudillo. El presidente veía muy bien la realidad mexicana, sin hacerse ilusiones con la doctrina liberal, pero carecía de una teoría: el suyo era un conocimiento “exacto aunque empírico de las leyes naturales”.<sup>26</sup> “El fin del cesarismo” era inminente, como lo era el de la política como arte de la intriga para conseguir trabajo.<sup>27</sup>

La teoría y la práctica de los científicos eran la solución, en la perspectiva de Guerrero, porque se basaba en la misma penetración empírica que el caudillo pero le agregaba la elegancia del proceder deductivo de la ciencia. La política, para ellos, no era el alucine patriotero o el patronazgo burocrático, sino el arte de dominar las voluntades, en el fondo un problema de psicología: “La rendición de una voluntad a otra constituye el germen psicológico de todo gobierno: saber cómo se dominan las voluntades y qué voluntades se han de dominar, es el problema primordial de toda política”. Específicamente, la tarea era estudiar “la lealtad” y las pasiones de “los

<sup>24</sup> *La República*, 1(2), pp. 19, 23-24; 1(16), p. 41.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 1(8), p. 8.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 1(2), p. 25.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 1(1), pp. 1-6.

hombres políticos”.<sup>28</sup> La razón y el realismo se unían en el partido científico. Sin embargo, el partido carecía de candidato para reemplazar al caudillo,<sup>29</sup> lo que dejaba en el aire la ansiedad de la teoría frente a las complicaciones de la realidad: ¿cómo llevar la razón al poder convenciendo las voluntades? Sin entrar en muchos detalles, Guerrero proponía utilizar la fuerza de la coalición que apoyaba a los científicos, las “tres grandes colectividades que la sociedad mexicana presenta actualmente como agrupaciones constitutivas del Estado”: los empleados públicos, leales al aparato estatal tanto como a Díaz; los intelectuales, en los que residía la ciencia, y los capitalistas, que podían reconciliar el poder material con el orden.<sup>30</sup>

Para Guerrero, los mexicanos no están acostumbrados a obedecer a su gobierno. Lo demuestra con gráficas de la duración de los gobiernos mexicanos que contrasta con la regularidad de los chilenos y estadounidenses. La distancia entre el centro político y el resto del territorio causó que los militares faltaran a su deber, sus filas se llenaran de criminales, y hasta los criados se volvieran rezongones.<sup>31</sup> El federalismo, que no existía en la colonia, causó una regresión generalizada a formas inferiores de organización social, como clanes, cacicazgos y familias, causando la reaparición de “el pater-familias, en la ruina general de todas las potestades” y en un panorama semejante al feudalismo.<sup>32</sup> Algo positivo en el ámbito familiar salió de la descomposición en el nacional. La reversión a formas personales de organización social aumentó la importancia del compadrazgo, y por lo tanto del matrimonio, y con ello potenció el papel político de la esposa como compañera política cuya influencia podía temperar los excesos del pater-familias, pero cuya infidelidad podía también causar escenas sangrientas.<sup>33</sup>

El siguiente libro (III, “El citadismo”) contradice la tesis del primero al afirmar que el origen de la pereza y otros vicios afines en México no es el medio ambiente físico sino las relaciones sociales. La inestabilidad política de la era independiente causó dos movimientos migratorios de consecuencias nocivas para la nación. Primero huyeron al campo “los desechos de las ciudades, productos patológicos, verdaderos monstruos humanos” que se refugiaron en aldeas aisladas y se dieron a la endogamia, lo que causó “enfermedades repugnantes y contagiosas” y la “miseria general del país” cuando se dio el segundo movimiento, del campo a la ciudad.<sup>34</sup> No se trata de un argumento racial puesto que no hay características biológicas esenciales: es más bien una ominosa reflexión sobre la degeneración nacional. Guerrero ilustra esta observación con descripciones sumamente gráficas de monstruosidades y mendicidad a la vera de los caminos y en las estaciones de tren.<sup>35</sup> La confianza en la mirada rápida del viajante corresponde con el argumento estético del libro I pero

<sup>28</sup> *Ibid.*, 1(4), p. 18.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1(2), p. 26.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 1(4), p. 26.

<sup>31</sup> Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México*, pp. 102-103. 111.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 125-127.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 130-131.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 132-133.

queda lejos de la penetración con la que algunos de sus contemporáneos, como Rabasa y Molina Enríquez, examinaron la sociedad rural mexicana.

Guerrero es más visual en la descripción. “Basta ver el hacinamiento en que todavía vive el populacho [...]. Las pocilgas inmundas de los barrios, con piso húmedo de tierra, techo de tejamanil sujeto con pedazos de tepetate, paredes de adobe ahumado, y sin más menaje que las tres piedras del nahoa primitivo, con que forman su hogar”.<sup>36</sup> El hacinamiento tiene consecuencias sobre la sexualidad. El último grado de la inmoralidad no se da en esas habitaciones, sino que pertenece a la vida de la clase más baja en la clasificación de Guerrero: aquellos que no tienen más morada que las calles, “y duermen en los dormitorios públicos, hacinados en los portales, en los quicios de las puertas; en los escombros de casas en construcción”. Víctimas de la peor pobreza, lo demuestran en los “andrajos” que visten, y en el haber “perdido el pudor de la manera más absoluta” y sucumbido a la “promiscuidad sexual”.<sup>37</sup> La luz de México revela también que “muchos hombres, de los barrios sobre todo, son muy feos”, y muestra “el cenagal negro y grumoso de atarjeas descubiertas, las ropas de un pueblo sucio”.<sup>38</sup> La visión de la ciudad como cuna de los vicios era un tema favorito del fin de siglo. Guerrero le da una forma científica pero, como imagen, pertenecía al mismo contexto intelectual de las novelas de Emilio Rabasa y Heriberto Frías sobre la decadencia moral de las ciudades y algunos poemas de Salvador Díaz Mirón sobre los “fangos” urbanos.

Detrás de estas observaciones hay una crítica fundamental al origen de la nacionalidad mexicana, al menos en su versión liberal. Guerrero afirma en el libro IV, “Los atavismos”, y lo repite con insistencia a lo largo de *La génesis*, que el movimiento de independencia no fue un fenómeno puramente político sino una catástrofe social que causó la disolución de una sociedad pero no la fundación de una nueva (pp. 192, 194). La caída tuvo consecuencias psíquicas que corresponden con las observadas como producto del medio físico: desconfianza, desobediencia (p. 195), faccionalismo político (p. 196), corrupción (p. 203), misantropía, violencia cotidiana y otros atavismos (p. 231). Hasta el cuerpo de los hombres se hizo más pequeño por causa de la escasez de comida (p. 230). El determinismo histórico es claro: “Durante setenta años, ni la vida, ni la honra, ni la libertad, ni la propiedad pudieron encontrar amparo en los muros de las ciudades mexicanas, ni en las inmensas soledades de sus campos” (pp. 227-228), mientras que del poder político emergieron sanguinarios “asesinos oficiales de profesión” (p. 233).

En este punto Guerrero da uno de esos saltos lógicos que, por lo menos, tienen el mérito de mantener al lector en vilo: a la historia política sigue una reflexión sobre el origen de las razas en la que se pierde la sutileza de la definición étnica formulada antes e incluso la sugerencia de que la decadencia es un proceso contingente. Las diferencias raciales, según este pasaje, son producto de la adaptación al medio físico (nada sorprendente en una perspectiva spenceriana) que reaparecen

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 158-159.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 53.



a pesar de los progresos en la civilización (el matiz mexicano al evolucionismo inglés). Por eso las características de los negros se recuperaban en las castas coloniales (p. 234) y por eso en la actualidad reaparecen las “tendencias feroces” de los aztecas (p. 235) y la “cerebración atávica” en la que revive la “siniestra civilización de los nahoas y zapotecas” a través de episodios políticos (p. 254). De vuelta al revisionismo histórico, Guerrero deduce que no debería ser Cuauhtémoc el homenajeado en el Paseo de la Reforma, sino Hernán Cortés, por destruir esa cultura (p. 255).

Esta referencia a un monumento particularmente complicado en la construcción de una imagen nacional (Tenorio-Trillo) revela la difícil relación conceptual entre raza y nación, aun en ese momento de apogeo en la creencia de que la primera de esas categorías tenía bases científicas. La profusión de ejemplos, clasificaciones y sutilezas psicológicas de *La génesis* no hacía más que complicar la relación entre la tipificación racial de los mexicanos y el carácter nacional. Guerrero casi se disculpaba en uno de los artículos dedicados a la discusión de su libro, sugiriendo la necesidad de distinguir los significados de “mexicano”: aplicar el término a cualquier habitante del territorio nacional genera confusiones que hacen preferible, por un lado, establecer distinciones étnicas entre indios puros y aquellos de raza más “degenerada” y, por el otro, dirigir la reflexión a la Mesa Central. La aclaración aparece, significativamente, en el contexto de una discusión generada por un comentario de Macedo sobre los efectos del alcohol entre los mexicanos. Guerrero respondía, mediante esa distinción étnica, que entre los no indios el alcohol lleva a la algarabía y la violencia, mientras que entre los indios lleva a la imbecilidad y el sueño. El problema no era solamente entender el efecto de las lluvias sobre el consumo de alcohol, como coincidían ambos expertos, sino también la sospecha casi inevitable de que el consumo de alcohol y la violencia definían la nacionalidad mediante las consecuencias fatales de “la ebriedad del mexicano”.<sup>39</sup> Aunque la idea no era nueva, en *La génesis* encontró una formulación borrosa pero de duradero impacto. Los reseñistas estadounidenses podían así entender la “pereza orgánica” de los mexicanos y la pérdida de Texas.<sup>40</sup> Aunque esta conexión pueda parecer falaz, era bastante urgente y amenazadora como para hacer que los lectores y el autor de *La génesis* le dedicaran una larga discusión a la supuesta inferioridad de los soldados mexicanos ante los extranjeros o, en otras palabras, el dominio estadounidense.<sup>41</sup> Otros criminólogos que siguieron los pasos de Guerrero no podían evitar referirse a su libro para reproducir o refutar la idea de que, gracias en buena parte al alcohol, “el pueblo mexicano es el pueblo más criminal del mundo”<sup>42</sup> o de que el homicidio “es una de las tristes características de nuestro pueblo”.<sup>43</sup>

La última parte de *La génesis* (V, “Los credos”), lleva la explicación histórica a sus

<sup>39</sup> *La República*, 1(3), pp. 3-7.

<sup>40</sup> Walter E. Weyl, “Reseña de *La génesis del crimen en México*”, pp. 143-144; Frederick Starr, “Reseña de *La génesis del crimen en México*”, p. 714.

<sup>41</sup> *La República*, 1(2), pp. 2-3.

<sup>42</sup> Carlos Roumagnac, *La estadística criminal en México*, p. 27.

<sup>43</sup> Alfonso Quiroz Cuarón, José Gómez Robleda y Benjamín Argüelles. *Tendencia y ritmo de la criminalidad en México, D.F.*, p. 109.

conclusiones culturales y psicológicas, le da el golpe de muerte al liberalismo, y ata todo con una nueva visita a la importancia de los lazos matrimoniales. La premisa, implícita en la clasificación de la sociedad mexicana descrita arriba, es que las costumbres colectivas están indisociablemente ligadas a las íntimas. Para entender el fracaso de la metafísica liberal “es preciso recordar que la moral social no es sino una resultante de la privada”, por más que se la adorne de filosofía (p. 373). Hoy hace falta un esfuerzo de parte del lector educado por las ciencias sociales del siglo XX para comprender la audacia de esa tesis. Si algo caracterizó la construcción de la esfera pública moderna en México era que la vida privada no podía ser objeto de discusiones públicas, aunque hay bastante evidencia de que tal división no era tan estricta en la realidad. Las leyes civiles y criminales, sin embargo, establecían una protección intransigente para el honor particular (Piccato, *The Tyranny of Opinion*). Guerrero no ataca directamente esta premisa de la cultura política liberal y porfiriana pero la socava con un argumento sobre el sexo y la religión.

Aquí Guerrero se inclina por una teleología plenamente comteana al celebrar la superación de un mundo teológico, pasando por una etapa metafísica, para llegar a una era positiva. Sin embargo, los liberales mexicanos, “escépticos y metafísicos inmorales”, le quitaron la brújula moral del catolicismo a las mayorías sin darles nada a cambio (p. 261). La consecuencia más visible es el “fenómeno atávico” que se desata en forma de “delincuentes comunes” (p. 247). Casos de violencia aparentemente irracional entresacados de los archivos judiciales de la capital le sirven a Guerrero para demostrar su tesis sobre religión (pp. 248 y ss.). Esto da paso a una reflexión sobre la “siniestra civilización de los nahoas y zapotecas” citada anteriormente (pp. 254-255).

A los científicos les costaba hablar de religión. Muchos de ellos eran católicos devotos y otros eran librepensadores que no podían encontrar en las doctrinas de Barreda o Comte una superación intelectualmente satisfactoria del jacobinismo librepensador del que descendían. Guerrero trató de resolver el problema con una crítica al “tartufismo” y la decadencia moral del clero contemporáneo que le permitía rescatar el valor del catolicismo como fuente de civilización al mismo tiempo que le autorizaba para adentrarse en la exploración de las costumbres en las alcobas nacionales (aunque, como lo señala Rodríguez Kuri, sólo en las que se practicaba el sexo heterosexual).<sup>44</sup> La independencia causó la decadencia del catolicismo, albergue de la vida intelectual en la época colonial y guía moral del pueblo sin educación.<sup>45</sup> Lo que es peor, los curas que alguna vez tuvieron el liderazgo cultural aun en las regiones más aisladas del país, se dedicaban ahora a solicitar favores sexuales de sus feligresas. Esto lleva a Guerrero a otro momento de elocuencia, indignado ante ese

sistema de corrupciones que corroe más y más la virtud de las mujeres mexicanas, con ella el alma nacional y que ha producido un escándalo inmenso en toda la sociedad [ante] el

<sup>44</sup> Ariel Rodríguez Kuri, “Julio Guerrero”, p. 126.

<sup>45</sup> Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México*, p. 257.

horror y asco de sospechar que pudieran surgir en las sombras de las alcobas más sagradas las piernas belludas [sic] y la sotana arremangada de algún fraile.<sup>46</sup>

Menos religión significa más sexo y más sexo causa delito. Otra consecuencia de la incapacidad de los liberales mexicanos para reemplazar las certidumbres de la fe con las de la ciencia se encuentra en los hábitos de los estudiantes mexicanos. Educados en las instituciones establecidas por Juárez y Gabino Barreda, los jóvenes han desarrollado, según *La génesis*, una afición por el vicio, la pornografía y la prostitución que no sólo afecta sus estudios sino que extiende su influencia a las clases sin educación y contribuye a la impudicia y el delito (pp. 317-323). Entre los factores que contribuyen a impedir que todos los estudiantes mexicanos se vuelvan “sátiros o idiotas” (p. 325), Guerrero apunta a la idealización de la novia (p. 326).

Esta observación, tal vez derivada de su propia experiencia como poeta, lleva a Guerrero a insistir en la superioridad civilizatoria del matrimonio monogámico (p. 333) y a presentar un argumento, sorprendente si recordamos la cultura de género porfiriana, sobre la necesidad del divorcio para preservar el matrimonio. Si no fuera tan difícil disolver los lazos legales del matrimonio, arguye Guerrero, habría menos amasiato y los matrimonios fracasados podrían ser regenerados con nuevos intentos (pp. 334, 344). En otro pasaje casi feminista, Guerrero compara a la esposa con la concubina. Aunque aquélla puede aceptar la infidelidad de su esposo, por lo menos tiene derechos legales e informales en términos de propiedad y honor. La concubina, en cambio, no tiene incentivos para ahorrar. Acaban de concubinas las mujeres abandonadas por los hombres: las deshonradas, las criadas, las beatas, las aristócratas venidas a menos, las costureras y las obreras (pp. 342-343). Mientras tanto, los hombres mexicanos (50 000 de ellos por semana sólo en la capital, según el cálculo de Guerrero) “subvencionan el ejército maldito de la prostitución” (p. 354).

Las páginas finales mantienen el tono indignado del pasaje sobre la prostitución (“voraz fenómeno de destrucción que corroe más y más a la familia”) para lanzarse en una tirada contra el liberalismo en la que uno encuentra menos datos que opiniones. Las patrañas liberales como el contrato social no son más que un “vicio del entendimiento” (p. 368) que impide mirar de frente al crimen y aplicar ideas racionales “a los problemas cotidianos de la vida” (p. 373). La crítica al liberalismo ya no era novedosa en 1901, pero en *La génesis del crimen* resalta el calor emocional del argumento. Guerrero concluye con una gesticulación de pesimismo apenas matizada por el inevitable elogio a Porfirio Díaz. La ciencia puede reemplazar los principios dogmáticos de la religión pero sólo está al alcance de “las inteligencias superiores” por lo que “la inmensa mayoría de los mortales” que hoy en México carecen de religión continuarán cayendo en el vicio (p. 376). El libro termina abruptamente con un contraste, probablemente involuntario, entre la inmoralidad de las esposas corrompidas (p. 389) y el rescate nacional logrado por Díaz (p. 390).

El pesimismo es casi lírico, las observaciones son caprichosas, la discusión carece de estructura: no es sorprendente que este libro haya tenido un efecto limitado, tal

<sup>46</sup> *La República*, 1(5), pp. 1-2.

vez contraproducente, sobre la criminología mexicana. Si hay algo que caracteriza ese campo discursivo es la autoridad personal del criminólogo. Desde Guerrero hasta Quiroz Cuarón, los criminólogos tienen un conocimiento profundo y vasto sobre las causas y las prácticas del crimen, tan eminente que resulta difícil entablar una discusión crítica o siquiera desear que el conocimiento se acumule más allá de sus cerebros privilegiados. No hay institución que pueda reproducir esa autoridad. *La génesis* asume que sus lectores van a leerlo con ese respeto y por lo tanto no se presta mucho al diálogo, como tampoco hay mucho diálogo en los artículos de *La República* que lo comentan.

La profesionalización de la criminología en México también encontró un obstáculo en la influencia centrífuga que ejercían sus autores: abogados, como Guerrero y Macedo, policías, como Roumagnac, médicos, como Martínez Baca. Después de un siglo en el que los abogados llegaron a tener la autoridad más grande dentro de este campo discursivo, el reciente aumento en la violencia y el narcotráfico han dado la preeminencia a científicos políticos y, en menor medida, sociólogos que desarrollan instrumentos para que el Estado evalúe y diseñe políticas contra la inseguridad. Ya no prevalecen las grandes reflexiones sobre la nacionalidad, pero sobrevive la presión por evitar que el país entero quede definido por la delincuencia —un problema que seguramente desveló a Guerrero y al que sólo pudo darle una solución parcial—. Entre la autoridad de los sabios y la ansiedad de los gobernantes, la criminología mexicana no ha podido establecer las fronteras metodológicas de una disciplina académica con su propia autonomía epistemológica y presupuestaria.

Vale la pena visitar este libro, sin embargo, para entender las estructuras intelectuales que permitieron a otros autores, desde Bulnes y Molina Enríquez hasta Ramos y Paz, reflexionar sobre las características de “el mexicano” o el carácter nacional (Lomnitz). El estereotipo del mexicano borracho y violento surgió de un proceso en el que muchas observaciones literarias y científicas vagamente conectadas con la realidad fueron atadas con generalizaciones que sobreponían raza y nación. Este libro es un punto central en ese proceso que, por desgracia, aún sigue en marcha. Más nítidamente que los demás a causa de sus debilidades, *La génesis del crimen* revela el artificio de caracterizar cualquier entidad nacional mediante argumentos psicológicos. Guerrero construye un arco que une a criminales y señoras decentes, liga a toda la población nacional mediante un estudio del clima y la historia política, critica a la religión y la ciencia como causantes de los problemas nacionales, y sugiere la utilidad de pensar a los mexicanos como un conjunto racial o étnico. Todas estas operaciones, sobre todo las tres últimas, fueron repetidas y, dentro de lo posible, mejoradas por otros autores del siglo XX. Hay algunos atisbos de crítica a las relaciones de clase (que causan los bajos salarios) y género (que deshonran a las concubinas), temas que se volverían centrales en la literatura de las ciencias sociales en el siglo pasado. Tal vez debamos agradecerle a Julio Guerrero que haya hecho todo eso de una manera tan complicada, a la vez contradictoria y enfática, porque así nos obliga a revisitarlo de manera crítica y a tomar distancia de la autoridad de los expertos en el crimen.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.
- Buffington, Robert, *Criminal and Citizen in Modern Mexico*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2000.
- Bulnes, Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, Imprenta de Nava, 1899.
- Caimari, Lila M., *Apenas un delincuente: crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004.
- Camp, Roderic Ai, *Mexican Political Biographies, 1884-1935*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- Caniceros, José Ángel, *Tres estudios de criminología: el Código Penal Mexicano. La escuela Positiva y su influencia en la legislación penal mexicana. Los substitutivos de las penas cortas de privación de la libertad*, México, Cuadernos Criminalia, 1941.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- Frías, Heriberto, *El amor de las sirenas [Los destripados]*, Mazatlán, Tipografía de Valadés, 1908.
- Garland, David, "Of Crimes and Criminals: The Development of Criminology in Britain", en Maguire, Morgan y Reiner (eds.), *The Oxford Handbook of Criminology*, 1994, pp. 7-50.
- González Navarro, Moisés, *Historia moderna de México. El porfiriato. La vida social*, México, Hermes, 1957.
- Guerrero, Julio, *Cántigas y rapsodias*, México, Valverde, 1920.
- , "La criminología y el juicio por jurados: ensayo de método", *Revista de Legislación y Jurisprudencia*, 1, 1894, pp. 7-33, 215-21.
- , *La génesis del crimen en México; estudio de psiquiatría social*, París, Vda. de Ch. Bouret, 1901.
- Hale, Charles C., *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Illades, Carlos y Ariel Rodríguez Kuri, *Ciencia, filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, México, UAM, 2001.
- Lara y Pardo, Luis, *La prostitución en México. Estudios de higiene social*, México, Vda. de Ch. Bouret, 1908.
- Lombroso, Cesare, *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed alla estetica. Quinta edizione del genio e follia completamente mutata*, Torino, Fratelli Bocca, 1888.
- Lomnitz, Claudio, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Macedo, Miguel, *La criminalidad en México: medios de combatirla*, México, Secretaría de Fomento, 1897.
- Maguire, Mike, Rod Morgan y Robert Reiner (eds.), *The Oxford Handbook of Criminology*, Nueva York, Clarendon Press, 1994.
- Martínez Baca, Francisco, y Manuel Vergara, *Estudios de antropología criminal: Memoria que por disposición del superior gobierno del Estado de Puebla presentan...*, Puebla, Benjamín Lara, 1892.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos (1911-1919)*, prólogo de Arnaldo Córdova, México, Era, 1983.
- Nordau, Max, *Psico-fisiología del ingenio y del talento*, traducción de Arturo Paz, México, Ireneo Paz, 1898.
- Piccato, Pablo, "La construcción de una perspectiva científica: miradas porfirianas a la criminalidad", *Historia Mexicana*, XLVII(1): 187, 1998, pp. 133-81.

- Piccato, Pablo, *The Tyranny of Opinion: Honor in the Construction of the Mexican Public Sphere*, Durham, Duke University Press, 2010.
- Poole, Deborah, *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1997, <Princeton studies in culture/power/history>.
- Pratt, Mary Louise, *Imperial eyes: travel writing and transculturation*, Londres/Nueva York, Routledge, 1992.
- Quiroz Cuarón, Alfonso, José Gómez Robleda y Benjamín Argüelles, *Tendencia y ritmo de la criminalidad en México, D.F.*, México, Instituto de Investigaciones Estadísticas, 1939.
- Rabasa, Emilio, *El cuarto poder, original de Sancho Polo* [pseudónimo], México, O.R. Spíndola, 1888.
- , *La constitución y la dictadura: estudios sobre la organización política de México*, México, Tipografía de Revista de Revistas, 1912.
- Rodríguez Kuri, Ariel, "Julio Guerrero", en Illades y Rodríguez Kuri, 2001, pp. 113-135.
- Roumagnac, Carlos, *La estadística criminal en México*, México, García Cubas, 1907.
- , *Los criminales en México. Ensayo de psicología criminal. Seguido de dos casos de hermafroditismo observado por los señores doctores Ricardo Egea... Ignacio Ocampo*, México, s.e., 1904.
- Sierra, Justo, *Evolución política del pueblo mexicano*, edición de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1977.
- Speckman, Elisa, "Crimen y castigo: legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia: ciudad de México 1872-1910", tesis de doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 1999.
- Starr, Frederick, "Reseña de *La génesis del crimen en México*", *The American Journal of Sociology* 9(5), 1904, pp. 712-716.
- Tenorio-Trillo, Mauricio, *Mexico at the World's Fairs: Crafting a Modern Nation*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Weyl, Walter E., "Reseña de *La génesis del crimen en México*", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 18, 1901, pp. 143-144.
- Zayas Enríquez, Rafael de, *Fisiología del crimen. Estudio jurídico-sociológico*, vol. 1, Veracruz, Imprenta de Rafael de Zayas, 1885.

En el ámbito popular y tal vez académico, el nombre de Samuel Ramos se encuentra asociado hasta hoy en día con su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicado en 1934 y reeditado a lo largo del siglo XX. El perfil que presentó Ramos en este polémico libro era el del mexicano plagado de un complejo de inferioridad frente a la cultura occidental cuyas ideas imitaba acríticamente sin aplicarlas a las exigencias reales de su país.<sup>2</sup> Por ser una de las primeras indagaciones en la psicología colectiva, esta severa diagnosis —ciertamente dolorosa para una nación que se encontraba en un nuevo comenzar a la postre de la revolución— dio inicio a toda una escuela de investigación de la “psicología del mexicano” a lo largo del siglo pasado.<sup>3</sup>

Equivocadamente, me parece, no se ha prestado suficiente atención a la labor *constructiva* de Ramos, en el sentido de sus propios esfuerzos por rectificar lo que él había señalado como una percepción neurótica de la realidad nacional. Había afirmado la urgente necesidad de asumir una actitud empírica y objetiva hacia la realidad como la única manera de reorientar el país hacia un camino de reforma y progreso.<sup>4</sup> Y en 1943, Ramos, el una vez estudiante de medicina, ofreció al público mexicano *su* remedio para el malestar nacional diagnosticado en *El perfil* diez años atrás: su investigación de la realidad mexicana en el campo de la filosofía titulada *La historia de la filosofía en México*.

Esta obra casi olvidada, que Ramos basó en una cátedra que impartía sobre el mismo tema en la Universidad Nacional Autónoma de México, constituye ni más ni menos el primer tratado histórico de la filosofía mexicana realizado en el siglo XX. Hasta la fecha sigue siendo un importante estudio sintético histórico de la producción filosófica del país, ya que las pocas publicaciones posteriores que abarcan esta temática “no constituyen una historia profesional, moderna y omnicomprendiva de la filosofía mexicana de este siglo [veinte]”, según Gabriel Vargas Lozano.<sup>5</sup> Más allá de la filoso-

<sup>1</sup> El presente trabajo se benefició mucho de los comentarios de Guillermo Hurtado. A su vez agradezco la siempre vigorosa revisión del manuscrito por parte de Yael Bitrán Goren.

\* Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa.

<sup>2</sup> Señala Abelardo Villegas lo brusco de esta crítica, dado que chocaba con las búsquedas más suaves y amables de “la intimidad mexicana” por parte de Ramón López Velarde y Alfonso Reyes. Afirma que en los años treinta, en este acercamiento “no había floraciones maravillosas, había monstruos”. Abelardo Villegas, *El pensamiento*, p. 103.

<sup>3</sup> El trabajo de Santiago Ramírez, *El mexicano. Psicología de sus motivaciones* (1959), tratado en el capítulo 15 de este volumen, forma parte de dicha corriente.

<sup>4</sup> Patrick Romanell, “Samuel Ramos on the philosophy of Mexican culture”, 1975.

<sup>5</sup> Otros textos posteriores a *La historia* de Samuel Ramos son *Estudios de filosofía en México*, Congreso Mundial de Filosofía (1963); Antonio Ibarguengoitia, *Suma filosófica mexicana* (1989), Abelardo Villegas,

fía como tal, se considera a este libro un texto fundador de la historia de las ideas en México, campo que luego fue cultivado por un estudiante de Ramos, Leopoldo Zea.<sup>6</sup>

Escrito en un momento en que el estudio de lo nacional dominaba a muchas disciplinas académicas y ámbitos culturales, *La historia de la filosofía en México*, más allá de su valor informativo y su importancia historiográfica, ofrece una excelente oportunidad para averiguar acerca de los modos en que se trataba de conocer y de perfilar la nación y para ubicar las dificultades que surgían en este intento. Apartándose de las tendencias místicas y espirituales de sus mentores Antonio Caso y José Vasconcelos, Samuel Ramos insiste en un acercamiento más racional del país por medio de un enfoque empírico. A su vez, el Ramos reformista, trabajando y viviendo en tiempos nacionalistas, buscaba en este texto agudizar la conciencia de lo nacional y redefinir la forma en que se valoraba la naturaleza de lo mexicano y de su producción cultural para mejorar el país. Dos metas abarcadoras del texto que entran en continua tensión, ya que si la primera exige una nueva apertura objetiva a la realidad nacional —“el conocer”—, la segunda demanda un trabajo intelectual reductivo para encontrar las esencias y lo excepcional (frente a otras partes del mundo) de México —“el perfilar”.

El presente trabajo está dividido en tres secciones que se centran en los principales “aparatos cognoscitivos” de Samuel Ramos y demuestran cómo éstos influyen en su percepción de la temática de la historia de la filosofía en México. En *Filosofía e historia* vemos cómo la adhesión del autor a la llamada filosofía viviente moldea su interpretación del pensamiento mexicano y su uso de la historia; en *Nación e individuo* se exploran las maneras en que las definiciones de esencias colectivas coinciden con el énfasis del autor en el papel destacado del intelectual como individuo, así como la aceptación (irreflexiva) del concepto de nación como marco general del estudio; finalmente, en *Mundo* consideramos las implicaciones que tiene la visión del autor de la cultura mexicana como “derivada” de su proyecto nacional.

## FILOSOFÍA E HISTORIA

Las ideas son como las almas que transmigran. Andan en busca de cuerpos en qué reencarnar todos los días. Tal es la historia de las ideas.

SAMUEL RAMOS<sup>7</sup>

En su *Historia de la filosofía en México*, ¿qué tipo de filosofía examina Samuel Ramos? Ciertamente las ideas acerca de la existencia humana son el objeto de la filosofía,

*El pensamiento mexicano en el siglo XX* (1993) y Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía colonial* (1996), <[www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/](http://www.ensayistas.org/critica/mexico/vargas/)>, 7 de junio de 2010.

<sup>6</sup> Guillermo Hurtado, “Two models of Latin American philosophy”, p. 208.

<sup>7</sup> Samuel Ramos, “La libertad creadora de Alejandro Korn”, cit. Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada*, p. 67.



pero para el autor, como queda dicho en el epígrafe, estas ideas sólo adquieren significado en cuanto se “reencarnan” en una realidad concreta, “pese al valor objetivo de las ideas que es independiente del espacio o del tiempo, al pensarlas tenemos que referirlas queramos o no al círculo de nuestras experiencias inmediatas”.<sup>8</sup>

En esta frase queda (re)formulada la noción del perspectivismo que fue postulada por el filósofo español José Ortega y Gasset, quien refutó la noción clásica de una esencia de verdad, una *sub specie aeternitatis*, que fuera independiente del tiempo y del lugar y en su lugar propuso una realidad *sub specie instantis* que consistía en verdades parciales delimitadas a lugares y tiempos específicos.<sup>9</sup> Como afirmó en su famosa expresión: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo a mí”,<sup>10</sup> lo que sugiere que la verdad filosófica no es un ente inmutable, sino que se encuentra en constante evolución y resulta inteligible y relevante sólo en el momento y lugar en que se manifiesta.

Consecuentemente, la historia constituye un método privilegiado para este afán de aterrizar las ideas por parte de la filosofía viviente. No se requiere de un mero listado de ideas del pasado, ni de una narrativa histórica progresista, sino de un enfoque historicista, donde el filósofo-historiador está atento a las circunstancias específicas que rodean la enunciación de las ideas en cada momento del pasado; lo que Ramos denomina una “sociología del conocimiento filosófico”: un examen de las ideas en su manifestación concreta en la sociedad hispanoamericana y mexicana.<sup>11</sup> La “circunstancia” orteguiana sólo se conocerá a través de una investigación histórica.<sup>12</sup>

En la *Historia* de Ramos ciertamente existe esta sensibilidad historicista, de querer entender un cuerpo de pensamientos filosóficos, que normalmente se asocia con un individuo o una institución, en relación con su contexto. Sin embargo, domina en este texto otra forma de aplicación de la filosofía viviente: su utilización para dar forma a una narrativa dramática y para evaluar o juzgar la producción intelectual nacional.

Más que una mera yuxtaposición cronológica de diferentes pensadores e instituciones filosóficas, la *Historia de la filosofía en México* sigue un hilo conductor delineado por el drama de los altibajos entre intelectuales, ideas y la situación en que se encontraba el país. En tiempos en que se demandaba del intelectual un claro compromiso con el proyecto nacional, Ramos lanza su mirada al pasado y lo que quiere encontrar es este conjunto idea-realidad, en donde ambos estén en sintonía. En este sentido, se nota la mano dura del filósofo (reformista) haciendo historia, ya que es su concepción de la filosofía viviente (y su afán reformista de nación) la que ordena, explica y finalmente juzga el pasado. Los objetos de este estudio his-

<sup>8</sup> Samuel Ramos, “Hacia un nuevo humanismo”, cit. Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada*, p. 76.

<sup>9</sup> Patrick Romanell, “Samuel Ramos on the philosophy of Mexican culture”, p. 83.

<sup>10</sup> Cit. Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 222.

<sup>11</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 101; Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 103.

<sup>12</sup> Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 149.

tórico, como son los intelectuales, las instituciones y el mero *zeitgeist*, deben someterse al criterio principal de la filosofía viviente ramosiana: ¿aquéllos posibilitan, o no, el hacernos entender y posteriormente transformar la realidad mexicana? Las premisas de la filosofía viviente también definen el tipo de “filosofía” que Ramos quiere investigar en México. Buscando las expresiones filosóficas enraizadas y (o) aplicadas a la realidad concreta, Ramos considera necesario ampliar su concepto de lo filosófico para incluir una amplia gama de campos como el mito, la religión, la ciencia, el arte, la educación y la arquitectura. Según el autor, esta última sirve como un barómetro particularmente sensible para medir el “desarrollo del pensamiento” en un momento dado.<sup>13</sup>

El estudio comienza con la pregunta: “¿hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?” Por un lado, Ramos considera que sí: las ideas mayas y aztecas acerca de la naturaleza del mundo, la muerte y lo sobrenatural estaban estrechamente vinculadas con las necesidades materiales y físicas de sus sociedades. Sin embargo, el pensamiento de los antiguos sólo puede ser considerado “protofilosófico”, dado que quedaba ligado a sistemas aplicados como la astronomía, la aritmética y la mística y no existía de forma autónoma.<sup>14</sup> Si antes, Ramos señala esta vida práctica de las ideas como elemento constitutivo de una filosofía viviente, ahora la utiliza paradójicamente como criterio para descalificar la cultura prehispánica del ámbito de lo filosófico. Sin embargo, recordemos lo que decía el michoacano acerca de la filosofía viviente: “Pese al valor objetivo de las ideas que es independiente del espacio o del tiempo, al pensarlas tenemos que referirlas queramos o no al círculo de nuestras experiencias inmediatas”.<sup>15</sup> En la primera parte de la frase, insiste en una existencia *objetiva* de la idea previa a su “encarnación” en un lugar y tiempo dados. Desde esta lógica, resulta que Ramos descarta que los pueblos precolombinos desarrollaran un pensamiento filosófico propio.<sup>16</sup> Como veremos, esto tiene fuertes implicaciones

<sup>13</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, pp. 101-102. Ramos indaga en la cultura de la construcción a lo largo de la historia de México. La construcción monumental le sirve para rescatar el ideario prehispánico, dada la escasez de fuentes escritas. Ramos contrasta la arquitectura sensible de armonía y proporción de los toltecas con lo “barroco y monstruoso” de los aztecas y piensa poder derivar de estos estilos “personalidades inconfundibles” de cada raza (pp. 101, 108, 111). Para la época virreinal, interpreta la apariencia del churrigueresco como signo que expresa lo degenerado de lo escolástico. Al contrario, el desplazamiento del barroco por el neoclasicismo a fines del siglo XVIII significa el avance del pensamiento racionalista y científico (p. 161). En su entendimiento de la arquitectura como expresión del estado del pensamiento humano en distintos momentos históricos, Ramos fue influido por los escritos de Wilhelm Worringer, como su *La esencia del arte gótico* (p. 138) y por la *Historia del pensamiento filosófico* de José Vasconcelos (p. 108).

<sup>14</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 107. Ramos destaca que para las culturas prehispánicas no había una “conciencia del conocimiento racional como algo distinto a las representaciones religiosas” (pp. 115-116). También descarta que la magia pueda ser considerada parte de una metafísica, debido a que aquélla “se expresa directamente de un modo práctico y nunca han llegado los primitivos a formularla en abstracto” (p. 105).

<sup>15</sup> Samuel Ramos, “Hacia un nuevo humanismo”, cit. Marco Arturo Toscano Medina, *Una cultura derivada*, p. 76. Énfasis suyo.

<sup>16</sup> Un trabajo clave que luego refuta esta interpretación es *La filosofía náhuatl* (1959) de Miguel León Portilla, quien encuentra muchas semejanzas entre el pensamiento prehispánico y el presocrático griego. Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 152. Respecto a la insistencia de Ramos en

para la concepción de Ramos acerca de la posibilidad del desarrollo de una filosofía mexicana propia respecto al resto del mundo.

Volviendo a la narrativa histórica de nuestro texto, durante buena parte de la época colonial y el siglo XIX, las ideas junto con sus emisores se encontraban desfasados de la realidad, sin relación alguna con el entorno mexicano concreto. En la época colonial, sí existía un sistema filosófico bien definido y elaborado: el escolástico. Sin embargo, dice Ramos, este régimen intelectual, proveniente de España y que dominó a la sociedad novohispana por poco más de dos siglos, inhibió la dinámica creativa de una filosofía viviente. Ramos encuentra entre los escolásticos un desinterés en la aplicación de las ideas —requisito básico de la filosofía viviente— ya que ellos valoraban el pensar como un fin en sí mismo.<sup>17</sup> De tal manera que a mediados del siglo XVIII, la vida universitaria se había estancado al exhibir “torneos pseudofilosóficos” de retórica y de memorización de los grandes textos.<sup>18</sup> Esta decadencia académica se extendió por toda la cultura virreinal.

A mediados del siglo XVIII, con la incursión del nuevo espíritu crítico español en la colonia, las ideas entraban en una fructífera relación con la realidad. Los nuevos aires ilustrados españoles (alimentados por pensadores como el crítico benedictino Jerónimo Feijoo —una especie de Voltaire de España— y corrientes como el jansenismo y el sensualismo que florecían durante el régimen de Carlos III, 1759-1788), al llegar a la Nueva España, se combinaban con la inconformidad general que reinaba en la sociedad colonial. De este nuevo vínculo entre las ideas críticas y el contexto social y político colonial surgió por primera vez, en las palabras de Ramos, una “conciencia mexicana” que empezó a imaginarse vivir “sin tutela extraña”.<sup>19</sup> Ramos asigna a las ideas un papel protagónico en esta transformación: “[a]clarada la vida por nuevas ideas, el mexicano se siente capaz de cambiar de actitud ante las circunstancias que lo rodean”.<sup>20</sup> En estas circunstancias, señala Ramos, implícitamente podía florecer el ideal de la filosofía viviente de una dialéctica creativa entre idea y realidad.

Durante el México independiente resurge una discrepancia entre las ideas y la realidad, un desbalance que resultaría en un siglo de conflicto y revoluciones. En el contexto de una situación política frágil, los intelectuales y políticos importaron las corrientes liberales y utópicas desde Europa y en vez de ajustar estas corrientes a las condiciones de la incipiente nación entraron en una dinámica opuesta y equivocada: distorsionar la realidad para adaptarla a los modelos políticos y sociales importados. Sin embargo, hubo un avance, ya que la filosofía decimonónica había dejado de estar encerrada en una jaula escolástica para ahora sí enfrentar la vida nacional, aunque lo hacía de forma equivocada. Además, Ramos explica, si no jus-

---

la condición objetiva de la idea, me cuesta reconciliarlo con “lo contextual” de la filosofía viviente. Al afirmar una existencia de la idea previa a su manifestación, Ramos, me parece, tiene que recurrir a una visión mística, según la cual la idea existe como “alma” abstracta.

<sup>17</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 138.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 144.

tífica, este impulso imitativo por parte de la *intelligentsia* mexicana con la situación de inestabilidad y urgencia que vivía el país.<sup>21</sup> Incluso el positivismo, centrado en la labor de Gabino Barreda, recibe una modesta aprobación de nuestro filósofo. El concepto educativo de Barreda, que rechazaba la fragmentación disciplinaria y buscaba uniformar las opiniones y conciencias del país, resultó una postura necesaria en el contexto de un México dividido y disperso. Lo mismo comenta Ramos acerca de la meta positivista de fomentar el orden social y moral, y además aplaude el aspecto empírico del positivismo, su afán de “encontrar lo que realmente hay” y de esta manera llegar a la verdad de las cosas.<sup>22</sup> El pensamiento positivista del siglo XIX aceptaba “en América solamente las ideas filosóficas que tenían una inmediata aplicación política o social”, concluye Ramos.<sup>23</sup>

Respecto a la generación del Ateneo de la Juventud y su giro antipositivista, Ramos resalta su valoración de aspectos no materiales del hombre, como eran el arte, el heroísmo y la caridad. A su vez, Ramos destaca el heroísmo de este grupo al lograr practicar la filosofía en medio del tumulto revolucionario. Sin embargo, Justo Sierra, Antonio Caso y José Vasconcelos, son considerados culpables de refugiarse “en el mundo ideal de la metafísica” y de evitar un enfrentamiento con la realidad. Asimismo, operaban dentro de los moldes del pensamiento europeo (Caso) y carecían de suficiente rigor de pensamiento, confundiendo la espiritualidad y la emoción con la verdad objetiva (Vasconcelos).<sup>24</sup> Es por ello que no pasaron la prueba de tornasol de las exigencias del filósofo viviente.

“Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos”.<sup>25</sup> Con estas palabras, la narrativa de la *Historia* llega a los tiempos, ideas y propuestas de la generación de su propio autor. Ramos destaca la utilidad e instrumentalidad del perspectivismo orteguiano para las tierras mexicanas, ya que aquél hacía posible enfrentar a la filosofía con el “México como problema”. Explica que al aterrizar el pensamiento en un lugar y tiempo, Ortega convertía a la filosofía, que antes había tendido hacia verdades universales, en una disciplina apta para indagar en la “circunstancia” (término orteguiano) mexicana y de definir un proyecto intelectual con objeto de elevar el estado de la nación.<sup>26</sup> En palabras de Ramos, “La filosofía para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepción del mundo y la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tienen en ese ambiente general”.<sup>27</sup> Sin descartar “el ambiente general”, es decir lo universal, Ramos se apropia de Ortega y Gasset para un proyecto intelectual con propósitos de reforma nacional. Destaca que su propio trabajo —desde la publicación de *El perfil* (1934), y otros textos como *Hacia*

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 191-195.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 196-199, especialmente la p. 197.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 205-217.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 220-222.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 170.

*un nuevo humanismo* (1940)— está orientado a definir la realidad nacional por medio de “datos positivos”, para luego fomentar “los ideales de la futura vida mexicana [y] [...] organizar nuestra cultura espiritual”.<sup>28</sup> Nace una filosofía nacional aplicada que se consolidaría con el grupo Hiperión liderado por Leopoldo Zea.<sup>29</sup>

De esta manera, la trama de la *Historia de la filosofía en México* llega a su resolución, hasta a un “final feliz”, donde las ideas filosóficas y la realidad social de México se sintonizan bajo el lema del pensamiento y la práctica de la filosofía viviente. Podríamos considerar esta nitidez ideológica del estudio de Ramos como una limitante de lo que podría haber sido una investigación más empírica de la historia de la filosofía. Sin embargo, también lo podemos ver como una documentación convincente —siempre atenta a los detalles y los matices— de un ideal (hasta de una utopía) nada desdeñable: el de una efectiva fusión entre el intelecto y el trabajo académico, por un lado, y las exigencias sociales y políticas de un país, por el otro.

#### INDIVIDUO Y NACIÓN

Como acabamos de aseverar, uno de los principales usos que Ramos hace de la filosofía orteguiana y, por lo tanto, uno de los propósitos principales de la *Historia*, es contribuir al conocimiento de la realidad nacional y a identificar las esencias de la nación. En las palabras de Ramos, se busca “una tradición que pudiera fijar un sentido nacional al movimiento filosófico de los últimos años”.<sup>30</sup> La nación opera en *Historia* como un concepto clave que define cuál lugar (el territorio nacional) y tiempo (historia nacional) se examinan, y sirve como el principal parámetro para agrupar ciertas esencias culturales —desde lo psicológico hasta lo filosófico— de sus habitantes. En última instancia, debido a la declarada finalidad del libro, Ramos concibe de la nación y de sus atributos geográficos, históricos y culturales en lo singular; no hay cabida para una pluralidad de valores.<sup>31</sup> Sin embargo, a diferencia de la “filosofía viviente”, que Ramos presenta y defiende como una herramienta interpretativa básica de su investigación, “la nación” es un elemento de análisis que no es explicado o justificado; parece siempre haber existido, sólo esperando, como una de estas “ideas-almas” (del epígrafe de la sección anterior) que flotan en el éter del universo, a que se manifieste en cualquier momento. Ramos apunta que “el espíritu

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 223. Señala Abelardo Villegas que el enfoque humanista de Heidegger, su interés en explorar el ser mediante su entorno y cotidianidad fue aplicado por Ortega y Gasset y los filósofos mexicanos al contexto nacional: ellos “operan una flexión que casi no se encuentra en Heidegger. Eso inmediato, ese conjunto de fenómenos en torno, ese horizonte en el que se inicia el filosofar es identificado para los hispánicos con la nación”. Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 150.

<sup>29</sup> Leopoldo Zea publicó *En torno a una filosofía americana* en 1942, prácticamente al mismo tiempo que la *Historia* de Ramos. Guillermo Hurtado, “Two models of Latin American philosophy”, p. 208.

<sup>30</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 99.

<sup>31</sup> Respecto de los pueblos precolombinos, Ramos sí reconoce “una importante diversidad psicológica” entre una raza y otra, aunque señala que cada una de éstas contaba con “una personalidad inconfundible”. Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 101.

mexicano del XVIII, al adquirir conciencia de la depravación de la cultura filosófica, se hacía superior a ésta y compraba su capacidad de reforma y superación”.<sup>32</sup> En esta conceptualización, el “espíritu mexicano” se transforma de un ente místico trascendente en un ser consciente y protagónico, para luego impulsar a la nación —ésta ya concebida pero no nacida— hacia su progreso. La trama histórica de Ramos no sólo se define por la dialéctica idea-realidad, como vimos en la sección anterior, sino también por el destino nacional. Por ejemplo, en el caso de Ramos considera que los escolásticos “apartaban [la sociedad colonial] de las realidades *a que estaba destinada*”.<sup>33</sup> Notamos, pues, que cuando se trata de la patria o la nación, el estudio de Ramos se ubica en un ámbito muy cercano al preferido por sus mentores, Caso y Vasconcelos: lo místico y espiritual.

Planteado por Ramos como un estudio de seguimiento de *El perfil*, la *Historia* sigue “encontrando” rasgos esenciales del mexicano y de la nación. Uno de ellos es la tendencia del mexicano a “no ocuparse de los problemas reales de su vida y preferir el estudio y la meditación sobre lo extraño”,<sup>34</sup> actitud que Ramos atribuye a las prohibiciones de estudio estipuladas en las Leyes de Indias de la colonia. Aquel periodo histórico también impregnó en el ser mexicano una actitud pasiva, hasta apática. Subordinado por completo al régimen estatal y eclesiástico, el individuo se acostumbró a que las instancias de poder le resolvieran la vida: “el hombre [...] se hace incapaz de vivir por sí mismo”. Cabe señalar que, según Ramos, estas características de la personalidad mexicana perduran “todavía” hasta la actualidad, de tal manera que adquieren un carácter como esencias casi ahistóricas<sup>35</sup> (sin embargo, no todos los atributos del mexicano encontrados por Ramos son negativos. Por ejemplo, atribuye al racionalismo escolástico la facultad lógica: un “don de claridad y precisión que caracteriza la mente latina”. Fue ese “arte de pensar” que posteriormente sirvió a los criollos para generar una actitud crítica).<sup>36</sup> En la *Historia* prevalece una curiosa yuxtaposición entre severas generalizaciones (e incluso juicios) en cuanto a ciertos perfiles del mexicano, por un lado, y partes que describen detalladamente a las ideas y personas, y que reflejan la capacidad del autor de adentrarse en las corrientes (incluso en el tan criticado pensamiento escolástico), por el otro. Ramos nota el extremo orden del sistema escolástico: que por su estrecha subordinación a principios teóricos da al conjunto una arquitectura lógica.

La *Historia* es un libro que busca encontrar las esencias del ser mexicano en general, pero a su vez es una historia de muchos intelectuales sobresalientes que durante largo tiempo tuvieron que luchar en contra de un ambiente cultural estancado y limitado. Según Ramos, el pensamiento escolástico colonial reprimía severamente a la individualidad, contraponiendo al “desarrollo de la personalidad y la formación de caracteres individuales” un sistema estático, sumamente ordenado por el razona-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 156. Énfasis propio.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 158.

miento y regido por una inteligencia suprema, de tal manera que lo individual era visto como “un accidente, una excepción, [...] una tendencia a subvertir las normas universales”.<sup>37</sup> Por ejemplo, respecto a la poesía, “[c]uando la lengua [...] quedaba de acuerdo con ciertos cánones, en los certámenes poéticos, poco espacio quedaba para colocar el genio personal del poeta”.<sup>38</sup> Ramos habla incluso de “un régimen totalitario” (agregando con cierta cautela un “si no exagero”), en donde el Estado y la Iglesia controlaban tanto la vida pública como la privada del individuo.<sup>39</sup> La *Historia* retrata a los intelectuales como autodidactas que luchan heroicamente en contra del sistema, un esfuerzo que podía llegar a tener consecuencias trágicas. Antonio Alzate realizó un “enorme esfuerzo” al final del cual “cuando no pudo ya trabajar cayó en una profunda melancolía y falleció [...] a los 61 años”.<sup>40</sup> Benito Díaz de Gamarra se veía obligado “a vivir en constante batalla”, lo cual le llevó a renunciar (temporalmente), “con amargura en el alma”, de su cátedra en el Colegio de San Miguel el Grande, y luego, sujeto a otra persecución, murió prematuramente.<sup>41</sup>

De los numerosos resúmenes biográficos emerge una especie de “perfil” del intelectual mexicano. Vemos el caso del geómetra Joaquín Velásquez Cárdenas de León, cuya vida, según Ramos, “ejemplifica de manera típica la formación del sabio mexicano”:

Nacido en una hacienda del interior del país, su primer maestro fue un indio de mucho talento versado en historia y mitología de su raza, de quien también aprendió la lengua y la escritura jeroglífica de los aztecas. Pasó al Colegio Tridentino de México en donde no había “ni profesores ni libros ni instrumentos”. “No tuvo otro maestro que a sí mismo”. De casualidad pudo leer las obras de Newton y de Bacon que le inspiraron el gusto por la astronomía y le dieron la clave del método científico. Se enseñó a fabricar él mismo sus instrumentos. Sorprendió a un matemático francés, Chappe, por la exactitud de sus cálculos y mediciones geodésicas.<sup>42</sup>

He aquí el prototipo de un intelectual mexicano, que después de recibir una formación inicial por un indígena, sigue como autodidacta —asistiendo a un colegio sin profesores, libros o instrumentos— y al final, influido por autores europeos, produce una obra destacada, la cual, además, recibe el beneplácito de otra autoridad del Viejo Continente. Otros autodidactas que hacen su aparición en la *Historia* son José Vasconcelos, quien “debe su formación filosófica a sí mismo y no a la Universidad” y José Romano Muñoz (difusor de las ideas de Ortega y Gasset) quien está

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 156. Si Samuel Ramos hubiera escrito su texto unos años después, ya enterado de los crímenes de los totalitarismos alemán y soviético, quizá no hubiera aplicado dicha denominación al régimen colonial.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 152-154.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 176. Samuel Ramos no indica la fuente de sus citas.

presentado como carente de “un concepto profesional de filosofía”.<sup>43</sup> Durante gran parte de la historia de México, los intelectuales son independientes, enajenados y desfasados de su medio. Y ellos parecen chocar con el otro tipo de hombre planteado por Ramos: el ser mexicano pasivo, imitativo. Si el hombre intelectual representa al individuo, el segundo representa a la colectividad, la nación.

Este continuo choque entre el individuo intelectual y la nación llega a su término, según la *Historia*, en la época de Ramos, ya que por fin existe el intelectual que dedica su trabajo plenamente a la nación, con lo cual ésta mejora de su condición enfermiza y estancada. Sin embargo, tomando en cuenta la misma experiencia de Ramos, uno se pregunta por los límites de esta especie de utopía. Ramos fue severamente criticado por su libro *El perfil* a mediados de los años treinta e incluso fue objeto de una acusación formal por parte de la Procuraduría de Justicia. Durante años no escribió mucho, y fue hasta comienzos de la siguiente década que volvió a publicar, culminando en la *Historia de la filosofía en México* en 1943. Dos años más tarde fue designado director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, lo que señaló su tardía aceptación como académico.<sup>44</sup> Estos indicadores biográficos sugieren que Ramos vio en su propia persona lo difícil que era realizar su ideal de la filosofía viviente nacional. Su severa diagnosis de la condición nacional en *El perfil*, aparentemente lo aisló como intelectual y no fue hasta diez años después que se ubicó en una posición académica sólida. Quizá su otra obra, la *Historia*, que, como vimos, acaba destacando la sintonía entre intelectual y nación, le ayudó a alcanzar esa respetabilidad. Sospecho que una buena parte de la experiencia personal de Ramos era más afín a la del intelectual autónomo y malentendido que a su ideal de un intelectual plenamente entrelazado con la misión nacional. Y parece que aquella imagen, la del Ramos como duro crítico de la mexicanidad, es la que marcó a la memoria colectiva hasta hoy en día.<sup>45</sup>

Dos observaciones finales acerca de la individualidad y la nación en Samuel Ramos. Hay que ver el peso que otorga a la individualidad y la libertad del pensador como parte de su adhesión a la filosofía viviente. Las ideas abstractas en sí no tienen significado sino sólo por medio de mentes independientes, creativas y críticas. Este constante recurrir de la verdad a la experiencia humana concede enorme peso al individuo-filósofo, quien debe buscar la verdad no sólo en lo abstracto sino por medio de su propia vida. De tal manera que para otro teórico de la filosofía viviente, José Gaos, la filosofía se convierte en una especie de “confesión personal”.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 215,221.

<sup>44</sup> Raúl Cardiel Reyes sugiere que Ramos reanudó su producción en parte por el impulso de la llegada de los exiliados intelectuales españoles —en particular de José Gaos quien aplaudió *El perfil* como el comienzo de una nueva corriente de la filosofía y de la historia de las ideas mexicanas—. Véase el prólogo, al volumen tercero de las obras completas de Ramos, pp. xii-xiii.

<sup>45</sup> Por ejemplo, en un estudio reciente sobre Leopoldo Zea, el autor afirma que la labor creativa de Samuel Ramos terminó “hacia 1940”. La única obra mencionada en el texto es *El perfil*. Hernández Flores, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, pp. 33, 41.

<sup>46</sup> Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 153; Guillermo Hernández Flores, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, p. 38.



Respecto a la comentada ceguera de Ramos en torno al concepto de nación, habrá que considerar lo siguiente. No obstante que éste penetra en el libro de forma no problematizada y no obstante que “la nación” tiende a dominar los conceptos, tramas e interpretaciones del libro, la *Historia* observa de forma muy aguda y perceptiva los matices de los grandes personajes y cuerpos de pensamiento en relación con distintos momentos históricos. El hecho de que el compromiso de Ramos con la cuestión nacional recorre este estudio es testimonio no de una estrechez de miras de su autor, ni mucho menos de una mente ideologizada, sino es indicativo de la manera tan profunda en que el ambiente cultural de un momento y lugar dados —los años treinta y cuarenta en México— influía incluso a sus actores más vanguardistas.

#### MUNDO

El tema de la relación entre México y el mundo está siempre presente en la obra de Ramos, tanto en *El perfil* como en la *Historia*. Aquel estudio señala el hábito imitativo del mexicano como problema de fondo. Viviendo en un estado alterado y enfrentando la inestabilidad social y política que caracterizaba más de medio siglo de vida poscolonial independiente, el mexicano no aprovechaba la cultura ajena para crear una versión auténtica, con el resultado de que las ideas imitadas contribuían a un entendimiento distorsionado del contexto hispanoamericano y nacional.<sup>47</sup> Además, la práctica de la imitación conducía al carácter pasivo del mexicano, quien finalmente, como ser colonizado, asume una postura infantil frente al padre colonizante. Este patrón no cambió con la independencia política: “[El mexicano] es el hijo acostumbrado a vivir bajo la tutela del padre que cuando pierde a éste, trata de sustituirla por otra tutela”.<sup>48</sup>

Para Ramos el problema reside en la forma (imitativa) en que se reciben las ideas, no en el hecho de la recepción como tal. Es decir, el principal problema no es que se importen las ideas de otros lados, sino que no se apliquen para entender la realidad mexicana. Las corrientes intelectuales y filosóficas que llegaron desde Europa comenzaron a servir a México durante los (pocos) momentos en que fueron utilizadas para entender las necesidades espirituales y materiales del nuevo entorno.<sup>49</sup> Entonces la imitación fue sustituida por la *asimilación* de las ideas, proceso que coincide con lo que exige la normativa de la filosofía viviente: que se aplique el pensamiento a una realidad específica. De tal manera que en la segunda mitad del siglo XVIII, con filósofos y científicos como de Gamarra y Alzate, se comenzó a “apli-

<sup>47</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 22.

<sup>48</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 157.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 19-25; Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, pp. 103-105; Aimer Granados, “Historia intelectual e historia del libro. Algunas reflexiones en torno a *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos”, 2010. Agradezco al autor haberme facilitado su manuscrito.

car la filosofía a la interpretación y al servicio de nuestra circunstancia”, y surgió “el primer movimiento intelectual autóctono en esta región de América”.<sup>50</sup>

Sin embargo, lo “autóctono” para nuestro autor no significa originalidad, por lo menos no entendida en el sentido estrecho. Respecto de Benito Díaz de Gamarra, Ramos lo defiende frente a una crítica lanzada por Antonio Caso según la cual el filósofo del siglo XVIII era poco original. Sí, efectivamente, no era original De Gamarra, responde Ramos, pero ello no es razón para menospreciarlo, ya que no “había ni un solo filósofo nuestro original en términos de la escala universal de valores”.<sup>51</sup> Lo que sí admira Ramos de Díaz de Gamarra es que pudo “aplicar la filosofía [...] al servicio de nuestra circunstancia”, y resulta ser esta disposición y práctica la que Ramos concibe como lo “autóctono” y como algo original; original no por las ideas que se planteaban sino por la forma en que se aplicaban al contexto específico de Hispanoamérica.<sup>52</sup>

Lo que define y distingue a la filosofía mexicana no es su contenido como tal, sino su insistencia en la necesidad de retroalimentación entre el pensamiento abstracto —que invariablemente llegaba desde afuera y casi exclusivamente desde Europa— y su aplicación a una realidad nacional. En su búsqueda de una filosofía mexicana, Ramos veía el proceso de asimilación como fundamental, debido a que era esta capacidad de adaptar y aplicar las ideas ajenas al entorno propio lo que otorgaba utilidad a las ideas e identidad al país.<sup>53</sup> Cuando Ramos hablaba de que el perspectivismo orteguiano —de tener que aplicar la idea abstracta a un entorno específico— abriera la posibilidad de descubrir “algo que los demás no podrían ver nunca”,<sup>54</sup> tenía en mente el enriquecimiento que tendría la aplicación de la idea a la realidad específica de la nación mexicana.

Efectivamente, lo excepcional de la filosofía americana consistía en un “método de estudio” y en su práctica.<sup>55</sup> Lo primero significaba el enfrentar “una filosofía [europea] ya hecha” y, desde el punto de vista americano, descender de ésta a lo parti-

<sup>50</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 170.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Leopoldo Zea en un estudio que fue publicado casi simultáneamente al de Ramos, *En torno a una filosofía americana* (1942), veía lo “original” de la filosofía latinoamericana en su capacidad de continua adaptación de ideas foráneas. A diferencia de Ramos, Zea definía este proceso no en términos de la “imitación” de ideas, como lo enfatizaba Ramos, sino como una “selección” creativa por parte de los intelectuales americanos. Me parece que lo que Zea llamaba selección, Ramos lo consideraba como “asimilación”. En su obra posterior, Zea criticaría de forma más contundente la noción ramosiana de una cultura filosófica derivada, y a su vez hacía énfasis en las corrientes de pensamiento que se originaron en América Latina o que surgieron de forma simultánea en este continente y en Europa. Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, pp. 151-152. En la *Historia* de Ramos, no se investiga cómo la cultura americana podría haber influido en el Viejo Mundo. (Con una excepción en que se critica a Alexander von Humboldt por haber apropiado en su obra los trabajos de científicos latinoamericanos sin darles crédito.)

<sup>54</sup> Samuel Ramos, “Hacia un nuevo humanismo”, cit. Toscano Medina, *Una cultura derivada*, p. 76.

<sup>55</sup> También José Gaos propone este carácter práctico de la filosofía del hemisferio. Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 152.

cular.<sup>56</sup> Lo segundo implicaba el hecho de que los intelectuales hispanoamericanos eran “hombre[s] de acción”,<sup>57</sup> dispuestos a salir de la torre de marfil académica a comprometerse con los asuntos importantes de su país: de Gamarra, “un educador que siente la limitación [...] de la cátedra y quiere hacerse oír de un público más amplio, porque le preocupa la felicidad y [el] bienestar social”;<sup>58</sup> Sigüenza y Góngora, científico, ingeniero e historiador que actuó “como consejero y partícipe en los asuntos públicos de su país”;<sup>59</sup> siguen otros casos ejemplares, como los de Barrera y Vasconcelos. En la *Historia*, esta “vida práctica” de la filosofía americana se presenta como un *continuum* del pasado nacional. Aunque en la época colonial, las ideas escolásticas distorsionaban la percepción de la realidad, de todas maneras se vinculaban con ella. A partir de 1750 los signos de la ecuación se revirtieron, sirviendo ahora las ideas para entender y reformar la realidad colonial e independiente. Luego, el arraigo de la filosofía en los hechos concretos fue reforzado primero por la influencia del positivismo, y después por el ajuste metafísico del Ateneo de la Juventud, de la filosofía viviente.

Si este compromiso público del intelectual americano actuaba a cambio de la pureza de una corriente intelectual o de la profundidad del pensamiento, que así fuera. Más bien, Ramos aplaude la independencia que el pensador de su patria asume frente a las instituciones así como su libre manera de acercarse a las escuelas filosóficas: “[f]elices los filósofos eclécticos,” escribe Ramos, “que imitando a las abejas buscan de flor en flor el suave néctar de la ciencia”.<sup>60</sup> Si la obra de Antonio Alzate carecía de cierto enfoque —una crítica que le hacía Alexander von Humboldt— ello se compensaba con el civismo y espíritu de reformador de este hombre de ciencia.<sup>61</sup> Sólo en el caso de Vasconcelos, Ramos considera que el precio intelectual que aquél pagaba por su espíritu de acción era demasiado alto, debido a que a su filosofía le faltaban disciplina y rigor.<sup>62</sup>

Cabe destacar que esta postura no cuestiona sino, al contrario, afirma la existencia de una jerarquía epistemológica entre Europa y América Latina, donde las ideas se generan de forma original en la primera región y aparecen de forma aplicada en la segunda. No “había ni un solo filósofo nuestro original”, dice Ramos, porque la filosofía (y cultura) mexicana siempre había sido invariablemente derivada, como producto de la importación (de forma imitativa o asimilada) de Europa, la cual Ramos percibe como la cuna de la civilización. La originalidad del pensamiento proviene de afuera: no “hemos contribuido con una gran concepción filosófica

<sup>56</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 170.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 167. Carlos de Sigüenza y Góngora protagonizó por medio de su *Manifiesto philosophico contra los cometas* de 1681 “la primera controversia sobre cuestiones científicas [...] en América” (pp. 142-144).

<sup>59</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 165.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 197, 210, 216.

a la cultura universal”.<sup>63</sup> La senda geográfica y la dirección en que avanzaban las ideas siguen iguales a lo largo de la *Historia* de Ramos; las ideas de lo escolástico, la ilustración, el positivismo, e incluso la filosofía viviente llegaban desde el noroeste europeo (primero Francia y luego Alemania), vía España, al hemisferio americano.

Un origen lógico de un pensamiento filosófico mexicano propio hubiera sido la civilización azteca. Si bien Ramos considera a los aztecas como una fuente espiritual vital de la nación, como ya vimos, no los acepta como filósofos. Más aún, al momento de situar a la América prehispánica en el contexto universal (del mundo atlántico), las descarta como “extensos mundos primitivos”, debido a su “alejamiento geográfico” del centro civilizatorio europeo, el cual siempre está dado en la *Historia*, nunca explicado o defendido.<sup>64</sup>

Por lo tanto, la civilización tuvo que llegar a México desde fuera, proceso que comenzó la conquista española que, si bien de modo impositivo, sí le otorgó a México una constitución cultural originaria, según la narrativa de Ramos. La conquista fue un acto violento, pero no sucedió por azar; más bien fue un suceso que derivaba de una ya existente filiación espiritual común dentro del mundo hispanoamericano.<sup>65</sup> Nuevamente vemos cómo Ramos, a pesar de su afán empírico, se adhiere a visiones míticas en cuanto a los orígenes de su nación y, además, a una diáspora hispanoamericana. El énfasis que pone la *Historia* en esta última y su interpretación benévola de la invasión colombina, sin duda, es reflejo del florecimiento de la comunidad intelectual y cultural hispanoamericana en los tiempos de Ramos: el exilio español en tiempos de la Guerra Civil española, el suceso más reciente en reforzar los lazos entre la península ibérica y las Américas.<sup>66</sup> Sin embargo, la conquista no dio inicio a un verdadero desarrollo filosófico y cultural en las colonias, debido a que el imperio suprimía cualquier avance intelectual independiente de la Nueva España, cuyas “vicisitudes no hicieron sino seguir, en estricto paralelismo, la órbita descendiente del destino español en los tiempos modernos”.<sup>67</sup>

La *Historia* nos presenta con un gran número de brillantes y variados pensadores criollos y mexicanos, y lo que les une es su papel de asimiladores de ideas ajenas. Por ejemplo, en la narrativa biográfica de Velásquez Cárdenas aparecen como únicas fuentes educativas su maestro indígena y las obras de Newton y Bacon, el primero enseñándole acerca de varios aspectos de la cultura azteca y los segundos, la astronomía y el método científico.<sup>68</sup> El intelectual mexicano de Ramos no contrasta sino afirma, en lo esencial, la posición de la región americana dentro de una

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 170. El contemporáneo de Samuel Ramos, José Gaos, cuestiona la visión de una filosofía latinoamericana derivada de la europea. Habla del “imperialismo de las categorías”, para advertir que los criterios europeos de lo que constituye la “filosofía” han sido utilizados para descartar o por lo menos menospreciar las contribuciones de otras regiones del mundo, incluyendo a la americana. Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 152.

<sup>64</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 155.

<sup>65</sup> Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 20.

<sup>66</sup> Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, p. 145, sobre el espíritu cosmopolita, liberal de la comunidad intelectual iberoamericana del exilio.

<sup>67</sup> *Ibid.* Énfasis propio.

<sup>68</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 76. Ramos no indica la fuente de sus citas.

otredad, en cuanto busca sus fuentes de conocimiento siempre en el continente europeo.

El estudio de Ramos no traza un linaje directo entre las contribuciones de los filósofos mexicanos. Por ejemplo, para Ramos son los filósofos naturales europeos, como Santo Tomás, Descartes, Newton, Condillac, los que sentaron las bases sin las cuales “los hispanoamericanos no hubieran entendido a Raynal, Condorcet, Rousseau, Voltaire, Diderot, B. Franklin y Thomas Payne”.<sup>69</sup> El autor no plantea la posibilidad de que los líderes de la independencia hubieran leído a los intérpretes hispanoamericanos de los filósofos naturales en vez de, o además de, las fuentes textuales europeas. La *Historia* no brinda una “historia propia” de la filosofía mexicana como un proceso acumulativo interno de ideas y acciones que pudiera haber adquirido una dinámica propia.<sup>70</sup> Dos argumentos predominantes del libro imposibilitan esta otra forma de concebir de la historia del pensamiento de la región: la jerarquía que Ramos afirma prevalecía entre maestros europeos, por un lado, y alumnos americanos, por el otro, y el papel clave que el autor asigna al proceso de la recepción de las ideas ajenas.

## CONCLUSIÓN

La *Historia de la filosofía en México* es una obra que revela tanto las posibilidades como las limitaciones de una labor intelectual que operaba dentro del marco del nacionalismo y que surgía del momento particular del México de las décadas de 1930 y 1940: por lo tanto la *Historia* provoca crítica y admiración. Este libro es reflejo del enorme fervor con que el intelectual Samuel Ramos se dedicaba a un proyecto muy contundente, el de querer contribuir al bienestar de la nación mexicana. El compromiso de Ramos con su país formaba parte de un momento histórico sumamente creativo de las décadas de la posrevolución en que se buscaba fomentar una cultura nacional. El “despertar” o “redescubrimiento de México” en los años veinte impulsó una ola de búsquedas de lo propio en ámbitos como la música, la pintura, la arquitectura y también en las ciencias sociales y humanidades en las décadas posteriores, movimiento al cual la filosofía no era ajena.

En este contexto, el libro de Ramos resulta ser una propuesta nacionalista inteligente, sensata y a la vez humilde. Resistió el michoacano a la tentación (no necesariamente suya pero sí de sus tiempos) de postular una filosofía “hecha en México” que se distinguiera por un sistema de pensamiento específico a este país (o la región hispanoamericana). El encontrar una mexicanidad concreta resultaba quizá

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>70</sup> Es esta falta de una conciencia histórica entre los mismos filósofos latinoamericanos que recientemente reclamó el filósofo Guillermo Hurtado. No se ha logrado constituir una filosofía con una tradición propia de los países latinos, afirma, debido a una falta de “memoria” respecto al propio pasado del quehacer filosófico. Hurtado, “Two models of Latin American philosophy”, p. 206.

más fácil de lograr en otros campos, como la música o la arquitectura, los cuales podían recurrir a ciertos elementos “autóctonos” para presentar un contenido nacional; realizar composiciones que retrataban una feria contemporánea o una plaza indígena o construir edificios que incluían ornamentaciones mayas, por ejemplo.<sup>71</sup> Sin embargo, la filosofía no tenía a su disposición elementos folclóricos de este tipo y generalmente se había dedicado a cuestiones universales. Como decía el investigador estadounidense Patrick Romanell, es fácil exportar un tequila con denominación de origen pero no una filosofía.<sup>72</sup> Ramos entendía y aplaudía esta universalidad del pensamiento filosófico y la incorporó en su propuesta nacionalista: “Lo que hay que investigar”, decía, “no es la originalidad del pensamiento innovador, sino la forma peculiar en que este movimiento de las ideas europeas se ha reflejado en nuestra vida intelectual”.<sup>73</sup> Fue la *forma* en que se practicaba la filosofía —esencialmente el proceso de recepción de las corrientes ajenas—, no su contenido, la que otorgó particularidad a la filosofía mexicana.

Ramos reconocía a las corrientes intelectuales internacionales como parte integral de una filosofía nacional. No sólo postulaba sino practicaba esta insistencia en la confluencia de lo nacional y lo cosmopolita, ya que él mismo asimilaba una corriente filosófica proveniente de España para poder entender su propia realidad nacional. Ramos veía la subyugación de la filosofía mexicana por la filosofía europea y universal como un hecho histórico dado, el cual ninguna propuesta nacionalista podría negar. Si bien esta perspectiva de lo derivado de la cultura nacional padece de ciertas limitaciones ya señaladas —su eurocentrismo y ausencia de una gestión histórica propia de la filosofía nacional— a su vez puede ser vista como una postura realista que reconocía los beneficios y los limitantes de una histórica dependencia cultural entre los dos continentes.

Y agregaría una última objeción: la contradicción entre la postura de la filosofía mexicana como derivada y los principios de la filosofía viviente. Si en México, la filosofía se distingue por su vínculo entre idea y vida, ¿acaso en Europa las ideas existen solamente de forma abstracta? ¿El ideal de la filosofía viviente sólo se aplica a la tradición intelectual de su región y no a la europea? Creo que la respuesta de Ramos sería que “no”; diría que también en las regiones europeas las ideas solamente adquieren un significado al aterrizar en lo particular de su lugar y tiempo. Sin embargo, diría Ramos, a lo largo de la historia ha sido tan dominante la región europea en la gestión del pensamiento que desde allí surgieron un sinnúmero de ideas y conceptos que, ya como entes trascendentes, colmaron un *Olimpo de la filosofía*, desde donde bajaban en su momento a manifestarse en lugares y tiempos específicos. Como hemos señalado, Ramos siempre insistía en la existencia objetiva de las ideas

<sup>71</sup> Aunque incluso en estos campos el proyecto nacionalista fue entendido de forma más compleja y abstracta. Parecido a la propuesta filosófica nacional de Samuel Ramos, creadores vanguardistas ubicaban lo nacional de sus obras en la forma más que en el contenido. Por ejemplo, el compositor Carlos Chávez, basándose en la investigación antropológica, recuperó instrumentos, sonoridades y ritmos indígenas para incorporarlos en sus sinfonías sin que éstas tuvieran un tema indígena en sí.

<sup>72</sup> Patrick Romanell, “Samuel Ramos on the philosophy of Mexican culture”, p. 97.

<sup>73</sup> Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, p. 101.

y, a su vez, las relegaba a un ámbito espiritual: las ideas como almas que trascienden y luego aterrizan.

No obstante la sofisticación de Ramos para enfrentar el proyecto de una filosofía nacional, la *Historia* tiene un aspecto conservador. Su autor ya no era el mismo de *El perfil*, que rompía con la complacencia nacional, sino alguien que, siempre de forma sensible y detallada, ofrecía un relato nítido de un proceso evolutivo de la filosofía nacional, en el cual logra finalmente sintonizar al intelectual y al humanista con el proyecto nacional. Este hecho no resta nada del ya mencionado carácter pionero del libro, como uno de los pocos tratados históricos de la filosofía y de las primeras historias de las ideas en México. En 1934 Samuel Ramos no dejó duda del “México como problema”; en 1943 lanzó una original y ambiciosa solución.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Achim, Miruna y Aimer Granados (comps.), *Itinerarios e intercambios en la historia intelectual de México*, México, Conaculta/UAM-C, 2011.
- Granados, Aimer, “Historia intelectual e historia del libro. Algunas reflexiones en torno a *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos”, en Granados, Matute y Urrego (eds.), pp. 245-274.
- , Aimer, Álvaro Matute y Miguel Ángel Urrego (eds.), *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/UNAM, 2010.
- Hernández Flores, Guillermo, *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2004.
- Hurtado, Guillermo, “Two models of Latin American philosophy”, *Journal of Speculative Philosophy*, 20(3), 2006, pp. 204-213.
- Leidenberger, Georg, “Más allá de la ‘apropiación’: una revisión crítica de la historiografía de la arquitectura moderna de América Latina”, en Miruna Achim y Aimer Granados (comps.), *Itinerarios e intercambios en la historia intelectual de México*, México, Conaculta/UAM-C, 2011.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934, México, Espasa Calpe, 1951.
- , *Historia de la filosofía en México, Obras completas*, 2 tomos, México, UNAM, 1976.
- , *Obras completas*, vol. 3, prólogo de Raúl Cardiel Reyes, México, UNAM, 1991.
- Romanell, Patrick, “Samuel Ramos on the philosophy of Mexican culture: Ortega and Unamuno in Mexico”, *Latin American Research Review*, 10(3), 1975, pp. 81-101.
- Toscano Medina, Marco Arturo, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2002.
- Villegas, Abelardo, *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 1993.

El siglo XX generó un conjunto de ideas y perfiles sobre el mexicano que todavía siguen presentes en nuestro imaginario colectivo. Una de las obras más conocidas de esta corriente intelectual es *El laberinto de la soledad* (*ELS*, en adelante) de Octavio Paz. El libro es considerado un clásico de las letras españolas. A la fecha, se han publicado más de un millón de ejemplares en lengua española y su lectura sigue suscitando ditirambos y vituperios. Mi propósito en este trabajo es sentar las bases para una nueva lectura crítica de *ELS*. En la primera sección ofreceré una historia del libro desde sus adelantos publicados en 1949, hasta su inserción en las *Obras completas* de Paz en 1993. En la segunda sección haré un examen crítico de la estructura y del contenido del libro, señalando sus distintas partes y estilos. Por último, en la tercera sección propondré una aproximación deconstructivista a la lectura de *ELS*.

#### HISTORIA DEL TEXTO DE *ELS*

En 1945, Octavio Paz ingresa al Servicio Diplomático y es enviado a la Embajada de México en Francia. Es en París, durante el verano de 1949, donde él escribió la primera versión de *ELS*. El proceso de redacción se llevó a cabo, según Paz, en “unos meses”.<sup>1</sup> El 26 de junio de ese año, le escribe a Alfonso Reyes que hacía un mes le había enviado a Jesús Silva Herzog, director de *Cuadernos Americanos*, el texto de un ensayo que era el primero de una serie con el título de *El laberinto de la soledad* que pretendía luego publicar en forma de libro. En el número de septiembre-octubre de 1949 de dicha revista, aparece aquel ensayo con el título “El laberinto de la soledad. I. El pachuco y otros extremos” que es una primera versión del primer capítulo de *ELS*. De acuerdo con el proyecto original de publicar una serie de ensayos, en el número siguiente de la revista, de enero-febrero de 1950, aparece otro ensayo con el título “El laberinto de la Soledad. II. Máscaras mexicanas” que corresponde al segundo capítulo del *ELS*. Sin embargo, ya antes Paz había comple-

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

<sup>1</sup> La gestación de las ideas de *ELS* comenzó algunos años antes. Un antecedente conocido del libro se halla en algunos artículos publicados por Octavio Paz en *Novedades* durante 1943 en los cuales abordaba distintos temas mexicanos. También es de suponer que durante su permanencia en Estados Unidos, entre 1943 y 1945, Paz desarrolló algunas de las ideas principales del ensayo.



tado el manuscrito definitivo del libro y se lo había enviado a Jesús Silva Herzog el 22 de noviembre de 1949.<sup>2</sup>

El 15 de febrero de 1950 se termina de imprimir la primera edición de *ELS* con el sello editorial de *Cuadernos Americanos*. La primera edición del libro tenía ocho capítulos: “El pachuco y otros extremos”, “Máscaras mexicanas”, “Todos Santos, Día de muertos”, “Los hijos de la Malinche”, “Conquista y Colonia”, “De la Independencia a la Revolución”, “Nuestros días”, y “La dialéctica de la soledad”. Los capítulos uno y dos del libro no son iguales a los ensayos con los mismos títulos publicados en la revista, ya que Paz realizó en ambos numerosos cambios de estilo y redacción.

En 1959, el Fondo de Cultura Económica publicó en su colección Vida y Pensamiento de México una segunda edición corregida y aumentada de *ELS*. En esta edición, el libro está conformado por ocho capítulos y un epílogo: “El pachuco y otros extremos”, “Máscaras mexicanas”, “Todos Santos, Día de muertos”, “Los hijos de la Malinche”, “Conquista y Colonia”, “De la Independencia a la Revolución”, “La ‘inteligencia’ mexicana”, “Nuestros días” y un apéndice con el subtítulo “La dialéctica de la soledad”. El capítulo que en la primera edición se llamaba “Nuestros días”, en la segunda edición se rebautiza “La ‘inteligencia’ mexicana”. El capítulo de la segunda edición llamado “Nuestros días” es nuevo. El epílogo de la segunda edición es el capítulo octavo de la primera edición.

Las diferencias entre la primera y la segunda edición son considerables. No sólo se añadió un capítulo entero, sino que el texto fue revisado meticulosamente, sufriendo cambios importantes de forma y de fondo.<sup>3</sup> Algunos capítulos, como “Conquista y Colonia”, fueron muy retocados en estilo y redacción. Algunos otros, como “De la Independencia a la Revolución”, sufrieron importantes cambios de contenido.

En 1972, el Fondo de Cultura Económica trasladó el libro de la colección Vida y Pensamiento de México a la Colección Popular con el número 107. Esta edición se ha seguido publicando en México y en otros países.

En 1981, la Colección Tezontle del Fondo de Cultura Económica imprimió *ELS* junto con *Posdata*, obra publicado originalmente en 1970 por Siglo XXI Editores, y “Vuelta a *El Laberinto de la Soledad*”, entrevista a Paz realizada por Claude Fell en 1975 y publicada en noviembre de ese mismo año en *Vuelta*. La adición de *Posdata* y de la entrevista de Fell tiene efectos sobre la lectura del texto original de *ELS*, ya que *Posdata* tiene la intención de continuar y actualizar las opiniones de Paz sobre México y la entrevista orienta la comprensión de *ELS* de acuerdo con la concepción que Paz tenía sobre la obra en 1975. El hecho de que los tres textos se publiquen como partes conectadas de un solo libro significa que la intención del autor era que se tomaran como una unidad de lectura. En 1993 la trilogía se transfiere a la Colección Popular número 471.

<sup>2</sup> Cf. Octavio Paz a Alfonso Reyes, 23 de noviembre de 1949, en Alfonso Reyes/Octavio Paz, *Correspondencia (1939-1959)*, p. 116.

<sup>3</sup> En la edición crítica de *ELS* publicada en 1993 por la Editorial Cátedra y preparada por Enrico Mario Santí se ofrecen a pie de página la mayoría de las variaciones significativas que tuvo el texto entre 1950 y 1959. Sin embargo, no existe a la fecha una edición crítica en la que se ofrezcan todas las variaciones que el texto tuvo entre 1949 y 1993.

En 1987 aparece el primer volumen de *México en la Obra de Octavio Paz*, editado por el propio Paz y por Luis Mario Schneider y publicado por el Fondo de Cultura Económica en la Colección Letras Mexicanas.<sup>4</sup> En ese libro, Paz recoge varios de sus escritos sobre la historia de México e incluye algunos capítulos de *ELS* dentro de la selección. Para armar la antología, Paz desmenuza *ELS*, cambia el título de los capítulos que aparecen de manera aislada, les añade notas al pie en las cuales expone sus nuevas opiniones, e incluso modifica el texto de algunos capítulos (por ejemplo, al final de “De la Independencia a la Revolución” le agrega los párrafos finales de “Nuestros días”). La publicación de *México en la Obra de Octavio Paz* no sería más que un episodio tangencial en nuestra historia, si no fuera porque a partir de los pedazos de *ELS* que Paz incluyó en aquella colección, él rehízo el texto de *ELS* que aparecería luego en sus *Obras completas*.

En 1993 el Círculo de Lectores publicó en Madrid el octavo volumen de las *Obras completas* de Paz con el título *El peregrino en su patria*. El volumen se reimprime en México por el Fondo de Cultura Económica al año siguiente. Lo que quiero subrayar es que el texto de *ELS* no es el mismo que había sido publicado por Fondo de Cultura Económica en las colecciones Tezontle y Popular números 107 y 471: hay diferencias en fondo y forma. Pocos saben que en la actualidad circulan dos versiones distintas del texto de *ELS* publicadas por el Fondo de Cultura Económica, entre otras razones, porque la editorial no da constancia de ello en ninguna de las dos ediciones.

Paz rehace *ELS* a partir de los pedazos del libro que había insertado en *México en la obra de Octavio Paz*. Pero Paz también añade nuevas notas al pie en la edición de 1993. Por ejemplo, en al final de “Nuestros días”, que no había sido incluido en su totalidad en *México en la obra de Octavio Paz*, se incorporó una nota al pie en las *Obras completas*. Algunas de las notas al pie del texto de *ELS* en las *Obras completas* hacen referencia a otros textos de las *Obras completas*, lo que convierte a *ELS* en una obra *enclavada* dentro de dicha colección de escritos, es decir, lo convierte en un texto que ya no puede salir de las *Obras completas*. En la versión de *ELS* de *Obras completas* también hay varios cambios de redacción y puntuación con respecto a la anterior. Por dar un ejemplo que salta a la vista: el capítulo siete que en 1959 se llamaba “La inteligencia mexicana”, en 1993 se renombra como “La *intelligentsia* mexicana”. En resumen, las diferencias entre el texto de *ELS* de 1959 y el que aparece en las *Obras Completas* aunque no son muchas, bastan para que podamos afirmar que son dos versiones del libro.

El volumen ocho de las *Obras completas* comienza con un prólogo en el cual Paz comenta *ELS* en una clave autobiográfica.<sup>5</sup> Después de *ELS*, Paz incluye cinco

<sup>4</sup> Hay una versión anterior de la antología editada por Luis Mario Schneider en un volumen (México, Promociones Editoriales Mexicanas, 1979). En esta versión se incluyen cuatro capítulos de *ELS*: “Máscaras mexicanas”, “Todos Santos, Día de muertos”, “Conquista y Colonia” y “De la Independencia a la Revolución”. Los textos de estos capítulos son los mismos de la edición de *ELS* de 1959.

<sup>5</sup> Esta clave autobiográfica ha sido desarrollada por Enrique Krauze en su ensayo “La soledad del laberinto”, 2001.

textos menores (la mayoría de ellos prólogos) reunidos con el encabezado "Mito e historia".<sup>6</sup> Estos cinco textos se ocupan de diversos temas precortesianos y novohispanos por lo que pueden verse como apéndices al capítulo cinco del *ELS* "Conquista y Colonia". Después de estos cinco escritos, Paz pone la entrevista de Fell "Vuelta a *El Laberinto de la soledad*" (con notas añadidas) y después pone a *Posdata* (en una versión muy cambiada de la original). El resto del volumen lo conforman otros textos sobre la política y la sociedad mexicanas. Llama la atención la manera en la que Paz ordenó los textos del volumen ocho de sus *Obras completas*, ya que rompe el orden de la trilogía de Colección Popular 471. Esta decisión de Paz merece nuestra reflexión. *Posdata* fue escrita con el propósito de continuar y criticar las reflexiones de *ELS*, por eso se publica justo después. Sin embargo, podría decirse que *Posdata* envejeció más rápido que *ELS* y que uno puede leer con sumo interés este magno ensayo sin tener que leer *Posdata*. Es más, podría decirse que la lectura de la entrevista de Fell inmediatamente después de *ELS* es más esclarecedora.

Es interesante percatarse de que en la edición crítica de Santí publicada por Editorial Cátedra en 1993 se reproduce la trilogía de Colección Popular 471 en el mismo orden y luego se añaden otros textos del poeta, algunos de los cuales están en el volumen ocho de las *Obras completas*. Uno puede preguntarse por qué Paz no le pidió a Santí que rompiera con el orden de la trilogía como en ese mismo año se hizo en el volumen ocho de las *Obras completas*. Por otra parte, es desafortunado que la admirable edición crítica de Santí apareciera en el mismo año que el volumen ocho de las *Obras completas* de Paz, ya que Santí no pudo examinar los cambios hechos por Paz al texto de *ELS* en las *Obras completas*.

Sin embargo, podría decirse que siete años después Santí tuvo una suerte de reivindicación. En ocasión del cincuenta aniversario de la primera edición de *ELS*, el Fondo de Cultura Económica publicó una edición conmemorativa de *ELS* en dos volúmenes. Esta obra, preparada por Santí, apareció en la Colección Tezontle en 2000. En el primer volumen aparecen en el orden acostumbrado *ELS*, *Posdata* y "Vuelta a *El laberinto de la soledad*". Lo destacable es que los textos de estos tres trabajos no son los de la edición de Colección Popular, número 471, sino los que aparecieron en las *Obras completas* de Paz. Por lo tanto, el texto de la trilogía de la edición conmemorativa de 2000 no es el mismo del de la trilogía de circulación masiva de Colección Popular.

<sup>6</sup> Los textos son: "Cuauhtémoc, joven abuelo" (prólogo a la edición francesa del libro de Héctor Pérez Martínez, *Cuauhtémoc: vida y muerte de una cultura*), "Hernán Cortés: exorcismo y liberación" (artículo publicado originalmente en el periódico español *El País*), "Comunicación y encuentro de civilizaciones: la Conquista de México (Conversación con Tzvetan Todorov e Ignacio Bernal, publicado originalmente en *Vuelta*), "El tres y el cuatro" (prólogo al libro colectivo *Utopías mexicanas del siglo XVI*) y "Orfandad y legitimidad" (prólogo al libro de Jacques Lafaye *Quetzalcóatl et Guadalupe*).

## ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL LIBRO

*ELS* puede dividirse en tres partes relativamente independientes. Cada una de ellas fue escrita y reescrita en diversos momentos y responde a intereses distintos de su autor e incluso a recursos estilísticos y retóricos diferentes.

*Primera parte*

La primera parte está conformada por cuatro capítulos, y consiste en un análisis del mexicano basado en elementos tomados de la filosofía, el psicoanálisis, la antropología y la sociología. En ella se ofrece una suerte de fenomenología del mexicano a partir del examen de algunos de sus caracteres, conductas habituales y usos lingüísticos, un análisis psicológico-antropológico de algunos de sus mitos, celebraciones y costumbres, y una psichistoria de México basada en el trauma de la conquista. El estilo de estos capítulos es ensayístico, abundante en metáforas y otros recursos literarios.<sup>7</sup>

En “El pachuco y otros extremos” Paz sostiene que el mexicano padece una soledad en lo más hondo de su alma. Es esta soledad —y no el sentimiento de inferioridad diagnosticado por Samuel Ramos— la clave para comprender el ser del mexicano. Dice Paz: “En todos lados el hombre está solo. Pero la soledad del mexicano, bajo la gran noche de piedra de la Altiplanicie, poblada todavía de dioses insaciables, es diversa a la del norteamericano, extraviado en un mundo abstracto de máquinas, conciudadanos y preceptos morales”.<sup>8</sup> Para Paz la soledad del mexicano es resultado de una orfandad cósmica, de una ruptura primigenia; la del estadounidense, en cambio, es efecto de la alienación que éste padece dentro de un mundo artificial construido por él mismo. Paz usa al estadounidense como un agente de contraste para detectar los rasgos centrales de la mexicanidad. Lo estadounidense, desde su concepción, es lo radicalmente *otro* de lo mexicano. Es por ello que en este capítulo Paz toma al pachuco como el sujeto de estudio del cual extrae conclusiones acerca del resto de los mexicanos.

Muy poco de “El pachuco y otros extremos” se sostiene hoy en día. La tesis de que los mexicanos padecemos una soledad constitutiva nunca fue muy popular y

<sup>7</sup> La primera parte de *ELS* se asemeja en muchos aspectos a otras obras filosóficas, ensayísticas y literarias de aquella época. Como se ha señalado correctamente en varias ocasiones, no podemos comprender *ELS* sin el antecedente de *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos. Y tampoco podríamos ignorar la influencia de la obra de Jorge Cuesta o Rodolfo Usigli en *ELS*. Por otra parte, para entender el clima intelectual en el que se recibe a *ELS* es preciso recordar los estudios de los filósofos de lo mexicano del grupo Hiperión. Los hiperiones veían en Paz al poeta privilegiado capaz de percibir y de expresar las fibras más profundas del mexicano que ellos intentaban apresar con una metodología distinta. Por otra parte, *ELS* también está inserto en el horizonte de ideas del París de la posguerra. Las influencias, no tanto de doctrina como del pensamiento de Freud, Marx y Nietzsche, son evidentes a lo largo del texto. Lo mismo puede decirse de los temas y las orientaciones de Gaston Bachelard, George Bataille y, en particular, de Roger Callois (todos ellos miembros del College de Sociologie). La influencia del pensamiento romántico alemán e incluso de Hegel ha sido examinada por Enrico Mario Santi.

<sup>8</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 22.

su retrato impresionista de los pachucos tampoco dejó satisfechos a los lectores de ambos lados de la frontera. Por otra parte, el contraste radical que marca entre lo mexicano y lo estadounidense tampoco resulta muy convincente hoy en día y más si tomamos en cuenta que aproximadamente uno de cada diez mexicanos vive en Estados Unidos.<sup>9</sup>

En los capítulos posteriores, Paz presenta otros aspectos de la tesis de que la soledad del mexicano explica su forma de ser. En “Máscaras mexicanas”, Paz desarrolla la tesis de que el mexicano no se quiere rajarse (es decir, abrir) y que se enmascara para proteger su yo. En “Todos Santos. Día de muertos”, Paz sostiene que las fiestas populares son ocasiones en las que el mexicano abre su yo de manera explosiva y la conecta con la idea de que los mexicanos somos indiferentes ante la vida y la muerte. Leídos como piezas literarias, los capítulos de la primera parte de *ELS* son deslumbrantes. María Zambrano opinó que estos textos pueden leerse como el viaje de un poeta al inframundo de la realidad mexicana, al espacio mítico del inconsciente colectivo de los mexicanos, un lugar habitado por dioses antiguos.<sup>10</sup> Sin embargo, el perfil del mexicano dibujado por Paz en 1950 ya no coincide con el de los mexicanos del siglo XXI. México sufrió una transformación muy radical a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, dejó de ser una sociedad rural para transformarse en urbana, dejó de ser un país aislado del exterior para convertirse en uno conectado con el resto del mundo, y dejó de ser una sociedad acostumbrada al autoritarismo para ser una sociedad que exige la implantación de un régimen democrático. Si bien éste ha sido un proceso gradual, podríamos decir que el cambio cultural alrededor de los años sesenta precipitó un cambio en los paradigmas sobre lo mexicano. Los estereotipos de la mexicanidad que habían sido repetidos hasta el cansancio (como la especie de que el macho mexicano no le teme a la muerte, disimula sus penas y sólo las exhibe cuando está borracho) se fueron desgastando hasta volverse caducos.<sup>11</sup>

A la distancia, el capítulo más perdurable, inquietante y rico de todo el libro es el cuarto, “Los hijos de la Malinche”. Hay en este capítulo tres momentos que merecen seguir siendo examinados desde una perspectiva crítica: el primero es su peculiar análisis del verbo “chingar” (muy en la línea del giro lingüístico que tuvo lugar durante la segunda mitad del siglo XX en los campos de la filosofía y el psicoanálisis), el segundo es su interpretación simbólica de la dicotomía entre la Chingada y la Guadalupana (que recuerda a las investigaciones de Jung sobre los arquetipos del inconsciente colectivo), y el tercero es su psicohistoria de México

<sup>9</sup> En *La increíble hazaña de ser mexicano*, Heriberto Yépez ha afirmado que el mexicano del siglo XXI no es el mestizo estereotípico del que hablaba Paz. La identidad del nuevo mexicano no sólo incorpora a lo español y lo indígena, sino también a lo estadounidense. Negar lo estadounidense, según Yépez, es negar una parte de nosotros mismos.

<sup>10</sup> Me refiero a la reseña que hizo María Zambrano de *ELS*, recogida en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* de agosto de 2000 con el título de “Un descenso a los infiernos”.

<sup>11</sup> No hay duda de que Carlos Monsiváis fue gran el cronista de los cambios en la autoconcepción de los mexicanos. En sus escritos del último tercio del siglo anterior, él documentó con agudeza e ironía las nuevas formas de pensar de los mexicanos nacidos después de 1950.

a partir del trauma de la conquista. En este capítulo, quizá más que en el resto del libro, se percibe cierta cercanía *avant la lettre* con algunos rasgos teóricos del estructuralismo francés. Una manera de describir lo que hace Paz en esta parte de *ELS* es aseverar que desentierra *estructuras* históricas, lingüísticas y psicológicas para comprender mejor los fenómenos establecidos en ellas.

Según Paz, el carácter del mexicano se explica por un trauma histórico que provocó una ruptura del mexicano con su origen, la negación de sí mismo y, por ende, su soledad. “Todas estas actitudes indican que el mexicano siente, en sí mismo y en la carne del país, la presencia de una mancha, no por difusa menos viva, original e imborrable. Todos nuestros gestos tienden a ocultar esa llaga, siempre fresca, siempre lista a encenderse y arder bajo el sol de la mirada ajena”.<sup>12</sup> Mientras que otros pueblos o razas, dice Paz, luchan en contra de elementos de la realidad concreta, el mexicano lucha en contra de sus propios fantasmas, de los vestigios de su pasado. “Esos fantasmas y vestigios son reales, al menos para nosotros. [...] Son intocables e invencibles, ya que no están fuera de nosotros, sino en nosotros mismos. En la lucha que sostiene contra ellos nuestra voluntad de ser, cuentan con un aliado secreto y poderoso: nuestro miedo a ser. Porque todo lo que es el mexicano actual, como se ha visto, puede reducirse a esto: el mexicano no quiere o no se atreve a ser él mismo”.<sup>13</sup> En el capítulo “Los hijos de la Malinche”, Paz sugiere que la raíz de la personalidad del mexicano se encuentra en su origen bastardo, es decir, en su conciencia de ser hijo de mujer violada. Nuestra soledad es el resultado del trauma originario de la conquista y, por lo tanto, se encuentra en el fondo mismo de la mexicanidad. Ante esta condena histórica, el mexicano se esfuerza por negar sus orígenes. No quiere ser hijo de Cortés ni de la Malinche. No quiere ser el hijo mestizo de ambos. La mexicanidad, dice Paz, se define como ruptura y negación.

En la entrevista de Claude Fell, Paz ofrece dos claves para entender este capítulo. Una es que la idea de que hay: “...un México enterrado pero vivo. Hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos, impulsos sepultados”.<sup>14</sup> La segunda es que ese México profundo se encuentra de manera primaria en la psique de los mexicanos y, de manera derivada, en su cultura, en sus formas de vida, en su sociedad. Desenterrar ese México oculto, develarlo, requiere, por lo tanto, un método psicoanalítico para extraer del fondo de la psique individual las causas del comportamiento personal. Paz lo define así: “La crítica moral es autorrevelación de lo que escondemos y, como lo enseña Freud, curación [...]”.<sup>15</sup> El propósito de *ELS* sería entonces desenterrar ese México oculto, someterlo a crítica, e intentar, con ello, alguna curación. Y en la entrevista de Fell, Paz es aún más explícito acerca de la inspiración de su crítica: el estudio de Freud sobre Moisés y el origen del

<sup>12</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 70.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 326. Sobre la veta psicologista de la filosofía de lo mexicano véase el capítulo 15 de este volumen.

monoteísmo. En resumen, lo que pretendió Paz en “Los hijos de la Malinche” fue ofrecer un tipo de análisis freudiano del mexicano, de su psique colectiva, distinto al análisis adleriano de Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. Si bien Paz no utiliza los conceptos centrales del psicoanálisis, por ejemplo, nunca habla de una neurosis, es evidente la cercanía con el método y los elementos de la doctrina freudiana. La tesis defendida por Paz es que el problema del mexicano se remite a un *trauma*—Paz no usa la palabra pero es evidente que de eso habla— padecido hace cientos de años por sus antepasados; para ser exactos, se trata de eventos muy dolorosos de violencia sexual que no sólo han sido transmitidos por la memoria colectiva sino que han sido repetidos de generación en generación como una especie de ritual macabro.

En sus escritos sobre México posteriores a *ELS*, Paz trató de distanciarse del tipo de análisis que había realizado en la primera parte del libro. Por ejemplo, en *Posdata* Paz afirma: “El mexicano no es una esencia sino una historia. Ni ontología ni psicología. [...] En *El laberinto de la soledad* me esforcé por eludir (claro, sin lograrlo del todo) tanto las trampas del humanismo abstracto como las ilusiones de una filosofía de lo mexicano: la máscara convertida en rostro/el rostro petrificado en máscara. En aquella época no me interesaba la definición de lo mexicano sino, como ahora, la crítica: esa actividad que consiste, tanto o más que en conocernos, en liberarnos”.<sup>16</sup> Esta opinión de Paz acerca de sus intenciones en *ELS* no debe determinar nuestra interpretación del libro, sino ayudarnos a comprender la manera en la que Paz pretendía que se leyera *ELS* cuando escribió *Posdata*.

### *Segunda parte*

La segunda parte del libro, constituida también por cuatro capítulos (5-8), es una *interpretación crítica de la historia de México*. Paz ofrece aquí su lectura personal de la historia de México, desde la colonia hasta mediados del siglo XX, prestando atención especial a la historia intelectual.

La segunda parte de *ELS* puede tener varias lecturas: desde una muy elemental en la que se trata de un resumen apretado de la historia mexicana, hasta otra más elevada en la que lo que nos ofrece Paz es una filosofía de la historia de México. Esta filosofía de la historia es apenas esbozada, nunca está formulada de manera totalmente explícita, ni mucho menos sistemática, por lo que para criticarla hay que hacer un esfuerzo interpretativo previo. No queda claro hasta qué punto su lectura de la historia de México en esta segunda parte es una premisa del argumento sobre el mexicano que expone en la primera parte del libro o si, por el contrario, las tesis metafísicas, antropológicas y psicológicas de la primera parte de *ELS* son la plataforma desde la cual Paz lee la historia de México en la segunda parte del libro. Ante este interrogante, Paz responde que son las dos cosas al mismo tiempo. Pero esta respuesta es poco satisfactoria. A mí me parece que una lec-

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

tura cuidadosa de *ELS* deja ver que su interpretación de la historia de México de la segunda parte del libro está hecha desde la perspectiva del mexicano expuesta en la primera parte.

Para Paz, la historia mexicana está definida por una dialéctica generada por dos pulsiones antagónicas: por una parte el impulso de retornar al origen mítico, al encierro existencial, a la fuente de la tradición, a la madre mítica, en suma, a la soledad; y, por otra parte, el impulso de negar ese origen, de proyectarse hacia el futuro, hacia lo abierto, hacia la compañía de los otros, de abandonar la antigua forma para adoptar una nueva que podamos compartir con los otros. Un ejemplo de este segundo impulso es la reforma liberal del siglo XIX. Un ejemplo del primero es el zapatismo del siglo XX. Paz no aclara si este proceso dialéctico tendrá fin algún día. En ocasiones parece sugerir que estamos condenados a repetir una y otra vez los mismos patrones. Pero en otros momentos da a entender que si el mexicano lograra resolver sus conflictos más profundos podríamos romper con los ciclos de introspección y explosión de nuestra historia. En la versión de 1950, Paz parece encontrar en la Revolución mexicana lo más cercano que ha habido en nuestra historia a una *síntesis* entre las dos pulsiones. La revolución crea un nuevo tipo de mexicano, una nueva cultura y, sobre todo, un Estado nacional que concretiza la síntesis (la comparación con la concepción hegeliana del Estado prusiano es difícil de evitar). Esta lectura mitológica, teleológica y escatológica de la historia de México no tuvo impacto entre los historiadores profesionales de la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, sí lo tuvo en los círculos intelectuales del país y del extranjero (un ejemplo de esa repercusión puede encontrarse en la novela de Carlos Fuentes *La región más transparente*).

Su interpretación de la Revolución mexicana en “De la Independencia a la Revolución” la presenta como un movimiento popular espontáneo, sin ideología, que, sin embargo, tuvo un efecto muy profundo, casi metafísico, en el mexicano. Para Paz, la revolución permitió que el mexicano se descubriera a sí mismo.<sup>17</sup> Dice Paz: “La Revolución es una súbita inmersión de México en su propio ser. De su fondo y entraña extrae, casi a ciegas, los fundamentos del nuevo Estado. Vuelta a la tradición, re-anudación de los lazos con el pasado, rotos por la Reforma y la Dictadura, la Revolución es una búsqueda de nosotros mismos y un regreso a la Madre. [...] La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano”.<sup>18</sup> Desde esta lectura, la Revolución nos descubrió una forma propia que, por una parte, nutre nuestra identidad y, por otra, nos sirve como una carta de navegación en los devenires de la historia mundial.

<sup>17</sup> La tesis de que México alcanzó una especie de consolidación ontológica con la Revolución fue desarrollada en 1952 por Leopoldo Zea en su libro *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Esta tesis ontológica, que flotó durante décadas en el ambiente intelectual que rodeaba al sistema político posrevolucionario, se puede criticar como una legitimación filosófica del régimen. Cabe señalar que dicha tesis estaba articulada con las doctrinas de la revolución permanente y de la triple identificación de la nación con el Estado y con el partido de Estado que también formaban parte del discurso legitimador del régimen.

<sup>18</sup> Paz, *El laberinto de la Soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 162.



La inclusión de “Nuestros días” en 1959 le da un giro menos favorable a la interpretación de la Revolución en “De la Independencia a la Revolución”. Como el propio Paz lo reconoce en una nota añadida en la edición de 1993, su lectura de la Revolución mexicana en el capítulo añadido sigue de cerca las interpretaciones marxistas que estaban en boga. Paz señala: “Puede verse ahora con mayor claridad en qué consistió la empresa revolucionaria: consumir, a corto plazo y con un mínimo de sacrificios humanos, una obra que la burguesía europea había llevado en más de ciento cincuenta años. Para lograrlo debíamos previamente asegurar nuestra independencia política y recuperar nuestros recursos naturales. Además, todo esto debería realizarse sin menoscabo de los derechos sociales, en particular los obreros, consagrados por la Constitución de 1917”.<sup>19</sup> La Revolución, desde esta lectura, tuvo como fin crear al capitalismo y la burguesía nacionales. Sin embargo, Paz pensaba en 1959, al igual que la mayoría de los intelectuales de izquierda, que la burguesía intentaba apoderarse del Estado revolucionario para privilegiar sus intereses por encima de los del proletariado. La solución propuesta por Paz era la de *reformular* el Estado revolucionario.<sup>20</sup>

Paz le imprime un nuevo giro a su crítica al régimen posrevolucionario en *Posdata*, texto escrito después de los sucesos de 1968. A partir de entonces, Paz deja de creer en la posibilidad de una reforma del sistema político mexicano y propone la instauración en el país de una democracia liberal plena.<sup>21</sup> Sin embargo, aunque en *Posdata* Paz se distancia de las reflexiones más especulativas de *ELS*, no puede resistir la tentación de encontrar hilos conductores en la historia de México. Dice: “... la crítica de México y de su historia —una crítica que se asemeja a la terapéutica de los psicoanalistas— debe iniciarse por un examen de lo que significó y significa todavía la visión azteca del mundo [...]. La crítica de México comienza por la crítica de la pirámide”.<sup>22</sup> Paz seguía pensando en *Posdata* que la crítica de lo nacional debía desenterrar para curar; pero mientras que en *ELS* el objeto de estudio era el subconsciente colectivo mexicano, en *Posdata* era la *Weltanschauung* heredada de los aztecas.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>20</sup> Un *dossier* sobre la vigencia de la Revolución mexicana publicado en *Cuadernos Americanos* en ese mismo año y en el que participaron intelectuales como Víctor Flores Olea, Carlos Fuentes y Enrique González Pedrero entre otros, nos permite comprobar la coincidencia que había entre Paz y los reformistas de izquierda de la generación del medio siglo. Cf. “Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México”, 1959. Por otra parte, el capítulo de 1959 muestra el interés que tenía Paz de conectar la Revolución mexicana con el movimiento tercermundista. Cabe señalar que lo mismo pensaba Leopoldo Zea en aquella época (véase la colaboración de Zea en el *dossier* de *Cuadernos Americanos* antes citado) y que la idea fue adoptada por la política exterior del gobierno de López Mateos. Por último, el capítulo también deja ver las coincidencias de Paz con la crítica al totalitarismo soviético que proponía desde París el grupo Socialisme ou Barbarie.

<sup>21</sup> Para una crónica del alejamiento de Paz del marxismo, véase Xavier Rodríguez Ledesma, *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*, México, 1996. Para las tensiones entre el romanticismo poético y el liberalismo político de Paz, véase Yvon Grenier, *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*, 2004.

<sup>22</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 304.

La aparente conclusión de la segunda sección es desconcertante. Paz afirma que después de la Segunda Guerra Mundial, la Revolución mexicana desemboca en la historia mundial, y que nuestros problemas son los mismos de los de otros países de América Latina y del Tercer Mundo. Paz considera que a partir de la crisis intelectual, moral y espiritual del mundo de la posguerra, "... tras este derrumbe general de la Razón y la Fe, de Dios y la Utopía",<sup>23</sup> estamos tan solos como el resto de los seres humanos. De alguna manera, esta conclusión, presente desde la versión del libro de 1950, socava las tesis principales de *ELS*. Si los mexicanos de 1950 ya éramos, como decía Paz, "por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres",<sup>24</sup> si nuestro laberinto era el mismo laberinto de todos los hombres, entonces tendríamos que concluir que ya desde 1950 no había nada peculiar en el ser del mexicano, nada original en su historia.

Paz expandió y modificó su lectura de la historia y la política de México en numerosos de sus escritos posteriores, por ejemplo, en los incluidos en el octavo volumen de sus *Obras completas* y en su libro de 1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. En esos estudios no volvería a defender de manera explícita la filosofía de la historia de México que había propuesto en la segunda parte de *ELS* (aunque, en ocasiones, reincidiera en ella, como en sus primeros escritos acerca del levantamiento neozapatista).

### *Tercera parte*

La tercera parte, el apéndice, es un *ensayo sobre la soledad como condición de la existencia humana*. La soledad profunda que en la primera parte se describía como distintiva del mexicano, en el apéndice se plantea como una condición existencial de la humanidad entera.

Hay cuatro temas que Paz desarrolla en el apéndice. El primero es la idea de que los seres humanos estamos solos en nuestra individualidad y que buscamos afanosamente encontrar una comunión con la naturaleza, la sociedad, la familia o la pareja.<sup>25</sup> Paz retoma este tema en algunos de sus poemas más filosóficos, como "Piedra de Sol". El segundo tema es el de la casi imposibilidad del amor a lo largo de la historia, desde las sociedades más primitivas, hasta las más avanzadas. Éste es un tema que Paz aborda en toda su obra poética y en varios de sus ensayos, por ejemplo, en *La llama doble*. El tercer asunto que aborda en el apéndice es el de la manera en que las sociedades primitivas han construido mitos para explicarse el hecho de que los seres humanos estemos fuera del centro del mundo, desprendidos de la eternidad. Por último, Paz se ocupa del tema de la diferencia entre el tiempo

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 210.

<sup>24</sup> *Ibid*.

<sup>25</sup> Sería interesante comparar los temas y las propuestas de Paz en el apéndice de *ELS* con los que abordó Luis Villoro en su ensayo "Soledad y comunión", publicado en 1949, como dos expresiones de un mismo clima de ideas.

del mito y el tiempo de la historia; el primero es un presente perpetuo y el segundo una línea cronométrica. Paz concluye con una especie de apología del mito frente al predominio de una razón que ha producido monstruos.

¿Abandona Paz la tesis de la peculiaridad de la soledad del mexicano? ¿O la toma como un escalón para llegar a una conclusión general sobre la soledad y la condición humana?<sup>26</sup> No hay claves en el libro para responder estas preguntas. Mi opinión es que la última parte es un ensayo *adherido* al resto del libro. Paz parece conceder lo anterior cuando en la segunda edición deja de llamarlo “capítulo” y lo nombra “apéndice”.

### ¿CÓMO LEER *ELS*?

#### *Deconstrucción de ELS*

Ha pasado más de medio siglo desde la primera edición de *ELS*. El libro ha sido leído por millones de personas en el mundo entero y esa lectura ha influido en la imagen que se tiene sobre México. A estas alturas, no podemos conformarnos con una lectura ingenua del libro. La hermenéutica de *ELS* tiene que pasar por el tamiz de la teoría literaria, histórica y filosófica.<sup>27</sup> En las dos secciones anteriores hemos visto que *ELS* es un libro sin unidad interna que ha tenido varias versiones a lo largo de cuatro décadas. Lo anterior nos hace afirmar que *ELS* es como un pan que no se puede masticar si no se parte en migajas. Por ello, me parece que la manera más provechosa de leer el libro en el siglo XXI es *deconstruirlo*.

Sobre la deconstrucción se ha escrito mucho, tanto a favor como en contra. Hay muchas maneras de entenderla y no es mi propósito en este ensayo dar cuenta de todas ellas. Mi propuesta se limita a sugerir una manera de deconstruir *ELS* que no pretende valer para la interpretación de otros textos (ni siquiera para otros textos de Paz). A continuación enumeraré una serie de tareas deconstructivas a realizar frente a la lectura de *ELS*.

La primera etapa de la deconstrucción es desmantelar *ELS* en sus *momentos diacrónicos* y sus *partes sincrónicas*. En vez de hablar de *ELS* como un texto con una *unidad*

<sup>26</sup> Puede ser de utilidad hacer una comparación con los problemas semejantes que enfrenta Emilio Uranga en *Análisis del ser del mexicano*, 1952. Uranga caracteriza al ser del mexicano como accidental para luego sostener que la accidentalidad es propia de todos los humanos. A la pregunta de si entonces el ser del mexicano no se distingue del de los demás humanos (y por lo tanto no tendría sentido hablar, como él pretende, de una ontología del mexicano), Uranga responde que en el mexicano la accidentalidad está más expuesta que en los demás seres humanos. De manera parecida, Paz pudo haber respondido que aunque todos los humanos estamos solos, la soledad del mexicano es más evidente, más intensa, que la de los otros.

<sup>27</sup> La mayoría de los estudios críticos sobre *ELS* no han adoptado una postura teórica. Esto fue evidente en los eventos organizados en ocasión de los cincuenta años de la publicación de *ELS* en 2000. Véase los trabajos recogidos en el *Anuario de la Fundación Octavio Paz*, 2001, y los que se incluyeron en el número especial de *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* de agosto de 2000.

*sin crónica*, diremos que es un conjunto de textos ligados entre sí por diversas relaciones intertextuales variables. Desde esta perspectiva, no hay una totalidad que sea el objeto de interpretación completa o definitiva de *ELS*, sino una pluralidad de textos relacionados entre sí de diversas maneras lo que, a su vez, permite numerosas lecturas. Por otra parte, en vez de hablar de *ELS* como un texto con una *identidad diacrónica*, voy a proponer que *ELS* es en realidad un conjunto temporalmente ordenado de textos progresivos. Desde este punto de vista, no tiene sentido buscar la edición final o definitiva de *ELS* que sea el objeto de estudio de la crítica, ya que el objeto de la lectura deconstructivista es el conjunto dinámico de los textos o, mejor dicho, la manera en que ese conjunto de textos cambia a través del tiempo gracias a las diversas intervenciones textuales y extratextuales de Paz. La deconstrucción de un texto es hacer una lectura distinta del texto. Por eso para realizar la deconstrucción de *ELS* tenemos que liberarnos de la tendencia de leer *ELS como si fuera una unidad*. El obstáculo principal para lograrlo es el esfuerzo deliberado que realizó Paz para ofrecer una imagen de *ELS* como una obra unitaria y continua a través del tiempo, es decir, como una obra que si bien sufrió cambios menores después de 1950, nunca dejó de ser una y la misma. Por ello, la estrategia deconstructiva debe *separar al texto de las intenciones autorales de Paz* (aunque no deja de resultar irónico que el primero que deconstruyó *ELS* fue el propio Paz en *México en la obra de Octavio Paz*).<sup>28</sup>

La segunda etapa de la deconstrucción consiste en desmembrar la narrativa de los momentos y las partes de *ELS* en sus elementos argumentativos, retóricos y simbólicos más básicos. En esta etapa de la deconstrucción tenemos que disolver las tensiones que hay dentro del texto, sus partes y sus elementos. El reto es ir más allá de las aporías para hacer una lectura de *ELS* que nos permita recobrar sus intuiciones más valiosas. Para hacer esto posible es indispensable que la deconstrucción vaya más allá del texto y se ocupe del acto mismo de la lectura, es decir, de la relación que entabla el lector con el texto. En este caso, lo que habría que disolver es el presupuesto de la dicotomía entre el lector mexicano y el lector extranjero de *ELS*. Esta oposición fundamenta el supuesto de que cuando un mexicano lee *ELS* tendría que verse *retratado* a sí mismo (la metáfora del libro como *espejo*) y cuando un extranjero lee *ELS* tendría que *descubrir* un personaje o un territorio que le es ajeno (la metáfora del libro como *guía*). Esto significa rechazar la aporía mexicano/extranjero como la que determina los únicos dos polos de la lectura (lo cual no significa que rechazemos la distinción real de los mexicanos con los no-mexicanos, sino que entendamos la distinción entre ambos como gradual y contextual). De esa manera, un mexicano puede encontrar en la lectura de *ELS* pocas cosas interesantes acerca de sí mismo (sin por eso dejar de ser mexicano) y un extranjero, en cambio, puede hallar en la lectura de *ELS* ideas que le permitan reflexionar sobre sí mismo.

<sup>28</sup> Aquí cabe una aclaración. Si lo que nos interesa es entender a Octavio Paz, el autor que se crea y se recrea a sí mismo por medio de la creación y la recreación de *ELS*, entonces no podemos dejar de tomar en cuenta las intenciones de Paz. Pero si lo que nos interesa, en cambio, son las ideas que se hallan en *ELS*, la visión de México que habita en esas páginas, entonces es preciso que rompamos el cordón umbilical entre el texto y su autor.

Quiero subrayar que una aproximación deconstructivista para interpretar *ELS* no implica necesariamente una actitud negativa ante las ideas de Paz. Por el contrario, me parece que la aproximación deconstructivista es la que nos permite rescatar hoy en día lo mejor del libro.

Desde su primera edición en 1950 se han formulado numerosas críticas a *ELS*. Menciono algunas: que sus generalizaciones sobre los mexicanos son falsas, que su descripción del pachuco es superficial, que la soledad que atribuye a los mexicanos no es una condición real sino un invento metafísico o literario, que en su estudio revela una actitud criollista y machista, que su análisis responde a una perspectiva temporal, racial y de clase que nunca se asume como tal, que muchos de los estados que adscribe al mexicano parecen más bien proyecciones de su historia personal, que el lirismo predomina sobre la objetividad, que su versión de la historia de México es poetizante, subjetiva y carece de rigor historiográfico, que enaltece la violencia revolucionaria, etc. A partir de la aproximación a *ELS* que he defendido aquí, algunas de estas críticas se mantendrán, otras perderán fuerza y algunas otras tendrán que replantearse. Y es que casi todas las críticas que se han hecho a *ELS* se hallan todavía en un horizonte hermenéutico que presupone la *unidad sincrónica y la identidad diacrónica* del libro. La lectura de *ELS* que aquí propongo es más radical en un plano hermenéutico, pero le hace más justicia en los planos filosófico, ideológico y moral.

Desde hace algunas décadas existe un consenso entre los críticos acerca de que *ELS* debe leerse no como un tratado, sino como una colección de ensayos. No hay en *ELS*, una línea argumentativa coherente, ni tampoco hay tesis sustentadas en evidencias empíricas o en metodologías de las ciencias sociales. Lo que hallamos, sobre todo en la primera parte del libro, es un despliegue de rizomas retóricos que tejen, entretejen y destejen intuiciones y narraciones en torno al tema del mexicano. El mexicano descrito en *ELS* es en parte el mexicano de carne y hueso, pero también es un personaje de ficción inspirado en tipos mexicanos. Por lo anterior, es un error buscar en *ELS* un *conjunto de verdades articuladas* acerca de México y el mexicano. Y sin embargo, no podemos negar que el libro ofrece *atisbos* dispersos de verdades sobre México y el mexicano. *ELS* es como una caja de intuiciones dispersas. Visto así, podemos entender por qué sigue cautivando la imaginación de tantos lectores. Son esas intuiciones, imágenes, metáforas, las que vistas desde cierto ángulo (como si se tratasen de gemas que giramos frente a la luz para descubrir sus brillos) nos *revelan* algo de nosotros mismos (seamos o no mexicanos). Algunas de estas intuiciones pueden parecernos más *verdaderas* que otras (depende, por supuesto, de quién lo juzga), algunas otras nos resultan más *inquietantes* que otras (de nuevo, eso depende del lector). Estas últimas son quizá las más valiosas porque nos impulsan a la reflexión crítica acerca de nosotros mismos. Por ejemplo, la psicohistoria de “Los hijos de la Malinche” puede leerse no como una narración histórica sino como un *símbolo* de los conflictos de la vida familiar de los mexicanos de la primera mitad del siglo XX: de los vicios turbios de los roles paterno y materno, de la violencia interna de la familia mexicana, de los prejuicios sobre la sexualidad. Lo que Paz reveló mediante un juego de símbolos, fue el resentimiento y la admira-

ción que los mexicanos del medio siglo sentían por la figura de un padre violento y ausente, y la compasión y el desprecio que sentían por la figura de una madre a la vez victimizada y manipuladora. Se puede afirmar, sin embargo, que *esa* familia mexicana ya no existe y que ello no ha sido resultado de una terapia colectiva, sino de los cambios estructurales de la sociedad mexicana: la migración del campo a la ciudad, la reducción del número promedio de hijos por mujer, la inclusión de la mujer en la fuerza laboral, etc. En efecto, la familia mexicana ha cambiado; lo que habría que preguntarse es, hasta qué punto, la memoria aún fresca de aquella otra familia nos sigue afectando.

Mientras *ELS* siga produciendo reacciones de revelación e incredulidad, de aceptación y de rechazo seguirá siendo vigente, es decir, seguirá cumpliendo con su finalidad, a saber, la de impulsarnos a reflexionar acerca de nosotros mismos.

### *Desmitificación y remitificación de ELS*

En la entrevista de Fell, Paz recordaba que para Lévi-Strauss todo desciframiento de un mito se convierte a su vez en otro mito, en sus palabras: "Yo creo que *ELS* fue una tentativa por describir y comprender ciertos mitos; al mismo tiempo, en la medida en que es una obra de literatura, se ha convertido, a su vez en otro mito".<sup>29</sup> Paz está en lo cierto, con el paso del tiempo, *ELS* se ha convertido en un repositorio de los mitos de la mexicanidad y por eso mismo se le ha criticado duramente. En la tradición filosófica occidental han existido dos líneas argumentales en contra de los mitos. Ambas estrategias han sido usadas frente a los mitos de la mexicanidad planteados por Paz en *ELS*.

La primera de ellas sostiene que los mitos no están hechos de tal forma que puedan brindarnos conocimiento objetivo y verificable del mundo. La ciencia, en cambio, sí nos permite alcanzar explicaciones verdaderas de los fenómenos tanto naturales como sociales. Es por ello que con el avance de la civilización hemos reemplazado los viejos mitos por otro tipo de explicaciones. Los que defienden esta posición —como Jorge Aguilar Mora—<sup>30</sup> quieren que los mexicanos no dependan de los mitos para conocerse, sino que por medio de otro tipo de explicaciones objetivas lleguen a conocer *verdades* sobre sí mismos.

La segunda línea argumental en contra de los mitos parte de la premisa de que son *engaños*, instrumentos simbólicos usados por los poderosos para justificar su dominio. Desmitificar, en este sentido, es una operación liberadora, no sólo en un sentido epistemológico, sino también político. Los que defienden esta segunda posición —como Roger Bartra—<sup>31</sup> pretenden que los mexicanos se despojen de sus creencias en los mitos de la mexicanidad para que, de esa manera, se sacudan del yugo de aquellos que han utilizado esos mitos para someterlos y explotarlos.

<sup>29</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 328.

<sup>30</sup> Jorge Aguilar Mora, *La divina pareja*, 1978.

<sup>31</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, 1987.

La deconstrucción sin la *reconstrucción* es un ejercicio intelectual que a la larga se vuelve estéril. Me parece que una lectura reconstructivista de *ELS* puede ir más allá de su *desmitificación* para intentar su *remitificación*.

Por una remitificación se pueden entender varias cosas. Una de ellas es la de sustituir algunos de los elementos de un mito para actualizarlo; por ejemplo, si cambiamos el tiempo o el lugar o el vocabulario de los sucesos narrados en el mito (como se hace en las adaptaciones para niños de la mitología clásica). Otra es la de resignificar los elementos de un mito antiguo desde un nuevo marco; por ejemplo, si preservamos su estructura pero le damos un contenido diferente (como se hizo con algunos mitos prehispánicos desde una cosmovisión cristiana). A lo que yo llamo remitificación es a la apropiación de los elementos de un mito para construir nuevos discursos (filosóficos, literarios, artísticos, políticos, históricos, etc.) en los que se reformulen las preguntas acerca de nuestras vidas individuales o colectivas que ese mito intentaba responder. La apropiación puede incluso tener una vena *irónica*, lo que, sin embargo, no impide que cumpla con la función que se ha mencionado. Tomemos, por ejemplo, el personaje de la Chingada. Este personaje mítico sigue teniendo mucha fuerza, sigue provocando reacciones en lo profundo de nuestra psique. La Chingada todavía nos sirve, por dar unos cuantos ejemplos, para reflexionar acerca de los roles femeninos que hay en la sociedad mexicana; para enfrentar nuestra experiencia traumática de lo sexual; para destacar una dimensión de la violencia en nuestra psique colectiva; etc. Lo interesante en este caso es que aunque el mito completo, tal como lo narra Paz, haya perdido poder explicativo, el personaje de la Chingada puede trasladarse a otros discursos que nos hagan pensar de manera creativa acerca de nosotros mismos.

La primera oración de *ELS* dice así: "A todos, en algún momento, se nos ha revelado nuestra existencia como algo particular, intransferible, y precioso".<sup>32</sup> En efecto, los seres humanos tenemos la necesidad vital de dar sentido al fenómeno de nuestra existencia. La pregunta por el sentido de su existencia la plantean las personas, las familias, las comunidades, los pueblos y las naciones. No tiene nada de inquietante que los mexicanos nos interroguemos por el sentido de México como una realidad histórica, nada de preocupante que inquiramos por el sentido de nuestra existencia colectiva. La identidad mexicana se ha construido alrededor de una serie de mitos, desde los mitos históricos que inventaron los aztecas para justificar su dominio, los mitos religiosos que se moldearon en el virreinato, hasta los mitos nacionales que se forjaron en el México posrevolucionario. Hace medio siglo, los mitos de la mexicanidad de *ELS* nos sirvieron para esbozar respuestas a la preguntas acerca de quiénes hemos sido, quiénes somos y quiénes queremos ser. México era entonces un país pegado al campo, que olía a pólvora y a tortilla; un país dulce y feroz, inocente y barroco. Hoy en día, México se ha convertido en un país urbano, obeso, televisivo, incrédulo y anárquico, pero aunque los mitos de la mexicanidad del siglo XX se hayan hecho viejos, sus elementos aún resultan útiles para imaginar respuestas a las nuevas preguntas sobre el sentido de nuestra existencia. Sin embargo, llegará un

<sup>32</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la Soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 11.

día, tarde o temprano, en que los mitos de *ELS* nos resultarán extraños. Entonces seguramente serán sustituidos por otros mitos o por otras narrativas sucedáneas que nos ofrecerán nuevas claves para comprender el sentido de nuestra existencia colectiva.<sup>33</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Mora, Jorge, *La divina pareja: Historia y Mito en Octavio Paz*, México, Era, 1978.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo, 1987.
- Grenier, Yvon, *Del arte a la política. Octavio Paz y la búsqueda de la libertad*, México, FCE, 2004.
- Krauze, Enrique, "La soledad del laberinto", *Anuario de la Fundación Octavio Paz*, núm. 3, 2001, pp. 98-112.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, edición crítica de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 1993.
- , *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1999. Colección Popular 471.
- Reyes, Alfonso/Octavio Paz, *Correspondencia (1939-1959)*, edición de Anthony Stanton, México, Fundación Octavio Paz/FCE, 1998.
- Rodríguez Ledesma, Xavier, *El pensamiento político de Octavio Paz. Las trampas de la ideología*, México, Plaza y Valdés/UNAM, 1996.
- "Tres interrogaciones sobre el presente y el futuro de México", *Cuadernos Americanos*, México, XVIII(1), 1959, pp. 44-75.
- Uranga, Emilio, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- Villoro, Luis, "Soledad y comunión", *Filosofía y Letras*, núm. 33, 1949, pp. 115-131.
- Yépez, Heriberto, *La increíble hazaña de ser mexicano*, México, Planeta, 2010.
- Zambrano, María, "Un descenso a los infiernos", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 356, 2000, pp. 21-24.
- Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

<sup>33</sup> Agradezco a Fabiola López por su cuidadoso cotejo de las diversas ediciones de *ELS*.



*Los grandes momentos del indigenismo en México*, de Luis Villoro, fue escrito en 1949 y publicado en 1950.<sup>1</sup> En palabras de Enrique Florescano esta obra —el primer libro publicado de Villoro—, “anticipó lo que pocos años más tarde sería considerado un vuelco en las formas de pensar el pasado mexicano”, y “no podría explicarse sin la presencia de [las] corrientes renovadoras [sobre la enseñanza y la investigación histórica, antropológica y estética] que surgieron en las décadas de 1940 y 1950”.<sup>2</sup>

Pero el libro de Villoro no sólo fue de gran importancia histórica y antropológica, fue ante todo un libro de filosofía, que también reflejó fielmente las preocupaciones filosóficas de la época en México, en donde destacó el grupo llamado Hiperión, formado por jóvenes filósofos de entonces, quienes tomaron el problema de “lo mexicano” como uno de sus temas centrales.

La importancia filosófica del trabajo de los hiperiones ha sido destacada recientemente por Guillermo Hurtado, quien sostiene que “Los hiperones no sólo pretendían hacer una filosofía mexicana original, sino también querían que la filosofía mexicana —es decir, la que ellos comenzaban a hacer— tuviera algo importante que decir a la humanidad entera”,<sup>3</sup> y como balance de sus contribuciones filosóficas concluye:

La filosofía de lo mexicano del grupo Hiperión es una de las expresiones culturales más significativas del siglo XX mexicano. El capítulo dedicado a la filosofía de lo mexicano y, en particular, al Hiperión, ocupará, sin lugar a dudas, un lugar central en las futuras historias de nuestra filosofía; sobre todo por la relación que tuvo dicho movimiento en el entorno político y cultural generado a partir de la Revolución mexicana.<sup>4</sup>

Luis Villoro fue un miembro destacado del grupo y el libro que nos ocupa fue una de las contribuciones centrales al programa que se plantearon los hiperiones.

No es casual que en diferentes momentos historiadores, filósofos y antropólogos hayan subrayado la importancia del libro. Además de las opiniones ya menciona-

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

<sup>1</sup> Agradezco la invitación de Carlos Illades y Rodolfo Suárez para colaborar en este volumen y brindarme así la oportunidad de escribir este ensayo.

<sup>2</sup> Enrique Florescano, “Luis Villoro, historiador”, pp. 287, 289.

<sup>3</sup> Guillermo Hurtado, *El Hiperión*, p. XII.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. XXVIII.

das de un destacado historiador y otro distinguido filósofo,<sup>5</sup> podemos recordar que *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue reeditado en 1979 por Ediciones de la Casa Chata, del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, por insistencia de Guillermo Bonfil Batalla, uno de los antropólogos mexicanos que contribuyó decisivamente a la crítica del indigenismo como política integracionista del Estado mexicano durante la segunda mitad del siglo xx.<sup>6</sup> En su libro fundamental *México profundo*, Bonfil se refiere al libro de Villoro que aquí comentamos como “el mejor análisis histórico del indigenismo”. Y entre muchos otros trabajos de antropólogos puede citarse el de Guillermo de la Peña “Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva”, así como la reseña publicada por José Lameiras con motivo de la reedición de 1979, en donde señaló que el libro de Villoro inauguró “varios ‘momentos’ de reflexión y de crítica sobre el indigenismo en términos de construcción teórica, profesión, praxis social, ideología y política”. Andrés Fábregas también se refirió al libro como “justamente celebrado como clásico”.<sup>7</sup> En efecto, el libro de Villoro constituye una contribución mayor a la historia de México, particularmente a la historia de las ideas, a la antropología, a la sociología, a la filosofía y a la cultura mexicana.

Esto se desprende de otra de las características del libro, que lo vuelve de avanzada, no sólo para su momento, sino como un ejemplo del trabajo de investigación y reflexión del que todavía estamos urgidos y necesitamos desarrollar mucho más en México: el ensayo de Villoro aborda un tema y un problema, la cuestión indígena, que tiene muchas dimensiones y que debe ser tratado entonces de manera interdisciplinaria, o incluso transdisciplinaria.<sup>8</sup> El autor hace contribuciones no sólo a las disciplinas ya mencionadas, tanto metodológicas como conceptuales, sino

<sup>5</sup> Para otras opiniones de filósofos, sólo como muestra, véanse por ejemplo Raúl Alcalá, “El movimiento indígena y el papel del intelectual”, 2009; Mario Teodoro Ramírez, “México en el alma de Luis Villoro”, 2008.

<sup>6</sup> Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 9. Todas las referencias están tomadas de la segunda edición, publicada por la Casa Chata en 1979.

<sup>7</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 250; Guillermo de la Peña, “Individuo, etnia, nación”, p. 252; José Lameiras, “Sobre *Los grandes momentos del indigenismo en México*”, p. 199; Andrés Fábregas, “Los pueblos indios y el nacionalismo mexicano”, p. 26.

<sup>8</sup> El concepto de “interdisciplina”, como aquí lo usamos, tiene al menos dos acepciones: una es la concurrencia de varias disciplinas para la comprensión de un problema y para orientar las acciones e intervenciones en el mundo para tratar de resolverlo; la otra se refiere a la transferencia de conceptos, métodos, valores, etc., entre disciplinas, o bien a la apropiación de conceptos, métodos y valores de unas disciplinas por otras. Conforme a Gibbons pueden subrayarse las siguientes características del trabajo *transdisciplinario*: no parte de marcos conceptuales ni de métodos probados previamente establecidos, como serían los sistemas conceptuales y los paradigmas disciplinarios. Los grupos transdisciplinarios se constituyen frente a problemas específicos, para comprender los cuales no hay métodos ni teorías establecidas. Parte del desafío transdisciplinario es el de la construcción de los conceptos y de los métodos adecuados para entender los problemas y desde luego para resolverlos. El marco conceptual y los métodos adecuados se construyen en el proceso mismo de la investigación y en su aplicación. La solución difícilmente surge de la aplicación de un conocimiento ya existente en una disciplina. Esta es una notable diferencia con el trabajo disciplinar e interdisciplinar, donde las más de las veces se construyen previamente los marcos conceptuales y los métodos, para luego, en su caso, aplicarlos. Michael Gibbons y otros, *The New Production of Knowledge*, 1994.

que articula conceptos que no son exclusivos de una u otra disciplina, forjándolos precisamente por la necesidad de dar cuenta del objeto de estudio en sus varias dimensiones. Ciertamente algo digno de destacar en este libro de Villoro es que sus aportaciones filosóficas son interdependientes del juego recíproco con conceptos y métodos de otras disciplinas con lo cual hace una contribución filosófica de primer orden, al ampliar el horizonte de la disciplina.

A continuación analizaré algunos aspectos de este libro de Villoro, destacando su relación con el momento histórico e intelectual en el que fue escrito, y por último comentaré algunas de las formas en las que el autor ha superado en su obra posterior las limitaciones que el libro tuvo al ser concebido, no tanto por realizar una crítica anacrónica del mismo, sino para mostrar cómo ha evolucionado el pensamiento de nuestro autor, así como la manera de abordar el tema en el que se centra: la problemática indígena en México.

#### EL INDIGENISMO

Florescano, en el texto citado, entiende por indigenismo la “recuperación de los legados antiguos y contemporáneos de las culturas mesoamericanas”, lo cual “se convirtió [en la época en que Villoro escribió *Los grandes momentos del indigenismo en México*] en una compulsión intelectual que invadió los estudios acerca de lo mexicano, y en un proyecto de integración nacional volcado hacia sus orígenes”.<sup>9</sup> Hurtado por su parte señala también que para Caso, Vasconcelos y Ramos —las tres figuras dominantes en la filosofía mexicana de las primeras décadas del siglo XX— “lo indígena no es un referente de la cultura y la identidad del mexicano”,<sup>10</sup> pero en cambio a partir de la década de 1940 se da una revaloración de lo indígena y su papel en la cultura mexicana, en trabajos de historiadores e historiadores del arte, como O’Gorman, Salvador Toscano, Justino Fernández, Agustín Yáñez y Miguel León Portilla.<sup>11</sup>

La reflexión sobre “lo mexicano”, y dentro de ello la perspectiva indigenista, como dice Florescano, entonces no constituyen el aspecto original del trabajo de Villoro. Pero esto no significa que en la filosofía mexicana, ni en la filosofía de lo mexicano de los años cuarenta, se reivindicara a los indígenas contemporáneos y hubiera una preocupación genuina por articular modelos de sociedad en donde se reconocieran plenamente sus derechos. Ni siquiera *Los grandes momentos del indigenismo en México* puede entenderse como una aportación en esa dirección, como sí lo han sido muchas de las contribuciones posteriores de Villoro, especialmente a partir de la década de 1990 (e. g. *Estado plural, pluralidad de culturas*, 1998 y *Los retos de la sociedad por venir*, 2007).

<sup>9</sup> Enrique Florescano, “Luis Villoro, historiador”, p. 289.

<sup>10</sup> Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente*, p. 117.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 118.

Ciertamente, el objeto de estudio de Villoro no son los pueblos indígenas, su lugar en la nación mexicana, sus relaciones con el Estado mexicano, sus reivindicaciones y sus derechos, temas todos estos presentes en trabajos posteriores. No, el tema del primer libro de Villoro es el indigenismo, entendido como las concepciones dominantes en México sobre lo indígena, sobre “la cultura del indio, sobre su vida, su mentalidad, su comportamiento... su mundo histórico”, concepciones sostenidas a lo largo de la historia por “el español, el criollo y el mestizo”. “Tomando como hecho la concepción expresada —dice Villoro—, preguntaremos por la conciencia que la explica. Esta doble faceta: concepción y conciencia indigenista, constituye lo que llamamos ‘indigenismo’.”<sup>12</sup>

Mediante el análisis histórico en el libro se pretende mostrar “que el indigenismo contemporáneo es una mera etapa en un proceso histórico que conduce a una toma de conciencia de sí de la cultura mexicana”.<sup>13</sup> Así, de paso, el autor busca aclarar algunos aspectos de la historia de las ideas en México. Pero Villoro señala que recurre “a un hecho cultural e histórico dado: el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia”, para responder a la pregunta central del libro: “¿cuál es el ser del indio que se manifiesta en la conciencia mexicana?”, con lo cual aclara que su interrogación no se refiere “a lo que el indio sea en sí mismo”, sino a “lo que en el indio revelan aquellos que de él se ocupan. Así la pregunta por el indio nos conducirá a otra interrogación más apremiante: ¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio?, o, en otras palabras: ¿qué es la conciencia indigenista?”.<sup>14</sup>

La preocupación por lo indígena, como parte constitutiva de lo mexicano, era constante en la época en que Villoro escribió este libro, de modo que el tema no era original, como ya subrayamos. La originalidad de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, como insiste Florescano, radica en la forma en que el autor aborda su problema: “Para apresar las manifestaciones del ser indígena en la historia y precisar cómo éstas fueron valoradas, Villoro discurrió un enfoque que le dio fuerza analítica a la empresa y originalidad a sus resultados”.<sup>15</sup>

Villoro se propuso, entonces, investigar las concepciones sobre el indio de los españoles, criollos y mestizos en momentos claves de la historia de México. Para ello examina y compara “algunos de los hitos decisivos” dentro de “un proceso histórico” que debe concebirse “ininterrumpido”. En la evolución de ese proceso, Villoro marca “los puntos en que el indigenismo parece adquirir mayor significación y relieve”.<sup>16</sup>

Creemos encontrar tres momentos fundamentales en la conciencia indigenista, que señalarán otros tantos estadios manifestativos del ser indígena y que se expresarán en distintas

<sup>12</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 15.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>15</sup> Enrique Florescano, “Luis Villoro, historiador”, p. 289.

<sup>16</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 16.

conceptuaciones indigenistas. Corresponde el primero a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo, el segundo a la del moderno racionalismo culminante en la Ilustración del siglo XVIII y en el cientismo del XIX, el tercero a una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina en el indigenismo contemporáneo. En cada momento destacaremos las figuras que juzgamos más representativas.<sup>17</sup>

En el libro se traza, pues, un proceso dialéctico de la conciencia indigenista, es decir, de la conciencia sobre el indio, sus conceptualizaciones y valoraciones, tal y como fueron expresadas por representantes destacados en cada época. El primer momento, en el siglo XVI, en el proceso mismo de realización y consolidación de la conquista, se analizan las imágenes que tiene Hernán Cortés, “como representante de la concepción del conquistador” y fray Bernardino de Sahagún, como representante de la visión “del misionero estudioso”. Para los siglos XVIII y XIX, el segundo momento, Villoro distingue tres etapas. En una primera etapa el autor eligió las concepciones presentes en la obra de Francisco Javier Clavijero, principal representante del humanismo ilustrado del sigloXVIII: “Todos sus compañeros —como Márquez, Alegre, Cavo, etcétera— reproducen una concepción de lo indígena enteramente similar a la suya y, de todos ellos, es sin duda Clavijero el que con más fuerza y cuidado la expresa”.<sup>18</sup> “La segunda etapa aparece como una vuelta romántica a ciertos conceptos del primer momento [...] corresponde a la independencia y como su representante elegimos a la curiosa personalidad de fray Servando.” Para la tercera etapa, “la de la historiografía cientista del siglo XIX —dice Villoro— la elección no era difícil: don Manuel Orozco y Berra reina señor y amo”.<sup>19</sup>

Para el tercer momento, el del indigenismo contemporáneo, “a falta de alguna figura representativa singular”, “hubimos de tomar en cuenta [...] muchos distintos autores”. “Perseguimos sus orígenes un siglo atrás hasta Francisco de Pimentel y prolongamos su línea hasta nuestros días”<sup>20</sup> en el trabajo de autores como Manuel Gamio, Andrés Molina Enríquez, Miguel Othón de Mendizábal, Salvador Toscano y Agustín Yáñez.

En la introducción a la primera edición de 1950, Villoro mismo adelanta lo que sin duda constituyen otros aportes del libro. El primero es el de contribuir

a dos ramas bien actuales de la filosofía: la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia. A la primera, en cuanto estudio de las concepciones que sobre la cultura indígena se han expresado e investigación del tipo de conciencia que da razón de ellas. A la segunda, en cuanto esas concepciones se revelan transidas de temporalidad. Apuntamos ya cómo nuestro estudio nos revela una fundamental historicidad en su objeto; la filosofía de la cultura resultará fundada, por tanto, en una filosofía de la historia.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>21</sup> *Ibid.*

En relación con esto aparece la siguiente aportación, acorde con los propósitos del grupo Hiperión pues, agrega Villoro, “ambas disciplinas filosóficas parecen haber forjado hasta ahora categorías nacidas de las realidades culturales e históricas del Viejo Mundo y más adecuadas a éste que al nuestro”. Sin embargo, “América presenta una indudable peculiaridad”, de lo cual se deriva “la necesidad de forjar las categorías y esquemas filosóficos adecuados para comprender nuestra historia y cultura”,<sup>22</sup> como bien la había aprendido de su maestro José Gaos. En vez de aplicar al dominio estudiado conceptos construidos para dar cuenta de otros contextos, aunque capaces de extenderse al propio, Villoro sigue a su maestro y prefiere elaborar “conceptos autóctonos, potenciando los hechos mismos a las categorías y esquemas filosófico-culturales sugeridos por ellos”.<sup>23</sup> En el mismo tenor, el libro pretende transitar “de lo particular y concreto a lo universal y abstracto”, pues aunque la realidad estudiada es específicamente americana, y en especial mexicana, en muchos casos adquiere significación universal. Éste es precisamente otro de los propósitos perseguidos por los hiperiones, por lo cual escogieron el nombre que se dieron a sí mismos, pues como recuerda Hurtado, Hiperión era, según el mito griego, hijo del cielo y de la tierra, con lo cual representaban su búsqueda de la síntesis de lo universal y de lo particular.

#### LA DIALÉCTICA DE LAS IDEAS INDIGENISTAS

La dialéctica del movimiento de las ideas indigenistas a lo largo de la historia de México se origina debido a tres “grandes momentos”. Resumiremos dicha dialéctica en las propias palabras del autor.

En el primer momento “lo indígena aparece como *cercano y negativo*”, pues “marca el instante decisivo de la condenación y destrucción del mundo precortesiano”. En él lo indígena, cercano todavía, es por lo mismo negado y rechazado; es una realidad condenada a la destrucción, a la que se concibe como demoníaca. “Precisamente por su proximidad y eficacia, su negación es más rotunda.”<sup>24</sup> En el segundo momento

Lo indígena se aleja sin remedio, ya no lo sentimos como una realidad actual, sino que lo reducimos a la historia del pasado remoto; ya no opera sobre nosotros, sino que resulta ineficaz e inofensivo. De *cercano* se ha vuelto *lejano*. Este alejamiento podría parecernos su abandono y negación; pero, lejos de ello, constituye la vía de recuperación. Porque al ponerse a distancia nuestra, queda purificado de su malignidad.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>25</sup> *Ibid.* Énfasis propio.

De esta manera, Clavijero y fray Servando revaloran ese pasado indígena, lo cual es posible por la distancia que se ha marcado con ese pasado. Se trata de un alejamiento en el tiempo, que permite su valoración positiva porque lo indígena se relega a la historia antigua de México. “Pero eso sí, es un pasado que el criollo reconoce como suyo.” Se trata entonces de un *pasado propio* que contribuye a forjar la identidad del criollo americano frente a Europa. Esto constituye una primera etapa del segundo momento. La segunda etapa la representa Orozco y Berra. “En Orozco, la separación se acusa con mayor fuerza. En él se objetiva definitivamente lo indígena. Pero sólo gracias a esa muerte queda plenamente purificado de todo vestigio demoníaco”, como se le había atribuido en el primer momento. Aquí,

el alejamiento se acentúa hasta llegar a su extremo en todas sus facetas. Sobre el alejamiento anterior en el tiempo, se realiza un *alejamiento en la situación* [...] ya no interesa lo indígena como pasado del propio historiador [...] el historiador se muestra indiferente ante él [...] lo indígena es ahora *pasado impropio* en tanto que no se asume como elemento de la propia situación. El alejamiento es de doble potencia: temporal y situacional [...]. En todo este momento se notará que la razón aparece como la luz adecuada para revelar el pasado en tanto puro pasado y, al propio tiempo, para purificarlo de malicia.<sup>26</sup>

“En este [segundo] momento adquiere lo indígena valor positivo; y ello no porque lo sintamos próximo, sino precisamente por lo contrario: porque lo mantenemos a distancia. Si en el momento anterior aparecía lo indígena como *cercano* y *negativo*, aparece ahora como *lejano* y *positivo*. El segundo momento se muestra, pues, como la total negación del primero: estamos en la *antítesis*.”<sup>27</sup>

El *tercer momento* supone dos etapas de acercamiento. La primera corresponde a los precursores del indigenismo actual [el de la época en la que el libro fue escrito]:

Gracias a la valoración positiva ya realizada por el momento anterior, se posibilita una negación de la lejanía. Se efectúa un *acercamiento en el tiempo*, pero no en la situación [...] se ve al indio como presente, ya no como pasado. Pero lo consideramos en situación distinta a la nuestra. El “mestizo” no puede asumir el estado de deyección y aislamiento en que se encuentra el indio; su situación es muy otra. Por eso, aunque sea un elemento actual, se sigue viendo como alejado y escindido, como “alteridad”.<sup>28</sup>

La segunda etapa corresponde al indigenismo contemporáneo a la época en que se escribió el libro. Aquí, “sobre la aproximación en el tiempo, se efectúa un *acercamiento en la situación*. El movimiento es total; alcanza nuevamente su extremo; lo hemos llamado *recuperación*. Ésta implica dos cosas: apropiación y valoración positiva. La *apropiación* se realiza al considerar al indígena como elemento propio.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 237. Énfasis propio.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 236. Énfasis propio.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 238.

El mestizo-indigenista se considera ahora en la misma situación que el indio; lo asume como elemento de su situación social y de su espíritu mismo”.<sup>29</sup>

El tercer momento se levanta sobre esta purificación realizada sobre el pasado lejano. Éste no parece guardar ya ni la sombra del pecado. Es posible entonces iniciar un nuevo movimiento de acercamiento de lo indígena: Si ya presenta valor positivo, no habrá peligro alguno en aproximarlos; su misma positividad nos incita a ello. Pero este movimiento no es un simple y llano retorno al primer momento. Ahora negamos el segundo en tanto convertimos lo indígena de lejano en cercano; pero lo conservamos en tanto mantenemos su valor positivo. No es, pues, una simple inversión del momento anterior, sino su superación. El tercer momento muestra lo indio como *cercano y positivo*; constituye, pues, *la síntesis* de los dos momentos anteriores.<sup>30</sup>

Todas las etapas de la conciencia indigenista contienen elementos de las demás, dice Villoro, y en todas ellas aparecen las mismas categorías fundamentales para captar lo indígena, lo que significa que en todas las etapas hay ciertas notas comunes, con las que concluye el libro y que vale la pena resumir.

1] Lo indígena siempre es una realidad revelada, nunca revelante. Las instancias revelantes son los europeos, los criollos o los mestizos, mediante “criterios revelantes” que en las sucesivas etapas son: la providencia (primer momento), la razón (segundo momento) y la acción y el amor, es decir, la pasión (tercer momento). Así, siempre se habla del indio, se le mide y se le juzga, pero nunca nos sentimos “ni medidos ni juzgados por él”.<sup>31</sup>

2] El español, el criollo y el mestizo llaman al indio en sus luchas propias, “pero no esperan su respuesta; lo hacen responder según el tono que cada uno busca”. “Lo aderezan desde fuera, desde fuera lo arreglan, lo presentan, le hacen decir discursos y representar papeles.”<sup>32</sup>

3] “Lo indígena aparece también como una realidad en la que puedo reconocerme, sin que por ello deje de ser distinta de mí. Es alteridad y, a la vez, indica hacia mí.”<sup>33</sup>

4] “En otras ocasiones, puede también aparecer lo indígena como una realidad que me da consistencia. El indio me sustantifica y me distingue.”<sup>34</sup>

5] Por fin, se revela el ser indígena, como una realidad de doble fondo. “No es objeto puro, facticidad simple (salvo en el caso de Orozco), pero tampoco es trascendencia reconocida. Es objeto fáctico a la vez que capacidad de trascendencia nunca realizada. De ahí que aparezca siempre —cuando lo juzgamos y determinamos— como disfrazado y oculto. Nos percatamos de que nunca lo captamos en su propio ser, de que siempre se nos escapa en algo. De ahí también que su mundo

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 236. Énfasis propio.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 242.



se revele —tan a menudo— en una doble dimensión: en tanto determinado desde fuera y en tanto capaz de significados propios. De ahí que, ante él, nos sintamos atraídos a la vez que atemorizados; no porque nos sepamos determinados o dominados (enajenados) por él, sino porque presentimos que, en su fondo, más atrás de todos nuestros juicios y lecturas, se alberga una realidad oculta y misteriosa que no podemos alcanzar y cuya presencia nos fascina. En la conciencia de ese trasfondo permanente de su ser, se levantan todas las descripciones de su realidad como conflicto y choque entre lo personal y libre de su ser y lo que de él se muestra ante la historia. Porque siempre, por más que lo iluminemos con nuestras categorías concienzales, permanece un sentido personal, desconocido y realizado en la superficie que muestra ante nosotros: su capacidad de trascendencia”.<sup>35</sup>

#### EVALUACIONES DE LA CONTRIBUCIÓN DE VILLORO

En la primera sección de este trabajo adelantamos ya algunas opiniones positivas sobre el libro de Villoro por parte de algunos filósofos, historiadores y antropólogos. Antes de revisar algunas críticas bien fundadas que recibió, las cuales comenzaron con una evaluación autocrítica del mismo autor al prologar la segunda edición en 1979, conviene resumir los logros.

Una evaluación temprana la encontramos en el libro *En torno a la filosofía mexicana*, publicado por José Gaos en 1952 (primera parte) y 1953 (segunda parte). Ahí Gaos habla de “un buen ejemplo de la articulación de la historia de las ideas en México mediante categorías autóctonas de ella”.<sup>36</sup> Gaos refiere cómo Villoro tuvo la tendencia inicial de echar mano de categorías sartreanas y hegelianas. Las primeras debido a la notable influencia del existencialismo en *El Hiperión*, y por tratarse de categorías “propias de una filosofía de la más imperiosa actualidad”, y las hegelianas “por ser las más eminentes y conocidas de las brindadas por la filosofía de la historia”. Pero la originalidad del libro, subraya Gaos, consiste en que “reconociendo el autor que la aplicación exclusiva de categorías tan extrañas [...] a la historia del indigenismo mexicano se exponía a un falseamiento esencial de esta historia, reaccionó en un bravo esfuerzo de concepción de categorías autóctonas de la misma historia, y sin dejar totalmente de servirse de las primeras, arribó a aquellas con que articuló la historia tema de su obra [...]. El resultado final fue la potente ‘teoría’ o ‘procesión’ categorial, única hasta ahora en la Historia de México”.<sup>37</sup>

Según Florescano, nuevamente,

Villoro sacó a la luz una imagen del indio hasta entonces ignorada en los estudios históricos. En primer lugar, su libro señaló con fuerza la persistente visión etnocéntrica que ha

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 242-243.

<sup>36</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 300.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 301.

dominado la apreciación del indio desde la conquista española hasta nuestros días [...]. Su método para descubrir los conceptos que falsean o deforman la identidad del “otro” [...] tuvo el mérito de apuntar al meollo del problema: cómo reconocer y explicar al otro, que por lo general tiendo a negar, alejar o deformar, porque antes de reconocerlo lo encubro con interpretaciones que lo falsifican.<sup>38</sup>

“Por primera vez el análisis de las concepciones acerca del indígena puso ante nuestros ojos una cinta contrastada por la que desfilaban las imágenes del indio construidas por los conquistadores y los frailes misioneros, los criollos ilustrados del siglo XVIII, los historiadores positivistas del siglo XIX y los antropólogos y fundadores del indigenismo del siglo XX”.<sup>39</sup> Mediante ese análisis, “Villoro abrió nuevos cauces al estudio de la historia de las ideas, que en su libro es sobre todo un análisis de concepciones producidas por individuos o grupos ubicados en contextos políticos, sociales y mentales concretos. A través del análisis de obras y autores específicos, puso al descubierto formas de negación, condena o reconocimiento del indio que se han manifestado en diferentes momentos del desarrollo de la conciencia histórica de los mexicanos”.<sup>40</sup> Al analizar el indigenismo contemporáneo, Villoro señala que

aparece como expresión de un momento del espíritu mexicano, en que éste vuelve la mirada sobre sí mismo para conocerse y descubre en su interior la inestabilidad y la contradicción. El indigenismo contemporáneo es una expresión simbólica de esa inestabilidad por medio de conceptos raciales. El mexicano ve su ser, tanto personal como social, escindido y vacilante: lo indio y lo occidental, componentes históricos de su realidad, simbolizarán perfectamente su desgarramiento. Intentará escapar a su inestabilidad: la acción en la sociedad será una de sus vías para lograrlo, el conocimiento amoroso de sí mismo será la otra. El indigenismo expresa igualmente estas dos tentativas. Responde, por tanto, a un proyecto del mexicano actual por escapar al desgarramiento e inestabilidad que siente en su ser personal y social, adquiriendo, por fin, estabilidad sustancial. Se trata de un intento por captarse como algo seguro y pleno, rotundo y sin contradicciones. Ese proyecto se traduce fundamentalmente en el movimiento del Yo por poseerse a sí mismo. La reflexión fracasa en su intento por poseer el Yo. En ella no puede el mestizo reconocerse a sí mismo. El espíritu intenta entonces otras dos vías para poseerse. Será la primera la acción, el amor la segunda.<sup>41</sup>

Como lo recuerda Hurtado, en la filosofía de lo mexicano desarrollada por los hiperiones la visión del mexicano como un ser escindido, vacilante e inestable era común,<sup>42</sup> de manera que la idea, otra vez, no es original de Villoro, pero sí lo es la posición que defiende nuestro autor al considerar que el indigenismo es la vía

<sup>38</sup> Enrique Florescano, “Luis Villoro, historiador”, p. 291.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

<sup>41</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 227.

<sup>42</sup> Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente*, p. 122.

para superar esa escisión, como lo señala en la cita recién transcrita, en donde hay dos direcciones que él juzga compatibles: la acción y el amor. Hurtado sostiene, en cambio, que la combinación de estas rutas genera una antinomia, pues según la primera vía “al indio sólo lo pueden recuperar los mestizos si deja de ser indio y se convierte en algo más. Según la segunda vía, al indio sólo se le puede recuperar si sigue siendo indio, pero, por esa razón preserva, frente a los mestizos, su otredad radical”.<sup>43</sup>

Al arrojarse a la acción, dice Villoro,

el nuevo indigenista no toma la misma postura que el mestizo anterior, sino su inversa. Ya no está frente a él en la lucha ni lo sojuzga; ahora se encuentra en la situación de explotado; y junto a él ve al indio en una situación similar. Su acción será, pues, común. El mestizo encuentra así unidos en la esfera de la praxis lo occidental y lo indígena que escindían su espíritu; y, en su actuación común, se reconocerá a sí mismo.<sup>44</sup>

El indigenismo actual, continua Villoro, es un momento dialéctico que debe ser negado. “Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarlo después en una sociedad donde se reconozcan mutuamente el indio y el blanco [...]”.<sup>45</sup> “Para salvar al indio habrá que acabar por negarlo en cuanto tal indio, por suprimir su especificidad. Pues en la comunidad sin desigualdad de razas, no habrá ya ‘indios’, ni ‘blancos’ ni ‘mestizos’, sino hombres que se reconozcan recíprocamente en su libertad.”<sup>46</sup>

Sólo logrará el indio su reconocimiento definitivo por todos los hombres, su reconciliación final con la historia, en el momento en que pueda negarse a sí mismo. Entonces cesará para siempre su lucha con la historia universal y la condena que le agobiara desde la conquista. La hora de su libre renuncia marcará para él la del triunfo definitivo; el instante en que acepte y logre perderse como indígena, destruyendo su especificidad para acceder a lo universal señalará su liberación definitiva [...]. Pero aquí [...] el “indígena” se convierte en proletario. Gracias a esa conversión, se universaliza. En efecto, cuando el mestizo recupera al indígena en la praxis, no lo recupera propiamente como raza, sino como clase [...]. Sólo al “pasar” al proletariado queda el indígena, por fin, asumido en la universalidad de lo humano y congraciado con ésta. Al aceptar el peso de lo universal, logra borrar definitivamente los vestigios de su pasada culpa, que fue manifestada al chocar con el curso universal que seguía la humanidad [...].<sup>47</sup>

Hurtado parece tener razón cuando señala críticamente que un problema serio del indigenismo de la acción, como lo plantea Villoro, “es la idea de que existe

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>44</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 228.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 230-231.

una dimensión universal de lo humano, un devenir histórico de la humanidad”,<sup>48</sup> en aras del cual el indígena debe renunciar a su identidad para “proletarizarse” y unirse hombro con hombro con las demás clases explotadas, a fin de “luchar por la liberación de todos los grupos sociales y raciales”.<sup>49</sup> Y Hurtado concluye “El indigenismo de la acción [...] sigue asumiendo una filosofía de la historia moderna, europea, colonial, según la cual los indios quedan fuera de *la* historia de la humanidad y excluidos de *la* universalidad humana”.<sup>50</sup>

Sin embargo la vía de la acción no es suficiente, dice Villoro, es necesario complementarla con una segunda: la del amor.

Pero la vía de la acción no es la única por la que intenta el Yo del mestizo recuperarse a sí mismo. Otra hay más íntima y sutil, más auténtica y personal, más sabia aún y generosa. Diríjese el mestizo al pasado indígena. Pero ahora ya ha asumido al indígena como dimensión real de su espíritu; el pasado al que tiende es ya *su* pasado. Quiere captar un elemento de su propio ser y lo ve expresado en el ayer: es, pues, su ser mismo el que allá se expresa. Reconoce en el pueblo desaparecido un girón de su propio espíritu; *se* reconoce en él. El pasado no es algo extraño, pétreo y alejado (como fuera en Orozco); es cosa propia, constitutiva del Yo. Porque es tan sólo la expresión viva de una dimensión oculta del espíritu. De objeto-cosa transfórmase el pasado en existencia.<sup>51</sup>

Esta segunda vía “no es la actitud dominadora e inquisitiva”, sino de “entrega”. “Entrega perpleja y vidente que se apropia el ser a quien se dona, ¿qué es ella sino amor? [...] a la captación del pasado como dimensión de nuestro ser deberá preceder el cuidado amoroso.”<sup>52</sup>

Hurtado considera —contra Villoro, que concebía estas dos vías (la de la acción y la del amor) como complementarias— que se trata de posiciones antagónicas e irreconciliables.<sup>53</sup> La primera exige la negación del indio y la renuncia de él mismo a su identidad; la segunda requiere que el indio siga siendo indio. Parece haber, pues, una contradicción formal. Sin embargo, la cita clave, que el mismo Hurtado recoge, admite otra interpretación:

El mestizo indigenista busca recuperar su ser por un movimiento de dos dimensiones: la acción es la una, el amor la otra. Y, lejos de oponerse, ambas se complementan; más aún, se exigen mutuamente. Porque la acción sin amor arriesgaría hacer violencia al indio, tratarlo como objeto, dirigirlo desde fuera sin respeto para su libertad. Y el amor sin acción podría caer en la inercia improductiva de una tierna añoranza o, lo que es peor, en la complicidad, por omisión, con aquellos que al indio explotan. Así, la actividad deberá ir acompañada de emoción y el amor de actividad. Pero acción y amor, integrados en el mismo movimiento,

<sup>48</sup> Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente*, p. 127.

<sup>49</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 229.

<sup>50</sup> Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente*, p. 128.

<sup>51</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 231.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>53</sup> Guillermo Hurtado, *El búho y la serpiente*, p. 133.

dan un nombre al impulso que los une: *pasión*. Pasión es amor explayándose en actividad, es actividad transida de emoción. Y así como [...] su acción llevaba al indigenismo a postular su propia destrucción en aras del reconocimiento futuro del indio; así también, en el movimiento apasionado hacia su propio ser, presidido por una vidente entrega, logrará el mestizo recuperarse a sí mismo, salvándose de su interior desgarramiento [...].<sup>54</sup>

Así, frente a la aparente contradicción, encontramos una necesidad recíproca de estas dos actitudes que se unen en la pasión. Ciertamente que formalmente la acción busca la negación del indio y la renuncia de él mismo a su identidad, pero el amor busca apropiarse del pasado y mediante ese acto

no reiteramos el ayer tal cual era; por el contrario, lo ponemos en condición de abrirse de nuevo a todas sus posibilidades originarias y, por tanto, a transformarse. Al existir el pasado en nosotros, sólo lo comprendemos como adviniendo desde el futuro. Recupera así el horizonte de sus posibilidades; podrá ahora realizar aquellas que antaño quizá no realizara, podrá rechazar otras que quizá antes aceptara. El amor, lejos de reiterar lo indígena como objeto definitivamente realizado y muerto, lo recrea como existencia, como posibilidad permanente de lo inesperado.<sup>55</sup>

La acción y el amor, entonces, deben entenderse como unidos en la pasión, y si bien se sigue exigiendo la negación del indio, podemos interpretarlo como la negación de lo que ha sido, lo que no significa que sea imposible que se transforme, para luchar junto a otros grupos sociales explotados y sojuzgados, para buscar una sociedad más justa, dando lugar a nuevas relaciones del indio con el resto de la sociedad. El indio habrá dejado de ser lo que era, pero esto no es incompatible con una transformación de su naturaleza y de su papel en la sociedad, en donde los demás reconozcan su dignidad y establezcan relaciones simétricas con él. Creemos que esta interpretación se refuerza si tomamos en cuenta la siguiente nota de Villoro:

La clase campesina, a la que pertenece la mayoría de los indígenas, es de suyo la clase menos universal. Ella es la fuente de todos los particularismos y regionalismos y por sí misma nunca llegaría a la conciencia de una solidaridad humana universal. Para que el indio adquiriera conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir su lucha libertaria, debe "pasar" a la clase más universal de la historia: el proletariado. *Ese "paso" será una negación de la limitación del indígena a su conciencia y vida regional y particularista, a la vez que una conservación de los valores espirituales del indio, que quedarán asumidos por el proletariado.* Para asumir la universalidad de lo humano sobre las distinciones de razas, precisa, pues, *renunciar en cierta forma a sí mismo y adquirir la conciencia universalista del proletariado;* cosa que logrará al proletarizarse o al dejarse dirigir conscientemente por esta clase.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 234. Énfasis propio.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 231. Énfasis añadido.

\*\*\*

En 1966 Daniel Cazés publicó un largo artículo titulado “Indigenismo en México: pasado y presente”, donde discute ampliamente el libro de Villoro desde el punto de vista de un antropólogo. El trabajo comienza disputando la definición misma de “indigenismo”. Frente a la definición de Villoro, con base en la cual opera todo su trabajo, entendiendo el indigenismo como “[...] el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado a lo indígena”, Cazés propone el punto de vista de “el antropólogo especialista, al menos en México”, quien “entenderá por indigenismo más bien el estudio científico de los problemas de la población indígena y la aplicación de soluciones prácticas”.<sup>57</sup> Y de una manera crítica, pero que al mismo tiempo valora la aportación de Villoro para la comprensión del pensamiento indigenista en la historia de México, Cazés sostiene:

pese a su profundidad filosófica, el libro de Villoro es por demás esquemático y limitado a los conceptos de varios pensadores del pasado, tomados como representantes de su época; tal esquema, desligado en gran medida del análisis materialista de la historia del México en que se dieron las concepciones indigenistas que analiza el autor, plantea sin embargo determinados enfoques y conclusiones que llegarán a ser de gran valor cuando se llegue a hacer una interpretación correcta de lo que las ideas en torno a lo indígena han representado en el proceso de la historia mexicana.<sup>58</sup>

Pero sin duda el principal crítico del libro fue el mismo Villoro, quien declaró en el prólogo a la segunda edición de 1979 que desde que terminó la obra él mismo fue consciente de sus limitaciones, lagunas e insuficiencias, razón por la cual dilató los proyectos de reedición, esperando poder remediarlas.

Es el propio Villoro quien recrea el ambiente intelectual en el que escribió el libro y el proyecto intelectual al que quiso responder, y señala la “responsabilidad” que tuvieron las corrientes principales de pensamiento que lo influyeron entonces en la forma que adquirió el texto. Como señalamos anteriormente, el libro se insertó en el proyecto intelectual del grupo Hiperión, que “intentaba comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias”.<sup>59</sup> Dentro de ese proyecto, el autor se propuso, y lo logró ampliamente, como testificó Gaos en la cita antes referida,

forjar conceptos nuevos que sirvieran para comprender mejor su tema, pero esas categorías suponían un marco conceptual general propio de las concepciones filosóficas predominantes en mi grupo generacional: el existencialismo y cierto hegelianismo ligado con él; a estas influencias básicas se añadía el marxismo, cuyo estudio apenas comenzaba por entonces.

<sup>57</sup> Daniel Cazés, “Indigenismo en México: pasado y presente”, 1966.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 9.

Estas dos corrientes nunca llegan a integrarse en el libro. La visión marxista, predominante al tratar el “tercer momento”, no logra reinterpretar el enfoque existencialista que prevalece en los dos primeros.<sup>60</sup>

Villoro atribuye a esta falta de integración las principales fallas teóricas y lo que en algunos casos reconoce como francos errores.

El primero que señala es el enfoque idealista que domina en el libro, concediendo explícitamente la razón a la crítica que Cazés había hecho años atrás:

El indigenismo se presenta como un proceso histórico *en la conciencia*, en el cual el indígena es *comprendido y juzgado* (“revelado”) por el no indígena (la “instancia revelante”). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la *realidad social*, en el cual el indígena es *dominado y explotado* por el no indígena. La “instancia revelante” de lo indígena está constituida por clases y grupos sociales concretos que intentan utilizarlo en su beneficio. El libro no deja de señalar, sin duda, sujetos históricos que, en cada etapa, tratan de juzgar y utilizar al indio; con todo, al no caracterizar suficientemente a esos sujetos por las relaciones económicas y sociales que guardan con los indios, no se hacen tampoco explícitos los intereses particulares a que responde su indigenismo. Es cierto que se estudia, en cada caso, la función práctica que cumple cada concepción en interés de un sujeto histórico, pero falta explicar cómo es justamente esa función la que da razón de la concepción correspondiente.<sup>61</sup>

Ligado a este problema se encuentra el segundo, que consiste en que el libro “no logra mostrar con claridad el carácter *ideológico* de las concepciones indigenistas”.<sup>62</sup> El libro debe verse, dice Villoro, como desvelando “una historia de encubrimiento ideológico”, y en eso reconoce haber acertado, pero la limitación consiste en que no muestra en cada momento “cómo [...] los conceptos empleados ocultaban una realidad concreta, al expresarla en un lenguaje que la disfrazaba”. En efecto, Villoro reconoce que las concepciones indigenistas que analiza “describen una realidad parcialmente verdadera con conceptos que la distorsionan [como lo hace toda ideología en el sentido marxista]. No nos comunican [...] una historia *imaginaria*, sino una historia *real* pero *disfrazada*”.<sup>63</sup> Lo que le faltó, entonces, fue traducir el lenguaje de la ideología a un lenguaje descriptivo de la realidad concreta para mostrar la forma en que esos conceptos ideológicos disfrazaban y ocultaban aquello de lo que debían dar cuenta los conceptos descriptivos de la historia real.

En tercer lugar Villoro sostiene que la selección de autores que hizo fue esencialmente correcta, y que incluir más no hubiera cambiado sus conclusiones, aunque reconoce que debió haber incluido a fray Bartolomé de las Casas, lo cual hubiera

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 9-10. Énfasis propio.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>63</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 10. Énfasis propio. Más tarde, el mismo Villoro hizo una notable contribución al estudio y análisis del concepto de ideología; véase Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos*, 1985.

permitido “matizar y enriquecer el análisis del primer momento”.<sup>64</sup> También considera que en la primera etapa del “segundo momento” debió haber incluido el pensamiento de los ideólogos de la independencia, autores que analizó en un libro posterior, todavía con el espíritu que animara a *El Hiperión*.<sup>65</sup> La introducción de ese pensamiento, admite, “habría añadido algunos rasgos nuevos a los caracteres generales señalados para esa etapa”.<sup>66</sup>

Finalmente, Villoro reconoce otros dos “errores de apreciación”, especialmente relevantes para la evaluación del indigenismo contemporáneo, a pesar de que por la fecha en que se escribió el libro el autor no pudo analizar las políticas del Instituto Nacional Indigenista, fundado apenas un año antes. “En primer lugar, daba importancia excesiva al movimiento que llamé ‘recuperación espiritual de lo indígena’, sin destacar que muchas veces, reduce la acción histórica real a un plano imaginario.” Y por otro lado “no le concedía su verdadero peso al sistema económico y político en que se desarrolla cualquier acción indigenista y que obstaculizaba el cumplimiento de un programa de asimilación de los indígenas que respetara plenamente su identidad y libertad”.<sup>67</sup>

## CONCLUSIÓN

A pesar de sus limitaciones e insuficiencias, que el propio Villoro fue el primero en reconocer, no cabe duda de que *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue un libro pionero que abrió cauces para formas novedosas del estudio de la historia de las ideas en México y que, por más que la perspectiva filosófica desde la que fue escrito haya sido ampliamente superada poco tiempo después, y abandonada por el propio autor, sentó las bases para una reflexión filosófica bien documentada, rigurosa y comprometida, que está consciente de la necesidad de abreviar de otras disciplinas e incluso de reflexiones que trascienden a las disciplinas, así como de sumergirse en la realidad social para dar cuenta de la problemática indígena en México.

Villoro ha vuelto una y otra vez, a lo largo de las seis décadas transcurridas desde la publicación de su primer libro, sobre esta problemática, siempre con el espíritu que animó a los hiperiones, quienes “no se conformaban con conocer las raíces más profundas de México, sino que deseaban cambiarlo, sacudirlo, liberarlo. El grupo pretendía no sólo comprender mejor su objeto de estudio, *i. e.* México y el mexicano, sino efectuar en él transformaciones profundas, definitivas”.<sup>68</sup>

La filosofía de lo mexicano recibió muchas críticas desde el campo de la filosofía

<sup>64</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 12.

<sup>65</sup> Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*.

<sup>66</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos...*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Guillermo Hurtado, *El Hiperión*, p. XI.



y desde otras disciplinas,<sup>69</sup> y Villoro abandonó pronto también esa línea; sin embargo, su preocupación por México y su convicción de que la filosofía tiene el deber de contribuir no sólo a comprender mejor sus problemas, sino a proponer soluciones efectivas, ha sido constante en su obra.

La problemática indígena no ha dejado de estar presente en las preocupaciones de Villoro y si bien a veces no de manera explícita, ni directamente analizando el caso mexicano, nuestro autor ha vuelto en numerosas ocasiones sobre el tema, ya sea para tratarlo directamente o para hacer contribuciones sobre los problemas filosóficos que están en su base y cuya elucidación es necesaria para la mejor comprensión de los problemas y para la propuesta de soluciones. Tal es el caso de los libros *El poder y el valor* (1997), *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998) y *Los retos de la sociedad por venir* (2007). En todos ellos Villoro ha articulado conceptos y propuestas que contribuyen a la crítica de varias ideas de la modernidad que ya no resultan adecuadas para analizar y para intervenir en nuestra realidad social y política, y ha ayudado a forjar el marco conceptual necesario para ello, acorde con los tiempos y los problemas del momento, con lo cual ha participado notablemente en el movimiento filosófico que por lo menos desde la década de 1980 ha venido forjando una filosofía de la diversidad cultural apropiada a las necesidades actuales de México y de América Latina. Como lo señala él mismo en el prólogo de *Estado plural, pluralidad de culturas*, entre las ideas que ya han caducado, que es necesario criticar y reemplazar por otras alternativas, se encuentran la de “Estado-nación”, como una construcción racional, con una idea de razón entendida como “universal y única, igual en todos los hombres y en toda época”, y la otra es la idea de “progreso hacia una cultura racional”, en el sentido de que sólo puede haber una cultura conforme a la razón: “la occidental, de raíces griegas y cristianas”, donde las demás sólo “tienen valor como estadios en evolución hacia esa cultura superior”.<sup>70</sup>

La problemática idea del “ser del indio” que constituye el tema central de *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue definitivamente abandonada por Villoro, acertadamente desde mi punto de vista, y sus reflexiones posteriores, como las de muchos de los autores que en las décadas recientes se han ocupado del tema, se han centrado en los desafíos que plantean a México su rica diversidad cultural: ¿qué tipo de nación, qué tipo de Estado y qué tipo de organización social requiere México para que la diversidad de pueblos y de culturas que forman parte de él convivan de manera armoniosa y constructiva en aras de un nuevo proyecto nacional en el que participen todas las culturas y todos los pueblos en condiciones de justicia social? La multiculturalidad factual de México plantea este tipo de problemas, para los cuales es necesario responder con una filosofía multiculturalista en el sentido de un multiculturalismo normativo, es decir, como un modelo de sociedad plural asentado sobre firmes fundamentos epistemológicos, éticos y políticos.

Esto es lo que Villoro ha ofrecido en gran parte de su obra, y en especial en los tres libros mencionados. La tercera parte de *Los retos de la sociedad por venir* (2007)

<sup>69</sup> Véase, por ejemplo, José Gaos, *Obras completas*, vol. VIII, pp. 335 y ss.

<sup>70</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, p. 9.

lleva precisamente el título de “Multiculturalismo”, que es uno de los conceptos que se han forjado en tiempos recientes para impulsar un enfoque que ofrezca modelos de sociedad en donde se den soluciones, entre otros problemas, al de los pueblos indígenas en México y en América Latina, descartando la categoría de “indio”, que a fin de cuentas forma parte de la ideología heredada desde la colonia<sup>71</sup> y que no reconoce la diversidad de culturas y de pueblos que forman parte de la nación mexicana. En vez de referirse al “indio”, desde esta otra perspectiva se trata más bien de forjar los conceptos y los modelos de sociedad que permitan comprender el carácter multicultural de México, y proponer el tipo de nación y de Estado, incluyendo las relaciones culturales, políticas y económicas, que se requieren para caminar hacia una sociedad justa, democrática y plural.

El concepto de “multiculturalismo” se ha articulado para incorporarse a esos modelos, sin embargo, debido a que fue originalmente puesto en boga por filósofos políticos liberales anglosajones, en el ámbito mexicano y latinoamericano ha suscitado suspicacias entre algunos de los pensadores que en décadas recientes han hecho contribuciones importantes para articular tales modelos de sociedad (e. g. Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad*, 2006). No obstante, Villoro ha sido muy claro en dotar de significado a este concepto, en un sentido que lo distingue de la forma en que ha sido articulado y usado, por ejemplo, por filósofos liberales anglosajones (e. g. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 1995). Villoro resume el multiculturalismo en tres tesis principales:

- 1] Cada individuo forja su identidad personal en una cultura. Ésta puede diferir de otras en una sociedad. Luego, el respeto a la libertad personal de cada quien implica el reconocimiento de sus diferencias. Frente a los derechos iguales para todos, proclamados por la modernidad, el derecho a las diferencias.
- 2] Toda cultura es valiosa. No hay culturas del todo superiores. La realidad responde a puntos de vista múltiples. Cada cultura tiene sus propios criterios sobre lo razonable y valioso. No se puede imponer el punto de vista de una cultura sobre las demás. Frente a la pretensión de una cultura de ser universal, el reconocimiento recíproco entre todas las culturas.
- 3] Los Estados nacionales son plurales. En su seno, ninguna cultura, ningún pueblo, ninguna etnia debe ser hegemónica. Todos tienen derecho a su autonomía. La unidad no es resultado de una imposición sino de una colaboración recíproca.

Estas tres proposiciones pueden resumirse en una: vigencia del pluralismo, en el reconocimiento recíproco de lo diverso.<sup>72</sup>

En suma, *Los grandes momentos del indigenismo en México* fue un libro que abrió brecha a mediados del siglo XX en la historia de las ideas en México y en la filosofía,

<sup>71</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América”, 1972.

<sup>72</sup> Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 186.

con profundas consecuencias para la antropología y la sociología. Es uno de los mejores representantes de las preocupaciones filosóficas del momento, tanto por el tema que aborda, como por la forma de hacerlo y los métodos que utiliza. Logró con creces el propósito central de forjar categorías autóctonas adecuadas para el problema, al mismo tiempo que aplicó aquellas formuladas en otras corrientes filosóficas y con pretensión de universalidad, cuando eran pertinentes. Sin embargo, el libro fue hijo de su época, cómo no podía dejar de serlo, y pronto el autor mismo encontró sus limitaciones y deficiencias. Esto no obsta para que se reconozca como una de las principales aportaciones disciplinarias del momento y una contribución mayor a la cultura en México. Como el propio Villoro lo apuntó en el prólogo a la segunda edición: “Después de todo, un libro tiene una personalidad autónoma; dejémosle vivir su propia vida”, y así ha vivido este libro, reconocido ampliamente, en México y fuera del país, como el inicio de una obra que constituye uno de los mejores ejemplos de lo que debe ser la filosofía, en general, y en especial en México: clara y rigurosa, bien argumentada, en diálogo con otros autores y corrientes del propio país y de todas partes del mundo, nutrida de los clásicos, comprometida con y relevante para la problemática social, económica, cultural y política del país, criticando las injusticias y buscando formas de relaciones sociales que la disminuyan, interactuando con otras disciplinas y teniendo un pie siempre puesto en la realidad social.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, Raúl, “El movimiento indígena y el papel del intelectual”, *Destiempos*, año XXXI, núm. 18, 2009, pp. 304-326, disponible en <[www.destiempos.com/n18/alcala.pdf](http://www.destiempos.com/n18/alcala.pdf)>.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología*, vol. IX, 1972, pp. 105-124.
- , *México profundo. Una civilización negada*, 1987, México, Conaculta/Grijalbo, 1990.
- Cazés, Daniel, “Indigenismo en México: pasado y presente”, *Historia y Sociedad*, núm. 5, 1966, pp. 66-84. Disponible en <<http://danielcazesmenache.wordpress.com/democracia/indigenismo/>>, consultado el 5 de enero de 2011.
- Díaz Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- Fábregas, Andrés, “Los pueblos indios y el nacionalismo mexicano”, *Revista de la Universidad de Guadalajara*, núm. 13, 1998-1999, pp. 24-29. Disponible en <[www.cge.udg.mx/revistaudg/rug13/lospueblos.html](http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug13/lospueblos.html)>.
- Florescano, Enrique, “Luis Villoro, historiador”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmeró (eds.), 1993, pp. 287-312.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Porrúa y Obregón, 1952-1953 [recogido en Gaos, 1996, VIII].
- , *Obras completas*, coordinador Fernando Salmerón, vol. VIII, México, UNAM, 1996.
- Garzón Valdés, Ernesto y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, México, UNAM, 1993.
- Gibbons, Michael y otros, *The New Production of Knowledge*, Londres, Sage Publications, 1994.

- Hurtado, Guillermo, *El Hiperión*, México, UNAM, 2006.
- , *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, México, UNAM, 2007.
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Lameiras, José, "Sobre *Los grandes momentos del indigenismo en México*", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 1, núm. 2, 1980, pp. 199-206.
- Peña, Guillermo de la, "Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva", en Garzón Valdés y Salmerón (eds.), 1993, pp. 243-261.
- Ramírez, Mario Teodoro, "México en el alma de Luis Villoro. La razón razonable, alternativa a la violencia ideológica", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XLIX, núm. 115, 2008, pp. 149-178.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México (1950)*, México, La Casa Chata, 1979.
- , *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1953.
- , *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985.
- , *El poder y el valor*, México, FCE, 1997.
- , *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998.
- , *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

Durante las décadas de 1920 a 1950 los estudios en torno a México, lo mexicano y el mexicano ocuparon un importante espacio de reflexión entre ciertos intelectuales y académicos. No obstante, hay que señalar que antes y después del periodo señalado la preocupación por estos temas, ha estado presente en la ensayística de algunos de los más importantes pensadores del México moderno y contemporáneo.

La hipótesis central de este trabajo plantea que durante la revolución el resurgimiento de las preocupaciones en torno a México como problema se encontró entre dos vertientes nacionalistas. La primera de ellas se formuló desde la perspectiva de lo que los dirigentes revolucionarios consideraron era lo mexicano, la “genuina nacionalidad”.<sup>1</sup> La segunda corriente se planteó desde el autoconocimiento (*auto-gnosis*) del mexicano sí, pero que trascendía el “jicarismo”,<sup>2</sup> para pensar a México, lo mexicano y al mexicano en un contexto universal y humanista o, dicho de otra manera, dentro de una corriente Occidental. Estos dos tipos de nacionalismo, llámémoslos “oficial” uno, en alusión al nacionalismo revolucionario, el que en mucho se definió en relación con el “jicarismo”, el que representaba la “genuina nacionalidad” de Vasconcelos y, el otro, el nacionalismo universal y humanista, uno de cuyos representantes más importantes fue Alfonso Reyes, pero también un buen número de los integrantes del grupo Contemporáneos y también del grupo Hiperión, crearon una cierta tensión que generó polémicas en torno a la concepción del arte, la literatura, la pintura y, en general, del nacionalismo que debía proyectar el

\* Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa.

<sup>1</sup> La expresión es de José Vasconcelos quien la usó por primera vez en el discurso inaugural del edificio de la Secretaría de Educación Pública. Cit. Guillermo Sheridan, “Introducción” a *México en 1932: La polémica nacionalista*, p. 27. Sobre el nacionalismo de la Revolución mexicana véase Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, 2000; Guillermo Sheridan, “Introducción”, 1999; Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, 2003, entre otros.

<sup>2</sup> El “jicarismo” debe entenderse como el más puro mexicanismo. El mexicanismo, entendido como lo autóctono, fue definido sarcásticamente por Samuel Ramos en los siguientes términos: “una realidad pintoresca en la que figuran el paisaje con sus montañas y sus cactus, salpicado de puntos blancos: los indios con su traje de manta. El arte nuevo se ha encargado de amplificar, como una caja de resonancia, las dimensiones de lo pintoresco [...]. Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje [...] es un México de exportación tan falso como la España de pandereta”, Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, p. 91. Por su parte, Alfonso Reyes identificó el “jicarismo” con “la pequeña industria regional y curiosidades regionales —sarapes, bordados de pluma, primores de colorines y todo eso que un valiente pintor de México llamó una vez “el jicarismo”—. Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, p. 119.

Estado de la revolución. Justamente el libro de Reyes que se analiza en este trabajo se inscribe en un nacionalismo que planteó lo *mexicano* desde una perspectiva universal y humanista.

#### MÉXICO, LO MEXICANO Y EL MEXICANO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Si se pregunta por los autores que, al menos en el siglo XX, dieron inicio a las reflexiones en torno a México, lo mexicano y el mexicano, aparecen las figuras de Alfonso Reyes (*Visión de Anáhuac*, 1915), Antonio Caso (*El problema de México y la ideología nacional*, 1924) y José Vasconcelos (*La raza cósmica*, 1925). No obstante, José Gaos afirma que el “precursor” y “maestro” del movimiento de filosofía sobre el mexicano y lo mexicano fue Reyes.<sup>3</sup> En cambio, es con Samuel Ramos, dice Leopoldo Zea, que la preocupación por el hombre y la cultura mexicana trasciende el ensayo y toma cuerpo como preocupación central de una filosofía.<sup>4</sup> Efectivamente, en 1934 Ramos publicó *El perfil del hombre y la cultura en México*, libro que tuvo un impacto importante en relación con la reflexión sobre México, lo mexicano y el mexicano. Pero posterior a Reyes y Ramos la tradición ensayística-filosófica sobre estos temas, al menos desde la perspectiva que iniciaron estos pensadores, ha continuado hasta el presente a través de la organización de seminarios y, por supuesto, de la publicación de otros textos alusivos a estos tópicos. Así, por ejemplo, en octubre de 1948, con el auspicio del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, presidido en ese entonces por Eduardo García Máynez, se organizó un evento con el fin de discutir los libros o tesis más importantes acerca del mexicano y en general del hombre latinoamericano. Ahí participaron José Vasconcelos y Samuel Ramos. Entre los comentaristas se encontraban Leopoldo Zea, Emilio Uranga, Eduardo Nicol, Gutierre Tibón y Luis Villoro.<sup>5</sup> Un año después, patrocinado por Extensión Universitaria y el grupo Hiperión, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM organizó otro ciclo de conferencias titulado “¿Qué es el mexicano?”.<sup>6</sup> Otro evento en torno a México como problema fue organizado por el grupo Hiperión en 1951, con el tema “El mexicano y su cultura”.<sup>7</sup> En diciembre de 1952, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por entonces dirigida por Samuel Ramos y Leopoldo Zea, organizó el coloquio “Problemas del nuevo pensamiento mexicano”, uno de cuyos temas principales fue la reflexión acerca del ser del mexi-

<sup>3</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 147.

<sup>4</sup> Leopoldo Zea, “Samuel Ramos”, p. 119. Algunas notas sobre la historia del libro y la lectura de este ensayo de Ramos, en Granados, “Historia intelectual e historia del libro. Algunas reflexiones en torno a *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos”, 2010.

<sup>5</sup> De las conferencias presentadas en este seminario, Gaos dijo: “quedará en la historia de la cultura mexicana una memoria comparable a la de las conferencias del ‘Ateneo de la Juventud en 1910’”. Archivo Samuel Ramos, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (IIF/UNAM), caja, 2, carpeta 4, folio 2.4.14.

<sup>6</sup> *México en la cultura*, suplemento de *Novedades*, 1949.

<sup>7</sup> Guillermo Hurtado, “Introducción”, p. IX.

cano. Según se afirma en la reseña del coloquio, este tema era discutido entre filósofos, historiadores, economistas, escritores, psicólogos, pedagogos, antropólogos y periodistas. Los ponentes invitados fueron Ramón Xirau, Jorge Portilla, Francisco de la Maza, Ramón Alcorta, Emilio Uranga, Rogelio Díaz Guerrero, Manuel Cabrera, José Miguel [Jomi] García Ascot, Juan Ortega y Medina, Jorge López Páez y José Gaos.<sup>8</sup>

La tradición sobre los estudios en torno a México y lo mexicano fue seguida por los miembros del grupo Hiperión que tuvo actividad pública de 1948 a 1952.<sup>9</sup> Muy seguramente del seno de este grupo surgió la idea de publicar una colección de trabajos cortos titulada México y lo Mexicano que entre 1952 y 1955 publicó 20 títulos (23 tomos), bajo la dirección de Leopoldo Zea y con el sello editorial de Porrúa y Obregón. El primer tomo de esta colección fue el libro de Alfonso Reyes titulado *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, publicado en 1952. Dentro de esta colección, dada su importancia, debe hacerse una mención al libro de Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952). Posteriormente y fuera de esta colección Jorge Portilla escribió el importante libro *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, publicado póstumamente en 1966. Pero no sólo han sido algunos de los miembros del Hiperión los que, desde diferentes perspectivas, han dado continuidad o derivado los planteamientos en torno a México como problema. Octavio Paz contribuiría a los estudios sobre el mexicano y lo mexicano en su ya clásico libro *El laberinto de la soledad* (1950). También, pero más recientemente, Roger Bartra ha incursionado en estos temas a través de libros como *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (1987) y *Anatomía del mexicano* (2002). Como se colige de lo expuesto en los párrafos anteriores, la reflexión sobre México, lo mexicano y el mexicano que, en ocasiones suele enunciarse sencillamente como filosofía del mexicano, ha preocupado a diferentes generaciones de académicos e intelectuales del siglo XX.

Hay entonces en la historia intelectual y del pensamiento en México durante el siglo XX, una constante interrogación sobre México como problema. Para otro estudio queda pendiente el análisis pormenorizado de las diferentes etapas y contextos culturales en los que México, lo mexicano y el mexicano han aparecido desde la perspectiva iniciada por Reyes y Ramos. Entre otros objetivos, dicha investigación tendría que estudiar las diferentes derivaciones que, a partir de las reflexiones de los pioneros de la filosofía del mexicano, se fueron presentando a lo largo del siglo XX.<sup>10</sup> También sería muy interesante preguntarse por los diferentes contextos cultu-

<sup>8</sup> Archivo Samuel Ramos, IIF/UNAM, caja 1, carpeta 2, folio 1.2.67. Guillermo Hurtado, "Introducción", p. IX, señala que este grupo organizó en 1952 un ciclo de conferencias bajo el título de "El mexicano y sus posibilidades", que podría ser el mismo que aquí se reseña.

<sup>9</sup> Para la trayectoria y temas estudiados por este grupo de académicos, véase Guillermo Hurtado, "Introducción", 2006.

<sup>10</sup> De hecho, la ya mencionada colección México y lo Mexicano, dirigida por Zea, continuó la línea trazada por los pioneros, pero paralelamente, derivó temas y nuevas investigaciones al respecto. La lista completa de autores y títulos es la siguiente: Alfonso Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, 1952, vol. 1; Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, 1952, vol. 2; Jorge Carrión, *Mito y magia del mexicano*, 1952, vol. 3; Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, 1952, vol. 4; José Moreno Villa, *Cornucopia de México*, 1952, vol. 5; Salvador Reyes Nevárez, *El amor y la amistad en el mexicano*, 1952, vol.

rales y percepciones nacionalistas existentes en cada momento o coyuntura en que la preocupación por México, lo mexicano y el mexicano apareció. Otra perspectiva de análisis a seguir en este hipotético estudio tendría que ver con una comparación entre las percepciones nacionalistas del pasado acerca de la reflexión y filosofía del mexicano. En este sentido habrá que tener en cuenta que las reflexiones en torno a estos temas durante las primeras décadas del siglo pasado coinciden con la formación del Estado de la revolución y, particularmente, con su proyecto nacionalista, cultural e identitario. Con el grupo Hiperión las derivaciones y reinterpretaciones a las reflexiones iniciadas por Reyes, Ramos, Caso y Vasconcelos ya están presentes, pero también es cierto que el estado de la Revolución, ya plenamente constituido en relación con un sistema político cuyas características centrales se constituyeron en torno al autoritarismo, el presidencialismo, el corporativismo y el partido de Estado, evidentemente contiene otro contexto cultural y un nacionalismo que debe responder a una sociedad mexicana mucho más compleja que la de los inicios del siglo XX. No obstante, también habrá que poner atención en las continuidades entre los diferentes autores que se han preguntado por México.

#### LÍNEAS INTERPRETATIVAS DE “MÉXICO COMO PROBLEMA”

PRESENTES EN *LA X EN LA FRENTE*

Como ya se mencionó, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México* (1952) de Alfonso Reyes fue el primer tomo de la colección México y lo Mexicano. En una pequeña nota que aparece al inicio del libro, Reyes aclara que es una breve selección que prescinde de numerosas páginas consagradas por el autor al tema *México*, mismos que aparecen en la mayoría de sus libros.<sup>11</sup> De acuerdo con el mismo Reyes, la lista de temas mexicanos en su obra es amplia: el sitio de nuestra literatura en el cuadro de Hispanoamérica, de nuestra sensibilidad en parangón con la “nórdica”, de nuestro teatro tradicional, del teatro de indios y el de títeres, de Ruiz de Alarcón y

---

6; José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, 1952-1953, vols. 7 y 11; César Garizurieta, *Isagoge sobre lo mexicano*, 1952, vol. 8; Mariano Picón-Salas, *Gusto de México*, 1952, vol. 9; Luis Cernuda, *Variaciones sobre tema mexicano*, 1952, vol. 10; Silvio Arturo Zavala, *Aproximaciones a la historia de México*, 1953, vol. 12; Juan Antonio Ortega y Medina, *México en la conciencia anglosajona*, 1953-1955, vols. 13 y 22; Leopoldo Zea, *El Occidente*, 1953, vol. 14; José Durand, *La transformación social del conquistador*, 1953, vols. 15 y 16; Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 1953, vol. 17; Paul Westheim, *La calavera*, traducción de Mariana Frank, 1953, vol. 18; Ramón Xirau, *Tres poetas de la soledad*, 1955, vol. 19; María Elvira Bermúdez, *La vida familiar del mexicano*, 1955, vol. 20; José Luis Martínez, *La emancipación literaria de México*, 1955, vol. 21; Alfredo Cardona Peña, *Crónica de México*, 1955, vol. 23.

<sup>11</sup> Cuando en el contexto de la famosa polémica sobre la literatura nacional de 1932, Héctor Pérez Martínez increpó a Reyes por su alejamiento de la literatura nacional, Reyes, en uno de sus más conocidos textos, *A vuelta de correo*, contestó: “he publicado muchos libros de prosa y unos pocos versos. Quien tuviera la paciencia de examinarlos, fácilmente se convencería de que no hay uno solo en que no aparezcan el recuerdo, la preocupación o la discusión directa del tema mexicano”. Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, p. 43.



sor Juana, del proceso de la mente literaria de México durante la revolución, de Gutiérrez Nájera, Othón, Nervo, de González Martínez, del pintor Rousseau y México, del pensamiento hispanoamericano ante el mundo y los cambios de su actitud, de Saint-Simon y México, del testimonio de los viajeros sobre nuestra vida y costumbres, de Miguel González, de algunos documentos de nuestra iconografía literaria, de Cortés y Moctezuma, de Acuña, del padre Mier, de la depuración de nuestras tradiciones y la formación de una biblioteca mínima.<sup>12</sup>

De los diez ensayos incluidos en *La X en la frente Algunas páginas sobre México, A vuelta de correo* es el que más valor tiene para los objetivos de este estudio. Es muy curioso que en esta autocompilación sobre temas mexicanos, Reyes no incluyera textos centrales en esta perspectiva de reflexión como *Visión de Anáhuac* (1915), *Pasado inmediato* (1937-1939) o *Discurso por Virgilio* (1931) del cual sólo aparece un breve fragmento. La única explicación que encuentro a esta situación es el formato de la colección México y lo Mexicano, libros cortos en sus páginas y pequeños en su formato. En todo caso, el punto a tener en cuenta, tal y como lo resaltó José Gaos en su momento, es que en el contexto de la obra revista hay un “sentido y alcance del tema México”.<sup>13</sup>

*La X en la frente. Algunas páginas sobre México* es la reunión de algunos ensayos breves o partes de un ensayo, en los cuales su autor aborda el problema de México desde diferentes perspectivas. Por ejemplo, una identidad colectiva del mexicano a partir de su “habla” (“Psicología dialectal”, 1924, pp. 15-18); o, en relación con el imaginario que desde el punto de vista de la identidad étnica, la élite mexicana tenía de sí misma, Reyes hace una crítica al recurrente argumento mexicano-porfiriano de negar su ascendiente indígena en procura de reivindicarse como descendiente del europeo, particularmente del español (“Los dos augures. Arranque de novela”, 1950, pp. 19-34).<sup>14</sup> Desde otra perspectiva que, tal vez se podría enunciar como los problemas sociales de México y el mexicano en torno a la educación, la cultura y la pobreza, asociada esta última con la falta de una buena alimentación y las carencias en materia de salud y salubridad (“Reflexiones sobre el Mexicano. Alfabeto, pan y jabón”, 1945, pp. 75-79), encontramos a un Reyes con ciertos visos de sociólogo preocupado por el futuro del pueblo mexicano. Otro de los temas centrales que aparece en *La X en la frente* es la geografía, sin la cual la historia, en el decir de Reyes, es incomprensible. Esta dimensión de México como problema la explora Reyes en “Tres reinos de México” (1946, pp. 81-86).<sup>15</sup> Se trata de historia

<sup>12</sup> Alfonso Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, p. 49.

<sup>13</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 145.

<sup>14</sup> Efectivamente, en este texto Reyes hace hablar a uno de sus personajes en el siguiente tenor: “Los indios viven pegados a la tierra, y mueren si usted los saca de su paisaje natural, clima de su alma. Pero los blancos de México somos, a pesar nuestro, colonos, mexicanos provisionales, europeos por ímpetu y dirección hereditaria. No estamos identificados con aquel suelo, por mucho que en él hayamos nacido. Mi padre era mexicano, pero mi abuelo era español. ¿Voy yo a corregir en cincuenta años una inclinación que data de siglos?” Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, p. 21.

<sup>15</sup> Originalmente este texto acompañó el libro de fotografías de George Hoyningen-Huene, *México eterno: Tres panoramas* (1946), con textos de Alfonso Reyes.

y geografía, pero también cierto gusto por el México antiguo y las antigüedades mexicanas, además del México colonial, del México “barroco” y su arte. Cierra *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, “Fragmentos varios” (pp. 87-93), secciones procedentes de los siguientes textos: de la “Carta a Antonio Mediz Bolio”, de “Un recuerdo de año nuevo”, de “Pueblo americano” y del “Discurso por Virgilio”. En el primero de ellos, Reyes expone de manera variopinta una de las preocupaciones centrales en su obra, esto es, el alma nacional, entendida por Reyes como:

buscar el pulso de la patria en todos los momentos y en todos los hombres en que parece haberse intensificado; pedir a la brutalidad de los hechos un sentido espiritual; descubrir la misión del *hombre mexicano* en la tierra, interrogando pertinazmente a todos los fantasmas y las piedras de nuestras tumbas y nuestros monumentos.<sup>16</sup>

*La X en la frente* ha tenido varias ediciones a partir de la primera que apareció en 1952. La Asociación Nacional de Libreros, con motivo del Día Nacional del Libro que se celebra anualmente el 12 de octubre, desde 1979 cuando fue decretado por el entonces presidente José López Portillo, sacó una segunda edición. A ésta se agregaron dos textos de Reyes, “Cartilla moral”, que data de 1944 y “Nuestra lengua” de 1959. Esta edición es de 1982 y salió con el sello de la editorial Asociación Nacional de Libreros. En 1989 la Comisión Nacional de Ideología del Partido Revolucionario Institucional patrocinó una tercera edición de *La X en la frente* que, reprodujo exactamente el libro que patrocinó la Asociación Nacional de Libreros. El hecho de que *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, en sus primeras tres ediciones constituyera sólo una breve selección de lo mucho escrito por Reyes sobre el tema hasta 1952, explica que Stella Mastrángelo, en 1993, dentro de la Colección Biblioteca del Estudiante Universitario, auspiciada por la Universidad Nacional Autónoma de México, editara un tomo anotado con el título de *La X en la frente. Textos sobre México* que incluye una variada selección de escritos de Reyes alusivos al tema México. Precedido por una introducción de Mastrángelo, este libro se divide en tres secciones: poemas, narraciones y ensayos, siendo el apartado correspondiente a la ensayística la más amplia de todas las partes del volumen. Además, incluye una bibliografía de Reyes clasificada por temas (verso, crítica, ensayos y memorias, novela, obra póstuma, prólogos y ediciones comentadas, epistolarios y antologías). Sólo dos de los textos incluidos en la edición de 1952, el famoso *A vuelta de correo* (1932) y *Tres reinos de México* (1946), son retomados en esta compilación. Mastrángelo también incluye en su edición el texto completo del otro famoso ensayo *Discurso por Virgilio* (1931), del cual en la edición de 1952 sólo se incluyó un pequeño fragmento. Además, incorpora en su selección otros escritos famosos de Reyes referidos a México como *Visión de Anáhuac* (1915) y *Pasado inmediato* (1939). También incluyó narraciones como *Siluetas del indio Jesús* (1910) y, la importante, *El testimonio de Juan Peña* (1930) y poemas tan sentidos como *Yerbas del Tarahumara* (1929), todos estos últimos textos alusivos al mundo indígena mexicano.

<sup>16</sup> Alfonso Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, p. 87.

En 2005 la Fundación para las Letras Mexicanas, la Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey y el Fondo de Cultura Económica, lanzaron la Colección Capilla Alfonsina, cuyo primer tomo fue un libro titulado *México*.<sup>17</sup> Como su nombre lo sugiere, este libro recoge algunos de los textos en los cuales Reyes se planteó el tema México. Con prólogo de Carlos Monsiváis, en este tomo, de nueva cuenta, vuelven a aparecer los textos reyistas más representativos en relación con México, lo mexicano y el mexicano, como *Visión de Anáhuac*, *Pasado inmediato*, y *México en una nuez* (1930), entre otros.

Por considerar que el libro compilado por Mastrángelo, *La X en la frente. Textos sobre México*, reúne lo más representativo de lo escrito por Reyes sobre México, lo que a continuación se presenta ha sido tomado de esta compilación. No obstante, hay que dar una explicación sobre el giro metodológico que implica ir del libro escrito por Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, editado en 1952, al libro *La X en la frente. Textos sobre México* que, como ya se dijo, es una selección de textos de Alfonso Reyes que realizó Stella Mastrángelo y que vio la luz pública en 1993. El libro compilado por Reyes obedece, sin discusión alguna, a una solicitud hecha por Leopoldo Zea para la Colección México y lo Mexicano. Como el subtítulo del libro lo sugiere, Reyes introdujo allí un muestrario de sus textos sobre México que, a mi manera de ver, se quedan cortos en relación con la amplia producción reyista sobre México. Queda entonces preguntarse por el libro en su contexto. ¿Por qué Zea invitó a Reyes a que retomara algunos de sus textos sobre México para hacer parte de la Colección México y lo Mexicano? ¿Por qué el libro de Reyes fue el primero de esta colección? ¿Cómo se inserta el libro y su autor en esta colección que fue impulsada por miembros del grupo Hiperión?

Cuando Zea inicia esta colección corría el año de 1952, y Reyes es quizá uno de los intelectuales mexicanos de mayor importancia. En 1939 Reyes había regresado a México de sus misiones diplomáticas en Europa y América del Sur. Igualmente para esa fecha era un reconocido hombre de letras con relaciones establecidas entre la ya constituida y empoderada “familia revolucionaria”. Tan es así que Lázaro Cárdenas lo tiene en cuenta para que presida La Casa de España en México y, al año siguiente, lo nombra presidente de El Colegio de México (antes La Casa de España). Es decir, Reyes es ficha clave, casi un “operador” de la política cultural del Estado de la revolución y tiene ligas con el poder político. Por otra parte, para la época en estudio Reyes tiene una amplia red que extiende sus ramales a intelectuales y hombres de letras en Europa, principalmente en Francia y España, así como en casi la totalidad de los países de América Latina, amén de relacionarse con los intelectuales más importantes de México. También es relevante tener en cuenta que Reyes es uno de los iniciadores de la reflexión sobre México y lo mexicano, por cierto, muy temprano en el siglo XX. Éstas son razones suficientes para que Zea lo invitara y lo considerara para inaugurar a su colección.

<sup>17</sup> El objetivo de esta colección era editar tomos que recogieran textos de Reyes organizados temáticamente y, en alusión a: México, teoría literaria, América, literatura española, Grecia, autobiografía, relaciones Internacionales, Nueva España, memoria, poesía y literatura universal.

Sobre la red intelectual de Reyes algo se sabe, no obstante, no se cuenta con una investigación sistemática sobre ella.<sup>18</sup> Por ejemplo, poco conocemos respecto de la relación con Leopoldo Zea y el grupo Hiperión que éste lideraba. Hemos de suponer que los integrantes de este grupo vieron en Reyes a uno de los iniciadores, al menos en el siglo XX, del tema en torno a *México*. Los eventos académicos que la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y el grupo Hiperión impulsaron al final de la década de 1940 y en los inicios de la de 1950, mismos que ya fueron reseñados anteriormente, permiten establecer una continuidad temática entre Reyes y los hiperiones en relación con *México* como objeto de estudio, pero a la vez, indican una relación de carácter intelectual. En una pequeña nota de Leopoldo Zea que aparece con el título “Advertencia”, incluida en el primer tomo de la Colección México y lo Mexicano, afirma que el propósito de la misma era “incluir todas las formas de enfoque que se han dado a la captación de nuestro ser, al sentido de nuestros hechos y al espíritu que los anima”. Una de las claves para el estudio de la relación de Reyes con los hiperiones, al menos en lo que toca al tema *México*, es justamente este señalamiento de Zea a propósito de reunir una serie de investigaciones que, desde diferentes enfoques se preguntara por México, el mexicano y lo mexicano. Como decía Zea en dicha “Advertencia”, otro de los objetivos de la colección era: “Más que a una descripción de México, lo mexicano y el mexicano se procurará atender a una toma del sentido que los mismos puedan tener”.<sup>19</sup> A la vez que había afinidad en esta temática, la percepción y el punto de mira que uno y otros tuvieron sobre México y lo mexicano fue similar. A reserva de hilar más finamente, se puede afirmar que sí hay una perspectiva semejante en tanto que muchos de los hiperiones, al igual que Reyes, insistieron en el conocimiento de México, el mexicano y lo mexicano dentro de una corriente universal, cosmopolita y humanista. En el decir del ya citado Hurtado, sería un “error suponer que los estudios sobre lo mexicano del Hiperión estuvieron inspirados en algún tipo de nacionalismo chauvinista. Por el contrario, los hiperiones estaban convencidos de que, como había afirmado Alfonso Reyes, ‘la única manera de ser provechosamente nacional consiste en ser generosamente universal’. Su estudio específico de lo mexicano jamás estuvo desligado de un interés más amplio por el fenómeno humano”. Igualmente en Reyes, como se muestra más adelante. Pero por otra parte, el mismo Hurtado ha señalado una gran diferencia fundamental entre uno y otros. En los hiperiones, afirma este autor, hay conciencia de que sus reflexiones en torno a México daban continuidad a las manifestaciones ensayísticas que sobre México se habían realizado desde la revolución. Pero también pensaban, y aquí viene la diferencia, que dicho movimiento cultural expresado a través del ensayo, “debía ser concluido con la reflexión filosófica sobre lo mexicano”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Algunas notas sobre la relación establecida por Reyes con intelectuales y académicos en Francia, España, Argentina y Brasil en Javier Garcíadiego, “Cosmopolitismo diplomático y universalismo literario”, 2006.

<sup>19</sup> Leopoldo Zea, “Advertencia”, p. 8.

<sup>20</sup> Cit. Guillermo Hurtado, “Introducción”, pp. XII, XVI, respectivamente.

## NACIONALISMO UNIVERSAL Y HUMANISTA

Si bien los temas relativos a México, lo mexicano y el mexicano se encuentran más o menos dispersos en el conjunto de la obra de Reyes, podría decirse, claro está, a reserva de hacer un rastreo más sistemático, que la ensayística reyista al respecto se condensa especialmente en *Visión de Anáhuac*, *Discurso por Virgilio*, *A vuelta de correo* y *Pasado inmediato*. Retomando la hipótesis planteada al inicio de este texto, habrá que decir que la inquietud de Reyes por el tema México debe estudiarse en el contexto del nacionalismo que deriva del Estado de la revolución a partir de las décadas de 1920 y 1930. No obstante, esta afirmación merece un matiz pues no todo lo redactado por Reyes sobre México como problema estrictamente fue escrito durante los años de la lucha armada.

Como ya se dijo, este nacionalismo revolucionario persistió en la “genuina nacionalidad”, por vía de la reivindicación de lo propio y de la homogenización de la cultura nacional. Por ejemplo, a través de la insistencia en ciertos estereotipos nacionalistas como el charro y la china poblana; en una literatura que, con cierto sabor romántico y decimonónico, exaltara los valores nacionales, en especial la gesta revolucionaria de campesinos, obreros y, en general, del pueblo mexicano en la lucha por la revolución; en un movimiento muralista que, entre otros temas, engrandeciera el indigenismo y en una cinematografía que exaltara el México campirano, sus gentes y sus costumbres, sus cantos, su poesía. Frente a este nacionalismo, Reyes y otros intelectuales de la época, particularmente los Contemporáneos y, entre ellos especialmente Jorge Cuesta, “el Alquimista” y Samuel Ramos, proponen un nacionalismo universalista y humanista. Sabemos que esta postura los llenó de injurias y diatribas: descastados, alejados de la familia mexicana y revolucionaria, y hacedores de una literatura afeminada.

En el caso particular de Reyes el nacionalismo es entendido dentro de la matriz romántica (historia, paisaje, gestas, héroes, costumbres), pero acompañado de una necesidad de encontrar en el humanismo y la creación artística una forma de entronizar a México, lo mexicano y al mexicano en la corriente universal y el diálogo entre culturas: “Y quiero las humanidades como el vehículo natural para todo lo autóctono”, dirá Reyes.<sup>21</sup> En Reyes no hay un desdén por lo que hoy conocemos como cultura popular y que él enunciaba como lo *autóctono*, todo lo contrario. Más bien lo entendía como “un enorme yacimiento de materia prima, de objetos, formas, colores y sonidos, que necesitan ser incorporados y disueltos en el fluido de una cultura, a la que comuniquen su condimento de abigarrada y gustosa especiería”.<sup>22</sup> En su ensayo *Discurso por Virgilio*, Reyes esboza un tipo de nacionalismo humanista y universalista que tiene un importante referente en la cultura latina, de la cual, afirma, “derivada y matizada de español hasta donde quiera la historia, son las únicas aguas que nos han bañado”.<sup>23</sup> Para Reyes el sentimiento nacional en Virgilio abandona lo

<sup>21</sup> Alfonso Reyes, *Discurso por Virgilio*, p. 107.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>23</sup> *Ibid.*

local y se torna abstracto, se hace idea, por eso afirma que “los educadores no deben ignorar que la lectura de Virgilio cultiva —para todos los pueblos— el espíritu nacional” y que la lectura de Virgilio “es fermento para la noción de la patria”, por eso señala que introducir a los niños mexicanos en la lectura de Virgilio “es alimentarlos con médula de león” y por eso recomendaba en las escuelas primarias de México “la lectura de las *Geórgicas*, para despertar en la mente de los niños la vocación del campo, vocación que hoy casi se confunde con la vocación de la patria”.<sup>24</sup>

Decididamente el nacionalismo humanista y universal de Reyes, por voluntad propia, se va forjando en el momento en que decide apartarse de las pretensiones políticas de su padre el general Bernardo Reyes y de su hermano Rodolfo. En cambio, decidió que el camino a seguir era el cultivo de las letras, de la cultura y, en general, de las humanidades. No obstante, las vueltas de la vida y de la política mexicana lo llevarán a la esfera de lo político y de la política en sus consecutivas labores como representante de México en el extranjero. Sin embargo, a pesar de la exigencia demandada por las labores diplomáticas, no abandonaría las letras, la cultura y las humanidades, más bien las empalmaría con sus tareas diplomáticas.

Los inicios de Reyes como diplomático en calidad de segundo secretario en la legación mexicana ante el gobierno francés a partir de mediados de 1913, fueron decepcionantes. En ese entonces el joven Reyes contaba con 24 años, y en el contexto parisino aprovechó su estancia con el fin de enriquecer su formación literaria. Para ello entró en contacto con los escritores latinoamericanos residentes en París, como el argentino Leopoldo Lugones, quien publicaba su *Revue Sud-américaine*, y con el peruano Francisco García Calderón, editor de la *Revista de América*. También se relacionó con algunos intelectuales franceses, especialmente con los hispanistas Ernest Martinenche, profesor de español en La Sorbona, y con Raymond Foulche-Delbosc, autoridad en Góngora, como también más tarde lo sería Reyes, y director de la *Revue Hispanique*, en la que Reyes publicó sus primeros estudios gongorianos. Asimismo aprovechó su estancia en París para acercarse al ambiente cultural e intelectual francés y continuar con la lectura de Bergson y Boutroux y de autores “clásicos” como Bossuet y Montaigne, así como también de autores contemporáneos como el belga Maurice Maeterlinck y Jules Lemaitre, además de Anatole France y Mallarmé, a quienes ya había leído desde México. Es importante señalar que su estancia en París también le permitió descubrir y empaparse de las nuevas corrientes estéticas e intelectuales francesas personificadas en autores de la talla de André Gide, Apollinaire y Paul Claudel. Forzado a salir de Francia, primero por la cesación del cuerpo consular mexicano apostado en Francia a raíz de la caída de Victoriano Huerta y, en segundo lugar, por la Gran Guerra, el joven Reyes se trasladó a la neutral España, a Madrid, en donde no sin dificultades económicas prontamente superadas entró en contacto con lo más granado de la intelectualidad española del momento, lo que le permitió encontrar trabajo. Enrique Díez-Canedo, Justo Gómez Ocerín y José Moreno Villa, miembros del Ateneo de Madrid. José Ortega y Gasset, quien lo invitó a

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 112-114.

colaborar en su semanario *España* y posteriormente en *El Sol*. Juan Ramón Jiménez, a quien conoció en la importante editorial La Lectura. En fin, en Madrid, Reyes prontamente trabajó como periodista y como editor de Lope de Vega, Quevedo y Gracián. Pero, aún más importante, el joven Reyes trabajó en la sección de filología del Centro de Estudios Históricos, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, en donde trabó amistad con Antonio Solalinde, Federico de Onís y Américo Castro.

A finales de 1924 se le encargó la legación en Francia, “precisamente cuando París era un fiesta, auténtico premio para cualquier hombre de letras”.<sup>25</sup> Luego vendrían Buenos Aires y Río de Janeiro, en donde Reyes siguió su labor de diplomático y de defensa de los intereses políticos y económicos mexicanos, e igualmente continuó impulsando su literatura y profundizando en su humanismo, clasicismo y cosmopolitismo.

¿Y a qué viene toda esta andanada de contactos de Reyes con la intelectualidad parisina, madrileña y sudamericana? ¿A qué la breve reseña de su labor diplomática, cultural y humanística fuera de México? Uno de los importantes estudiosos de Alfonso Reyes, el historiador Javier Garciadiego, tiene un interesante estudio sobre Reyes que titula “Cosmopolitismo diplomático y universalismo literario” a lo cual podríamos agregar, “humanismo” y “lazos de y por la cultura” mexicana. Más exactamente Monsiváis dirá que los ideales de Reyes son transparentes: “la fuerza integradora de la cultura, el lector como el ser autónomo por excelencia, la universalidad del conocimiento como el ideal más verdadero”.<sup>26</sup> Pues bien, estas variables, llamémoslas inherentes a un hombre de letras como lo fue Reyes, explican y dan respuesta a las preguntas formuladas con anterioridad. No afirmo que la vivencia europea y sudamericana de Reyes hubiera definido su perfil como hombre de letras y humanista por excelencia, pues esta vocación ya había sido precisada desde su formación en la Escuela Nacional Preparatoria y en la Escuela de Jurisprudencia y, en su calidad de miembro del Ateneo de la Juventud,<sup>27</sup> al lado de Pedro Henríquez Ureña, uno de sus más importantes mentores. Reyes, como ya se señaló, fue parte del Ateneo de la Juventud cuyos demás integrantes, al igual que Reyes, eran hijos de la clase media porfiriana:

miembros inevitables de la élite del poder, se apartan de su destino fijo y aspiran a la condición de intelectuales humanistas (el adjetivo es determinante), y lo son en tierra de caciques, de hacendados bárbaros, de burgueses analfabetas y declamadores del Espíritu. Y su

<sup>25</sup> Javier Garciadiego, “Cosmopolitismo diplomático y universalismo literario”, p. 197. También en este texto se encuentran todos los datos citados en relación con la estancia de Reyes en París y en Madrid (pp. 186-197).

<sup>26</sup> Carlos Monsiváis, “Prólogo. México y la toma de partido de Alfonso Reyes”, p. 19.

<sup>27</sup> De acuerdo con Carlos Monsiváis, “el grupo cultural que toma el nombre de Ateneo de la Juventud implanta con rapidez un proyecto intelectual distinto al muy reconocido, actualiza el conocimiento filosófico, reivindica el humanismo clásico y le concede a la literatura un espacio amplísimo. Son jóvenes talentosos, de cultura literaria, filosófica y estética muy superior a la acostumbrada y de formación muy similar: la Escuela Nacional Preparatoria en el ex Colegio de San Ildefonso y, en el caso de la mayoría, la Escuela de Jurisprudencia”. Monsiváis, “Prólogo. México y la toma de partido de Alfonso Reyes”, p. 30.

encomienda está a la vista: exceptuarse del atraso y la vulgaridad circundante, negarse a dos cárceles de los países periféricos: la mediocridad y la autocomplacencia. Y algo más: darle espacio a la Nación ideal a través de la cultura.<sup>28</sup>

Lo que quiero argumentar al traer a colación las vivencias de Reyes en tierra extranjera es que éstas fueron decisivas para afinar su proyecto intelectual, su vocación de hombre de letras, universal y humanista. Pero también y, desde otra perspectiva de análisis, tales vivencias le hicieron tomar distancia de México, pensar a México como problema, reflexionar a México en su revolución y nacionalismo y, como dice Monsiváis, “indagar en los niveles de civilización en México y para ello recurre al cotejo de culturas”.<sup>29</sup>

La apreciación de Monsiváis es acertada y se complementa con otras premisas formuladas por él mismo en relación con la obra reyista: Reyes “quiere hacer las veces de puente entre Occidente y México” y, en Reyes, “la casta no radica en el apego sino en la amplitud de la visión del mundo”.<sup>30</sup> Efectivamente, México en la corriente de la civilización y la cultura latina, México rompiendo el cascarón del Anáhuac para verter su contenido cultural en la universalidad. En el ensayo *A vuelta de correo*, contestación de Reyes a las diatribas recibidas por parte de Héctor Pérez Martínez (descastamiento, alejamiento de México y charadas literarias), Reyes expone con claridad las premisas subrayadas por Monsiváis:

De tiempo a esta parte vengo sintiendo la necesidad, y saciándola como puedo, de someter nuestra América a los grandes *reactivos del pensamiento*, para ver lo que de ello resulta. Un día procuro *proyectar sobre nuestro paisaje la luz de Virgilio*, y otro día *la luz de Goethe*. Aun he aconsejado que emprendamos metódicamente el examen de *las influencias europeas sobre nuestras letras, con regla y doble decímetro de literatura comparada*, a fin de que ello nos ayude a establecer aquella parte de originalidad inconsciente que elabora y muda las influencias haciendo oro de la ganga; a fin de que ello *nos ayude a dibujarnos desde afuera*, a conocer la fisonomía que damos, como quien se estudia en el espejo.<sup>31</sup>

¿Y por qué Pérez Martínez lanza sus furias contra Reyes, cuando en ese momento, año de 1932, el mexicano ya tiene fama internacional de latinista, gongorista y poeta, ensayista y hombre de letras? Pérez Martínez, luego primer secretario de Gobernación de Miguel Alemán, aducía una “razón de Estado” en sus críticas a Reyes. Es la década de 1930 cuando el nacionalismo del Estado de la revolución está en su apogeo. Pronto vendría la expropiación y nacionalización petrolera y antes ya se habían emprendido las campañas de alfabetización. Pero además, la propaganda nacionalista se empeñaba en organizar concursos de la “india bonita”, o la “flor

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>30</sup> *Ibid*, pp. 47 y 61, respectivamente.

<sup>31</sup> Alfonso Reyes, “A vuelta de correo”, en *La X en la frente. Textos sobre México*, 1993, p. 143. Énfasis propio.



más bella del ejido” o concursos de baile en donde al son del jarabe tapatío niños, jóvenes y adultos se vestían de charros y chinas poblanas en la creencia de que su vestuario y baile condensaban el esencialismo de lo mexicano. Por otra parte, la literatura y las artes en general se inspiraban en la “genuina nacionalidad”. Frente a toda esta “razón de Estado” Reyes reacciona por considerar que todo ello, siendo importante, pero planteado así, desvirtuaba el “alma nacional” en tanto convertía a México, lo mexicano y al mexicano en una “mexicanada”: “creer que sólo es mexicano lo que expresa y sistemáticamente acentúa su aspecto exterior de mexicanismo es una verdadera puerilidad. España conoce los horrores de la españolada: ¡aquella condenada pandereta que ha dado la vuelta al mundo! Nosotros, por ese camino, pronto llegaríamos a la mexicanada”.<sup>32</sup> Para Reyes lo “folklórico”, lo “costumbrista” o lo “pintoresco”, en lo absoluto definían lo mexicano: “todo esto es muy agradable y tiene derecho a vivir, pero no es todo lo mexicano, ni es siquiera lo esencialmente mexicano”.<sup>33</sup> No obstante era un convencido de que “el condimento mexicano es lo bastante fuerte para que no nos alarme la adopción de una que otra liebre extranjera”.<sup>34</sup>

El humanismo en Reyes es central para entender su ruptura con el nacionalismo propagandístico, local y de “mexicanada” impulsado por el Estado de la revolución. En *Pasado inmediato* Reyes expone su humanismo, entre otras cosas, entendido como la reacción que los ateneístas tienen frente al positivismo. *Pasado inmediato* constituye una joya ensayística de lo que hoy conocemos como historia cultural, en la medida que en este texto Reyes precisa y capta muy bien el cambio de generaciones que va del porfiriato a la revolución, el nuevo ímpetu del pensamiento mexicano que rompe con la tradición positivista. En este ensayo Reyes resalta las instituciones, corrientes literarias, revistas y personajes de la intelectualidad que dieron cuerpo a lo que Vicente Lombardo Toledano llamó “el sentimiento humanista de la Revolución mexicana”.<sup>35</sup> En *Pasado inmediato* Reyes afirma que los jóvenes de su generación eran desdeñosos y no creían en muchas de las cosas en que creían sus mayores. También dice que el positivismo mexicano se había convertido en rutina pedagógica y perdía crédito a sus ojos. Entre tanto, “alzamos por las calles la bandera del arte libre”, en reacción a los últimos pataleos de la generación positivista. A ello se agrega que Reyes y un grupo de forjadores del nuevo humanismo mexicano se dieron a la tarea de asaltar las instituciones culturales del porfiriato y encauzar la cultura mexicana por los senderos del humanismo y el universalismo. Para ello, de acuerdo con la versión de Reyes en *Pasado inmediato*, emprendieron muchas acciones:

- 1] En 1906 la exposición de pintura de *Savia Moderna*, donde por primera vez se exhibían las obras de Ponce de León, Francisco de la Torre y Diego Rivera.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>35</sup> Alfonso Reyes, “Pasado inmediato”, en *La X en la frente. Textos sobre México*, p. 214.

- 2] La manifestación en memoria de Gutiérrez Nájera. Por 1907, un oscuro aficionado quiso resucitar la *Revista Azul* de Gutiérrez Nájera, para atacar precisamente las libertades de la poesía que procedían del poeta.
- 3] La Sociedad de Conferencias fundada “para tener trato directo con los públicos, para hablar con ellos”.
- 4] La afición a Grecia.
- 5] En 1908 la manifestación en memoria de Gabino Barreda ante los ataques emprendidos contra la Escuela Preparatoria por los conservadores del periódico *El País*.
- 6] Segundo ciclo de la Sociedad de Conferencias, esta vez en el Conservatorio Nacional, “porque nuestras actividades se atreven ya a los teatros de Estado”.
- 7] En 1910, año del Centenario de la independencia y, en la Escuela de Jurisprudencia, más conferencias, esta vez sobre asuntos americanos. Ese mismo año, la nueva Universidad Nacional y la Escuela de Altos Estudios fundada por Justo Sierra.<sup>36</sup>

Dos puntualizaciones en relación con estas acciones. Retomo el título del discurso de Henríquez Ureña ofrecido en la inauguración de la Universidad Nacional: “Cultura de las humanidades”. También retomo la feliz expresión de Lombardo Toledano ya citada: “El sentimiento humanista de la Revolución mexicana”. A ello Reyes agregó:

Han comenzado los motines, los estallidos dispersos, los primeros pasos de la Revolución. En tanto, la campaña de cultura comienza a tener resultados. Insistamos, resumamos nuevamente sus conclusiones. La pasión literaria se templaba en el cultivo de Grecia. Redescubría a España —nunca antes considerada con más amor ni conocimiento—; descubría a Inglaterra, se asomaba a Alemania, sin alejarse de la siempre amable Francia. Se quería volver un poco a las lenguas clásicas y un mucho al castellano; se buscaban las tradiciones formativas, constructivas de nuestra civilización y de nuestro ser nacional. Rota la fortaleza del positivismo, las legiones de la filosofía —precedida por la caballería ligera del llamado antiintelectualismo— avanzaba resueltamente. Se había dado una primera sacudida en la atmósfera cultural. En regiones muy diferentes y en profundidades muy otras, pronto se dejaría sentir en todas partes el sacudimiento político.<sup>37</sup>

Para entonces, Porfirio Díaz salía derrotado, raudo y presuroso hacia París, y Francisco I. Madero entraba victorioso a la ciudad de México. No obstante, las batallas por el nacionalismo humanista y universal tendrían nuevos capítulos que sacudirían la atmósfera cultural mexicana. Ésa es otra historia.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 212-215.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 217.

## BIBLIOGRAFÍA

- Garciadiego, Javier, "Cosmopolitismo diplomático y universalismo literario", en Garciadiego (comp.), pp. 185-216.
- (comp.), *Cultura y política en el México posrevolucionario*, México, INEHRM, 2006.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980.
- Granados, Aimer, "Historia intelectual e historia del libro. Algunas reflexiones en torno a *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos", en Granados, Matute y Urrego (eds.), 2010, pp. 245-274.
- , Álvaro Matute y Miguel Ángel Urrego (eds.), *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/UNAM, 2010.
- Historia General de México*, 2 vols., México, El Colegio de México, 2000.
- Hoyningen-Huene, George, *México eterno: tres panoramas*, México, Editorial Atlante, 1946.
- Hurtado, Guillermo, "Introducción" a *El Hiperión. Antología*, México, UNAM, 2006.
- Monsiváis, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 957-1076.
- , "Prólogo. México y la toma de partido de Alfonso Reyes", en Alfonso Reyes, *México*, México, FCE/Fundación para las Letras Mexicanas/Cátedra Alfonso Reyes, 2007, pp. 7-65.
- Palacios, Adela (comp.), *Nuestro Samuel Ramos. Homenaje*, México, s. e., 1960.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS/CIDHEM, 2003.
- Sheridan, Guillermo, "Introducción", *México en 1932: La polémica nacionalista*, México, FCE, 1999.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 2002.
- Reyes, Alfonso, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, México, Porrúa/Obregón, 1952.
- , *Cartilla Moral. La X en la frente. Nuestra lengua*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1982.
- , *Cartilla Moral. La X en la frente. Nuestra lengua*, México, Comisión Nacional de Ideología del PRI, 1989.
- , *La X en la frente. Textos sobre México*, introducción y selección de Stella Mastrángelo, México, UNAM, 1993.
- , "Discurso por Virgilio", en *La X en la frente. Textos sobre México*, 1993, pp. 135-162.
- , "A vuelta de correo", en *La X en la frente. Textos sobre México*, 1993, pp. 103-127.
- , "Pasado inmediato", en *La X en la frente. Textos sobre México*, 1993, pp. 181-223.
- , *México*, prólogo de Carlos Monsiváis, México, FCE/Fundación para las Letras Mexicanas/Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey, 2005.
- Zea, Leopoldo. "Samuel Ramos", en Palacios (comp.), 1960, pp. 119-122.
- , "Advertencia", en Reyes, *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, 1952, pp. 7-9.

DE LA EVALUACIÓN

“Exceso de madre, ausencia de padre y abundancia de hermanos”, fue la fórmula con que Santiago Ramírez resumió su diagnóstico sobre la *psique* nacional.<sup>1</sup> En su obra, la ecuación es omnipresente por omnicomprendiva. Lo mismo en el examen de la historia patria<sup>2</sup> que en el del desarrollo del psicoanálisis en América Latina,<sup>3</sup> en los estudios empíricos<sup>4</sup> y hasta en el relato de su propia biografía,<sup>5</sup> el basamento se mantiene incólume; si acaso, habrá trastocado un poco su fisionomía para acomodarse a la cuestión de la que en cada oportunidad da cuenta.

No obstante, visto desde cierta perspectiva y con algún detenimiento, la extremosidad de su función heurística no necesariamente ha de tenerse por excesiva.

Para decirlo de algún modo, el mexicano de Ramírez es medio hermano gemelo del que Octavio Paz ha puesto en *El laberinto*. Salvo por algunos matices, el fenotipo de ambos es prácticamente idéntico: desconfiado, macho, malinchista, irónico, aunque también cortés, atento y delicado; tanto que “hará uso del diminutivo inclusive en sus más apasionados ratos de hostilidad; matará en medio tono y con suavidad; cuando entierra un cuchillo en el vientre de su adversario expresa dulcemente: ‘guárdame este fierrito’”.<sup>6</sup>

Lo caracteriza la ambivalencia, el cambio repentino de uno a otro extremo de sus pasiones. A reserva de cuando los demonios se sueltan en la borrachera y la fiesta,<sup>7</sup> el mexicano suele ser amable, cortés, dulce a pesar de la ironía. Sin embargo, basta el más pequeño de los roces, la más mínima alusión a la madre o a la posible declinación de su hombría, para despertar en él una rabia contenida por siglos.

La extremosidad del cambio, empero, no implica la discontinuidad entre los confines. En realidad, ambos polos están marcados por un mismo sello: “Su lenguaje está lleno de reticencias, de figuras y alusiones, de puntos suspensivos;

\* Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa.

<sup>1</sup> Santiago Ramírez, *Ajuste de cuentas*, p. 72.

<sup>2</sup> Santiago Ramírez, *El mexicano*, 1959.

<sup>3</sup> Santiago Ramírez, “El psicoanálisis en México”, 1990.

<sup>4</sup> Santiago Ramírez y Ramón Parrés, “Some Dynamic Patterns in the Organization of the Mexican Family”, 1957.

<sup>5</sup> Santiago Ramírez, *Ajuste de cuentas*, pp. 11-20.

<sup>6</sup> Santiago Ramírez, *El mexicano*, p. 97.

<sup>7</sup> Véanse Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, cap. III; Santiago Ramírez, *El mexicano*, cap. IV.

en su silencio hay repliegues, matices, nubarrones, arcos iris súbitos, amenazas indescifrables”.<sup>8</sup>

Lo esencial, por supuesto, es la reserva y la mentira.<sup>9</sup> Es así que la caballerosidad cifrada en el “usted dispense”, la exageración de los símbolos masculinos del atuendo, la jactancia de su capacidad de conquista y del sometimiento y respeto que sus mujeres le deben, o bien la explosión que sólo puede terminar en el enfrentamiento sangriento, no son más que máscaras tras las que se esconde un otro que tampoco es él mismo. De suyo, entonces, el mexicano es el gesticulador.

“El silencio y la palabra, la cortesía y el desprecio, la ironía y la resignación”;<sup>10</sup> todo es parte de su defensa; de su estoico ocultamiento, porque

El ideal de la “hombría” consiste en no “rajarse” nunca. Los que se “abren” son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse” pero no “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. El “rajado” es de poco fiar, un traidor o un hombre de dudosa fidelidad, que cuenta los secretos y es incapaz de afrontar los peligros como se debe. Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza.<sup>11</sup>

La identidad de la apariencia, sin embargo, no debe convocar la idea de que el génesis sea también el mismo. Lo que encontramos en Paz y en *El laberinto* es una vuelta a la historia en la búsqueda de una especie de trauma originario. Es por eso que, a pesar de su resonancia cósmica, las figuras históricas a las que alude no son sino la expresión figurativa de un carácter gestado en un mito y alimentado por la historia.<sup>12</sup>

En este sentido, el encuentro entre Cortés y la Malinche no es sino un extracto en que se condensan siglos enteros de la negación que caracteriza al mexicano. Y es que, si bien es cierto que en la conquista “El Padre se convierte en Violador, el Fundador en Usurpador, El Vencedor en Asesino”,<sup>13</sup> no lo es menos que de lo que ese episodio queda es el ocultamiento, la negación que después se expresará, por ejemplo, en la inconsistencia entre el espíritu liberal y el segundo pacto que el cristianismo significó para los indios.<sup>14</sup> De allí que: “todo lo que es el mexicano

<sup>8</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 164. Véase al respecto el capítulo 12 de este mismo volumen.

<sup>9</sup> Véanse Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, cap. II; Santiago Ramírez, *El mexicano*, cap. IV.

<sup>10</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 164.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>12</sup> “El libro no es un ensayo sobre una quimérica ‘filosofía del mexicano’; tampoco es una descripción psicológica ni un retrato. El análisis parte de unos cuantos rasgos característicos para en seguida transformarse en una interpretación de la historia de México y de nuestra situación en el mundo moderno.” Octavio Paz, *Itinerario*, en Paz y Schneider (eds.), 1987, vol. I, pp. 29-30.

<sup>13</sup> Octavio Paz, *Itinerario*, en Paz y Schneider (eds.), 1987, vol. I, p. 105.

<sup>14</sup> “En Europa y Estados Unidos esas leyes [las liberales] correspondían a una realidad histórica; eran la expresión del ascenso de la burguesía, la consecuencia de la revolución industrial y la destrucción del

actual, [...] puede reducirse a esto: El mexicano no quiere, no se atreve a ser él mismo".<sup>15</sup>

Ramírez, por su parte, no niega pero tampoco concede la legitimidad de la premisa. Sin desestimar la naturaleza violatoria del engendramiento, el padre de Ramírez es, literal y metafóricamente, el eterno ausente; el símbolo de la falta y la figura de identificación.

No es de extrañar, por supuesto, que Ramírez haya llevado a primer plano a la figura paterna. Más allá de lo que algún exceso del psicologismo pueda advertir en torno a la relación entre la obra y la biografía, la puesta en relieve del padre es quizá el rasgo más claramente psicoanalítico, tanto de la obra de Ramírez como de la mayoría de las interpretaciones que desde esta teoría se han hecho del mundo social. Para evidenciarlo, basta con señalar que el movimiento no es muy distinto de la preponderancia que el propio Freud ha dado a la figura paterna, no sólo en el *Moisés y la religión monoteísta*, sino en su reinterpretación de la psicología de las muchedumbres de LeBon.<sup>16</sup>

Pero lo que está detrás de esto es algo más que la mera discrepancia respecto a la figura sobre la que recae el peso de la explicación. Sin desestimar la importancia que ello tiene, el cambio es sólo una parte de la profunda diferencia conceptual y metodológica que, a pesar de la cercanía, distingue gravemente a ambas interpretaciones.

Al menos desde cierta lectura de *El laberinto*, parecería que Paz atribuye a la vida social y política resonancias de orden prácticamente metafísico sobre el ser nacional; cuyas características se han generado, una a una, en algún periodo histórico específico: ya sea la usurpación primigenia que reconoce en la conquista y las instituciones coloniales, la vuelta del orden cósmico que trajo consigo el catolicismo, la mentira y la gesticulación regenerada por el liberalismo o, finalmente, la expresión de la autenticidad nacional en el movimiento revolucionario de 1910.

Al igual que Paz, Ramírez reconoció en la conquista y, más precisamente, en la vida novohispana, el origen de las dolencias nacionales. Pero a diferencia del poeta, lo que ahí vio fue el establecimiento de una muy particular composición familiar, cuyas características explican la estructuración de la psique mexicana y las consecuencias que de la misma se desprenden.

Sin pasar por alto el choque cultural, lo que más le importa a Ramírez del mestizaje es que éste sea propiamente el producto de la unión de una mujer indígena, menospreciada y abnegada, con un "don nadie" peninsular venido a más, un padre siempre ausente que desprecia a sus propios vástagos por la otra mitad de su origen. En consecuencia, "El mestizo va a equiparar paulatinamente una serie de categorías: fuerza, masculinidad, capacidad de conquista, predominio social y filiación

---

antiguo régimen. En Hispanoamérica sólo servían para vestir a la moderna las supervivencias del sistema colonial. La ideología liberal y democrática, lejos de expresar nuestra situación histórica concreta, la ocultaba." Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 265.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>16</sup> Véase Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, en Freud, 1982, vol. XVIII.

ajena al suelo, van a cargarse con un fuerte signo masculino. Debilidad, femineidad, sometimiento, devaluación social y fuerte raíz telúrica serán rasgos femeninos e indígenas".<sup>17</sup>

Aunque distinta, la estructuración familiar del criollo conduce también hacia la devaluación de la figura femenina; esta vez no representada en la madre que es una mujer "importada", sino en la nana, también indígena, que lo ha cuidado. Por otro lado, y a diferencia del mestizo, el criollo goza de la aceptación del padre que buscará proveerle de todos los lujos de los que careció en su infancia. La megalomanía del peninsular se transmitirá al niño criollo por la vía de la identificación, provocando ese hipertrofiado uso del "don", la fanfarronería, el barroquismo, el exhibicionismo y, en fin, la actitud de "nuevo rico" que, a juicio del autor, caracterizó al hombre del siglo XVI y se expresará en la magnificencia de la ciudad de México.<sup>18</sup>

No hace falta mencionar con detalle el modo en que estos elementos participarán en la explicación de los distintos rasgos nacionales que ambos autores reconocen en sus textos. En el fondo, Ramírez parece apostar el *grosso* de la explicación al principio psicoanalítico según el cual: "las pautas de conducta son resultado de la interacción del sujeto con los objetos que entraron en contacto con las necesidades en su infancia".<sup>19</sup> Con base en ello y en el principio de externalización de los objetos internos,<sup>20</sup> Ramírez logra proyectar la estructuración psíquica de la infancia hasta elevarla a rango de carácter nacional.

El núcleo de la explicación, entonces, ya no queda únicamente en la función que dio pie a este trabajo, sino en otro principio por el que igualmente Ramírez es reconocido: infancia es destino. Y es que, más allá de las particularidades de la estructura familiar mexicana y del modo en que éstas hayan sido generadas en distintos episodios de la historia patria, lo que le interesa apuntar es el estrecho vínculo entre la configuración familiar (*i.e.*, las características de sus principales elementos y el modo en que se vinculan) y el proceso de estructuración psíquica resultante.

Al punto, no está por demás señalar que la tesis poco o nada tiene que ver con algún tipo de fatalidad. En realidad, la posición de Ramírez parecería ser justamente la contraria. En uno de los capítulos añadidos hacia la quinta edición de *El mexicano*, Ramírez es claro al reconocer que, a diferencia del animal, las pautas conductuales del hombre están abiertas al cambio, aunque determinadas por ciertos elementos. En sus propias palabras: "Lo que el hombre haga o lo que con él se haga van a forjar su *devenir*, su *suceder*, su *destino*. Es equiparable decir: la praxis es el devenir y decir infancia es destino".<sup>21</sup> De ahí que, por ejemplo:

La falta de padre en la vida infantil del mexicano se va a proyectar en su vida adulta en la falta de instituciones fuertes, sólidas, tradicionales y actuales. México es un país en el que la

<sup>17</sup> Santiago Ramírez, *El mexicano*, p. 50.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>21</sup> Santiago Ramírez, "Problemas de un mundo en transición", en Ramírez, *El mexicano*, 1968. Énfasis suyo.

vida institucional es casi nula; en todos sus campos la lucha del individuo no encuentra la institución que le protege.<sup>22</sup>

Como si estuvieran colocadas en lugares estratégicos, las referencias a *El laberinto* evidencian las fortísimas coincidencias en lo que a la descripción del mexicano se refiere, pero hacen notar también las igualmente graves discrepancias respecto de su origen y constitución. En cierto sentido, parecería que la intención de Ramírez ha sido, muy a pesar del propio Paz,<sup>23</sup> la de dotar a su análisis de un basamento psicológico que le haga más objetivo y sustentable. En palabras del propio Ramírez:

Tal es la temática que pretendemos seguir para estudiar lo mexicano, aunque en forma invertida. Partir de nuestros orígenes, de nuestra infancia histórica, tanto individual como genérica y detectar de los principios normativos y pautas condicionadas por ella, nuestra actual manera de ser; maneras de ser que van a adquirir características llamativas y sobresalientes en todas las áreas de la expresión del ser humano, su patología, su arte, su carácter, sus aspiraciones, sus reivindicaciones, etcétera.<sup>24</sup>

Desde luego, no se puede ni se pretende reducir el trabajo de Ramírez a una mera psicologización de la posición de Paz a la que, con seguridad, este último hubiera rehuido. A diferencia de otras psicologías del mexicano, cuyo análisis se centra en la explicación de un conjunto de rasgos y características que particularizan al ser nacional, lo que Ramírez cree haber encontrado es el proceso y la estructura psíquica que da pie al carácter nacional, independientemente de sus manifestaciones y síntomas particulares. Ya en el autoexilio, Ramírez reconoce en una entrevista realizada treinta años después de la primera edición de *El mexicano*, los quizá profundos cambios que, en esas tres décadas, habrían ocurrido en el entorno social. Sin embargo, dice, su “idea de lo mexicano no se ha modificado en lo sustantivo” pues las modificaciones del entorno “no han movido la estructura”.<sup>25</sup>

En todo caso, la idea de haber iniciado el análisis del texto a partir de su relación con *El laberinto de la soledad*, tiene como objetivo hacer más evidente la naturaleza híbrida del texto de Ramírez; misma que acaso sirva para entender su recepción y esa especie de aislamiento en el que ha permanecido.

<sup>22</sup> Santiago Ramírez, *Obras escogidas*, p. 171.

<sup>23</sup> “En cuanto a mí: yo no quiero hacer ontología ni filosofía del mexicano. Mi libro es un libro de crítica social, política y psicológica. Es un libro dentro de la tradición francesa del ‘moralismo’. Es una cierta descripción de actitudes, por una parte y, por la otra, un ensayo de interpretación histórica. Por eso no tiene que ver, a mi juicio, con el examen de Samuel Ramos. Él se detiene en la psicología; en mi caso, *la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica...*”. Octavio Paz, *Vuelta a El laberinto de la soledad*, 1975, en Paz, *El laberinto de la soledad*, p. 421. Énfasis suyo.

<sup>24</sup> Santiago Ramírez, *El mexicano*, p. 27.

<sup>25</sup> Santiago Ramírez, *Obras escogidas*, p. 350.



## DE LA INVISIBLE TRADICIÓN EN QUE SE FUNDA

Al inicio del capítulo primero, *Motivaciones psicológicas del mexicano*, Santiago Ramírez establece la que parecería ser una de las virtudes de su propio libro:

Desde hace mucho tiempo, con muy diferentes criterios, con diversos enfoques y desde ángulos variados, el mexicano y su manera de ser se han transformado en una preocupación substancial del propio mexicano. Lo mejor de nuestra intelectualidad se ha aproximado al problema aportando su sistema de pensamiento y su método de trabajo con el fin de conocer la urdimbre de nuestra esencia y los matices de nuestra caracterología. Sin embargo, llama la atención que, salvo excepciones, los psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas han contribuido con muy escasas observaciones a la comprensión del tema.<sup>26</sup>

La declaración resulta, por decir lo menos, desconcertante. Con ella, Ramírez parecería anteponer una cierta distancia respecto al contexto intelectual que circundó a su propio trabajo (y que con toda seguridad él mismo no podría haber desconocido), pero sobre todo frente a una preocupación, para entonces ya añeja, por dar cuenta de la “caracterología” nacional con base en la reflexión y el estudio psicosocial.

Si bien es cierto que, para el caso mexicano, la profesionalización de la psicología resulta un tanto tardía (1934-1937), no lo es menos que el interés por la disciplina y, en particular por su vertiente social, antecede por algunos decenios a la creación del colegio en el que Ramírez fue profesor desde 1945. Entre 1905 y 1912, por iniciativa de Ezequiel Chávez y Justo Sierra, James Mark Baldwin, un prominente alumno de Wilhelm Wundt, visitó México en al menos cuatro ocasiones. Las dos primeras (1905 y 1908) en calidad de asesor del proyecto para la construcción de la Universidad Nacional de México, y las subsiguientes (1910 y 1912) para dictar un par de cursos sobre Psicología y Filosofía y ciencia social. El primero de ellos, impartido desde el 18 de octubre en las instalaciones de la Escuela Nacional de Jurisprudencia, provocó el suficiente interés como para que entre sus 102 alumnos (entre regulares y oyentes) se contara con personalidades de la talla del propio Ezequiel A. Chávez, Luis Cabrera, Federico Mariscal y Piña, Eulalia Guzmán, Antonio Caso, Manuel Herrera y Lasso, Alfonso Teja Zabre, Julio Torri, Alfonso Reyes, Isidro Fabela, Carlos Díaz Dufoo y Pedro Henríquez Ureña.<sup>27</sup>

Las notas de las veinticinco lecciones que conformaron el primero de los cursos, quedaron recogidas en *Psychologie et Sociologie (L'Individu et la société)*, texto publicado en el mismo año de 1910 y dedicado a Ezequiel A. Chávez: “Profesor, Diputado, Antiguo Subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes en México, un apasionado patriota, un profundo estudioso y un leal amigo”.

Existen algunas referencias que apuntan a que, en su visita, Baldwin habría dejado un listado de textos de consulta entre los que se incluían los nombres de LeBon,

<sup>26</sup> Santiago Ramírez, *El mexicano*, p. 9.

<sup>27</sup> Facultad de Psicología, *Treinta años a la vanguardia*, p. 2.

Tarde, Mc Dougall y James, y que, según su perspectiva, servirían para complementar aquellas lecciones introductorias. Sin embargo, cuesta conceder que esa lista fuera germinal para la introducción de la vertiente psicosocial en el pensamiento mexicano. Aunque no puede decirse que la producción psicosocial en México e, incluso, en América Latina sea amplia,<sup>28</sup> lo cierto es que, para entonces, el propio Chávez no sólo había traducido los *Elementos de psicología* (1889) de Edward Bradford Titchener (autor que, a su vez, tradujo al inglés la primera parte de la obra wundtiana), sino que ya hacía tiempo que había presentado el “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”; texto publicado en *Revista Positiva* el mismo año en que Julio Guerrero presentó *La génesis del crimen en México. Estudio de psiquiatría social* (1901).<sup>29</sup>

Este recuento bibliográfico puede extenderse fácilmente hasta la *Sociología de Caso* (1928) o, según la perspectiva, hasta *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Pero lo que aquí importa, más que el decurso de la tradición psicosocial mexicana, es la aparente negativa de Ramírez a incorporar, ya sea como fundamento o interlocución, esta incipiente pero claramente definida tradición de pensamiento con la que incluso el propio Freud sostuvo alguna interacción conceptual. Así, sorprende la falta de referencias que pudieran evidenciar la deuda que, por ejemplo, el ambientalismo de Ramírez pudiera tener con aquella tradición y, en cambio, la cantidad y calidad de referencias a la tradición “literaria” ocupada del análisis y caracterización del mexicano.

Si lo anterior ya es extraño, cuánto más lo será la ausencia de referencias al contexto que circundó su trabajo. En realidad, no son pocos ni menores los análisis

<sup>28</sup> En lo que a México respecta, es común la tesis de que *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante el avance reciente de Europa y de los Estados Unidos* (Francisco Bulnes, 1899) es la primer obra en que puede reconocerse con claridad la influencia de autores psicosociales (en particular LeBon). En Argentina, se suele señalar hacia la terna formada por Agustín Álvarez (autor de *South America. Ensayo de psicología política*, 1894), José María Ramos y Mejía (*Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, 1878; *La locura en la historia. Ensayo de psicología mórbida*, 1895 y *Las multitudes argentinas. Estudio de psicología colectiva*, 1899) y Carlos Octavio Bunge, quien para la segunda edición de *Nuestra América* (1905) incorporaría el subtítulo: Ensayo de psicología social. Apenas unos años después, el boliviano Alcides Arguedas Díaz publicó en Barcelona *Pueblos enfermos. Contribución a la psicología de los pueblos hispánicos* (1909); casi al tiempo en que los ecuatorianos Alfredo Espinoza Tamayo y Carlos Salazar, harían lo propio con *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (1916) y *El Ecuador ante las leyes psicológicas de LeBon* (1925), respectivamente.

<sup>29</sup> A favor de Ramírez cabría decir que el desarrollo del pensamiento psicosocial mexicano, además de centrado en la vertiente colectivista, no fue precisamente el más organizado conceptualmente. Para muestra, bastaría con mirar que el programa del curso de Psicología especial, impartido en 1918 en la Escuela Nacional Preparatoria, transcurría por los siguientes temas: Conclusiones de la psicología comparada respecto de la finalidad del canto de las aves; Papel que tienen, según Wundt, el lenguaje, el mito y la costumbre en el desarrollo de las comunidades humanas; Extensión que posee la parte de la psicología designada por los autores alemanes como “*Völkerpsychologie*”; El individualismo frente a la era de las muchedumbres y Estudio comparativo de la psique de los ciegos y los sordomudos. El de 1921 no sólo recobra el ordenamiento, sino que apunta hacia temas más cercanos a la concepción que interesa a Ramírez: junto con John Stuart Mill y la Ciencia del Carácter, la Clasificación de los caracteres, El psicoanálisis aplicado al carácter y una Crítica del realismo en el carácter nacional o alma de los pueblos. Véase, Facultad de Psicología, *Treinta años a la vanguardia*, pp. 12-13.

psicológicos sobre el mexicano, publicados hacia finales de la década de 1950 y a lo largo de la subsiguiente. El segundo volumen de la colección Monografías Psicoanalíticas en la que se publicó el texto de Ramírez, está ocupado por un trabajo de Francisco González Pineda publicado casi al unísono que aquél: *El mexicano. Su dinámica psicosocial* (1959). En 1961 apareció *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*, texto en el que Aniceto Aramoni recoge ocho conferencias dictadas como profesor de psicología social en la Universidad Nacional Autónoma de México. En ese mismo año, el propio González Pineda (quien, por lo demás, participó con Ramírez en la creación de la Asociación Psicoanalítica Mexicana), publicaría en el número séptimo de las Monografías un nuevo texto sobre el tema: *El mexicano. Psicología de su destructividad*. Para 1962, el Instituto Federal de Capacitación del Magisterio de la Secretaría de Educación Pública publicaba la *Psicología abismal del mexicano* del Dr. Vicente Suárez Soto, mientras que José Gómez Robleda, un viejo conocido de Ramírez, hacía lo propio en la Biblioteca de Ensayos Sociológicos de la UNAM con una *Psicología del mexicano*; texto cuya influencia puede verse con claridad en *El estereotipo del mexicano. Estudio psicosocial*, publicado en 1965 por María Luisa Rodríguez Sala de Gomezgil en la misma colección y casa editorial. A todos ellos, anteceden un trabajo del mismo Gómez Robleda (*Imagen del mexicano*, 1948) y *El amor en el mexicano* (c.1958) de Alfonso Millán; alumno de la primera generación del IMPAC.<sup>30</sup>

El resto de los textos cubre fácilmente aquella década que prácticamente termina en el *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* de Fromm y Maccoby, aparecido en inglés en 1970 y traducido al español, hacia 1973, para la Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis del Fondo de Cultura Económica; colección fundada por el propio Fromm y que, por entonces, dirigía Ramón de la Fuente.

Entre tal cuantía resulta, si no sintomático, cuando menos excepcional el hecho de que Ramírez no haya incorporado anotación alguna en las versiones de *El mexicano* posteriores a la de 1959. Efectivamente, nadie podría esperar que la visión de Santiago Ramírez alcanzara para prever el apogeo que la psicología del mexicano tuvo en la década siguiente a la publicación de su texto. Pero no hay que olvidar que *El mexicano* aparecido en 1959 es una versión “preliminar” que sólo contiene los cuatro primeros capítulos que conforman el texto tal y como hoy se conoce.<sup>31</sup> Por

<sup>30</sup> Aunque el libro carece de la información sobre su año de publicación, en las primeras páginas del mismo se asienta que el “estudio está formado por dos conferencias que el doctor Millán dio en las Galerías Excelsior, en el mes de febrero de 1957. De ahí, por supuesto, el cálculo sobre su fecha de aparición.

<sup>31</sup> El libro, publicado por Pax en 1959, es producto de un mensaje en los cursos de invierno de 1952 de la Facultad de Filosofía y Letras y, un año más tarde, del curso dictado por invitación en la Universidad Potosina. A partir de allí, Ramírez publica una primera versión del ensayo en *Letras potosinas* (1958), al que se reproduce en las revistas *Psicología*, *Criminalia* y, finalmente, en la *Terapéutica clínica* de Mario Rebolledo. En las ediciones subsiguientes de *El mexicano*, Ramírez fue añadiendo y quitando una serie de capítulos publicados por separado. “El mexicano frente al mar”, incluido desde la tercer edición del libro, tiene su origen en una conferencia dictada en el Ateneo Veracruzano en 1960. “Expresiones psicológicas en la plástica de dos pintores mexicanos”, añadido en la misma edición, fue escrito a partir de una conferencia dictada en 1959 en la Asociación Psicoanalítica Mexicana. De 1966 es “Problemas de

consiguiente, tomando en cuenta que la redacción de la obra abarca prácticamente una década (1968), cabría pensar en la posibilidad de que él mismo hubiera incorporado algunas anotaciones, tesis y réplicas en los capítulos iniciales o bien en los añadidos con posterioridad.

La razón, según parece, se desprende de aquella naturaleza híbrida a la que se apuntaba al inicio de este trabajo. Y es que, visto desde cierta perspectiva, resulta más sensato inscribir el texto en la tradición ensayística, antes que considerarlo entre los fundadores de los estudios psicológicos.

Desde luego, no se trata de regatear el sitio que *El mexicano* tiene entre los análisis de corte psicológico, ni mucho menos el papel central que su autor jugó en la historia de la psicología y el psicoanálisis mexicanos y, muy particularmente, en la de su proceso de institucionalización académica y hasta social. Sin duda, es altamente probable que el de Ramírez sea el texto más leído de entre todas las psicologías del mexicano. Sin embargo, las dieciocho ediciones que hoy alcanza, contrastan con la poca influencia que el trabajo parece tener, incluso, en los años posteriores a su publicación. Así, aunque Santiago Ramírez pueda considerarse “el más representativo de los psicoanalistas mexicanos”,<sup>32</sup> no deja de asombrar el hecho de que su trabajo más conocido sea justamente el que nos ocupa y no uno sobre clínica psicoanalítica. Asombra aún más la falta de continuidad entre las otras psicologías del mexicano y la suya. Sin pretender reducirlo todo a ello, cabe pensar que el problema esté en que *El mexicano*, de nuevo sin escamotear su carácter innovador, se aparezca también como un ensayo, acaso el último de la década de los cincuenta, cuyos fundamentos resultaban incompatibles con el tiempo que le tocaba inaugurar. Incompatibilidad que, espero poder mostrarlo, no queda en el plano epistémico, sino que se extiende hasta lo político y, con ello, a lo ideológico.

#### LA SIEMPRE NUEVA PSICOLOGÍA DEL MEXICANO

Si en algo sirve para descargar de culpa a Ramírez, hay que decir que no son pocos los trabajos de psicología del mexicano que inician lamentando la falta de atención del gremio respecto al análisis del carácter y la identidad nacionales. En 1961, por ejemplo, en el prólogo a *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*, Aniceto Aramoni repasa los nombres de aquellos que se han ocupado del “mexicano” y de “lo mexicano”, pero si lo hace es sólo para establecer que “Todos investigan el punto de vista que les interesa: antropológico, administrativo, histórico, de defensa social, amor y

---

un mundo en transición”, mientras que “Patrones culturales en la vida genital y procreativa de la mujer, especialmente en México” nace como producto de un texto mucho más antiguo: la ponencia *Some dynamical patterns in mexican family*, en coautoría con Ramón Parrés, presentado en 1957, en Nueva York, en un *simposium* sobre la familia del Tercer Congreso de la Sociedad Interamericana de Psicología, y que, finalmente, sería publicado en el *Journal of Social Psychiatry*.

<sup>32</sup> Juan Carlos Plá, “Santiago Ramírez, psicoanalista”, p. 9.

reivindicación, de interés filosófico, poético doctrinario, económico, pero ninguno de ellos se interesa expresamente por el aspecto de la psicología".<sup>33</sup>

El prólogo de Aramoni está firmado en 1959 y de ahí que en el listado que presenta no aparezca el libro de Ramírez. Sin embargo, en ninguna parte del cuerpo del texto (publicado en 1961) hay referencia alguna a *El mexicano* de Ramírez, que para entonces ya iba por la tercera edición.<sup>34</sup> Más allá de las razones que permitan explicar el olvido de Aramoni, lo que interesa es lo común que resulta encontrar este tipo de aserciones.

Con toda seguridad, algunas de ellas se derivarán, más que de la falta de investigaciones, de la relevancia que el tema había ido cobrando y de la insuficiencia que ante ello pudiera sentirse.<sup>35</sup> Pero hay otras, no menores ni en cantidad ni en relevancia, que parecen apuntar hacia otro tipo de falta. En la introducción al texto en que se recogen los resultados del Primer Seminario sobre Identidad y Carácter Nacional, Héctor Rosales dice que

El objetivo de esta investigación es reconsiderar la limitada atención que las ciencias sociales han mostrado respecto a la identidad y el carácter nacionales, intentando una *nueva aproximación teórica* que permita una mejor comprensión de este complejo fenómeno y ofrezca algunas explicaciones sobre la problemática del desarrollo histórico de nuestra nación y naciones similares a la nuestra.<sup>36</sup>

Ninguno de los asistentes a aquel seminario desconoció la existencia de un cúmulo de investigaciones psicológicas (entre las que se contaba la de Ramírez) que antecedían a las que se discutirían en la reunión. Sin embargo, más de uno de ellos (de hecho, la gran mayoría) apenas si hubiera reconocido en el trabajo de "los psicoanalistas" influencia alguna respecto del propio.

La lista de los presentes y, por supuesto, la naturaleza de las investigaciones expuestas en aquella reunión explicarían fácilmente la lectura de los trabajos de Ramírez y

<sup>33</sup> Aramoni, *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*, p. 9.

<sup>34</sup> Valga recordar aquí que tanto Aramoni como Ramírez desfilaron por el seminario de Psicología del Mexicano que, entre 1961 y 1964, organizó y condujo Julián MacGregor, todos los sábados, de 9 a 11 de la mañana, en el salón 306 de Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>35</sup> Según Capello, en 1976 no había una sola investigación sobre el carácter y la identidad nacional registrada ante el Conacyt. Véase Béjar, *El mexicano*, p. 22. Más allá de la validez del dato, éste contrasta con las investigaciones y seminarios cuyos resultados salían a la luz, incluso, el mismo año al que Capello hace referencia. En abril de 1968, por ejemplo, se llevó a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales un seminario sobre las características de la cultura nacional, en el que participaron especialistas de muy distintas disciplinas (Leopoldo Zea, Arturo Warman, Gonzalo Aguirre Beltrán, Carlos Monsiváis y Antonio Alatorre). Ocho años más tarde, el Departamento de Investigaciones Históricas del Instituto Nacional de Antropología e Historia llevó a cabo un seminario de Historia de la Cultura Nacional, cuyos resultados se publicaron bajo el título *En torno a la cultura nacional*. Independientemente de la relevancia de cada uno de los eventos, de sus participantes y de la muy probable realización de otros eventos similares, lo que interesa señalar es el apoyo que estos proyectos recibieron por parte de distintas instituciones (UNAM, INI, SEP).

<sup>36</sup> Rosales Ayala, *Primer seminario sobre identidad y carácter nacional*, p. 7. Énfasis añadido.

de los otros psicoanalistas.<sup>37</sup> Pero su posicionamiento no era un caso aislado. Por el contrario, todo apunta a que la suya era la regla y no la excepción que la confirma.

Basta una somera revisión de los planes de estudio universitarios para percatarse de que la publicación de *El mexicano* de Ramírez y de los otros textos que lo acompañan coincide con el proceso de “cientificación” de la psicología académica. Aunque en el plan de 1955 de la Universidad Nacional Autónoma de México, la psicología aparece claramente vinculada a su labor *práctica* desarrollada en la clínica, la educación y la industria, reconoce con toda claridad el carácter *teórico* y hasta humanista que le permite ocupar “un lugar central entre las disciplinas cuyo interés fundamental es el conocimiento del hombre”.<sup>38</sup> Ciertamente, el currículo de aquellos años presenta ya una clara inclinación hacia los contenidos psicofisiológicos y experimentales. Pero esta misma inclinación bien puede contrastarse con su presencia en planes de estudio de disciplinas propiamente humanísticas y sociales (*vgr.*, antropología física, lingüística, etnología, etnohistoria, ciencias políticas y sociales o periodismo).

Para 1967, siendo coordinador del Colegio de Psicología el propio Santiago Ramírez, la fisionomía de la carrera había cambiado casi por completo; tanto que las materias biológicas, psicométricas, estadísticas y experimentales ocupaban veintinueve de las treinta y cinco materias obligatorias.<sup>39</sup> Lejos de revertir la tendencia, la reforma de 1967, el actual plan de estudios (1971) y la creación de la Facultad de Psicología (1973) sólo profundizaron la veta experimentalista sobre la que poco o nada podría influir ni el texto ni Ramírez mismo. Súmese a lo anterior la escasa y poco exitosa que ha resultado la inserción del psicoanálisis en la estructura universitaria, y se entenderá la exigua resonancia que *El mexicano* parece tener a partir de su tercera edición (1961).<sup>40</sup>

El cientismo al que nos estamos refiriendo, tuvo y, de hecho, sigue teniendo la gravedad suficiente como para que un autor de la talla de Raúl Béjar se permita un comentario de esta naturaleza:

El libro de Octavio Paz no resiste, en ninguno de sus capítulos, la confrontación rigurosa con la metodología de las ciencias de la conducta. Pero no es posible condenarlo rotundamente,

<sup>37</sup> Aunque el seminario en cuestión se había organizado para discutir una investigación de Béjar y Capello sobre el comportamiento de los individuos ante las instituciones nacionales, sirvió también de marco para que Díaz Guerrero presentará una reflexión sobre el problema de la definición operante de la identidad nacional mexicana. Asimismo, Luis Lara Tapia expuso un estudio sobre las modificaciones socioculturales en las clases medias de la ciudad de México.

<sup>38</sup> Universidad Nacional Autónoma de México, *Guía de carreras universitarias*, 1955.

<sup>39</sup> Véase Facultad de Filosofía y Letras, *Organización académica*, 1967.

<sup>40</sup> El texto tuvo sus primeras tres ediciones entre 1959 y 1961, pero hubo de esperar a 1966 y 1968 para ver su cuarta y quinta edición. Curiosamente, la caída de su popularidad coincide con un importante aumento en el número de estudiantes de psicología. Por lo demás, los datos difícilmente servirían para pensar que el interés por el tema habría decaído hacia la segunda mitad de la década. Aunque no se trata de un trabajo propiamente psicológico, *El Mexicano enano*, de Óscar Monroy Rivera, aparecido en 1966, inundó en pocos meses y en tres ediciones sucesivas, “la República entera con cerca de 10 000 ejemplares”.

hay que tomarlo como lo que es, un libro que en ningún momento trata de ser científico, ni emplea en su construcción ninguna teoría en especial. Hay que considerarlo, pues, como el ensayo de un poeta.<sup>41</sup>

El propio Ramírez fue consciente y hasta presa de esta cientifización en que la psicología se involucró bajo su propia dirección. Tan es así, que ya desde el texto que es objeto de este análisis, el mismo Ramírez no sólo reconoce las dudas sobre la certidumbre científica del psicoanálisis,<sup>42</sup> sino la virtud del intento del empirismo lógico por desentramar, al fin, el método de las ciencias.<sup>43</sup> Desde esta perspectiva, se entiende que al menos parte de la suerte del texto de Ramírez se desprenda de la intención de algunos por eliminar el

Impresionismo literario con el que ha abordado el problema del carácter nacional. Es posible que en el proceso se pierda algo de la emoción estética que produce la obra artística —con todo su misterio y atractivo—, pero a cambio se podrá tener la satisfacción de rescatar al mexicano del mito y la fantasía, de señalar su perfil exacto, su abrumadora topografía, sus reales defectos y sus precisas virtudes.<sup>44</sup>

Con lo expuesto anteriormente se explica *grosso modo* la falta de continuidad que el proyecto de Ramírez tuvo entre los psicólogos; la hoy en día apenas visible institucionalización de su postura y su objeto de estudio. Pero esto mismo, poco o nada nos dice sobre su influencia en ámbitos tan alejados de la psicología académica que las razones a las que se ha aludido apenas si tienen algún valor.

#### DESNATURALIZAR A LA PATRIA

En uno de los seminarios a los que ya nos hemos referido, Manuel Capello apuntó hacia la necesidad de despsicologizar los conceptos de identidad y carácter nacional.<sup>45</sup> Esto dicho por un psicólogo dedicado, entre otras cosas, al estudio de lo mexicano, la idea suena, por lo menos, un tanto extravagante. Sin embargo, ni a él ni a ninguno de los presentes (también psicólogos en su mayoría) les pareció así. De nuevo, la reacción parece más síntoma de la época que un hecho aislado.

En un texto ya no tan reciente, Carlos Monsiváis reconocía, a partir de 1910, cinco etapas distintas aunque por momentos entrecruzadas del nacionalismo popular: primero, “la reaparición de México” (1910-1920); segundo, el nacionalismo estatal posrevolucionario (1920-1940); tercero, la era de la unidad nacional (1940-1960);

<sup>41</sup> Raúl Béjar, *El mexicano*, p. 92.

<sup>42</sup> Santiago Ramírez, *El mexicano*, p. 191.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Raúl Béjar, *El mexicano*, p. 24.

<sup>45</sup> Silvano Héctor Rosales, *Primer seminario sobre identidad y carácter nacional*, p. 87.

cuarto, la aparición de la sociedad de masas (1960-1981) y quinto, el posnacionalismo en la crisis.<sup>46</sup>

Amén de las precisiones que los especialistas (y no el autor de este texto) pudieran sugerir, la periodización propuesta por Monsiváis arroja bastante claridad sobre la cuestión que aquí nos ocupa. Y es que, aun concediendo las intersecciones entre las distintas épocas y, por consiguiente, la inexistencia de una franca línea divisoria que las atravesase, es claro que la posición que Ramírez sustenta en *El mexicano* y, en general, en el resto de su obra, está fuertemente enraizada en el espíritu que condujo la apuesta del Estado por construir y consolidar la unidad nacional.<sup>47</sup>

Visto de esta manera, parecería que *El mexicano* surgió a contrapelo, no sólo del desarrollo disciplinar, sino de la concepción misma del nacionalismo y, con ello, del carácter y la identidad nacionales. Hacia 1960, seguramente habrán sido pocos los que pudieran identificarse como mestizos, criollos o indígenas, pero no deben haber sido muchos más los que vieran en la nación una entidad propiamente dicha. La apuesta de Capello por la despsicologización no sólo está encaminada a señalar la importancia de la investigación multidisciplinar en la comprensión de la identidad y el carácter nacional. Igual apunta a una clara apuesta por desesencializar lo nacional, reconociendo el carácter plural e histórico de lo que llamamos mexicano.<sup>48</sup> Acaso una anécdota relatada por Raúl Béjar sirva para establecer con claridad esto último:

A mí me tocó estar en una cena, [en la que] estaba un presidente de la República en funciones y salió el tema del mexicano [...]. El primer mandatario de nuestro país, en ese entonces, dijo que para él los mexicanos eran básicamente chicharroneros, que el mexicano era aquel que hacía que sus chicharrones tronaran. Entonces, con todo respeto, [...] le pedí [que nos definiera] ¿qué significa un mexicano chicharronero?, y para ilustrar lo que estaba afirmando, dice: “El mexicano chicharronero: es aquel que, habiendo una enorme cola en el cine, en un teatro, para acceso a un espectáculo deportivo, y que olvidando el respeto a todos los que están en la cola, llega a la taquilla, compra su boleto o se mete por la puerta y allí hace tronar sus chicharrones”.

Entonces, una vez que expuso eso, yo le pregunté nuevamente, con mucho respeto, ¿De qué nacionalidad eran todos los que estaban formados?<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano”, 1992.

<sup>47</sup> “Yo creo que hay un nacionalismo creciente que invade todos los campos, que consiste en la búsqueda de la identidad, en el folklore, en la plástica, en la cinematografía, en la música, etcétera. Esta búsqueda de identidad, en cierta forma compulsiva, es índice de una amenaza básica a la misma. [...] De allí el reiterado ‘ser mexicano’, que, paradójicamente, desde un punto de vista superficial, adopta la forma del ‘mexican curios’; nuestra x no es puesta en tela de juicio por la j española, sino por el modo anglosajón; nos encontramos ante la amenaza de ser ‘mecsicou’.” Santiago Ramírez, *Ajuste de cuentas*, p. 54.

<sup>48</sup> “Identificar la psicología del mexicano, su “machismo” y su pretendida destructividad con la canción mexicana emergida en el transcurso de la Revolución [...] es desconocer que una determinada manifestación folklórica está circunscrita a un determinado momento histórico con características económicas, políticas, sociales y psicológicas perfectamente localizables y que de ninguna manera es lícito extrapolar hacia un futuro.” Raúl Béjar, *El mexicano*, p. 87.

<sup>49</sup> Silvano Héctor Rosales, *Primer seminario sobre identidad y carácter nacional*, p. 53



No hace falta extenderse en demasía para mostrar las sendas diferencias entre la posición expresada por Béjar y la de Ramírez. Si bien es cierto que Ramírez, como Capello o Béjar, no partió de una supuesta homogeneidad transhistórica o transgeográfica,<sup>50</sup> es claro que su posicionamiento no sólo implica un nivel de unidad que difícilmente puede asociarse a la posición de Béjar, sino que también presupone que los rasgos, en este caso deleznable, son, más que una cuestión de comportamiento individual, una constante colectiva.

Así, la apuesta por desesencializar el espíritu nacional no es sólo el reflejo de una reacción positivista que busca objetos mensurables y explicaciones objetivas, sino de un posicionamiento político que reconoce el carácter nacional en calidad de un estereotipo que es expresión de la clase social hegemónica. Ya Iturriaga había propuesto que “el carácter de los mexicanos y sus virtudes no debe buscarse, como lo han hecho muchos extranjeros, en las clases privilegiadas, sino en la gran masa de ciudadanos”.<sup>51</sup> Pero lo anterior, dicho después de 1960, ya significa algo más. Porque, en palabras de Jorge González, la identidad nacional

es una construcción viva, cotidiana, inestable, pero que tiene espesor y sedimento [...] porque una gente se puede definir como chiva rayada del Guadalajara y ésta es parte fundamental de su identidad, mucho más cercana, [...] está más cerca de la gente, de la experiencia de las personas, Rigo Tovar, Juan Gabriel o Catalina Creel, sin duda, que Juárez o Santa Ana [*sic*], o cualquiera de los buenos. Santa Ana [*sic*], no, en la Historia es malo, ¡Los niños héroes, por supuesto!<sup>52</sup>

#### CONSIDERACIONES FINALES

La pretensión de este trabajo está por demás alejada de un intento de menospreciar la obra o la figura de Ramírez. Por el contrario, de lo que el texto se ha querido hacer cargo es de la extrañeza que provoca darse cuenta de que la mayor obra (o cuando menos la más conocida) de una figura prácticamente esencial en el devenir de la psicología mexicana, apenas si tendría algún impacto, ya no hoy, sino en las primeras décadas que siguieron a su publicación. Desde luego, nada de ello pretende implicar que el trabajo fuera por completo irrelevante, ni que jamás hubiera gozado de algún lugar institucional. En 1967, por ejemplo, el texto de Ramírez aparece en la bibliografía básica de la carrera de psicología. Pero aun ahí cuesta trabajo encontrarlo entre la larga lista de referencias inglesas, novísimas, dedicadas a la psicología experimental o a la fisiológica.

<sup>50</sup> Véase, por ejemplo, Santiago Ramírez, *El mexicano*, pp. 32, 80.

<sup>51</sup> Cit. Raúl Béjar, *El mexicano*, p. 93.

<sup>52</sup> Silvano Héctor Rosales, *Primer seminario sobre identidad y carácter nacional*, p. 94.

Un poco más allá de las particularidades de la historia de la disciplina, parecería que el de Ramírez fue un libro que llegó a destiempo o, si se prefiere, uno que nació envejecido. Y es que, sin desestimar el evidente editorial que le acompañó durante las primeras ediciones, todo parece indicar que su lectura no trajo consigo la resonancia que se esperaría. La razón, acaso, resida en una nueva generación de lectores, de estudiantes e intelectuales de izquierda que, sin evadir la discusión en torno a los problemas de la nación, seguramente habrían coincidido con Roger Bartra en que: “La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional [...] forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno. La definición de ‘el mexicano’ es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es explotada la explotación”.<sup>53</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Camín, Héctor y otros, *En torno a la cultura nacional*, 1976, 2a. ed., México, SEP, 1983.
- Alegría, Juana Armanda, *Psicología de las mexicanas*, s/a, 2a. ed., México, Samo, 1975.
- Anda, Lorenzo de, *La mecánica de la intriga. El mediano, la política y los valores*, 1970, 4a. ed., México, B. Costa-Amic, 1974.
- Aramoni, Aniceto, *Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*, México, UNAM, 1961.
- , *El mexicano ¿un ser aparte?*, México, Offset, 1984.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, 1987, México, Debolsillo, 2005.
- , *Anatomía del mexicano*, México, Debolsillo, 2002.
- Béjar, Raúl, *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, 1979, 3a. ed., México, UNAM, 1983.
- , *El mito del mexicano*, México, UNAM, 1968.
- Bremauntz, Alberto, *La batalla ideológica en México*, México, Ediciones Jurídico Sociales, 1962.
- Caso, Antonio, *Sociología*, 1928, 12a. ed., México, Limusa Wiley, S.A., 1962.
- Castellanos, Rosario, *Sobre la cultura femenina*, 1950/2005, 1a. reimp., México, FCE, 2009.
- Díaz Guerrero, Rogelio, *Estudios de psicología del mexicano*, México, Antigua Librería Robredo, 1961.
- Facultad de Filosofía y Letras, *Organización académica 1967*, México, UNAM, 1967.
- Facultad de Psicología, *Treinta años a la vanguardia: Facultad de Psicología*, México, UNAM, 2003.
- Freud, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921], en Freud, *Obras completas*, 1982, vol. XVIII.
- , *Obras completas*, 24 vols., traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires/Madrid, Amorrortu, 1982.
- Fromm, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana* [1955, ed. inglesa; 1956, ed. española], 22a. reimp., traducción de Florentino M. Torner, México, FCE, 2006.
- Fromm, Erich, y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* [1970, ed. inglesa; 1973, ed. española], 2a. reimp., traducción de Claudia Dunning de Gago, México, FCE, 1979.

<sup>53</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 20.

- Gómez Robleda, José, *Imagen del mexicano*, México, SEP, 1948.
- , *Psicología del mexicano*, México, UNAM, 1962.
- González Pineda, Francisco, *El mexicano. Su dinámica psicosocial*, 1959, 2a. ed., México, Pax, 1961.
- , *El mexicano. Psicología de su destructividad*, 1961, 3a. ed., México, Pax, 1965.
- Monroy, Óscar, *El mexicano enano. Un mal de nuestro tiempo*, México, B. Costa-Amic Editor, 1966.
- , *El mexicano ciudadano de quinta*, 1969, 2a. ed., México, B. Costa-Amic Editor, 1969.
- Monsiváis, Carlos, “Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano”, en Noriega Elío, (coord.), 1992, pp. 447-468.
- Noriega Elío, Cecilia (coord.), *El nacionalismo en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, 1950, edición de Enrico Mario Santí, Madrid, Cátedra, 2001.
- y Luis Mario Schneider (eds.), *México en la obra de Octavio Paz*, 3 vols., México, FCE, 1987.
- Plá, Juan Carlos, “Santiago Ramírez, psicoanalista”, en Ramírez, 1983, pp. 9-12.
- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934, 41a. reimpression, México, Espasa Calpe, 2009.
- Rosales Ayala, Silvano Héctor, *Primer seminario sobre identidad y carácter nacional*, México, UNAM, 1989.
- Suárez Soto, Vicente, *Psicología abismal del mexicano*, México, SEP, 1962.
- Universidad Nacional Autónoma de México, *Guía de carreras universitarias*, México, UNAM, 1955.
- , *Planes y programas de estudio*, México, UNAM, 1968.
- , *Planes y programas de estudio*, México, UNAM, 1976.
- , *Planes de estudio del posgrado*, México, UNAM, 1980.
- Zea, Leopoldo y otros, *Características de la cultura nacional*, México, UNAM, 1969.

### *Obras de Santiago Ramírez*

- El mexicano. Psicología de sus motivaciones*, 1a. a 7a. edición, México, Pax, 1959.
- El mexicano. Psicología de sus motivaciones*, 1959, México, Debolsillo, 2002.
- Esterilidad y fruto*, México, Pax, 1962.
- Infancia es destino*, 1975, 20a. reimp., México, Siglo XXI Editores, 2009.
- Ajuste de cuentas*, México, Nueva Imagen, 1979.
- Obras escogidas*, México, Línea, 1983.
- “El psicoanálisis en México”, entrevista realizada por Humberto Durán C. en febrero de 1986, Cuernavaca, Morelos, *Cuadernos del Área Clínica*, UANL, núm. 12, febrero 1990, <[www.cartapsi.org/mexico/entsan.htm](http://www.cartapsi.org/mexico/entsan.htm)>, consultado en octubre de 2009.
- , Agustín Palacios y Gregorio Valner, *El psicoanálisis. La técnica*, México, Pax, 1963.

La arqueología, la antropología y la sociología no son ajenas al devenir histórico de México. Desde comienzos del siglo XX esas disciplinas han sido parte del sistema educacional (por ejemplo, en la Escuela Nacional Preparatoria) y han contribuido al análisis de los problemas sociales del país. Con ellas se ha reflexionado sobre las condiciones en que éste se ha desenvuelto en términos económicos, sociales y políticos. Los problemas del campo, de la industria y de la ciudad, la formación de las clases sociales, la implantación del sistema educacional a lo largo y ancho del territorio, las ideologías de los grupos en el poder y en la oposición fueron objeto del esfuerzo analítico en estas disciplinas (Molina Enríquez, 1909).

También, y no por casualidad, gracias a la Revolución de 1910, ha existido en sus científicos sociales una preocupación por insertarse en el devenir histórico. Esta preocupación no fue entonces un mero ejercicio académico, sino que trató de vincular las tareas de administración y de puesta en práctica de este proyecto de desarrollo nacional, que de alguna manera se encarnó en varios documentos generados por la revolución, entre los cuales destaca la Constitución de 1917 (Reyna, 2007). Incluso, algunos dirigentes políticos de México ejercieron estas disciplinas y se articularon con los procesos de toma de decisiones. De esta manera, la arqueología, la antropología y la sociología forman parte, con altas y bajas, del proyecto político del Estado mexicano, que contribuyeron a formularlo y a concretizarlo institucionalmente. A su vez, éste proporcionó los medios necesarios para su desenvolvimiento y muchos de los que ejercieron esas disciplinas se vincularon a la implantación de dicho proyecto.

Por ello es que cabe hablar de la institucionalización del devenir de las ciencias sociales en el país: son parte del proceso de desarrollo y contribuyen a delinearlos. No obstante, no es posible negar el carácter crítico del pensamiento generado por estas disciplinas, el que alimentó la formulación de políticas económicas, sociales y sobre todo a la integración nacional. En efecto, en la medida en que estas disciplinas forman parte del devenir histórico del país, su contribución guardó relación con las crisis que el sistema político mexicano debió enfrentar, especialmente en la coyuntura del movimiento estudiantil de 1968 en que ocurrieron procesos tendientes a cuestionar sus bases de sustentación. En esa coyuntura y en algunas que le precedieron, las ciencias sociales mencionadas adoptaron puntos de vista muchas veces disidentes con respecto a las decisiones del Estado (Warman y otros, 1970).

\* Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.

Entonces, es posible afirmar que la vinculación estrecha entre las ciencias sociales y el proceso histórico de México pudo contribuir a condicionar la forma en que los científicos sociales particulares realizaron su reflexión, el tipo de enseñanza que se impartió en las instituciones académicas, los temas preferidos de análisis y los objetos de investigación que se seleccionaron. Esta relación recíproca constituyó un rasgo particular del desenvolvimiento de estas disciplinas en el contexto latinoamericano. En efecto, en el resto de América Latina es y fue mucho más marcado el acento crítico de las ciencias sociales con respecto a los sistemas políticos, a los proyectos nacionales de desarrollo y a las formas de convivencia nacional.

En efecto, en países como Argentina, Chile, Perú o Venezuela, las ciencias sociales guardaron gran distancia en su involucramiento político con los aparatos oficiales. Es por ello que en esos países las ciencias sociales permanecieron circunscritas al espacio universitario. Fueron y son disciplinas que constituyeron frecuentemente proyectos alternativos al “oficial” y fueron frecuentemente “satanizadas”, en particular cuando los militares tomaron el poder en los años setenta, que las eliminaron de los programas universitarios calificándolas de subversivas. En México, dicha distancia nunca fue tan grande porque las ciencias sociales se constituyeron en fuente de inspiración para la promoción de la nación. El grado de desarrollo de esas disciplinas en este país fue mayor que en el resto del continente, en donde permaneció limitado a grupos muy reducidos de “intelectuales” con “conciencia social”, sin transformarse en un fenómeno colectivo de crítica y participación, análisis y compromiso político, como lo fue en el caso de México.

Estas consideraciones están vinculadas con el propósito de este trabajo que es esbozar el pensamiento de Rodolfo Stavenhagen, a partir de un texto célebre, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, publicado por primera vez en el periódico *El Día*, entre los días 25 y 26 de junio de 1965.<sup>1</sup> La reflexión alrededor de este texto nos permite ejemplificar la forma que tomó la reflexión crítica de uno de los grandes intelectuales mexicanos de la segunda mitad del siglo XX y mostrar el tipo de cuestionamiento que fue formulado en la coyuntura de la década de los sesenta. Para emprender esta reflexión es necesario iniciar con una contextualización del texto en cuestión. En efecto, las condiciones sociales del surgimiento de los planteamientos de Stavenhagen se vincularon con la relación histórica entre el Estado mexicano y la ciencia social y con una serie de acontecimientos de la historia latinoamericana de los años sesenta. Así, los temas planteados en ese texto tuvieron y tienen mucho

<sup>1</sup> Las tesis equivocadas son las siguientes: 1] los países latinoamericanos son sociedades duales; 2] el progreso de América Latina se realizará mediante la difusión de los productos del industrialismo a las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales; 3] la existencia de zonas rurales atrasadas y arcaicas es un obstáculo para la formación del mercado interno y para el desarrollo del capitalismo nacional y progresista; 4] la burguesía nacional tiene interés en romper el poder y dominio de la oligarquía terrateniente; 5] el desarrollo de América Latina es creación y obra de una clase media nacionalista, progresista, emprendedora y dinámica, y el objeto de la política social y económica de nuestros gobiernos debe ser estimular la movilidad social y el desarrollo de esta clase; 6] la integración nacional en América Latina es producto del mestizaje; 7] la integración nacional en América Latina sólo se realizará mediante una alianza entre los obreros y los campesinos, alianza que impone la identidad de intereses de estas dos clases. Stavenhagen, “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, 1972.

que ver con preocupaciones muy concretas respecto de las interpretaciones que se hacían en esos agitados años acerca del proceso de desarrollo de América Latina. Stavenhagen expresó esas preocupaciones a través de cuestionamientos a las soluciones que desarrollistas, modernizadores, banqueros e intelectuales proponían para resolver los graves problemas que afectaban a los países del continente, en particular en la esfera agraria. En estos cuestionamientos se incluían las políticas puestas en marcha por organizaciones multilaterales como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial y otras.

La presentación crítica del texto de las *Siete tesis*, que exponemos a continuación, presenta primero algunos rasgos biográficos y en seguida una reflexión sobre el texto mencionado, sin separarla del contexto histórico político en que se desarrolló. Se trata, en consecuencia, de presentar las tesis de Stavenhagen sin olvidar el contexto personal y las circunstancias sociales de su desarrollo.

#### ESBOZO BIOGRÁFICO

Mexicano de origen alemán (1932), Stavenhagen realizó estudios de antropología, y sociología en Estados Unidos (Chicago, 1949-1951), México (1952-1956) y Francia (París, 1959-1962). Adquirió una formación multidisciplinaria que iba a jugar un papel importante en su carrera, ya que le permitiría tratar profesionalmente varios problemas que, sin esa preparación, no hubieran sido cubiertos adecuadamente. A mediados de la década de los cincuenta y todavía inserto en el proceso de su formación intelectual, trabajó en la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, dirigida en ese entonces por Pablo González Casanova, mientras el doctor Ignacio Chávez era rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

A partir de 1953 se desempeñó como investigador en el Instituto Nacional Indigenista (INI), entonces de reciente creación (1948), en donde pudo adentrarse en la problemática indígena de México bajo la dirección de un destacado antropólogo, Gonzalo Aguirre Beltrán (Stavenhagen, 1980a). Estudió comunidades indígenas en los estados de Chiapas, Oaxaca y Veracruz. Dicha experiencia en el INI tuvo un importantísimo papel en la definición de la vocación de Stavenhagen. En efecto, muchos temas de este texto y de otros se inspiran en el análisis que en esa época realizó de esas comunidades y en las conclusiones que sacó respecto al impacto de las políticas “modernizadoras” que el INI trató de imponer en el mundo indígena mexicano.

Su formación intelectual culminó en 1964 con la defensa, en la Universidad de París y bajo la dirección de Georges Balandier, destacado profesor de l'École Pratique des Hautes Études, de su tesis doctoral en sociología: “Essai comparatif sur les classes sociales rurales et la stratification sociale dans quelques pays sous-développés” (*Ensayo comparativo sobre las clases sociales rurales y la estratificación social en algunos países subdesarrollados*). Dicha tesis tuvo la originalidad de plantear un estudio comparativo del problema de las clases sociales en las sociedades agrarias

en África y América Latina lo que, en más de un sentido, revelaba la vocación de Stavenhagen. Se trataba de los inicios de un enfoque que iba a revelarse fructífero.

Una vez concluida su formación, Stavenhagen se trasladó a Brasil en donde asumió la Secretaría General del Centro Latinoamericano de Investigaciones Sociales en Río de Janeiro, mientras Manuel Diegues era su director. Se hizo cargo de la publicación de la revista *América Latina* y de la supervisión de varios proyectos de investigación, entre los cuales sobresalió el estudio comparativo sobre la estratificación social en América Latina, en el que intervinieron varios científicos sociales relevantes como Gino Germani. En esa revista fueron publicados varios textos relacionados con el debate que tuvo lugar entre González Casanova y Stavenhagen acerca del concepto de *colonialismo interno*.<sup>2</sup>

En 1964 regresó a México para colaborar en un estudio de la estructura agraria del país en el Centro de Investigaciones Agrarias, y junto con un equipo cuyos representantes más notables fueron Sergio Reyes Osorio, Salomón Eckstein, Juan Ballesteros, Iván Restrepo, Jerjes Aguirre, Sergio Maturana y José Sánchez, publicó en 1974 el libro *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, que diagnosticaba los principales problemas agrarios del país y planteaba soluciones a los mismos.

Vale la pena mencionar que en el apogeo de la política de desarrollo estabilizador que había sido impulsada desde el Estado mexicano pero que también tenía correlatos en Brasil, Argentina y Chile, tuvo lugar el proceso revolucionario en Cuba con la entrada de Fidel Castro a La Habana el 1 de enero de 1959. Con posterioridad al triunfo de la Revolución cubana, se generaron una serie de repercusiones en casi todos los países latinoamericanos que cuestionaron radicalmente los diagnósticos que desarrollistas y modernizadores y sus acólitos políticos e intelectuales habían formulado en la década de los cincuenta. Incluso, esos diagnósticos fueron compartidos por los partidos de centro izquierda (radicales y demócrata cristianos en Argentina y Chile, respectivamente) y de izquierda (socialistas y comunistas en Brasil y Chile) que habían impulsado junto con los líderes populistas como fueron Getulio Vargas y Juan Domingo Perón.

Fue en esta coyuntura (1959-1964) que Stavenhagen se vio motivado a escribir las *Siete tesis*. Además, durante la realización de la investigación sobre la estructura agraria, su primer gran proyecto en México, y en el proceso de preparación del manuscrito de lo que sería la versión publicada de sus tesis doctoral con el título *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Stavenhagen pudo profundizar y cuestionar los diagnósticos y las políticas que se habían puesto en marcha para contrarrestar los efectos de la revolución cubana en América Latina.

Sin embargo, Stavenhagen no fue el único que tomó conciencia de las implicaciones de la Revolución cubana. En efecto, en ese lustro, la reflexión crítica llevó a que, entre 1965 y 1969, ese cuestionamiento se generalizara y diera lugar a la apa-

<sup>2</sup> Pablo González Casanova, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", y "Sociedad plural y desarrollo: el caso de México", 1965; Rodolfo Stavenhagen, "Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", 1963, y "Las relaciones entre la estratificación social y la dinámica de clases", 1967.

rición de una serie de libros y artículos como fueron los de André Gunder Frank (*Capitalismo y subdesarrollo*, 1967), Régis Debray (*Revolución en la revolución*, 1968) y Pablo González Casanova (*La democracia en México*, 1965), que coincidieron con la publicación del primer borrador (en octubre de 1965) de lo que se transformaría en el texto de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América latina*, publicado como libro en 1969. En este contexto, altamente polémico, aparecieron las *Siete tesis*.

Este esbozo biográfico y de historia intelectual, nos permite concluir que las perspectivas de Stavenhagen se insertaron, desde sus inicios, en el análisis de la realidad mexicana y latinoamericana. Su obra se vio influida por estas realidades y, quizá en igual o mayor medida, por el proceso histórico acaecido en esa región entre 1950 y 1965. Este bosquejo biográfico ejemplifica también el cuestionamiento de la práctica de la ciencia social tal como se había llevado hasta el momento en que se insertó en ella, cuestionamiento que incluye a la vez un esfuerzo por superar planteamientos que se confundían con verdades adquiridas a principios de los años sesenta, como eran las ideas de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), y de los agentes de la teoría de la modernización, impulsados por el gobierno estadounidense. Como los resultados de esas políticas no fueron todo lo exitosos que se había esperado, fue necesario crear nuevas perspectivas de análisis que estudiaran los problemas sociales en contextos que reflejaran la complejidad histórica en la que estaban insertos. Esto explica la preferencia de Stavenhagen, y de muchos investigadores vinculados a él, por los estudios de caso y por el análisis de problemas relacionados con el proceso de desarrollo de México y de América Latina, y sólo secundariamente, por trabajos de índole teórica o especulativa.

Las consideraciones anteriores proporcionan el marco biográfico de la carrera intelectual de Stavenhagen. Formalmente, dicho marco adquiere contenido cuando se estudian sus textos, y, en particular, el texto por el cual Stavenhagen alcanzó notoriedad en México y en América Latina: *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*. Dicho texto convierte a Stavenhagen en un crítico de la reflexión que imperaba en los años sesenta sobre los procesos de desarrollo latinoamericano. A partir de su contribución al análisis de las clases sociales, que fue objeto de su tesis doctoral, nos enfocaremos aquí en la discusión de ese texto que contribuyó decisivamente a cuestionar tanto al desarrollismo como a la teoría de la modernización y a plantear nuevas líneas de reflexión sobre las realidades del continente.

#### EL ANÁLISIS DE LAS RELACIONES ENTRE LAS CLASES SOCIALES: TELÓN DE FONDO TEÓRICO DE LAS SIETE TESIS

Si bien las *Siete tesis* han sido reseñadas con mucho detalle en cuanto cuestionamiento crítico de lo que fueron las políticas de desarrollistas y modernizadores y por la pertinencia que tuvieron para cuestionar las políticas con las que las izquierdas latinoamericanas enfrentaron el impacto de la Revolución cubana, éstas no están



fuera de un determinado contexto analítico. En efecto, es a partir de un marco de referencia situado en el análisis marxista de las clases y de las relaciones de clase que Stavenhagen busca definir el contexto teórico dentro del cual éstas se ubican y así comprender cabalmente el significado de las *Siete tesis*.

Por lo tanto, Stavenhagen se refiere a las clases sociales contraponiéndolas a los sistemas de estratificación social. Considera a los sistemas de estratificación como reflejo de las relaciones de clases existentes en una estructura económica determinada, por lo que los estratos sociales pueden ser considerados como fijos tanto en el espacio sociocultural como en el tiempo y constituyen reflejos del estado de las relaciones de clase subyacentes.

Dentro de esta contraposición entre los sistemas de clases y los sistemas de estratificación está implícita la diferencia entre los fenómenos que dan forma y estructura a una formación social y los procesos de transformación y de cambio que se identifican con la dinámica, con la diacronía. Según Stavenhagen, una de las razones de la existencia de un sistema de estratificación junto a un sistema de clases en una sociedad determinada, es que ninguna sociedad puede mantenerse en el tiempo si permite el libre y constante ejercicio del conflicto que es inherente a las clases, es decir, una sociedad en perpetuo proceso de cambio. En otras palabras, dada una dinámica social caracterizada por la lucha entre las clases sociales, es necesario que existan sistemas de estratificación para asegurar la estabilidad de una estructura social determinada. Éstos sirven para dar estabilidad a una estructura social amenazada por los conflictos contradictorios entre las clases. Desempeñan un papel eminentemente conservador y también contribuyen a diluir oposiciones de clase gracias a la existencia de los llamados grupos medios, situados entre los extremos de los sistemas de estratificación. Asimismo han contribuido y contribuyen también a diluir los conflictos entre las clases al obstaculizar, por ejemplo, la unificación de algunas de ellas y a acentuar los conflictos existentes entre distintos grupos de trabajadores, como son los campesinos y los obreros o los obreros y los empleados de cuello blanco.

Además, las clases sociales expresan intereses contradictorios que dan lugar a conflictos y luchas por apropiarse de los productos de la acumulación de capital (en el caso de la confrontación entre burguesía y proletariado). Por su parte, los conflictos entre determinados estratos expresan diferencias existentes entre individuos respecto de cuestiones como el acceso al consumo fijados a su vez por la distribución del ingreso, el acceso a la educación, o, en términos más generales, las disputas derivadas de la velocidad de la movilidad social. Pueden existir desfases entre el grado de desarrollo de ambos sistemas de organización de los integrantes de una sociedad. Así, logran subsistir determinados estratos (como la oligarquía terrateniente) en momentos en que el sistema de clases se ha modificado radicalmente y que el poder político ha sido asumido por nuevas clases sociales como pueden ser los obreros organizados. Este desfase puede originar muchas confusiones entre la estratificación y la estructura de clases, y llevar a una visión errónea de la realidad social.

De lo anterior se desprende que Stavenhagen se adhiere a la concepción marxista de las clases sociales y postula su centralidad en la reflexión acerca de la proble-

mática específica de América Latina. Al concebirlas como categorías analíticas que dan cuenta de fenómenos reales, vale decir que permiten explicar por qué determinadas relaciones de clase dan lugar a resultados económicos y políticos, construyó un marco de referencia que le permitirá identificar las implicaciones de lo que desarrollistas y modernizadores pretendieron realizar en América Latina en los años sesenta del siglo XX, las que estaban situadas fuera de referencias teóricas generales. Como las clases están inscritas en *sistemas de clases* y no existen independientemente unas de las otras, pueden definirse como “agrupamientos de intereses político-económicos particulares”, sin identificarse necesariamente con organizaciones como partidos o sindicatos, ni con agregados sociales o categorías estadísticas como grupos de ingreso. Entonces, las clases, al definirse por su oposición, se articulan en relaciones de conflicto que reflejan las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Stavenhagen se desmarca de la posición según la cual las clases sociales son simples reflejos de un determinado modo de producción como sería el sistema capitalista y el industrialismo y por ello puede, como lo había intentado José Carlos Mariátegui, utilizar las categorías marxistas en contextos sociohistóricos muy distantes de los que habían servido a Marx para conceptualizar al capitalismo. En efecto, el elemento central del análisis de clase no debe tomar como referente indispensable al modo de producción capitalista sino que puede también ser utilizado en sociedades en donde no existen los prerequisites de dicho sistema de acumulación de capital e incluso en aquellos que se autodefinen “socialistas”, como fue el caso de la Unión Soviética, pero sobre todo en sociedades como las latinoamericanas en donde no se cumplen las condiciones que, en el capitalismo, dan lugar a la formación de clases sociales.

Según su concepción y conforme a lo que él denomina la “escuela marxista”, afirma lo siguiente:

Las clases sociales no son la expresión del *tipo de producción material* dominante en la sociedad, sino la expresión de las *relaciones de producción dominantes* en la sociedad. La producción industrial predomina tanto en la sociedad capitalista como en la socialista, y nadie puede negar que estos dos tipos de estructura socioeconómica sean radicalmente distintos. Los teóricos del industrialismo tienden a caer en un determinismo tecnológico simplista que no pocas veces esconde propósitos políticos bien precisos.<sup>3</sup>

El “industrialismo” estaría extrapolando consecuencias del plano técnico al plano de las relaciones de producción, paso que, según Stavenhagen, es ilegítimo. Así, las relaciones específicas que se establecen entre los hombres sobre la base de determinadas fuerzas de producción serían los elementos definitorios de las clases. En consecuencia, la especificidad de las relaciones sociales imperantes, más allá del grado de desarrollo de las fuerzas productivas, es el factor crítico y por ello es que el análisis de clase puede aplicarse a las sociedades latinoamericanas. De esto se deriva

<sup>3</sup> Stavenhagen, “Estratificación social y estructura de clases”, p. 93.

que Stavenhagen defiende la interpretación según la cual la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo no constituyen sino cristalizaciones de la división general de la sociedad en clases sociales y asumen formas diferentes según los espacios en que se desenvuelven las relaciones sociales.

Tenemos así un esquema en el cual son las relaciones de producción las que definen a las clases sociales, mientras que el grado de desarrollo de las fuerzas productivas jugaría un papel derivado. Vale la pena destacar que, con posterioridad a la publicación de este trabajo, la teoría marxista cuestionó frontalmente la idea del mecanismo de los vínculos entre la infraestructura y la superestructura, la que Stavenhagen también refuta. La presencia cada vez más intensa de los textos de Gramsci en los debates intelectuales de los años setenta fue un indicador de este cuestionamiento.

Además, en estudios como el que realizó Charles Bettelheim (1974) de la estructura de clases en los países socialistas de Europa Oriental y en particular de la Unión Soviética, se advierte claramente que aunque en dichos países existiera un régimen de propiedad social de los medios de producción, no por ello las relaciones de clase se modificaron radicalmente. Al contrario, el argumento de Bettelheim reforzó la idea de que en dichos países persistieron las relaciones de clase como era el caso de los países latinoamericanos, caracterizados por la presencia de élites oligárquicas que podían ser “capitalistas”, en sentido estricto.

Stavenhagen, de alguna manera, fue precursor de dicha posición en el debate sobre las clases sociales.<sup>4</sup> Las relaciones de clase definen un determinado modo de organización de la sociedad y de institucionalización de los procesos de acumulación de capital. Stavenhagen se insertó en debates complejos que estaban recién empezando, al menos en América Latina. Posteriormente, su posición fue reforzada considerablemente por los escritos de Alain Touraine (Touraine, 1973) quien, en su teoría accionalista, identificó a las relaciones de clase y no a las clases como el objeto teórico fundamental de la sociología. Además, cuando Touraine se refiere a la sociedad industrial, establece que tanto el socialismo como el capitalismo se identifican con ella y se diferencian sólo por el tipo de sistema político imperante. Es decir que las diferencias entre socialismo y capitalismo no se refieren a la organización económica sino a la organización política, desvirtuando así posiciones en las cuales se justifican dichas diferencias en términos estrictamente económicos. Stavenhagen había planteado una posición muy similar en 1962.

Es relevante recordar que, casi al mismo tiempo, Cardoso y Faletto afirmaban en el borrador de *Dependencia y desarrollo en América Latina*, que la clave para comprender las formas de inserción de los países latinoamericanos en la economía internacional estaba en fijar la interacción entre determinadas clases sociales pertenecientes al centro y a la periferia de dicho sistema y no en oponer a ambos elementos

<sup>4</sup> Vale la pena agregar que este esfuerzo por conceptualizar el desarrollo de América Latina a partir de las clases sociales culminó con la publicación que derivó de un seminario que tuvo lugar en Oaxaca en 1972 y que reunió a notables intelectuales como fueron Florestán Fernández, Fernando Henrique Cardoso y otros. Véase Benítez Zenteno, *Las clases sociales en América Latina*, 1973.

como si fueran homogéneos en su composición social. Precisamente por eso era insuficiente y erróneo, como lo hacían desarrollistas y modernizadores, circunscribir el análisis de los procesos latinoamericanos al análisis de las estructuras económicas sin percatarse de que en América Latina las relaciones sociales de dominación (es decir, las relaciones de clase) son la variable central para explicar los problemas económicos que sufren los pueblos del continente. Esta postura analítica será central para comprender el telón de fondo teórico en que se inscribirán las *Siete tesis*.

Es importante agregar que el análisis de la problemática de las clases sociales se inserta también en la discusión del concepto de *colonialismo interno*, central en la caracterización que Stavenhagen hace de la sociedad periférica y que formará parte de los cuestionamientos de las *Siete tesis*. El *colonialismo interno*, planteado como “una relación orgánica”, estructural entre las clases dominantes tanto del centro como de la periferia, o, dicho de otra forma, entre las clases situadas en el polo de crecimiento o metrópoli en desarrollo y las clases de su colonia interna atrasada, subdesarrollada o en creciente subdesarrollo, define, dentro de la sociedad periférica, la misma relación que se plantea entre países centrales y países dependientes en la versión Cardoso-Faletto de la teoría de la dependencia. Así, los conflictos centro-periferia no se derivan de una oposición entre ambos elementos considerados como conjuntos homogéneos. Al contrario, son el resultado de las luchas entre los intereses de las clases dominantes con aquellos de las clases dominadas en ambos componentes, los que no se pueden reducir a cuestiones económicas sino que deben incluir el afán de la dominación y el control de la acción de los grupos subordinados por parte de las élites dirigentes. Por lo tanto, el desafío central de las ciencias sociales es identificar en el centro y en la periferia, las clases sociales específicas<sup>5</sup> y dar cuenta de los conflictos entre sus intereses.

De esta manera, el conflicto entre las clases fundamentales, conceptualizado a partir del marxismo, pasaba, desde la perspectiva de Stavenhagen, a ser mediado por la estructura de dominación centro-periferia de la situación latinoamericana. De aquí los parentescos pero también las diferencias teóricas que existen entre la obra de Stavenhagen (1965), González Casanova (1963), Frank (1967) y Cardoso y Faletto (1969), quienes paralelamente y en la misma época trataron de pensar las realidades latinoamericanas a partir de la problemática de las clases y de sus relaciones.

Podemos decir que la contribución de estos textos no ha perdido actualidad en la medida en que hoy, después de casi cincuenta años de publicados sus trabajos al

<sup>5</sup> No obstante, algunos críticos como Luisa Paré vieron, en esta formulación, una posición en la cual se suprimían las oposiciones de las clases al nivel de la sociedad periférica para privilegiar la oposición que enfrentaba a la periferia en su conjunto con el núcleo central, y, al hacerlo, la lucha de clases a nivel de la periferia se hacía invisible por el conflicto que “unía” a éstas en contra del adversario común, el centro, situado fuera de las fronteras nacionales. Lo que Paré critica es la versión del “colonialismo interno” que defendió González Casanova mientras que Stavenhagen asumía los conflictos entre clases como la variable fundamental, independientemente de dónde estuvieran ubicadas las clases, en el centro o en la periferia, de la economía internacional o de la economía nacional. Paré, *El proletariado agrícola en México*, 1977.

respecto, aún persisten muchas interrogantes en relación con el impacto de las relaciones de clase en el proceso de desarrollo de los países latinoamericanos (Portes, Hoffman, 2003).

#### LAS SIETE TESIS EQUIVOCADAS SOBRE AMÉRICA LATINA

Las *Siete tesis* representan un hito en el desarrollo de la discusión de los problemas de América Latina, ya que cuestionan las verdades adquiridas hasta ese momento, verdades que de alguna manera estaban orientando la toma de decisiones en la región. Este texto fundamental cuestionó ciertos parámetros de la acción política en el continente en el inicio de los sesentas. Se convirtieron en un texto importante que tuvo repercusiones en la posición de las ciencias sociales en el marco político en que se inserta (Hewitt, 1988). Fueron un reflejo del impacto que acontecimientos como la Revolución cubana tuvieron en el desarrollo de las ciencias sociales en América Latina y en México. En efecto, las *Siete tesis* cuestionaron ciertas afirmaciones que, como lo dice su autor, eran moneda corriente para explicar el devenir de América Latina a comienzos de la década de los sesenta. Se trataba de cuestionar estas afirmaciones, aportando evidencia que demostrara su irrelevancia para la explicación que se buscaba.

El punto de partida fue cuestionar la pertinencia del concepto de *sociedad dual* para caracterizar el desarrollo de la región (primera tesis: “Los países latinoamericanos son sociedades duales”). La evidencia histórica demuestra que no se puede justificar la idea de que en los países latinoamericanos coexistan dos sociedades sin conexiones recíprocas. En efecto, desde la época colonial, la existencia de un sistema mercantilista en expansión, basado en la exportación de productos mineros y agrícolas y en el uso de mano de obra barata, contribuyó a la articulación de los sectores económicos dinámicos con las regiones que proporcionaron la fuerza de trabajo. Además, esas formaciones económico-sociales establecieron relaciones de fuerte dependencia con las fluctuaciones de los mercados hacia los cuales enviaban los minerales y los productos agrícolas a la vez que desarrollaron estructuras de mono producción alrededor de uno o dos de dichos productos. Así, Stavenhagen concluye que en América Latina el “subdesarrollo” viene después del “desarrollo” porque el carácter cíclico del sector exportador puede dar lugar a crisis que inducen fenómenos de desempleo cuando la demanda internacional se interrumpe. Esta situación puede conceptualizarse a través de la idea del *colonialismo interno*, al que ya nos referimos, que refleja mejor la realidad de la sociedad latinoamericana porque recupera la subordinación que no identifica una realidad ajena a los mencionados centros sino, al contrario, una realidad íntimamente ligada a ellos y focalizada en las relaciones entre clases sociales.

La segunda tesis (“El progreso en América Latina se realizaría mediante la difusión de los productos del industrialismo a las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales”), directamente asociada a la idea del “difusionismo”, propia de la teoría de la

modernización (Germani, 1962), es refutada aludiendo a varios hechos, entre los cuales destaca el análisis de la trayectoria económica de la región que, contrariamente a lo que sostiene dicha teoría, indica que, en vez de observarse una difusión progresiva de los beneficios de la “civilización” en los países de la región, lo que está ocurriendo más bien es la destrucción de los modos de sobrevivencia de la población nativa y la ausencia de prácticas de reemplazo de dichos modos. Además, se señala que en vez de derramar (“difusión”) sus beneficios, el capital succiona la riqueza que obtiene, explotando más allá de lo aceptable a los habitantes de los países. Concluye afirmando que la llamada “difusión” ha durado ya más de cuatrocientos años y todavía no se observa cuándo se producirán sus beneficios. Lo que se ha difundido ha sido la “cultura de la pobreza”, la descapitalización de las zonas rurales y la concentración del “progreso” en las áreas urbanas a expensas de las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales.

Además, en la tercera tesis (“La existencia de zonas rurales atrasadas, tradicionales y arcaicas es un obstáculo para la formación del mercado interno y para el desarrollo del capitalismo nacional y progresista”), se argumenta que “no existe en ninguna parte de América Latina un capitalismo nacional y progresista ni existen las condiciones internacionales para que éste se desarrolle” por lo que es imposible sostener que el mercado interno sea el eje dinámico de la economía del continente. Cita, a manera de ejemplo, cómo las supuestas “burguesías nacionales” pactaron con el capital extranjero para crecer al amparo de la demanda externa, lo cual contribuyó a incrementar la distancia entre ricos y pobres sobre todo en las ciudades “en dónde está creciendo rápidamente la población urbana ‘marginal’ de los tugurios que vive en niveles desesperados de miseria”. Stavenhagen afirma, al contrario, que la tesis correcta debería afirmar que “el proceso de las áreas modernas urbanas o industriales de América Latina se hace a costa de las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales”. Esto se ilustra con el análisis de la ausencia de interés que manifiestan los grupos capitalistas en torno a expandir el mercado interno mediante inversiones en el sector atrasado. Argumenta que no es del interés de estos grupos realizar dicha expansión, sino reforzar los rendimientos de las inversiones en aquellos sectores dinámicos que abastecen a los grupos más pudientes de la sociedad. La existencia de zonas rurales atrasadas y arcaicas es un obstáculo para la formación del mercado interno y para el desarrollo del capitalismo nacional y progresista. De esta forma, el estilo de desarrollo de América Latina, en vez de estar orientado a satisfacer las necesidades de los grupos mayoritarios de la población, se dirige a satisfacer las de los grupos sociales ubicados en lo más alto de la jerarquía social, en términos de ingreso, educación y salud. Ello es perfectamente coherente con el modelo de *colonialismo interno* que se postula como explicativo del tipo de estructura económica vigente en la región.

En la cuarta tesis equivocada (“La burguesía nacional tiene interés en romper el poder y el dominio de la oligarquía terrateniente”) Stavenhagen refuta algunos planteamientos que tienen que ver con el papel que las denominadas “burguesías nacionales” han tenido en la región. En este sentido, era común en la década de los sesenta sostener que existían divergencias entre los intereses de la burguesía

industrial y los de la oligarquía terrateniente y que ellas podían contribuir a la generación de alianzas políticas entre esas burguesías y sus acólitos de clase media para lograr un desarrollo dinámico mediante créditos preferenciales, bajos niveles de impuestos e incentivos para que realizaran inversiones. Dicho planteamiento tenía mucha relación con el surgimiento de una “revolución burguesa” en América Latina, cuestión que, paradójicamente, se identificó con posturas ideológicas asociadas a partidos políticos como eran los comunistas, radicales o liberales de varios países del continente, que, coincidieron con los desarrollistas inspirados en los planteamientos de la CEPAL en favorecer los intereses de esa “burguesía”.

Además, el plantear que el fortalecimiento de la burguesía industrial era un camino para el desarrollo de América Latina constituía una falsa salida, pues olvidaba que esa burguesía era parte de la estructura de dominación vigente, tal como lo era la coincidencia de intereses entre estos agentes y la oligarquía terrateniente. En lo anterior, Stavenhagen no hace sino recordar planteamientos de José Carlos Mariátegui (1928) quien, en su polémica con Víctor Raúl Haya de la Torre en los años veinte, había planteado que no cabía el proyecto de la revolución burguesa porque éste no tomaba en cuenta las condiciones objetivas, de índole histórica, en que se desenvolvía la sociedad latinoamericana. En consecuencia, planteaba Mariátegui, y ello fue retomado por Stavenhagen, lo que debía ser implementado era la revolución socialista que diera lugar a un nuevo sistema de dominación, fundamentado en la hegemonía de las clases populares (Mariátegui, 1928; Martí, 1977; Lombardo Toledano, 1973; Aguirre Beltrán, 1973).

Por último, Stavenhagen refuta estas tesis utilizando el ejemplo de las mal llamadas reformas agrarias, que ilustran mejor que ninguna otra política, la ausencia de divergencias entre la burguesía industrial y la oligarquía terrateniente. Al contrario, el fracaso de las reformas agrarias en varios países de la región indicó que no fue del interés de la burguesía industrial derrotar a la oligarquía terrateniente pues, de hecho, fue su alianza con ella la que hizo posible el *colonialismo interno*, mecanismo central de la estructura económica del continente. Además, la coincidencia entre los intereses de burgueses y oligarcas posibilitó una reapropiación de las tierras que se habían distribuido entre los campesinos a través de figuras legales, como el “amparo agrario” que implementó el régimen del presidente Miguel Alemán en México (1946-1952), cuyo efecto fue bloquear el proceso de desarrollo de la agricultura ejidal.

Esta postura se refuerza con el cuestionamiento de la quinta tesis (“El desarrollo de América Latina es creación y obra de una clase media nacionalista, progresista, emprendedora y dinámica”). Al cuestionar la idea de que el objeto de la política social y económica de nuestros gobiernos sea o haya sido la promoción de la “movilidad social” y el desarrollo de esas clases, Stavenhagen subraya la ambigüedad del concepto de “clase media”. Piensa que la idea de “clase media” en América Latina es una ficción estadística, que no refleja la existencia de segmentos sociales cuyas pautas de interacción tengan homogeneidad y se correspondan con formas de acción uniformes. Así, no es posible avalar que esa “clase media” sea nacionalista, progresista, emprendedora y dinámica: por el contrario, puede haber segmentos

de esas clases que estén situados en las clases altas, y otros que se identifiquen con categorías sociales como los profesionales universitarios, situados más bien debajo de la estructura social. Esta heterogeneidad implica que no existan esas identidades que la quinta tesis da por sentado.

Desde esta perspectiva, Stavenhagen coincide con lo que otro sociólogo notable, José Medina Echavarría, constataba en esos mismos años en su libro *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico* (1964), en el que también cuestionaba lo que afirmaban muchos sociólogos estadounidenses, adherentes de la teoría de la modernización, como Clark Kerr (1963), Alex Inkeles (1974), Wilbert Moore (1963), y sobre todo Seymour Martin Lipset (1960, 1963), quienes sostenían que la idea de que el desarrollo económico, social y político en los países periféricos estaba estrechamente asociada al crecimiento de las clases medias. Podemos observar que en la discusión de la quinta tesis aparece claramente la centralidad del análisis de clase, al que aludimos anteriormente, porque Stavenhagen demuestra que las clases no se pueden ni deben definir a partir de lo que consumen, ni a partir de sus subjetividades como podrían ser sus aspiraciones e incluso sus “valores”, sino que son más bien resultado de la manipulación publicitaria, de procesos de diferenciación de la estructura de ocupación y no de identidades suscitadas a partir de la interacción social. Para rematar el cuestionamiento de estas tesis, se hace alusión al comportamiento políticamente reaccionario que asumen esas clases medias, en particular en las coyunturas que han dado lugar a los golpes militares, como lo argumenta convincentemente José Nun (1968).

Cabe señalar aquí que la sexta tesis (“La integración nacional en América Latina es producto del mestizaje”) desmiente un postulado aducido frecuentemente por algunos ideólogos de la construcción nacional, y en particular por quien fuera el primer secretario de Educación de los gobiernos emanados de la Revolución mexicana, José Vasconcelos, acerca de la importancia del mestizaje como sustento de la identidad en los países con fuerte presencia indígena. La idea de la “raza cósmica”, concebida por Vasconcelos como eje de la posibilidad de integrar a las poblaciones originarias dentro de la nueva nación, es cuestionada partiendo del supuesto de que esas poblaciones deben ser respetadas en su autonomía cultural y étnica. De cierta forma, “la tesis del mestizaje esconde generalmente un prejuicio racista” porque en realidad lo que propone es “el blanqueamiento” y la eliminación del indígena. Además, el mestizaje no contribuye a alterar la estructura social porque, “al igual que la tesis de la clase media, la del mestizaje atribuye ciertos elementos de la población (definidos arbitrariamente, de acuerdo con criterios muy limitados) capacidades o características que no poseen o, si las tienen, son ajenas a los criterios biológicos o culturales que sirvieron para definirlos”.

Al final de su texto, la séptima tesis, Stavenhagen cuestionó terminantemente que el progreso de América Latina estuviera vinculado a una alianza política entre obreros y campesinos que permitiera transformar el sistema de dominación vigente (“La integración nacional en América Latina sólo se realizará mediante una alianza entre los obreros y los campesinos, alianza que impone la identidad de intereses de estas dos clases”). Al contrario, planteó que no existían instancias históricas en que



ello hubiese ocurrido; tanto en México, Bolivia, o Brasil, en donde habían ocurrido grandes movilizaciones campesinas nunca se observó una relación con los movimientos sindicales, los cuales frecuentemente, en lugar de aliarse a los campesinos, estuvieron aliados a grupos burgueses interesados en expandir el mercado interno y en limitar las posibilidades de que la acción obrera pudiera subvertir el orden establecido.

La conclusión de las *Siete tesis* insiste en la importancia de “la movilización social y política del campesinado ‘colonizado’ que tendrá que hacer su propia lucha” para modificar las condiciones de dominación vigente. Si en vez de hablar de campesinado colonizado nos referimos a los grupos indígenas explotados, observamos que el planteamiento coincidió con el que intelectuales como José Martí o Vicente Lombardo Toledano habían formulado décadas antes, y que habían relacionado la situación del indio con la necesidad de la revolución social. El indio encarnó la cultura originaria de América y resumió la vocación del continente. Lo planteado por Stavenhagen quizá no fue tan radical en su expresión como lo que planteó Mariátegui, quien fue, entre los ideólogos “indigenistas”, el que tal vez llevó más lejos el diagnóstico al identificar el problema del indio como una cuestión económica cuyas ramificaciones culturales o “humanas” no eran centrales en la reflexión sobre la problemática latinoamericana. Mariátegui planteó, en efecto, que la revolución socialista se llevaba a cabo identificando la liberación nacional con la lucha anticapitalista.

#### EL IMPACTO DE LAS SIETE TESIS

Lo planteado en este texto, escrito y publicado en 1965, no pasó desapercibido. Su reflexión puede ser considerada una respuesta a iniciativas como la Alianza para el Progreso y su correlato financiero, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), pero también como cuestionamientos frontales a las teorías propuestas por desarrollistas y modernizadores. Las *Siete tesis* desmitificaron la racionalidad aparente que estas iniciativas y teorías poseían, en particular con respecto a las posibilidades que determinados tipos de políticas e inversiones tenían en el contexto latinoamericano de esa época, en particular, la reforma agraria y el fortalecimiento de la industria sustitutiva, orientada a satisfacer una hipotética demanda interna que se quería fortalecer mediante la realización de una reforma agraria.

Las *Siete tesis* cuestionaron el “salto a la modernidad” por la vía del “desarrollismo” que estaba implícito en las políticas de la Alianza para el Progreso o por el Banco Interamericano de Desarrollo. El planteamiento de Stavenhagen llevó claridad al debate e hizo reflexionar a muchos sobre las implicaciones de la política que dichos organismos pretendían llevar a cabo. Después de medio siglo, podemos constatar que los niveles de pobreza de la población no se han reducido como lo esperaban esas organizaciones, que la ruptura del modelo de industrialización por sustitución de importaciones fue seguida por una inserción en los mercados internacionales

cuyos efectos sobre las economías nacionales fue marginal, que las “burguesías” se aliaron a los capitales extranjeros dejando de existir como resultado de la privatización o cierre de las empresas estatales del periodo de la industrialización sustitutiva.

El diagnóstico de las *Siete tesis* apuntó, premonitoriamente, a los desequilibrios, a la pobreza, a la indigencia, a la concentración del ingreso y a la incapacidad de los grupos dominantes para distribuir la riqueza en forma más equitativa. En otras palabras apuntó hacia el costo social del proceso de desarrollo acaecido en América Latina pero también demostró que los actores subordinados eran demasiado débiles para poder impulsar un proceso de acumulación capitalista autosostenido. Después de 1982, inicio de la “década perdida” (1982-1989), los países latinoamericanos no consiguieron diversificar sus economías, desprenderse del carácter monoprodutor de muchas de ellas (proceso favorecido por la articulación creciente entre el auge de los *commodities* y las necesidades de un país como China).

Otro impacto del texto se centró en el cuestionamiento que realizó sobre algunos planteamientos de la “izquierda” latinoamericana de la época. Estos planteamientos, que tenían como tema de fondo la necesidad de la realización de una revolución democrática en el continente, coincidían, no deliberadamente por supuesto, con las recomendaciones “desarrollistas” en más de un sentido. Al definir el imperativo de una alianza de clases como base del proyecto “industrializador”, la izquierda definió las condiciones del proceso populista en el cual las clases populares entregaban la dirección de la acumulación a los grupos burgueses nacionales, coludidos con el Estado, a cambio de mejoramientos en los salarios y en las prestaciones sociales. Las *Siete tesis*, como ya lo hemos indicado, cuestionaron ese proyecto político y argumentaron su inviabilidad. Afirmaron que era ilusorio creer en una división efectiva de los grupos dominantes entre terratenientes, industriales y tecnócratas, de la misma forma que era un mito creer en el carácter emprendedor de una supuesta burguesía nacional. Le dieron un carácter académico a un debate esencialmente político, que había tenido lugar en el lustro inmediatamente anterior a su publicación.

En efecto, durante el periodo 1960-1965, y como consecuencia del triunfo de la Revolución cubana en 1959, se había desencadenado en todo el continente un conflicto entre los partidos comunistas y la línea cubana. Quien le dio cierta coherencia a dicho conflicto fue Régis Debray en su libro *Revolución en la revolución*. El texto de Debray, a pesar de contener errores de hecho y de interpretación (Torres y Aronde, 1969) con respecto a las características del proceso castrista, sirvió de punto de aglutinamiento para muchos de los que se sentían insatisfechos con la línea política de los partidos comunistas en la región. Parte de dicho descontento se explicaba en función de la aplicación mecánica a la realidad latinoamericana de la conceptualización soviética del marxismo, sin tomar en consideración la especificidad de las condiciones de América Latina, lo que condujo a errores contundentes de estrategia y táctica política. Por ello, tanto el texto de Debray como el de Stavenhagen se inscribieron dentro del cuestionamiento que empezó a hacerse en esa época de la línea política de la izquierda en América Latina. Las *Siete tesis* tuvieron un eco que se multiplicó por la actualidad que tenían en una coyuntura particularmente aguda

en la historia de la región. La posición de Stavenhagen, esencialmente crítica en el mejor sentido de la palabra, contribuyó, en forma significativa, a la profundización de la reflexión política latinoamericana.

## CONCLUSIÓN

A partir de lo expuesto, podemos concluir que Stavenhagen construye una obra situada teóricamente en diálogo con las categorías marxistas, pero sin que ellas se transformen en límites para el análisis de los problemas estudiados. La utilización de la categoría marxista de *clase* es central en su obra y contribuye a explicar y a aclarar diversos planteamientos sobre esos temas. A la vez, su contacto con el marxismo no se limita a cuestiones teóricas, representa también la capacidad para sentirse solidario de los grupos victimados por la explotación y el esfuerzo por encontrar formas de superar dichas situaciones. De esta manera logra compatibilizar alternativas que, en la práctica científica latinoamericana, han sido muy difícilmente conciliables.

Sin embargo, no es sólo por la relevancia teórica de los cuestionamientos que realizan las *Siete tesis* que este texto debe ser estudiado sino porque sus planteamientos trascienden el momento en que fueron formuladas y difundidas. Su pertinencia es también política. Pareciera que hubiesen sido escritas en el presente: cada una de las tesis puede ser confirmada en la actualidad. Sin que ellas hayan sido planteadas como definitivas, podemos afirmar que son válidas hoy como lo fueron en su época.

En efecto, las estructuras económicas, sociales y políticas de nuestras sociedades han profundizado el *colonialismo interno*. La fragmentación y articulación subordinada de grandes segmentos de nuestros pueblos se disfrazan con la supuesta globalización que asume la dinámica económica del continente y que se postula como habiéndolas atenuado por no decir suprimido.

La difusión de los productos del industrialismo se concentra cada año en menos personas pues los indicadores que se refieren a la acumulación de riqueza, a los niveles de desempleo abierto y de informalización de la fuerza de trabajo, a la feminización de la pobreza, a la concentración del ingreso, a la precarización de las condiciones de empleo, al deterioro de los servicios educacionales y sanitarios, a la vulnerabilidad de la vida en las ciudades cada vez más expuestas a condiciones de seguridad endebles, por no decir inexistentes, indican que sólo una quinta parte de la población del continente puede acceder a ellos.

Para 2008, de una población total de 579 millones de personas, no más de 100 millones viven más allá de la simple sobrevivencia pues los niveles de las remuneraciones reales no han hecho sino deteriorarse, en particular después de 1982, inicio de la puesta en marcha del modelo de la transnacionalización del mercado interno.

En cuanto al lugar de las zonas rurales en la estructura económica de los países latinoamericanos (tema de la tercera tesis), éstas se encuentran en vías de desaparición como lugares de actividad económica ya que el continente se alimenta de

productos importados y cultiva productos que son exportados fuera de la región. Así, las nuevas generaciones de personas nacidas en el campo integran las masas de migrantes que se dirigen a otros países para trabajar. En muchas regiones de Brasil, Perú y México, para no mencionar sino casos muy notorios, la población toma la decisión de migrar a Estados Unidos o en el caso de los peruanos a Chile para trabajar en, paradójicamente, el sector agrícola.

En lo que se refiere a las clases sociales se puede constatar que la cuarta tesis, dedicada a desmentir la supuesta alianza entre la burguesía y la oligarquía terrateniente, hoy en día el vínculo central se identifica con el reemplazo de lo que en 1965 todavía podía pensarse como un sector privado nacional por las empresas transnacionales que controlan la producción de automóviles y vehículos de transporte (Volkswagen, Ford, General Motors, Nissan), la generación y distribución de la electricidad así como la extracción de gas (Iberdrola Repsol), agua (Lyonnaise des Eaux), la administración de carreteras, las actividades financieras y bancarias (Banco Santander, Banco de Bilbao y Vizcaya, HSBC), las telecomunicaciones (Telefónica de España), la distribución de productos alimenticios, de ropa y de todo lo que es necesario para la vida cotidiana (Wal Mart), por mencionar sólo las más visibles en el panorama económico latinoamericano.

Esto también reafirma el cuestionamiento realizado por la quinta tesis respecto de la centralidad de las clases medias (“nacionalistas, progresistas, emprendedoras y dinámicas”) que se han transformado en agentes totalmente subordinados a las decisiones que toman las transnacionales respecto de empleo y remuneraciones. Y, en los países que sufrieron la dominación de los regímenes militares, como fue el caso de Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, las clases medias fueron su base de sustentación porque creyeron haber encontrado en ellos una protección frente a las supuestas amenazas de los grupos populares (Nun, 1968). El apoyo de las clases medias al advenimiento de los regímenes militares entre 1964 y 1973 dio lugar a una derechización profunda de las clases medias que confirmó el cuestionamiento que Stavenhagen había hecho de su nacionalismo, progresismo, emprendimiento y dinamismo.

Con respecto al papel del mestizaje en el proceso de integración nacional es necesario reconocer la vigencia de la sexta tesis y observar que, en vez de que el mestizaje haya contribuido a dar mayor cohesión a nuestras sociedades, éstas se encuentran en vías de desintegración, económica, social y políticamente. En consecuencia, las poblaciones indígenas quedan cada vez más marginalizadas y excluidas al interior de las formaciones sociales latinoamericanas, a pesar de que demográficamente tienen un peso significativo como ocurre en Ecuador, México o Perú. Bolivia es la excepción en donde aymaras, quechuas y otras etnias han podido, desde 2003 en adelante, recuperar un sentido de pertenencia al territorio, al sistema político y a la sociedad que las vio nacer e incluso modificar el marco constitucional para establecer una república pluriétnica.

Por último, la idea de que las alianzas entre campesinos y obreros podía dar lugar a transformaciones radicales de los sistemas de dominación vigentes, séptima tesis, se hace casi inverosímil para las condiciones imperantes de la actualidad. Si

bien ya se podía desmentir esa tesis en 1965, hoy en día tanto campesinos como obreros pueden considerarse actores sociales en vías de desaparición. En efecto, las identidades se han transformado a tal punto que es imposible que se reconozcan como campesinos y obreros. Al contrario, la fuente de las identidades se acerca hoy al espacio urbano, a su naturaleza de pobladores o, en casos como el de los indígenas, a aspectos culturales y sólo ocasionalmente al trabajo desempeñado o al oficio que se practica. Por ello es que cabe referirse más a la conformación de sectores populares en proceso de consolidación en donde los orígenes, rurales o urbanos, profesionales o territoriales, se ordenan casi en forma arqueológica, en donde cada capa de la conciencia puede operar circunstancialmente, sin que tenga una homogeneidad como la que pudo asumir la conciencia obrera o la conciencia campesina en otras épocas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Introducción", en Lombardo Toledano, *El problema del indio*, 1973, pp. 7-49.
- Bettelheim, Charles, *Les luttes de classes en Union Soviétique*, París, Maspero, 1974.
- BID, *Informes Anuales*, Washington, 1962-2009.
- Benítez Zenteno, Raúl (ed.), *Las clases sociales en América Latina. Problemas de conceptualización*, México, Siglo XXI Editores, 1973.
- El Colegio de México, *Ciencias sociales en México, desarrollo y perspectivas*, México, 1979.
- Feder, Ernest (ed.), *La lucha de clases en el campo, análisis estructural de la economía latinoamericana*, México, FCE, 1975.
- Frank, André Gunder, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, traducción de Elpidio Palacios, México, Siglo XXI Editores, 1965.
- Germani, Gino, *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1962.
- González Casanova, Pablo, "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", *América Latina*, 3, 1963, pp.409-434.
- , "Sociedad plural y desarrollo: el caso de México", en Kahl (comp.), 1965, pp. IX- XV.
- Hewitt, Cynthia, *Imágenes del campo. Interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, 1988.
- Huberman, Leo (ed.), *Debray y la revolución latinoamericana*, México, Nuestro Tiempo, 1969.
- Huizer, Gerrit, *La lucha campesina en México*, México, Centro de Investigaciones Agrarias, 1970.
- Kahl, Joseph (comp.), *La industrialización en América Latina*, México, FCE, 1965.
- Kerr, Clark, *El industrialismo y el hombre industrial. Los problemas del trabajo y la dirección en el desarrollo*, traducción de Rolando González Zanzani, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Leeds, Anthony (ed.), *Estructura, estratificación y movilidad social*, Washington D.C., OEA, 1967.
- Lipset, Seymour Martin, *Political man. The social bases of politics*, Nueva York, Anchor Books, 1963.
- y Reinhard Bendix, *Movilidad social en la sociedad industrial*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Lombardo Toledano, Vicente, *El problema del indio*, introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, México, SEP, 1973.

- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928, Lima Biblioteca Amauta, 1973.
- Martí, José, *Política de nuestra América*, prólogo de Roberto Fernández Retamar, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Medina Echavarría, José, *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico*, Buenos Aires, Solar Hachette, 1964.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos (1911-1919)*, prólogo de Arnaldo Córdova, México, Era, 1978.
- Moore, Wilbert, *Labor commitment and social change in developing areas*, Nueva York, Social Science Research Council, 1960.
- Nun, José, "Class and class conflict. A Latin American phenomenon: the middle class military coup", en Petras y Zeitlin (eds.), 1968, pp. 145-185.
- Paré, Luisa, *El proletariado agrícola en México: ¿campesinos sin tierra o proletarios agrícolas?*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Petras, James y Maurice Zeitlin (eds.), *Latin America, reform or revolution? A reader*, Nueva York, Fawcett World Library, 1968.
- Portes, Alejandro y Nelly Hoffman, *Las estructuras de clase en América Latina: composición y cambios durante la época neoliberal*, CEPAL, División de Desarrollo Social, Serie Políticas Sociales, núm. 68, mayo de 2003.
- Reyna, José Luis, "La institucionalización de las ciencias sociales en México", en Trinidad, (coord.), 2007, pp. 249-337.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Clases, colonialismo y aculturación en América Latina. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", *América Latina*, 6:4, 1963, pp. 63-104.
- , "Las relaciones entre la estratificación social y la dinámica de clases", en Leeds (ed.), 1967, pp. 126-151.
- , "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", *Sociología y subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1972, pp. 15-39.
- , "Casta, clase y proceso dominical: notas sobre la antropología social de Gonzalo Aguirre Beltrán", en Stavenhagen, 1980, pp. 60-71.
- , *Problemas étnicos y campesinos*, México, INI, 1980.
- (ed.), *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*, Nueva York, Anchor Books-Doubleday, 1970.
- Torres, S. y J. Aronde, "Debray y la experiencia cubana", en Huberman (ed.), *Debray y la revolución latinoamericana*, 1969, pp. 51-70.
- Touraine, Alain, *Production de la société*, París, Editions du Seuil, 1973.
- Trinidad, Helgio (coord.), *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*, México, Siglo XXI Editores, 2007.
- Universidad Nacional Autónoma de México, *Las humanidades en México*, México, 1978.
- Warman, Arturo, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970.

### *Algunos trabajos de Rodolfo Stavenhagen*

- "Estratificación social y estructura de clases", *Ciencias Políticas y Sociales*, México, VIII: 27, 1962, pp. 73-102.
- "Clases, colonialismo y aculturación. En América Latina. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", *América Latina*, 6:4, 1963, pp. 63-104.

- “Essai comparatif sur les classes sociales rurales et la stratification dans quelques pays sous-développés”, tesis doctoral, París, Universidad de París, 1964.
- “La comunidad rural en los países subdesarrollados”, presentado ante el Primer Congreso Mundial de Sociología Rural, 1964, *Sociología y subdesarrollo*, 1972.
- “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, *El Día*, México, 25 y 26 de junio de 1965 [incluidas en *Sociología y subdesarrollo*, 1972, pp. 15-39].
- “Las relaciones entre la estratificación social y la dinámica de clases”, en Anthony Leeds (ed.), *Estructura, estratificación y movilidad social*, Washington, OEA, 1967, pp. 126-151.
- “Estructura social y subdesarrollo”, *Diálogos*, 15, 1967, pp. 9-13.
- (ed.), *Neolatifundismo y explotación. De Emiliano Zapata a la Anderson Clayton Co.*, México, Nuestro Tiempo, 1968.
- “Marginalidad, participación y estructura agraria en América Latina”, síntesis de los temas tratados en el Simposio sobre la Participación Social en América Latina, 1969 [incluido en *Sociología y subdesarrollo*, 1972, pp. 85-125].
- “Marginalidad y participación en la reforma agraria mexicana”, *Revista Latinoamericana de Sociología*, V:2, julio, 1969, pp. 249-275.
- Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI Editores, 1969.
- (ed.), *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*, Nueva York, Anchor Books-Doubleday, 1970.
- “¿Cómo descolonizar a las ciencias sociales?”, conferencia dictada en la Society for Applied Anthropology, 1971 [publicada en *Sociología y subdesarrollo*, 1972, pp. 207-236].
- “El futuro de América Latina: entre el subdesarrollo y la revolución”, conferencia dictada en Les Rencontres Internationales de Genève, 1971 [incluida en *Sociología y subdesarrollo*, 1972, pp. 39-84].
- Sociología y subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1972.
- (ed.), *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, México, FCE, 1974.
- (con Francisco Zapata), *Sistema de relaciones obrero-patronales en América Latina*, México, El Colegio de México, 1974, Cuadernos del CES 1.
- “Collective agriculture and capitalism in México: a way out or a dead end”, *Latin American Perspectives*, vol. II: 2, 1975, pp. 146-163.
- El campesinado y las estrategias de desarrollo rural*, México, El Colegio de México, 1977. Cuadernos del CES 19.
- Testimonios*, México, UNAM, 1978.
- Problemas étnicos y campesinos*, México, INI, 1980.

En 1975, Siglo XXI Editores editó en México por primera vez el libro *Cómo sobreviven los marginados* de Larissa Adler de Lomnitz.<sup>2</sup> Tres décadas después, había llegado a su 16<sup>a</sup> edición. Este libro se inscribe en los estudios sobre la marginalidad urbana y las formas como los inmigrantes rurales logran sobrevivir en medio de condiciones adversas en las ciudades en crecimiento. Paralelo a la multiplicación de barriadas, ciudades perdidas, invasiones o como quiera llamarseles, aparecieron las preocupaciones de las ciencias sociales por explicar —desde diversos énfasis teórico-metodológicos— la pobreza urbana y la marginalidad, conceptos que se discutieron ampliamente en las décadas de 1960 y 1970, tanto en sus posibilidades como en las limitaciones de su significado.<sup>3</sup> El libro de Adler, en particular, centró su atención en la forma como los pobres urbanos vivían y sobrevivían en medio de las restricciones de la oferta de trabajo y de la ausencia de un salario fijo o de condiciones de seguridad social. Buena parte del texto se dedica a estudiar la formación de redes sociales (parentales, compadrazgos, amigos) y a recuperar conceptos que habían sido formulados por la sociología y la antropología urbanas desde décadas atrás como base de su estudio etnográfico. Me refiero tanto a la formación de redes, campo de estudio desarrollado ampliamente por los antropólogos de la llamada escuela de Manchester, como al análisis de las formas de intercambio que habían sido estudiadas en ámbitos de la etnología por Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el don* (1925) y en los trabajos de la antropología económica derivados de las propuestas de Karl Polanyi (en particular, en los argumentos del libro *Trade and Markets in the Early Empires*, 1957). Estos trabajos habían estudiado los vínculos no mercantiles del intercambio, temas que no eran parte de la agenda de los estudios estructuralistas en las décadas de 1960 y 1970. En México, como en otros países de América Latina, estas discusiones académicas fueron de gran interés para analizar un fenómeno que no era nuevo pero que se hacía más visible al aumentar la superficie urbana: la multiplicación de las barriadas y de habitantes pobres. Aunque el interés en dichas décadas estaba en encontrar las razones

\* Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa.

<sup>1</sup> El autor manifiesta su agradecimiento a Larissa Lomnitz por su amabilidad al compartir sus valiosas reflexiones sobre su obra en las conversaciones que hemos tenido. Asimismo, agradece la lectura cuidadosa y los sugerentes comentarios de Nora Rabotnikof a una versión preliminar de este artículo.

<sup>2</sup> En 2006, la editorial sacó al mercado la 16a. edición del libro.

<sup>3</sup> Sobre las limitaciones del concepto de marginalidad son muy ilustrativos los trabajos de Aníbal Quijano, “Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización social”, 1973, y la bibliografía comentada sobre el tema de Antonio Murga Franssinetti, “La marginalidad en América Latina”, 1978.



estructurales de la existencia de la pobreza, estudios como el de Adler fijaron la atención en las formas de vida de las comunidades marginales. Para México era un tema de poco interés que, sin embargo, fue cobrando importancia a partir de la década de 1980.

De hecho, el libro de Adler —mencionado frecuentemente en las dos últimas décadas como un clásico de la antropología y de los estudios urbanos en América Latina— fue poco comentado en los primeros años en México. Incluso, se puede afirmar que fue ignorado o mencionado tangencialmente. Por el contrario, la traducción al inglés, *Networks and Marginality: Life in a Mexican Shantytown*, fue calificada como un estudio novedoso y propositivo. Estos mismos adjetivos se han multiplicado en publicaciones de diversos países del continente que llegan a considerarla como un parteaguas en los estudios urbanos realizados desde diversas disciplinas: la antropología, la sociología, la demografía, la historia, entre otros.

Este texto busca analizar la recepción de esta obra y —a partir de una exploración de las discusiones sobre la marginalidad en México y América Latina— tratar de buscar explicaciones a estas disimilitudes en las reacciones de los académicos en México. Para explorar la recepción, en la primera parte de este texto se hará referencia al contenido del libro, a sus propuestas y a los referentes teóricos desde los cuales se construyeron respuestas a la pregunta que anuncia el título en español. En la segunda parte se hará una referencia al contexto académico en que se produce la obra, a las preocupaciones de los estudios sociales en la década de 1970, en particular a las discusiones teóricas sobre la marginalidad en el mundo latinoamericano de estos años, y a tratar de comprender la importancia de un estudio como el de Adler en el México de entonces. En la tercera parte se presentarán algunas tendencias de las reacciones que generó el libro y se subrayarán las diferencias en la recepción de la obra. Estas reacciones diversas tienen que ver, en gran parte, con los diversos énfasis teórico-metodológicos de las ciencias sociales para analizar la pobreza urbana, la amplia variedad de formas de trabajo en las ciudades en crecimiento y las formas de supervivencia de amplios sectores de población en las ciudades. Este artículo tiene como base la revisión de textos académicos y reseñas sobre las temáticas de estudio del libro mencionado, así como los balances sobre los estudios antropológicos y urbanos en México desde la segunda mitad del siglo XX. Una fuente importante es el testimonio de la autora y sus propias percepciones sobre esta obra que fue su primer libro monográfico; posteriormente, Adler continuó explorando el tema de las redes sociales en otros ámbitos (las universidades, los sectores medios, las élites, los partidos políticos y los procesos electorales).

En síntesis, nos concentraremos en la relevancia de este libro y en la recepción que tuvo en los medios académicos, así como en ubicarlo en las reflexiones sobre un problema para las sociedades latinoamericanas: la pobreza urbana.

## LA NOVEDAD DE LA OBRA

Más de una década antes de que Hernando de Soto hiciera extensivo el uso de la expresión “sector informal” en Latinoamérica,<sup>4</sup> Larissa Adler había discutido ampliamente las formas de vida de la población que no mantenía una relación laboral permanente y que había establecido diversas estrategias para subsistir y sobrevivir, según la distinción que hace la autora en los primeros párrafos de esta obra. En *Cómo sobreviven los marginados*, y en algunos artículos sobre el tema publicados en los siguientes años, Adler le dio contenido a la existencia de un “sistema económico informal” a partir de la evidencia de un intercambio permanente y recíproco entre iguales, así como del alejamiento de estos sectores sociales del ámbito de la economía industrial. A diferencia de la interpretación de Hernando de Soto, que incorporaba a los informales al sistema económico de los países latinoamericanos, Adler había estudiado el fenómeno con otra intención: hacer visibles a estos sectores, sus redes sociales, sus formas de intercambio y, sobre todo, sus estrategias para enfrentar la marginalidad urbana. Esta investigación tuvo como base un estudio etnográfico de doscientas viviendas de la barriada Cerrada del Cóndor, ubicada al sur-poniente de la ciudad. Con ella, Adler se tituló del programa de Doctorado en Antropología que dirigía, por estos años, Ángel Palerm en la Universidad Iberoamericana. La tesis surgió de su participación en un equipo interdisciplinario que buscaba atender problemas de salud infantil en la barriada a partir de un trabajo de campo intensivo. Fue el primer acercamiento a una comunidad urbana popular de la autora, quien ya había escrito algunos ensayos de análisis sobre el intercambio en la sociedad chilena.

La comunidad de Cerrada del Cóndor se convirtió en su objeto de estudio visto bajo la lente de los mecanismos de intercambio y las preocupaciones sobre la marginalidad que rondaban a las ciencias sociales en estas décadas. El diálogo con su director de tesis, el antropólogo estadounidense Richard N. Adams, y con los profesores del programa de doctorado, entre ellos Guillermo de la Peña, le permitió reflexionar sobre algunos de los hechos que llamaron su atención en relación con la barriada, a partir de la realización de encuestas y de la observación activa durante más de un año. Según Adler, sus intuiciones acerca del intercambio recíproco que ya había abordado en un trabajo precedente sobre las clases medias chilenas,<sup>5</sup> se corroboraron con la lectura de los planteamientos de Karl Polanyi sobre las tres formas de intercambio económico en sociedades precapitalistas (la reciprocidad, la redistribución y el intercambio) y de las discusiones de este economista con Bronislaw Malinowski.<sup>6</sup>

La autora considera la reciprocidad como un intercambio de bienes y servicios que no se rige por las leyes de mercado.<sup>7</sup> En el estudio de los tipos de intercambio

<sup>4</sup> Hernando de Soto, *El otro sendero: la revolución informal*, 1985.

<sup>5</sup> Larissa Adler de Lomnitz, “Reciprocity of favors in the urban middle class of Chile”, 1971.

<sup>6</sup> Entrevista con Larissa Adler, ciudad de México, 12 de octubre de 2009 (en adelante Entrevista, 2009).

<sup>7</sup> Larissa Adler de Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*, pp. 203-204.

recíproco encontró que había redes de ayuda mutua de inmigrantes rurales que tienen relaciones de parentesco, de vecindad, de compadrazgo o de amistad. Los trabajos de antropólogos de la Escuela de Manchester en torno a comunidades africanas en ciudades del Copperbelt en África, en particular los trabajos de Clyde Mitchell sobre comunidades africanas de origen rural,<sup>8</sup> constituyeron el sustento teórico de Adler para analizar el funcionamiento de redes y para fundamentar el trabajo de reconstrucción de los campos sociales, es decir, de las relaciones establecidas por grupos de individuos. Dentro de estas redes, la autora estudió con mayor detenimiento el compadrazgo y otras —en palabras de Adler— “asociaciones formales e informales”, tales como el “cuatismo”. A su discusión de las formas de supervivencia, la autora añade un análisis sobre la “confianza”, un concepto de la psicología social que le sirve para dimensionar los alcances de la reciprocidad. Dice la autora:

en ciertas sociedades en vías de industrialización, existen grupos urbanos que *no están amparados* por mecanismos efectivos de seguridad social institucionalizada y que se enfrentan a un serio problema de supervivencia. En tales casos, el individuo se ve obligado a crearse una red social. La confianza representa el cemento que cohesiona estas redes y hace posible el intercambio recíproco esencial para la supervivencia.<sup>9</sup>

Esta era la situación de Cerrada del Cóndor y de las comunidades marginadas urbanas de la ciudad de México y de América Latina, según la autora.

Sin duda, el matiz central del libro que está en el título también vale la pena de ser considerado en esta presentación general. Me refiero a la marginalidad como problema, concepto que aparece en los títulos de las ediciones en inglés y en español. En el libro se define la marginalidad como ausencia de rol en un sistema económico y se diferencia de la pobreza, pues ésta se refiere a la falta de recursos. La autora señala que esta puntualización se debe a que la marginalidad existe también en sociedades industriales y “desarrolladas”. Como lo veremos en el siguiente apartado, estos dos elementos (ausencia de rol en el mundo del capitalismo dependiente y la marginalidad como proceso de las sociedades industriales) fueron discutidos ampliamente por las ciencias sociales. Por esta razón, Adler califica al concepto como “marginalidad de pobreza” para atarlo a la ausencia de recursos. Con base en el caso estudiado, la autora propone buscar soluciones a este tipo de marginalidad mediante un análisis de las redes de intercambio.<sup>10</sup> Considera que estas comunidades son marginales del sistema económico y forman parte de un “ejército de reserva” que puede ser empleado en otras labores y servicios.

Estas líneas de análisis y las observaciones cualitativas de Adler se sustentaron, además, con series estadísticas y ejercicios de reconstrucción de las redes de parentesco y de ayuda mutua, así como con la sistematización de la información recogida

<sup>8</sup> Clyde J. Mitchell, *Social Networks in Urban Situations*, 1969.

<sup>9</sup> Larissa Adler de Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*, p. 215. Énfasis suyo.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 31.

en encuestas que fundamenta las afirmaciones y las diferencias de énfasis entre cada una de estas redes de ayuda mutua. Sin duda alguna, el trabajo de Adler era original no sólo por ser uno de los primeros en estudiar una barriada urbana que iba más allá de los estudios de familia, sino por los esfuerzos de conceptualizar las relaciones sociales y extraeconómicas que explican la supervivencia de comunidades pobres urbanas. Además, se había construido con base en el trabajo de campo y en una etnografía de los habitantes de la Cerrada del Cóndor.

Hasta estos años, la ciudad había sido estudiada por pocos antropólogos, entre ellos el polémico Oscar Lewis, quien había generado un sonado debate por su trabajo etnográfico y por la consideración de que la pobreza era una subcultura. Adler, en buena parte, retomó la mirada urbana de Lewis hacia los pobres urbanos pero desde otros puntos de vista y énfasis temáticos. La diferencia más notable entre estos dos antropólogos, según Guillermo de la Peña, estaba en que la cultura de la pobreza propuesta por Lewis subrayaba los rasgos de la cultura de los pobres como “negativos o pasivos”, mientras que Adler —teniendo en cuenta modelos ecológicos propuestos por su director de tesis, Richard N. Adams— proponía una mirada de los pobres urbanos como sujetos activos que se adaptaban y controlaban el medio ambiente urbano.<sup>11</sup> Una propuesta de este tipo, por supuesto, generó reacciones de diversos tipos: desde el silencio y las reseñas que subrayaron la novedad, hasta las voces que se manifestaron en contra de sus afirmaciones o señalaron los vacíos de esta investigación.

#### EL CONTEXTO DE LA DISCUSIÓN: POBRES Y MARGINALES Y SU PAPEL EN LA SOCIEDAD

Las décadas de 1960 y 1970 vivieron una efervescencia en la discusión sobre la marginalidad en América Latina. Con base en diversas teorías, hubo un interés creciente en explicar quiénes eran los marginados, por qué existía la marginalidad y qué lugar ocupaban en los procesos de desarrollo y subdesarrollo. Antes de ubicar la recepción de la obra, vale la pena señalar los términos generales del debate y los énfasis de los discursos académicos en México para analizar la pobreza urbana al comenzar la década de 1970. Este contexto es necesario para entender la relevancia de la obra de Adler.

Los diversos balances y reflexiones sobre la marginalidad permiten observar los matices y la riqueza del debate académico en América Latina sobre el tema. Como muchos otros debates de estas décadas incorporaron a importantes intelectuales de diversos países, quienes analizaron el papel de los marginales en las sociedades en desarrollo, según los términos usados por sus participantes. A diferencia de los primeros enfoques ecológicos que observaban a los hombres marginales (*marginal man*) en comunidades étnicas en Estados Unidos, el significado de la marginalidad

<sup>11</sup> Guillermo de la Peña, “Perfil de Larissa Adler [de] Lomnitz”, s.f.

en América Latina estaba relacionado con las teorías desarrollista y de la dependencia, en boga durante estos años. Si bien fue usual que luego se agregara algún calificativo al concepto de marginalidad (por ejemplo, social,<sup>12</sup> de la pobreza, entre otros), el concepto en sí fue ampliamente discutido y se le dieron diversos sentidos.

La segunda posguerra trajo consigo la aparición de *barriadas*, *favelas*, cinturones de miseria, entre otros nombres dados a las zonas marginales cada vez más numerosas. Aunque el mismo término fue rechazado por algunos intelectuales de ese tiempo debido a su significado literal de externalidad al sistema económico y social, fue incorporado paulatinamente al lenguaje de las ciencias sociales y sirvió para explicar la posición de los sectores rurales y urbanos que no participaban del desarrollo económico, social y cultural, tal como lo definía González Casanova.<sup>13</sup> Muchas de estas interpretaciones ubicaban a los indígenas y campesinos, a los sectores sociales más pobres, fuera de los marcos de la modernización. Más que como un estado, la marginalidad se consideraba como parte de un proceso por medio del cual un creciente número de población se encontraba fuera del sistema productivo y era parte del “ejército de reserva” o “ejército industrial de reserva”. Este último asunto fue otro de los tópicos muy discutidos. No sólo se ponía en duda la ubicación de la población marginal dentro de este grupo. La falta de especialización laboral y la imposibilidad de jugar un papel adecuado en los sistemas de producción llevaron a dudar que campesinos, indígenas o grupos urbanos inmigrantes internos pudieran efectivamente servir de apoyo a la producción industrial. Otros, por el contrario, consideraban que muchos de los trabajadores sin especialización (vendedores ambulantes, lustrabotas, entre otros) eran parte de esa población en espera de un empleo.<sup>14</sup> Este presupuesto era compartido por Adler, como ya lo anotamos en el apartado anterior.

En Perú, Argentina, Brasil y México, la discusión generó un diálogo importante entre economistas y sociólogos. Fue un intercambio encuadrado en los debates del marxismo y en las teorías del desarrollo y de la dependencia. Para las ciencias sociales de estas décadas no son desconocidos los nombres de Aníbal Quijano y de los integrantes del grupo sobre marginalidad del Instituto Torcuato Di Tella (entre los que se destacan José Nun, Miguel Nurmis y Juan Carlos Marín). Estos autores pusieron el acento en los procesos de desocupación y subocupación de un porcentaje significativo de población en América Latina. El énfasis se trasladó, entonces, a la producción y no sólo a las prácticas de consumo de campesinos, obreros o habitantes urbanos. Nun propuso el concepto de “masa marginal” para subrayar la posición que ocupaban desocupados y subocupados en el sistema del capitalismo en su fase monopolista. Subrayó que, a diferencia del “ejército industrial de reserva” de Marx, el concepto de “masa marginal” ponía el acento en la incapacidad de estos

<sup>12</sup> Véase por ejemplo Eric J. Hobsbawm, “La marginalidad social en la historia de la industrialización europea”, 1969.

<sup>13</sup> Pablo González Casanova, *La democracia en México*, p. 89.

<sup>14</sup> Es el caso de Singer. Cit. Veronika Bennhodt-Thomsen, “Marginalidad en América Latina”, pp. 1511-1513.

sectores para cumplir la función de presionar sobre los salarios y las condiciones laborales. La consideraba como una fuerza de trabajo poco calificada que no tendría el potencial para ser utilizada. Por lo tanto, la masa marginal sería disfuncional al capitalismo global en su fase monopolista.<sup>15</sup>

Como una crítica a las interpretaciones que se basaban en la teoría de la dependencia, Fernando Henrique Cardoso señaló que la desocupación masiva urbana no es un problema del subdesarrollo; es el resultado de un momento específico del desarrollo del capitalismo y una consecuencia de los ciclos de liberación y absorción de fuerza de trabajo.<sup>16</sup> Otros teóricos llamaron la atención en torno a la vinculación del sector marginal y la economía en general, y señalaron que los marginales ocupaban un lugar importante en el proceso de acumulación de capital. Incluso algunos analistas como Milton Santos señalaron que, en el caso particular de Brasil, los vendedores ambulantes y otros marginales estaban incorporados a la economía, pues proveían de bienes del sector moderno a la población de bajos ingresos y trasladaban a los comerciantes y a los bancos una parte importante de los bajos ingresos de dicha población.<sup>17</sup>

Por su parte, R. G. Oliven señalaba en 1981 que el problema de la marginalidad podía ser abordado desde diversos ámbitos: en primer lugar, desde el enfoque estructural a partir de las discusiones que hemos esbozado; también se podía hacer desde los puntos de vista político y cultural. Desde el ámbito político, consideraba que los estudios habían exagerado al adjudicar una conflictividad potencial a los sectores marginales no organizados, mientras que históricamente dichos sectores habían demostrado —citando a León Trotski— que la carencia material no es sinónimo de levantamiento. Desde el ámbito cultural, Oliven puntualizaba que los estudios se habían mantenido en dos polos, considerando que los pobres tienen su propia cultura (refiriéndose básicamente a los trabajos de Oscar Lewis) o que no la tienen. Este autor llamaba la atención sobre la necesidad de considerar “la aceptación por parte de los pobres de ciertos trazos de la cultura dominante” con el fin de acomodarse y vivir en sociedad y, de otro lado, desarrollar “características culturales propias y un modo de mantener su identidad”.<sup>18</sup>

El debate tiene muchas aristas y este artículo no es el espacio para abordarlas todas. Sólo nos interesa señalar algunos ámbitos del debate sobre la marginalidad para comprender qué se discutía en el momento en que Adler escribió su libro, tratar de analizar por qué la novedad del libro, así como señalar cómo se posiciona el tema de la marginalidad urbana en México en la década de 1970.

Vale la pena subrayar que Adler no inserta su texto en estos análisis estructurales, a pesar de concentrar su estudio en la marginalidad. Eso sí parte de la base de que los pobladores de Cerrada del Cóndor son marginales a la estructura económica y

<sup>15</sup> José Nun, “Superpoblación, relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal”, p. 201.

<sup>16</sup> Fernando Henrique Cardoso, “Comentario sobre los conceptos de sobrepoblación relativa y marginalidad”, p. 75.

<sup>17</sup> Cit. Rubén George Oliven y Graciela Salazar, “Aspectos económicos, políticos y culturales de la marginalidad urbana en América Latina”, p. 1632.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 1643.

además no tienen recursos para garantizar su sostenimiento. Sobre esta base, fija su atención en ámbitos que no resultaban de interés para los estudios marxistas. Tampoco centra su atención en una reflexión sobre la cultura de las poblaciones observadas, ni hace una valoración política de sus acciones ni de sus potencialidades.

No es difícil entender entonces por qué las críticas —como lo veremos más adelante— subrayaban este distanciamiento de un análisis de las estructuras y la atención dada a una perspectiva ecológica, considerada por muchos como ya superada. A la distancia, el texto puede encontrarse como una evidencia anticipada de un cambio de acento en el análisis social al considerar aspectos que —casi una década después— comienzan a ser perceptibles para analistas como Oliven. En primer lugar, era una evidencia de que los marginales estaban insertos en las estructuras generales de la sociedad, no precisamente en la economía, como lo señalaban los analistas brasileños, sino en relaciones sociales que valoraban ampliamente cualidades como la confianza, la amistad o el compadrazgo, como estrategias para la sobrevivencia.

En últimas, las redes sociales construidas por los pobladores estudiados por Adler mostraban una forma de pragmatismo de los sectores más pobres para abordar la falta de oportunidades laborales o la ausencia de una seguridad social. Estas formas de subsistencia encuadraban en las estructuras económicas, a pesar de que la autora consideraba que estas poblaciones se encontraban fuera de ellas. Los pobladores enfrentaban las eventualidades y, de esta manera, se canalizaba el conflicto y se aprovechaban las formas de relación básica de cualquier grupo humano: la vecindad, los lazos familiares, la confianza. No estamos hablando de un grupo humano tan diferente a otros sectores sociales (la autora ya había visto estas cualidades en los sectores medios), pero en este caso estos habitantes pobres urbanos debían potencializar los intersticios disponibles para lograr la supervivencia.

Esta lectura parecía simplificadora a los ojos de algunos análisis más estructurales, pero se convirtió en una vía para estudiar las formas de vida de los grupos sociales más pobres que paulatinamente se convirtió en los años y décadas siguientes en un modelo para la comprensión de la sociedad.

#### LAS DISIMILITUDES EN LA RECEPCIÓN DE LA OBRA

Ya decíamos que el calificativo de “clásico” asignado a la obra de Adler no corresponde precisamente a la recepción inicial de la investigación. Al momento de su publicación e incluso en varios estudios retrospectivos sobre la antropología mexicana, su obra es referida como una más o, muchas veces, ni siquiera se hacía referencia a ella. Esta ausencia de comentarios críticos y reseñas a dicha obra en México durante estos primeros años está muy relacionada con los énfasis de la antropología mexicana y con los puntos nodales de interés de la interpretación estructural de las ciencias sociales.

Según Esteban Krotz,<sup>19</sup> la antropología mexicana de las décadas de 1960 y 1970 abandonó las preocupaciones culturalistas que habían tenido un peso importante a mediados de siglo. Además de los estudios de los indígenas que han sido constantes en la historia de la antropología mexicana, los setenta llegaron con una marcada preocupación por los sectores campesinos. El marxismo fue la visión teórica predominante a partir de estos años para una buena parte de los estudios sobre indígenas y campesinos. A pesar de que la mayor parte fueran microestudios, sus análisis se ubicaban en los marcos teóricos que explicaban el modo de producción capitalista o los sistemas de dominación. La estructura y el conflicto eran temas de gran interés para la antropología. Krotz señala que “obviamente, están presentes aquí la crítica global del desarrollo, la teoría de la dependencia y la convicción de obtener en un marxismo, preponderantemente economicista y hasta mecanicista, un instrumento de análisis omnipotente”.<sup>20</sup>

La preocupación por los indígenas y campesinos se enmarcaba en un momento político de agitación estudiantil y de una reorientación del trabajo de campo de los antropólogos para tratar de comprender la inserción de los campesinos en las limitadas estructuras del capitalismo dependiente. Incluso, Adler asegura que realizar trabajo en el campo estaba relacionado en el mundo de los antropólogos de esta época con una inserción en comunidades indígenas y campesinas. Eran pocos quienes hacían trabajo de campo en la ciudad o quienes seguían los pasos de antropólogos tan cuestionados por estos años, como Oscar Lewis.<sup>21</sup>

Entre tanto, aunque con énfasis diferentes, los estudios urbanos seguían aumentando en número en otras disciplinas como la sociología. Desde los años cincuenta, la sociología había mantenido una preocupación por las condiciones de vida de los inmigrantes urbanos en América Latina. Mientras los ojos y los instrumentos teóricos de los antropólogos mexicanos estaban centrados más en las comunidades indígenas y campesinas, los estudios sociales sobre la urbanización en América Latina insistían en encontrar las causas y efectos de los procesos de urbanización, en particular, la marginalidad como condición de una abundante mano de obra sin posibilidades de insertarse en el sistema productivo. En las décadas de 1970 y 1980, Alicia Ziccardi encuentra que hay un cambio de énfasis teórico, el cual se refleja también en las temáticas de los estudios urbanos. En especial, encuentra una influencia creciente de la sociología francesa y la utilización de conceptos y categorías marxistas para analizar lo urbano como el espacio de reproducción de la fuerza de trabajo. Los problemas analizados enfatizaban el estudio de la estructura urbana, los sistemas urbanos y los movimientos sociales urbanos, conforme a investigadores como Manuel Castells que marcaron el derrotero de los estudios sobre las ciudades latinoamericanas en estas décadas.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Esteban Krotz, “Antropología y antropólogos en México: elementos de balance para construir perspectivas”, p. 370.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Entrevista, 2009.

<sup>22</sup> Alicia Ziccardi, “De la ecología urbana al poder local (cinco décadas de estudios urbanos)”, p. 293.



En este contexto no es difícil comprender por qué son muy pocas las referencias al trabajo de Larissa Adler en México. Su investigación, los problemas abordados y su conceptualización no tenían como referentes los elementos teóricos del marxismo, ni buscaban comprender la inserción de los marginales en los moldes del sistema capitalista, ni tampoco entender la estructura de la ciudad. Además, centraba su investigación en los habitantes urbanos, una población que no era de interés para los estudios antropológicos durante estos años. En el caso de la sociología, el estudio de la marginalidad había privilegiado los estudios que buscaban entender las estructuras sociales e incluso, la participación política de los habitantes urbanos. Muchos de los referentes teóricos para discutir los argumentos centrales de *Cómo sobreviven los marginados* provenían de escuelas de la antropología económica y la ecología, enfoques que ya no eran parte del utillaje de la antropología ni de los estudios sociales.

Una revisión de las principales revistas de antropología y estudios sociales de dicho periodo permite comprobar este silencio en las principales publicaciones académicas mexicanas. Sólo en algunos casos se menciona la obra de Adler como uno de los trabajos representativos de los estudios sobre la marginalidad. En contraste con la ausencia de comentarios críticos, la primera edición de 1975 se agotó muy pronto y, en 1977, Siglo XXI Editores publicó la segunda y sólo un año después la tercera. A ocho años de la aparición del libro, en 1983, la obra ya contaba con seis ediciones, y en 1985 con ocho. Es difícil establecer con precisión las razones de esta contradicción entre el éxito en el mercado editorial de un libro de corte académico y la poca recepción en la comunidad de las ciencias sociales. Por supuesto, se podrían señalar algunas hipótesis para explicar esta situación. La autora considera que la difusión de su libro se inició en las universidades mexicanas, pues se convirtió en manual en cursos de estudios urbanos. Por su parte, las citas en diversos estudios escritos por estos años en otros países también son una evidencia de la difusión que alcanzó la obra. En particular, son numerosas las referencias en el mundo académico de habla inglesa. En junio de 1976, Peter Lloyd, profesor de la Universidad de Sussex, publicó una reseña de la edición en español en la revista del Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Lloyd considera como un logro que la autora haya estudiado en profundidad una comunidad urbana en sí misma y no sólo como fruto de la migración campo-ciudad; destaca las múltiples aristas del libro al estudiar las redes de intercambio pero considera que la utilización del concepto de marginalidad es forzada y deja en segundo plano otras líneas de análisis más importantes.<sup>23</sup> Otras dos reseñas a la versión en inglés publicadas en Estados Unidos en los años 1978 y 1979 también alaban la riqueza etnográfica del libro y su análisis de las redes de intercambio como base de la supervivencia de sectores urbanos. En los tres casos se recomienda la lectura del libro e incluso en

<sup>23</sup> Peter Lloyd, "Review: Cómo sobreviven los marginados", pp. 291-292. Valdo Pons también comparte esta apreciación al hacer una revisión crítica sobre trabajos de investigación acerca de problemas generados por la urbanización en "países en desarrollo". El uso del concepto marginalidad le parece innecesario y confuso. Pons, "Urban Problems in Developing Countries", p. 529.

una de ellas, Donald Kurtz, profesor de la Universidad de Wisconsin, considera esta investigación como una demostración del “poder de la antropología social mexicana contemporánea”.<sup>24</sup>

Aparte de estas reseñas publicadas, el libro, en sus ediciones en español e inglés, es muy citado en revistas y publicaciones de Estados Unidos, en las que se hacen principalmente dos tipos de comentarios. De una parte, se subraya el estudio de las redes de intercambio y de ayuda mutua y se compara su estudio con otras investigaciones similares en América Latina que posibilitan un análisis de las formas de sobrevivencia de los pobres urbanos en diversos países del mundo no industrializado. Estos comentarios se hacen, básicamente, en las revisiones bibliográficas sobre marginalidad e informalidad escritas en la segunda mitad de la década de 1980, en las que es referido como un estudio importante por sus aportes en este campo preciso y no por sus apreciaciones o consideraciones sobre la marginalidad urbana.<sup>25</sup> A pesar de los cambios de énfasis conceptuales, entre ellos el abandono del concepto de marginalidad, y la aparición de otros conceptos para analizar las formas de sobrevivencia de los pobres urbanos, el libro se ha seguido reseñando como pionero en el estudio de las redes de ayuda mutua.

Un segundo tipo de referencias aparece en los estudios interesados por la perspectiva de género desde la década de 1980. En ellos se valora un ámbito, al cual no se le da tanta relevancia teórica o conceptual en la obra misma: los roles masculino y femenino en la familia. La obra es mencionada en estudios que proponen metodologías para analizar los roles tradicionales, tanto en la sociedad como dentro de estas redes de intercambio que se presentan en ciertas barriadas urbanas.<sup>26</sup> La misma Larissa Adler considera que, a pesar de que este libro no tenía la pretensión de hacer un estudio con énfasis de género, los investigadores en este campo de investigación citaron su libro en forma creciente y sugiere que este progresivo interés fue la causa del aumento de ventas de su libro.

En México, si bien están ausentes los comentarios críticos sobre el mismo, el libro es citado en estudios que incorporan algunas de las líneas temáticas señaladas por Adler sin valorar su contenido. Su distanciamiento de los análisis estructurales

<sup>24</sup> La reseña de Donald V. Kurtz se publicó en la revista *American Anthropologist*. Kurtz, “Review: Networks and marginality: Life in a Mexican Shantytown”, p. 178. La otra reseña encontrada fue escrita por Henry Dietz, profesor de la Universidad de Texas, en la revista *The Hispanic American Historical Review*. Dietz, “Review: Networks and marginality: Life in a Mexican Shantytown”, pp. 177-178.

<sup>25</sup> Entre otras, nos referimos a artículos como el ya citado de Valdo Pons, “Urban Problems in Developing Countries”, 1980; hay otros casos como el estudio del sociólogo y profesor de la Universidad de Princeton, Alejandro Portes, quien al hacer un balance de los estudios de migración y pobreza en ciudades latinoamericanas considera el uso de las redes sociales como novedoso e iluminador. Alejandro Portes, “Migration, poverty and the city in Latin America”, p. 227.

<sup>26</sup> Esta relación se subraya en el artículo de E. Catherine Ross, John Mirowsky, Patricia Ulbrich, al comparar el rol femenino tradicional en la sociedad mexicana y estadounidense. Ross, Mirowsky y Ulbrich, “Distress and the Traditional Female Role”, pp. 672-673. El estudio de Lomnitz también se utiliza como base para identificar los roles en una investigación realizada por Asunción Lara y Roberto Navarro en un grupo de jóvenes estudiantes mexicanos de diversos sectores sociales. María Asunción Lara-Cantú y Roberto Navarro Arias, “Self-Descriptions of Mexican College Students in Reponse to the Bem Sex Role Inventory and Others Sex Role Items”, 1987.

fue visto, incluso, con sospecha. Como ocurrió en otros momentos con la obra de Lewis (sin llegar a los límites de denuncias judiciales o ataques públicos), este libro también fue considerado como fruto de la creciente influencia del mundo académico estadounidense y fue criticado por la ausencia de un radicalismo político en sus explicaciones.<sup>27</sup>

En los últimos años, a pesar de que se le reconoce como una obra importante en la historia de la antropología y los estudios urbanos, se critica por razones similares a las iniciales. En general, se considera que el libro es un estudio de caso que no sobrepasa un ámbito micro, que sólo toma en cuenta las relaciones horizontales entre los habitantes de la barriada y deja de lado las relaciones verticales en las que están inmersos los pobladores de una ciudad superpoblada como la capital mexicana. En dichos argumentos coincidieron el sociólogo Rodolfo Stavenhagen y Carles Feixa en su análisis sobre la producción acerca de la ciudad en la antropología.<sup>28</sup> El mismo aparato conceptual que apoya la argumentación de redes sociales de Adler ha sido puesto en duda por la antropología mexicana. Eduardo Nivón, por ejemplo, considera que los conceptos propuestos por Clyden Mitchell —siguiendo las críticas de Hannerz a los estudios relacionales de Manchester—,<sup>29</sup> tienen corto alcance pues “desde esta perspectiva la ciudad carece de un concepto sustantivo” y puntualiza que para avanzar en el conocimiento antropológico de la cultura urbana es necesario tomar a la ciudad como un “objeto en sí mismo”.<sup>30</sup>

#### HACER VISIBLES A OTROS SECTORES SOCIALES URBANOS:

##### A MODO DE CONCLUSIÓN

Las diferencias que hemos señalado de la recepción de esta obra en los contextos académicos de Europa y Estados Unidos también pueden ser un indicio que nos lleve a señalar algunas razones para explicar su importancia, tanto para las ciencias sociales como para los estudios urbanos, en general, así como para hacer visibles a otros actores urbanos que no aparecían en los estudios centrados en obreros, artesanos y trabajadores pertenecientes a los sectores más representativos de la economía industrial. Fue este último aspecto, según Adler, el que llamó la atención del reco-

<sup>27</sup> Incluso varios analistas recuerdan que la obra de Lomnitz fue duramente criticada y estigmatizada por la ausencia de un radicalismo en sus análisis. Dice Guillermo de la Peña que su obra es “profundamente desmitificadora y crítica, pero sin retórica, sin aspavientos de radicalismo. Ha sido muy discutida y cuestionada, y lo seguirá siendo: es parte de su vitalidad”. Peña, “Perfil de Larissa Adler [de] Lomnitz”, s.f.

<sup>28</sup> Feixa cita a Stavenhagen para subrayar la ausencia de un análisis macro de la sociedad y señalar que las relaciones analizadas por Lomnitz podrían darse en cualquier contexto latinoamericano. Las opiniones de Feixa y Stavenhagen están reseñadas por Portal y Safa Barraza, “De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades”, pp. 34-35.

<sup>29</sup> En su libro *Exploración de la ciudad*, Ulf Hannerz dedica un capítulo a estudiar las corrientes de la antropología que analizaron la ciudad a partir de puntos de vista relacionales. Ulf Hannerz, *Exploración de la ciudad*, pp. 188-228.

<sup>30</sup> Eduardo Nivón, *Cultura urbana y movimientos sociales*, p. 29.

nocido antropólogo marxista Eric Wolf, quien escribió el prólogo de la edición en inglés. En su opinión, el libro permitía observar cómo se constituía ese “ejército de reserva”, un asunto abordado con mayor amplitud por Adler luego de la revisión de su texto con miras a la edición en inglés.<sup>31</sup> Anteriormente señalábamos que considerar a estas poblaciones como parte de esta “reserva” fue un asunto muy discutido en las ciencias sociales de la época. Adler no discutió dicha categoría en sí misma, pero su trabajo permitió conocer con mayor profundidad cómo se interrelacionaban entre sí los integrantes de una comunidad marginal. De ahí que, al momento de abandonar la categoría analítica, un buen número de investigaciones reivindicaron el libro de Adler como modelo de análisis de las interrelaciones sociales y la acción comunitaria para resolver problemas sociales no atendidos por el Estado.<sup>32</sup>

En este sentido, el estudio etnográfico de una barriada popular llamó la atención de las investigaciones urbanas en América Latina, incluyendo a México. Más allá de las críticas académicas, la evidencia de estas relaciones de intercambio como forma de sobrevivencia ha sido citada reiteradamente en diversos estudios, desde aquellos interesados por estudiar las relaciones sociales de los pobres urbanos o la importancia del intercambio extraeconómico en las sociedades populares contemporáneas, hasta aquellos que buscan establecer la función de los roles de género en la familia.<sup>33</sup> A pesar de concentrar la mirada en un estudio de caso y en las relaciones horizontales, los argumentos de Adler —tanto en esta primera obra como en las siguientes— contienen una crítica intrínseca a los sistemas socioeconómicos latinoamericanos y a los vacíos de la acción de los gobiernos. También permiten conocer los mecanismos propios para enfrentar la adversidad de los sectores más pobres. Ésa es la relevancia de la obra reconocida ampliamente entre quienes han discutido e incorporado sus argumentos más destacados.

Por estas razones, se puede señalar que el libro de Adler es un parteaguas en México y América Latina porque, con la promesa de discutir la marginalidad, aborda un análisis de redes sociales que ya había recorrido un camino en Estados Unidos y

<sup>31</sup> Entrevista, 2009.

<sup>32</sup> Vale la pena recordar que Larissa Adler, por ejemplo, insiste en que la ausencia de una cobertura de seguridad social se resuelve a partir del apoyo de las redes de amigos, familiares y vecinos.

<sup>33</sup> Referencias puntuales a la obra de Larissa Adler de Lomnitz son muchas, entre otras, en los estudios de Frances Abrahamer Rothstein, “Declining Odds: Kinship, Women’s Employment, and Political Economy in rural Mexico”, 1999; José A. Aldrete-Hass, “Asentamientos ilegales, políticas urbanas y el Estado”, 1985; Patricia Arias, “Consumo y cooperación doméstica en los sectores populares de Guadalajara, Jal.”, 1982; Andrew Cherlin, “Changing Family and Household: Contemporary Lessons from Historical Research”, 1983; Michael L. Coniff, “Current Perspectives In Latin America Urban Research”, 1979; Mercedes González de la Rocha, “Grupos domésticos de Guadalajara”, 1992 y “Vanishing Assets: Cumulative Disadvantage Among the Urban Poor”, 2006; María Asunción Lara-Cantú y Roberto Navarro Arias, “Self-Descriptions of Mexican College Students in Reponse to the Bem Sex Role Inventory and Others Sex Role Items”, 1987; Irving Louis Horowitz, “Coming of Age of Urban Research in Latin America”, 1977; Lisa Peatti y José A. Aldrete-Haas, “‘Marginal’ Settlements in Developing Countries: Research, Advocacy of Policy, and Evolution of Programs”, 1981; Alejandro Portes y William Canak, “Latin America: Social Structures and Sociology”, 1981; Roger Sanjek, “Urban Anthropology in the 1980’s: A World View”, 1990; Katie Willis, “Women’s Work and Social Network in Oaxaca City, Mexico”, 1993, Víctor Zúñiga, “Socialización escolar y marginación urbana”, 1987, entre muchos otros.

Gran Bretaña antes de la década de 1970 y que tomó mayor impulso a partir de entonces. Los balances sobre los estudios de redes señalan que hubo una confluencia de diversas tendencias y disciplinas que los habían cultivado, tales como la psicología social, la antropología cultural y las matemáticas. Como Adler, otros investigadores fijaron su objeto de estudio en las redes como base para entender relaciones de afinidad y de amistad y subrayaron las posibilidades del intercambio.<sup>34</sup> El desarrollo posterior del estudio de redes sociales se ha extendido a diversos tipos de análisis, pero en este momento fue novedoso retomar el concepto y dimensionarlo para explicar los mecanismos de subsistencia de poblaciones que no forman parte de los engranajes más visibles de la economía de la dependencia.

Como lo señalaban sus críticos, el uso del concepto marginalidad parecería ser más bien un requisito para encuadrar el estudio. Sin embargo, la autora, en ese momento, consideró algunos elementos del modelo (la posición externa de los marginales con respecto a la estructura general y la escasez de recursos para su subsistencia) como variables de sus argumentos que le permitieron sugerir una vía de análisis para pensar en los roles que los *marginados pobres* ocupaban dentro de sus propias comunidades. Al considerar que el análisis de redes tenía puertas abiertas en el mundo anglosajón, se puede entender el reconocimiento del valor de la obra en Estados Unidos e Inglaterra. Por su parte, el reconocimiento tardío de la obra en México y en América Latina es una muestra de su calidad de puente entre dos formas de interpretación de la sociedad.

El estudio de los roles y de los diversos tipos de relación social se constituyeron en punta de lanza para estudios posteriores que propusieron diversas perspectivas con intenciones variadas. Llevó a considerar a los habitantes más pobres de las ciudades como actores de su propia existencia y no sólo como víctimas de un sistema económico que los mantenía fuera de las oportunidades de las sociedades contemporáneas. Hacer visibles a estos actores sociales es, en gran parte, un aporte sobresaliente de trabajos como el de Adler. Sin embargo, vale la pena señalar que abundaron diversas interpretaciones e, incluso, algunos analistas ubicaron estas relaciones “informales” como parte de la estructura social y económica. En algunos casos se ha afirmado que este tipo de relaciones son parte de las redes del comercio transnacional (como el caso de los vendedores ambulantes), con lo cual se ha justificado su calidad de subempleados y se ha minimizado el impacto del desempleo en las sociedades latinoamericanas durante las últimas décadas. La perspectiva abierta por Adler, por lo tanto, ha sido sustento para diversos intereses académicos y políticos.

Quizá una afirmación de la propia autora sea más elocuente para entender el impacto y la importancia de su obra: “Lo que puedo decir de mi trabajo es que es honesto. Escribo lo que veo. La parte teórica es teoría de medio rango. Puedo llegar a mencionar las redes sociales como una conclusión teórica, pero no así [lo puedo hacer] en relación con el capitalismo”.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Carlos Lozares, “La teoría de redes sociales”, pp. 106-107.

<sup>35</sup> Entrevista, 2009.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adler de Lomnitz, Larissa, "Reciprocity of favors in the urban middle class of Chile", en Dalton (ed.), 1971, pp. 93-106.
- , *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- , *Network and Marginality: Life in a Mexican Shantytown*, traducción de Cinna Lomnitz, Nueva York, Academy Press, 1990.
- , "Mecanismos de articulación entre el sector informal y el sector formal urbano", en Tokman (comp.), 1991, pp. 501-528.
- Aldrete-Hass, José A., "Asentamientos ilegales, políticas urbanas y el Estado", *Estudios Sociológicos*, vol. 3, 1985, pp. 371-378.
- Arias, Patricia, "Consumo y cooperación doméstica en los sectores populares de Guadalajara, Jal.", *Nueva Antropología*, año VI(19), 1982, pp. 165-189.
- Arizpe, Lourdes y Carlos Serrano (comps.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, México, UNAM/IIA/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1993.
- Bennhodt-Thomsen, Veronika, "Marginalidad en América Latina. Una crítica de la teoría", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLIII(4), 1981, pp. 1505-1546.
- Cardoso, Fernando Henrique, "Comentario sobre los conceptos de sobrepoblación relativa y marginalidad", *Revista Latinoamericana de Sociología*, año 1/2, 1971, pp. 57-76.
- Cherlin, Andrew, "Changing Family and Household: Contemporary Lessons from Historical Research", *Annual Review of Sociology*, vol. 9, 1983, pp. 51-66.
- Coniff, Michael L., "Current Perspectives In Latin America Urban Research", *Contemporary Sociology*, vol. VIII(2), 1979, pp. 256-257.
- Dalton, George (ed.), *Studies in Economic Anthropology*, Washington, American Anthropological Association, 1971.
- Dietz, Henry, "Review: Networks and marginality: Life in a Mexican Shantytown", *The Hispanic American Historical Review*, LIX(1), 1979, pp. 177-178.
- García Canclini, Néstor (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Conaculta/UAM/FCE, 2005.
- González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, México, Era, 1965.
- González de la Rocha, Mercedes, "Grupos domésticos de Guadalajara", *Revista Interamericana de Sociología*, año VI (2-3), 1992, pp. 201-226.
- , "Vanishing Assets: Cumulative Disadvantage Among the Urban Poor", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 606, 2006, pp. 68-94.
- Hannerz, Ulf, *Exploración de la ciudad*, traducción de Isabel Vericat y Paloma Villegas, Madrid, FCE, 1986.
- Hobsbawm, Eric J., "La marginalidad social en la historia de la industrialización europea", *Revista Latinoamericana de Sociología*, vol. V(2), 1969, pp. 237-248.
- Horowitz, Irving Louis, "Coming of Age of Urban Research in Latin America", *The American Journal of Sociology*, vol. LXXXIII(3), 1977, pp. 761-765.
- Krotz, Esteban, "Antropología y antropólogos en México: elementos de balance para construir perspectivas", en Arizpe y Serrano (comps.), 1993, pp. 361-390.
- Kurtz, Donald V., "Review: Networks and marginality: Life in a Mexican Shantytown", *American Anthropologist, New Series*, vol. LXXXI(1), 1979, pp. 177-178.
- Lara-Cantú, María Asunción y Roberto Navarro Arias, "Self-Descriptions of Mexican College Students in Reponse to the Bem Sex Role Inventory and Others Sex Role Items", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 18, 1987, pp. 331-344.
- Lloyd, Peter, "Review: Cómo sobreviven los marginados", *Man, New Series*, vol. XI(2), 1976, pp. 291-292.

- Lozares, Carlos, "La teoría de redes sociales", *Papers, Revista de Sociología*, 48, 1996, pp. 103-126.
- Massey, Douglas S., "Understanding Mexican Migration to the United States", *The American Journal of Sociology*, vol. XCII(6), 1987, pp. 1372-1403.
- Mitchell, J. Clyde, *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, Manchester University Press, 1969.
- Murga Fransinetti, Antonio, "La marginalidad en América Latina: Una bibliografía comentada", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XL(1), 1978, pp. 221-334.
- Nivón, Eduardo, *Cultura urbana y movimientos sociales*, México, UAM/Conaculta, 1998.
- Nun, José, "Superpoblación, relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", *Revista Latinoamericana de Sociología*, núm. 2, 1969, pp. 178-236.
- Oliven, Rubén George y Graciela Salazar, "Aspectos económicos, políticos y culturales de la marginalidad urbana en América Latina", *Revista Mexicana de Sociología*, XLIII(4), 1981, pp. 1627-1643.
- Peattie, Lisa, José A. Aldrete-Haas, "'Marginal' Settlements in Developing Countries: Research, Advocacy of Policy, and Evolution of Programs", *Annual Review of Sociology*, 7, 1981, pp. 157-175.
- Peña, Guillermo de la, "Perfil de Larissa Adler [de] Lomnitz", Colegio de Etnólogos y Antropólogos, s.f. consultado en: <[www.ceas.org.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=229:larissa-adler-lomnitz&catid=36:destacados&Itemid=56](http://www.ceas.org.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=229:larissa-adler-lomnitz&catid=36:destacados&Itemid=56)>.
- Polany, Karl, *Trade and Markets in the Early Empires*, edited by Karl Polany, Conrad Arensberg and Marry W. Pearson, Nueva York, The Free Press, 1957.
- Pons, Valdo, "Urban Problems in Developing Countries", *Third World Quarterly*, II(3), 1980, pp. 522-535.
- Portal, Ana María y Patricia Safa Barraza, "De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades", en García Canclini (coord.), 2005, pp. 30-59.
- Portes, Alejandro, "Migration, poverty and the city in Latin America", *Latin American Research Review*, vol. XVI(3), 1981, pp. 225-235.
- Portes, Alejandro, y William Canak, "Latin America: Social Structures and Sociology", *Annual Review of Sociology*, vol. 7, 1981, pp. 225-248.
- Quijano, Aníbal, "Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización social", en Weffort y Quijano, 1973, pp. 180-213.
- Ross, E. Catherine, John Mirowsky, Patricia Ulbrich, "Distress and the Traditional Female Role: A Comparison of Mexicans and Anglos", *The American Journal of Sociology*, vol. LXXXIX(3), 1983, pp. 670-682.
- Rothstein, Frances Abrahamer, "Declining Odds: Kinship, Women's Employment, and Political Economy in rural Mexico", *American Anthropologist, New Series*, vol. CI(3), 1999, pp. 579-593.
- Sanjek, Roger, "Urban Anthropology in the 1980's: A World View", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, 1990, pp. 151-186.
- Soto, Hernando de, *El otro sendero: la revolución informal*, México, Diana, 1985.
- Tokman, Víctor E. (comp.), *El sector informal en América Latina. Dos décadas de análisis*, México, Conaculta, 1991.
- Weffort, Francisco Correa y Aníbal Quijano, *Populismo, marginalización y dependencia. Ensayos de interpretación sociológica*, San José, Universidad Centroamericana, 1973.
- Willis, Katie, "Women's Work and Social Network in Oaxaca City, Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, vol. XII(1), 1993, pp. 65-83.
- Ziccardi, Alicia, "De la ecología urbana al poder local (cinco décadas de estudios urbanos)", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LI(1), 1989, pp. 275-306.
- Zúñiga, Víctor, "Socialización escolar y marginación urbana. El caso de Monterrey, nuevo León", *Estudios Sociológicos*, vol. 5, 1987, pp. 575-589.

ENTRADA

En 1987 la Secretaría de Educación Pública y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) publicaron un libro que se convirtió en uno de los textos más leídos, citados y criticados al interior de la antropología mexicana; incluso, en algunos momentos, fue usado para definir, describir, explicar y justificar algunos de los movimientos sociales y políticos que mayor impacto generaron en el país en la década de los noventa y que, además, aparecieron en otros países latinoamericanos. Dicha edición, la primera, imprimió solamente diez mil ejemplares que se agotaron tres años después. *México profundo. Una civilización negada* se publicó nuevamente en 1989 en una edición que abrió la colección Los Noventas editada por el Conaculta y Grijalbo. Esta nueva edición imprimiría cuarenta y cuatro mil ejemplares. Al parecer se trató de un *best-seller* antropológico quizá sólo comparable, según dice Luis Vázquez León, con el *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas.<sup>1</sup>

Desde el inicio del libro, en la introducción, Guillermo Bonfil Batalla marcaba con claridad sus intenciones:

Este libro tiene un doble propósito. Por una parte, intenta presentar una visión panorámica de la presencia ubicua y multiforme de lo indio en México. Lo indio: la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna hoy en pueblos definidos (los llamados, comúnmente grupos indígenas), pero que se expresa también, de diversas maneras, en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional que forman, junto con aquéllos, lo que aquí llamo el México profundo. Por otra parte, con base en el reconocimiento del México profundo, se proponen argumentos para una reflexión más amplia, que nos debe incumbir a todos los mexicanos: ¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia aquí de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental?<sup>2</sup>

En esta dualidad de propósitos es posible reconocer una manera de comprender la función del saber científico y, particularmente, del saber antropológico: conocer la realidad, describirla y explicarla debe tener como sentido final la posibilidad de

\* Departamento de Humanidades, UAM-Cuajimalpa.

<sup>1</sup> Luis Vázquez León, "Quo vadis antropología socialis?", 2002.

<sup>2</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 9.



transformarla: descripción de la realidad, crítica social, propuesta de futuro aparecen al mismo tiempo como una unidad de propósitos; unidad que forma parte de una tradición del mundo intelectual del México moderno, es decir, que pertenece a aquellos trabajos elaborados para atender *Los grandes problemas nacionales*.<sup>3</sup>

Y es que, en efecto, es posible sugerir que a lo largo del siglo XX en México, como en otras partes de América Latina, la formación de disciplinas de las llamadas ciencias sociales y humanidades, estuvieron acompañadas de manera casi obsesiva por la pregunta en torno a su necesidad o utilidad social. La función social de la historia, de la antropología, de la sociología, no fue una temática ajena a la conformación de un conjunto de reglas autónomas, propias, que permitían trazar un universo discursivo, un mundo disciplinario, una mirada académica rigurosa y distanciada sobre la sociedad y sus procesos. En este sentido, la conformación de las disciplinas, la delimitación de sus fronteras y de sus procedimientos de trabajo, tanto teóricos como metodológicos, no se hicieron sin definir primero cuál es la utilidad social de un saber, qué puede ofrecerle a la sociedad para transformarse y mirarse, para criticarse y reorientarse.

Como parte de esa misma inquietud, en función de la necesidad de formar disciplinas para atender los problemas de la sociedad, se puede afirmar que el surgimiento de las ciencias sociales en México se encuentra estrechamente vinculado a la formación y redefinición del Estado mexicano posrevolucionario. Los programas estatales y su intención de hacer del conocimiento una forma de garantizar tanto la cohesión social como el desarrollo de la nación, fueron definiendo lo que se podía esperar de las ciencias sociales y las humanidades, lo que debían o no debían hacer, lo que era su tarea y su misión.

De manera particular, el libro de Bonfil Batalla formó y forma parte integral de una de las disciplinas —la antropología— que de manera más evidente había participado sistemáticamente en la definición de lo que debía ser el saber sobre la sociedad y sus posibilidades de aplicación práctica. En este sentido, la antropología tiene un lugar especial al interior de la historia de las ciencias sociales en México. Desde sus orígenes quedaron definidas y trazadas algunas de las reglas más fuertes de la disciplina, sobre todo aquellas vinculadas a la función social de la misma. ¿Es o debe ser la antropología una ciencia aplicada? ¿Puede la antropología crear conocimientos que permitan generar una mejor relación entre los grupos sociales, entre las culturas, entre las entidades que ella estudia y ha estudiado? ¿Es función del antropólogo instrumentar estrategias políticas, desde el Estado o frente al Estado como parte de la sociedad civil, que permitan dinamizar las tensiones sociales o fomentar las luchas y movimientos sociales? ¿Cuándo lo hace está dentro o fuera de la frontera que separa el mundo académico del mundo político?

<sup>3</sup> Aludir al título del libro de Andrés Molina Enríquez no sólo implica señalar la importancia del mismo como uno de los momentos en los que se cristalizó esta tradición, también tiene como intención recordar que la reflexión de Guillermo Bonfil Batalla se encuentra en diálogo estrecho, casi en respuesta crítica, a los planteamientos que Molina Enríquez hiciera en su libro. Al respecto, véase el capítulo 5 del presente volumen.

En México, ser antropólogo exigía pensar y definir si uno forma parte de la antropología comprometida, de la antropología crítica, de la antropología oficial, de la antropología etnomarxista y formar parte de estas tradiciones implica formar parte de una posición dentro de las corrientes antropológicas, adscribirse a una institución, tener un lugar privilegiado o un lugar marginado en función de los beneficios que el sistema universitario y el sistema de investigación han generado para establecer mecanismos de consagración, pero, también adquirir un lugar en otros campos del orden social al presentarse con los títulos académicos correspondientes.

Importa mencionar, además, que los antropólogos formaron y forman parte de ese sector del mundo “académico” que más ha participado en las discusiones y acciones públicas, no sólo en foros nacionales que tematicen problemas generales, sino en la prensa, sobre todo, y en las políticas públicas dirigidas a los indígenas. Su lugar en la sociedad es, así, un lugar singular, en donde se mezclan de manera muy especial las tensiones entre el mundo político y el mundo académico. De *Forjando patria* de Manuel Gamio, uno de los libros fundadores de la antropología, al *México profundo* de Bonfil Batalla la reflexión sobre el proyecto nacional y las estrategias para implementarlo ha sido parte esencial del saber antropológico.

En este contexto es posible sugerir que Guillermo Bonfil Batalla fue, junto con otros pensadores contemporáneos a él, un personaje bisagra. Es decir, un personaje de la vida académica y política que se movió todavía amparado o regulado conforme algunas de las lógicas de la figura del intelectual que el México posrevolucionario había apuntalado pero que, al mismo tiempo, quiso hacer de la profesionalización y autonomización de un campo disciplinario propio la base que permitiera sostener sus argumentos y extenderlos al espacio de la opinión pública con la intención de activar un proyecto concreto de futuro.<sup>4</sup>

En los últimos treinta años nos hemos hecho más sensibles a la historicidad del pensamiento y de la práctica científica,<sup>5</sup> es decir, hemos ido reconociendo no sin cierto grado de dificultad y asumiendo implícita o explícitamente las aporías que ello conlleva, que los mundos observados por la ciencia dependen en buena medida de sus teorías y procedimientos de trabajo y no de una realidad que existe más allá de las observaciones. En este sentido se volvió necesario reconocer que no existe descripción de la realidad que no esté orientada por un conjunto de presupuestos (ya sean teóricos y[o] disciplinarios o bien políticos y[o] normativos).

Como se puede reconocer en la estructura y el contenido del presente libro, nuestra intención es revisar los diferentes problemas que cada presente histórico definió

<sup>4</sup> Veremos un poco más adelante la forma en que Bonfil sugiere la relación entre la autoridad de un discurso elaborado con las reglas de la ciencia antropológica y la posibilidad de introducir su texto para generar una reflexión que atienda problemas públicos, comunes, de todos los mexicanos.

<sup>5</sup> Al interior de la historia la reflexión historiográfica ha mostrado, al historizar su propia práctica, que la producción historiográfica está estrechamente vinculada a un lugar social que autoriza o hace pensable sus representaciones, a un conjunto de técnicas (modelos teóricos y metodologías) y a una escritura que permite representar aquello de lo que habla. Véase de Certeau, “La operación historiográfica” en *La escritura de la historia*, México, pp. 67-118.

como suyos; al historizar los problemas de México estamos interesados en hacer visibles al menos dos temáticas: por un lado la forma en que se fueron construyendo y conformando ciertas problemáticas del país, es decir, el modo en que se fueron delimitando y observando algunas realidades (y sus problemas) en su continuidad histórica; por otro, será posible mirar la manera en que han ido modificándose las relaciones entre la producción académica y la posibilidad de incidir en la transformación de la realidad. En este sentido nos interesa realizar al mismo tiempo una historia de los problemas de México como una historia de la función de los intelectuales en México; aunque, hay que decirlo, más que realizar la crítica definitiva y sumatoria de los problemas mexicanos queremos mostrar una historia de la crítica en México.

Así, el presente artículo pretende moverse en dos planos: mostrar cuáles son los problemas de México según el libro de Guillermo Bonfil Batalla y cómo pueden ser resueltos los mismos para activar acciones que permitan un mejor futuro, así como observar el papel que Bonfil otorgaba a la antropología como una ciencia social que puede y debe servir para pensar y transformar la sociedad.

#### PROFUNDIDAD Y NEGACIÓN: METÁFORAS PARA LA CRÍTICA

*México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla es, entre otras cosas, un libro “transparente”, es decir, un libro que muestra de manera clara sus intenciones. No sólo porque desde el inicio las anuncia, sino porque el título y la estructura que lo organiza funcionan de manera armónica para hacernos ver, de otra forma, lo mismo que dice cuando pretende hacer de su trabajo una forma de describir la realidad y de generar estrategias para transformarla. En cierto sentido es impecable, su organización depende de sus presupuestos (presupuestos que, además, son sencillos). Guillermo Bonfil Batalla escribe para mostrar los “verdaderos problemas” de México y lo hace usando las metáforas de *profundidad* y *negación*. Lo profundo como lo negado, la negación de lo profundo como aquello que origina los problemas, el reconocimiento de lo negado como la posibilidad de definir un proyecto acorde a lo que realmente somos. El problema de México es, entonces, haber negado insistentemente la realidad *profunda* de la sociedad mexicana.

Esta forma de realizar el diagnóstico no es, evidentemente, original. Es parte de una estrategia retórica que resulta convincente. Tomar conciencia de lo que somos es mirar lo que nos constituye hasta el fondo, lo profundo es invisible y negado porque ocultarlo es estrategia de aquellos que se benefician del ocultamiento. El saber como fórmula del reconocimiento de lo negado, como manera de atender lo profundo, constituye parte del proyecto crítico de la ilustración, de los lugares comunes que dicha tradición ha construido y que, por lo mismo, no es necesario ponerse a pensar, funcionan retóricamente, convencen al lector como al autor del México profundo. No importa si son verdaderos o falsos, son verosímiles y organizan desde la verosimilitud la autoridad del discurso.

Para convencernos de la pertinencia de una “mirada a profundidad”, Bonfil tiene que volver pertinente su objeto de atención; como su libro no pretende conocer una realidad concreta o sumamente específica, describirla o explicarla, sino atender de manera global lo que nos impide ser el México que queremos o que merecemos ser, requiere poner desde el inicio del texto el problema a la vista.

La introducción al libro permite mostrar de manera sintética todo lo que la obra propone: las intenciones, el argumento general, la forma de autorizar lo dicho en el mismo. Por ello importa atenderla con un poco de atención, pensando, además, que en la introducción se hace visible el lector que el texto pretende.

He mencionado la forma en que el texto nos anuncia desde el inicio sus propósitos; ahora veamos la manera en que nos permite ver el tema: se trata de describir la persistencia de la civilización mesoamericana, persistencia que no sólo aparece entre los grupos indígenas sino en distintos ámbitos de la sociedad mexicana; mirar el México profundo para pensar “¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia aquí de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental?”<sup>6</sup>

Propósito y tema están mencionados, falta señalar lo que justifica su trabajo: “Podría parecer que reflexionar sobre el problema de la civilización es inoportuno, cuando el país atraviesa por circunstancias difíciles y afronta problemas de todo orden (económicos, políticos, sociales) que exigen solución inmediata; ante la urgencia de las demandas actuales, ¿qué sentido tiene pensar en la civilización [...]?”<sup>7</sup> No era tema de la tradición de los grandes problemas nacionales apelar a la cultura y a la civilización. Los textos clásicos hablaban de economía, de los problemas del campo, de los pendientes políticos o de las tensiones sociales, pero no de civilización. Por ello Bonfil podía responder ante la pregunta del sentido de pensar en la civilización diciendo:

Yo creo que lo tiene, y muy profundo. Más aún: planteo que los problemas inmediatos, los que hoy nos agobian con su presencia crecida y simultánea, se comprenderán sólo aislada y parcialmente (y, en consecuencia, se podrán resolver sólo parcial y aisladamente en el mejor de los casos) si no se enmarcan en el dilema no resuelto que nos plantea la presencia de dos civilizaciones. Porque dos civilizaciones significan dos proyectos civilizatorios, dos modelos ideales de la sociedad a la que se aspira, dos futuros posibles diferentes. Cualquier decisión que se tome para reorientar al país, cualquier camino que se emprenda con la esperanza de salir de la crisis actual, implica una opción a favor de uno de esos proyectos civilizatorios y en contra del otro.<sup>8</sup>

De esta manera podemos ver que desde la primera página está anunciado el propósito y la pertinencia de su trabajo. Los *problemas* de México son producto de un único y magno problema: la presencia de dos civilizaciones pero, sobre todo,

<sup>6</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 9.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

la negación de una civilización y la afirmación de la otra como una civilización superior. Problema no visto hasta el momento porque todos los problemas que se habían indicado anteriormente se atendían con la mirada de la civilización occidental, desde las pretensiones, alcances y lógicas del proyecto occidental implantado en México y coordinado y dirigido por unas élites que han visto como lastre los rasgos de la civilización mesoamericana.

Esta oposición entre civilizaciones y, más aún, la negación o sustitución de una por la otra es resultado del proceso de conquista y de colonización. El pasado colonial es el origen de la negación del México profundo: “La coincidencia de poder y civilización occidental, en un polo, y sujeción y civilización mesoamericana en el otro, no es una coincidencia fortuita, sino el resultado necesario de una historia colonial que hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana”.<sup>9</sup>

En este sentido puede afirmar que los distintos proyectos nacionales se han mirado desde el marco de la sociedad occidental en donde el *México profundo* es el obstáculo, es el problema. Por ello, si los problemas nacionales siempre fueron mirados como producto de los resabios y persistencias de la civilización mesoamericana, Bonfil podrá sugerir que el problema englobador es, justamente, mirar lo mesoamericano como problema o, dicho en sus palabras, no atender la presencia de las dos civilizaciones como dos fuentes o matrices desde las cuales puede orientarse el futuro del país.

La sugerencia es, entonces, formular un nuevo proyecto de nación que incorpore como capital activo “todo lo que realmente forma el patrimonio que los mexicanos hemos heredado [...]”,<sup>10</sup> y encontrar los “camino para que florezca el enorme potencial cultural que contiene la civilización negada de México, porque con esa civilización, y no contra ella, es como podremos construir un proyecto real, nuestro, que desplace de una vez para siempre al proyecto del México imaginario que está dando las pruebas finales de su invalidez”.<sup>11</sup>

Decía antes que el libro resulta impecable en su estructura, o, mejor aún, que se organiza para ir desarrollando lo que quiere provocar con él. Se trata, ya lo hemos mencionado, de hacer primero visible lo negado, indicar, después, las razones que han permitido y motivado dicha negación y, finalmente, pensar las soluciones que la toma de conciencia de lo negado produce. Tres pretensiones simples: ver, explicar por qué no hemos visto y hacer algo nuevo con lo que su libro pone en la superficie. Estos tres temas serán los que organicen la estructura del libro, expuesta, nuevamente, en la misma introducción y con gran detalle.

La primera parte, dice Bonfil, presenta una imagen panorámica de la presencia de la civilización mesoamericana en el México de hoy, una presencia innegable en el paisaje, en los nombres, en los rostros, en la traza de las ciudades y en las divisiones entre campo y ciudad. Imagen que para reconocer cabalmente requiere de

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>11</sup> *Ibid.*

revisar de manera rápida el origen de dichos rasgos, por ello el primer capítulo de este apartado realizará un “esbozo del surgimiento y desarrollo de la civilización mesoamericana”.<sup>12</sup> Luego, dice, describirá de manera apretada los rasgos de la civilización mesoamericana tal y como vive hoy en la cultura de los pueblos indios; pero además, la presencia de dicha civilización en otros grupos de la sociedad mexicana que no se reconocen a sí mismos como indios. A partir de esa idea introduce un concepto que será pieza clave para comprender las tesis de Bonfil y, también, para mostrar algunas de sus debilidades.

La existencia de rasgos mesoamericanos en otros grupos de la sociedad mexicana hace ver que el México profundo subsiste de manera negada: está aunque lo ocultemos. A este acto de negación de los rasgos mesoamericanos le llama “desindianización”, proceso que concibe y explica como “la pérdida de la identidad colectiva original como resultado del proceso de dominación colonial”.<sup>13</sup> En este sentido Bonfil propone de manera explícita la necesidad de distinguir claramente la identidad y la cultura; y es que la identidad como una forma de autopercepción de los grupos sociales no implica la existencia de rasgos culturales que reconozcan o no los mismos grupos. Los campesinos mexicanos, dice él, no se sienten indios pero tienen rasgos de la cultura india. La desindianización es la desidentificación de la cultura que constituye a dichos grupos. En este sentido podríamos señalar que para Bonfil los procesos de identificación o de identidad pueden ser analizados como procesos de enajenación, como veremos un poco más adelante.

Después describe que la segunda parte permitirá mostrar “cómo se llegó a dónde estamos”, para lo cual habrá que mostrar el “proceso histórico que ha conducido a la sociedad mexicana a negar la parte sustancial de sí misma y a emprender reiteradamente un proyecto de sustitución y no de desarrollo”.<sup>14</sup>

Para hacer visible dicho proceso será necesario, dice, realizar un recorrido histórico por las distintas etapas de la historia de México, conquista, colonia, siglo XIX y XX y mostrar las diversas modalidades mediante las cuales se ha agredido a los pueblos de estirpe mesoamericana. Terminará dicha sección mostrando la manera en que el México profundo responde a la dominación colonial. Formas de resistir, señala, que han sido muy variadas: la defensa armada y la rebelión, así como el apego a prácticas cotidianas que permiten resistir y mantener rasgos culturales propios. Se trata de formas de resistencia y de “lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos; su decisión de no renunciar a ser los protagonistas de su propia historia”.<sup>15</sup>

Finalmente, la tercera parte la dedicará a la reflexión sobre la situación actual y las posibles formas de encarar el futuro a partir de lo expuesto en los capítulos anteriores. De esta manera señala:

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

Intento presentar el país que heredamos en dos vertientes: la quiebra del modelo de desarrollo que se venía impulsando, con sus desastrosas consecuencias y los peligros inminentes que implicaría empeñarse en sacarlo una vez más adelante; y la otra cara de la medalla: lo que sí tenemos y con lo que deberemos construir nuestro verdadero futuro. A partir de esas consideraciones se plantean las opciones posibles para construir un nuevo proyecto civilizatorio que haga explícita nuestra realidad, no que la oculte.<sup>16</sup>

La introducción termina señalando que el libro fue escrito de mayo de 1985 a abril de 1987 al interior del CIESAS. Señala, además, que durante el primer año se dedicó a construir el modelo analítico, al cual llamó “La teoría del control cultural en el estudio de proceso étnicos”, trabajo que puso en revisión en el seminario del programa de doctorado de la misma institución, entre enero y octubre de 1986, y que publicó como artículo especializado. Los asuntos expuestos en dicho artículo se retoman, dice Bonfil, al interior del libro, pero de manera más libre: “Tomé esa decisión porque escribí el libro pensando en un lector no especializado, para quien esa discusión teórica y metodológica resultaría farragosa y no aportaría nada sustancial en términos de los propósitos que me guiaron al emprender esta obra”.<sup>17</sup> Por esa razón comenta que decidió sacar del cuerpo del libro las notas a pie de página y las referencias bibliográficas precisas. Termina diciendo que el libro puede ser tomado como un texto colectivo por varias razones, primero porque son muchos los que “desde una perspectiva académica y política sentimos de años atrás la necesidad de explorar el México profundo, seguros de que en él están claves y respuestas indispensables para encontrar los caminos de un futuro mejor”.<sup>18</sup> “Pero, además, porque lo conforman muchos mexicanos que con su vida hacen vivir el México profundo, de ellos he querido aprender [...] este balbuceo de traducción de lo que llevo aprendido, sólo puede estar dedicado a ellos: a los indios de México”.<sup>19</sup>

Como decía anteriormente la introducción del libro es pieza clave para entender de qué se trata esta obra, cómo funciona, a quién va dirigida y en dónde podemos ubicarla dentro de las discusiones en torno a la historia de los problemas nacionales y la historia de los intelectuales y de los mundos académicos en México. Bonfil tiene muy claro el lector que espera del libro. Su obra es didáctica, ilumina, hace ver lo negado, aunque pretende ser —y lo es— polémica. Está escrita para un público amplio que requiere de orientaciones precisas porque no ha visto lo que su obra permite ver, un público que no está interesado por las reflexiones teóricas y la producción de modelos de análisis. No obstante, requiere de la explicitación de que un lugar de saber autoriza lo dicho en el texto. El intelectual académico no opina sólo porque tiene ocurrencias, observa desde un modelo de análisis que ha discutido al interior de un seminario de doctorado en una de las instituciones que mayor prestigio tiene en aquellos años.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>19</sup> *Ibid.*

De todas formas, si Bonfil convence o pretende convencer, lo logra no sólo porque la institución antropológica autoriza el texto, sino porque como señalé antes acude a los lugares comunes del discurso crítico que ayudan a confiar en él. Importa recordar que el género que utiliza no presupone únicamente describir una realidad; está interesado en introducir reflexiones sobre el futuro con el fin de proyectar nuevas vías, nuevas rutas, otros caminos para la nación.

Al darle prioridad a este segundo propósito, al insistir en que el modelo del México imaginario no sólo es imaginario sino que también está en plena crisis, oculta que la descripción de la realidad es una construcción científica que podría ser discutida. El lector ya no puede desconfiar de la realidad que el libro fabrica, su papel es conocerla o, mejor, reconocerla gracias al saber obtenido por la lectura de lo que había negado antes de hacerla. Es, por ello, una iluminación que revela lo negado.

De todas formas Guillermo Bonfil deja espacio para la crítica, es decir, invita a pensar junto con él los proyectos de futuro. La polémica no es negada pero se circunscribe al capítulo tercero. Así lo anuncia en la segunda edición, en la que reconoce que la última parte es la más débil, indicando que es ésta la que puede ser discutida con mayor detalle porque ahí se tratan las propuestas para el futuro.

En este sentido la discusión de las primeras dos partes podrían ser cuestionadas por los especialistas que estarían en condiciones de validar o no las descripciones, mientras que la discusión de la tercera podría ser realizada por cualquier persona interesada por los asuntos del país, por todos los mexicanos una vez que han obtenido una información que el saber antropológico les ha mostrado. Sin embargo, al sobrecargar el texto de las posibilidades abiertas al futuro, las primeras partes quedan subsumidas a la tercera, ocultando, me parece, los problemas teóricos que su mirada propone. Al dejar a un lado las condiciones teóricas que permiten la construcción de su mirada, Guillermo Bonfil hace pasar por real lo que es producto de una mirada científica que se encuentra atravesada por discusiones que no se muestran al interior del texto.<sup>20</sup>

Si bien esto queda oculto en su trabajo, me parece que lo más problemático del texto es otro aspecto que tampoco puede ser discutido: aquello que forma parte del presupuesto que permite su elaboración. Se trata de la idea de que el saber permite develar lo profundo, reconocer lo negado y que dicha acción permite organizar de manera mejor los proyectos futuros. La operación del intelectual crítico no es discutible; los lugares comunes de la crítica ilustrada no han sido tocados. Esta operación científica produce, además, un lugar para cada actor: el que sabe (crítico que observa lo que se ha negado y que puede mostrar el México profundo) y aquellos que pueden ser iluminados por el saber científico (una opinión pública que ha sido históricamente engañada por las propuestas de un México imaginario).

<sup>20</sup> Sigo en esta sugerencia el análisis de Michel de Certeau a la escritura de la historia.



## EL CONTROL CULTURAL: DEBATES ANTROPOLÓGICOS Y POLÍTICOS

Es evidente que el contexto de producción de *México profundo* no sólo está atravesado por las tensiones políticas de un proyecto nacional que es vivido en crisis, también es resultado de los debates que la antropología mexicana atravesó durante las décadas de los sesenta y setenta. En este sentido es posible reconocer que la discusión de Bonfil está atravesada por —formando parte de— lo que se ha considerado al interior de la historia de la antropología como la crítica a la antropología indigenista.

Para reconocer esta situación vale la pena recordar que en 1970 cinco antropólogos conocidos como los “magníficos”, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Guillermo Bonfil Batalla y Enrique Valencia, publicaron un libro que pronto se convirtió en libro de texto de los estudiantes de antropología en México. *De eso que llaman antropología mexicana* fue, quizá, el libro que aglutinó y puntualizó de manera más detallada o, mejor, más integral, la crítica a la llamada antropología indigenista. Fue un “parteaguas”, ya que puso en escena a una nueva generación de antropólogos que definirían después la manera en que debía pensarse la historia de la antropología anterior a ellos, y las posibilidades de la misma en el futuro. El libro se planteaba como una respuesta y una proyección. Como una mirada crítica a *De eso que llaman la antropología mexicana*.

Los cinco antropólogos trabajaban o en el INAH o en la Universidad Iberoamericana (una de las novedades educativas en materia de antropología) y habían pasado por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), tanto para hacer sus licenciaturas como para realizar sus posgrados. De esos cinco antropólogos, dos de ellos formaron parte integral del Estado mexicano (a pesar de las duras críticas que habían desarrollado al régimen de vinculación entre Estado y saber científico), aunque no lo hicieron de la misma manera y, por lo mismo, no ocupan el mismo lugar en la tradición antropológica de nuestros días. Arturo Warman, por ejemplo, participó de manera integral en las políticas rurales, campesinas y agrarias del gobierno federal desde 1994, de la mano de Carlos Salinas de Gortari y de Ernesto Zedillo. Guillermo Bonfil se volvió funcionario del INAH, Director del Museo de Culturas Populares e “ideólogo” de muchos movimientos indígenas, antes y después de la publicación de *México profundo*, incluso después de su muerte.

La importancia de esta crítica de los años setenta consistió en que ahí quedaron indicados los mayores cuestionamientos al indigenismo posrevolucionario y, también, porque permitió hacer visibles posiciones contrarias al mismo libro de los “magníficos”, posiciones que pudieron exponer una crítica similar al indigenismo, pero un proyecto distinto para la antropología y su función transformadora del orden social.

Dieciséis años después, en 1986, mientras Bonfil redactaba su texto, salió publicada una obra en dos volúmenes que recogía las discusiones que la antropología mexicana había desarrollado en la década de los sesenta y la primera mitad de los setenta, con el nombre de *La quiebra política de la antropología social en México* (1986), y bajo el sello de la UNAM, Andrés Medina y Carlos García Mora recopilaban algunos de los textos que mejor representaban la “polémica entre los antropólogos

mexicanos". Se trataba, justamente, de la polémica que había tenido su momento de esplendor en los años de 1973 a 1976 cuando la antropología indigenista había entrado en su fase de revisión.

Para 1986 Bonfil Batalla ya había sido director del INAH y del Museo de Culturas Populares y, además, había dirigido el CIS-INAH que después se convertiría en el CIESAS. Desde ahí había realizado además un proyecto de investigación que generó un libro importante (y poco estudiado), *Utopía y Revolución* (1981), en donde recopiló un conjunto amplio de manifiestos indígenas de toda América Latina. El debate de los antropólogos de los setenta se acompañó de la efervescencia del movimiento indigenista en América Latina, las coordenadas de la discusión y de la acción de lo étnico se cimbraron fuertemente en dicho momento y, aun hoy, los efectos se siguen sintiendo.

Es interesante mencionar también que la década de los setenta fue tiempo de transformación de la lógica académica de la antropología. El surgimiento del CIS-INAH es síntoma del agotamiento de la articulación INI, INAH y ENAH, quizá por ello la importancia del centro durante los setenta, ochenta y noventa. Pero además del CIESAS, Ángel Palerm, primer director de este centro, había impulsado un programa de formación en antropología en la Universidad Iberoamericana que tuvo su momento de mayor esplendor en los ochenta y, en la UAM, universidad fundada en 1973 por Luis Echeverría, se había diseñado un programa de formación en antropología que ampliaba el campo de estudio de la misma, y tematizaba asuntos urbanos, rurales, sobre juventud y sobre temáticas que habían estado relegadas de la antropología mexicana.

La crítica desatada en los años setenta había permitido terminar con el monopolio que el INAH había tenido en los primeros años de la antropología en México y anunció un agotamiento de la forma de tratar lo indígena tanto en términos teóricos como en las políticas indigenistas. El libro publicado por la UNAM revisaba en los ochenta las polémicas de la antropología, y situaba nuevamente las tensiones entre el grupo que realizaba el inventario y el de los llamados críticos del cual formaba parte Guillermo Bonfil Batalla.

En esos años la publicación de *México profundo* atemperó la discusión que *La quiebra política* estaba intentando recuperar, como si la fuerza del libro de Bonfil consistiera en la recuperación de una visión más sustancialista y culturalista del mundo indígena, visión más apropiada a los tiempos de finales de los ochenta e inicios de los noventa, cuando los quinientos años del descubrimiento de América permitieron activar la idea de que los indios eran una realidad negada y no, como los "marxistas" señalaban, una parte de los grupos sociales explotados por el sistema capitalista. La obra de Bonfil Batalla surge en un momento crucial, cuando las visiones marxistas clásicas no participan de igual manera en los debates de la opinión pública y la visión de Bonfil resultaba políticamente más pertinente que la de los marxistas. Es posible suponer, de todas formas, que la ciencia antropológica dejó de lado algunas de las sugerencias que un marxismo sensible a las problemáticas culturales podía sugerir con mayor pertinencia para entender las relaciones entre sociedad y cultura.

Pero antes de llegar a ello, me interesa ubicar de manera general las condiciones de la polémica de los antropólogos en los años setenta, de cara a la crítica del indigenismo posrevolucionario y con la intención de renovar la antropología para renovar el proyecto de nación. El libro de Mora y Medina resulta crucial pues recoge dicha discusión cuando estaba terminando la misma.

Los autores de la *quiebra política* intentaron darle un marco social y político a la discusión de la antropología mexicana de los años setenta al señalar, en la introducción, que toda la discusión se originó por “las repercusiones de los movimientos sociales de los años cincuenta” cuando éstas se “se dejaron sentir en los debates de los sectores académicos”.<sup>21</sup> La preocupación de la razón de ser de la antropología fue fruto, decían los autores, de la reflexión interna de la disciplina, pero se engarzó “con los esfuerzos de crítica desarrollados por investigadores sociales, en los países del sur del continente americano”. Esta situación es importante, pues la manera en que Mora y Medina sugieren entender la polémica consistía en mirar la discusión recuperando las condiciones externas de la misma.

La radicalización y el sentido de la polémica debía entenderse, para ellos, a partir de las reflexiones que se hicieron en los sesenta, sobre todo en el ámbito de la economía y con los trabajos de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) cuando: “Se comenzó así a revelar la dependencia padecida por la práctica científica latinoamericanas y se inició la búsqueda de formas propias. La reacción antiimperialista promovida por la revolución cubana amplió esta búsqueda al campo de la sociología y la antropología”.<sup>22</sup>

En este sentido, podría decirse conforme a Medina y García Mora, que los movimientos sociales de los cincuenta y las transformaciones académicas de los sesenta generaron una renovación del discurso antropológico que fue representado, de alguna manera, por dos corrientes: los magníficos y los radicales etnomarxistas o, también llamados, los críticos y los comprometidos.<sup>23</sup>

En los setentas existían, pues, tres posiciones más o menos claras: la indigenista tradicional, la crítica y la marxista o etnomarxista, identificadas incluso por los propios actores que definieron el campo de acción de la teoría antropológica y los deberes políticos de ésta en aquellos años.

Las dos nuevas corrientes estaban en contra de la visión tradicional de la antropología mexicana, atentaban contra ella, coincidiendo en algunos puntos pero separándose claramente en otros. Ambas se ubicaron frente a la política estatal,

<sup>21</sup> Carlos García Mora y Andrés Medina, *La quiebra política de la antropología social en México*, p.11.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>23</sup> Es pertinente indicar la estrecha vinculación entre los procesos de autonomización de las ciencias sociales (sociología, economía, antropología) y las reflexiones en torno al futuro de América Latina y las condiciones de dependencia, así como también los procesos de masificación de la universidad pública. De igual manera resultaría provechoso analizar los vínculos, redes y relaciones entre los miembros de cada mundo disciplinario, intentando observar la homología entre posiciones y el establecimiento de grupos. Una vía interesante sería, también, la participación de los académicos en grupos o partidos políticos, pues la sociabilidad generada en dichos espacios seguramente generó impactos importantes al interior de los campos académicos y disciplinarios.

fueron posiciones críticas porque intentaron mostrar el vínculo que el saber antropológico había tenido con el Estado posrevolucionario. Para ello tuvieron que desmontar la mirada antropológica que había hecho del indígena una entidad aislada. Sin embargo, en los setenta, las divisiones entre los críticos y los marxistas eran fuertes, respondían a una manera de entender el futuro de la nación. Para entender la discusión entre marxistas y críticos es pertinente describir de manera sucinta los orígenes de la antropología mexicana, la crítica iniciada en los años sesenta, incluso al interior de la misma tradición indigenista y, finalmente, las dos posiciones críticas que en los años setenta trazaron las lógicas del campo antropológico.

La antropología como ciencia nació en México como indigenismo aplicado, como actividad estrechamente vinculada a la conformación del Estado posrevolucionario. De la mano de Manuel Gamio, José Vasconcelos, Moisés Sáenz y Antonio Caso, principalmente, la antropología tuvo la intención de forjar patria. El objetivo de la ciencia era claro: el saber detallado de la realidad social permite diagnosticar los males y sugerir los remedios, tradición que, como se ha mostrado, permanece en el libro de Bonfil Batalla.

En este sentido, es posible señalar que el saber antropológico constituía en sus orígenes un saber práctico y teórico al mismo tiempo; en donde la distinción entre el sujeto y el objeto de conocimiento y de atención es producto de la existencia de un objeto de estudio plenamente circunscrito e independiente de la práctica científica o social que lo objetiva y lo trata. Para la antropología posrevolucionaria los indios están ahí y no caben en el proyecto nacional, aunque sean iguales potencialmente hablando a los demás mexicanos. El culturalismo y el funcionalismo estadounidense permitieron una visión de lo indígena que hacía posible observarlos de manera distanciada y, al mismo tiempo, aislada del resto de la sociedad. Los indios eran algo que había existido siempre, independientemente de su relación con los demás grupos sociales.

Per la nación, para Gamio, y desde Molina Enríquez, sólo puede ser tal si existe una comunidad de ideales, si todos comparten los mismos sentimientos. “Un pueblo, una sociedad o un Estado, no llegarán a ser en conjunto una patria sino hasta que entre todos los grupos y unidades componentes exista una unidad ideal”.<sup>24</sup> Y el indio que tampoco era pensado, simplemente, como resto del pasado, pues la formación boasiana había impactado a Gamio y a los antropólogos de su generación, tampoco era alguien integrado. La antropología surgía entonces para ello, para conocerlos e integrarlos. Para realizar su inventario y definir las mejores formas de incluirlos en la nación y de mexicanizarlos. Decía Gamio de manera categórica: “Es axiomático que la antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna”.<sup>25</sup>

La formación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1938), de la

<sup>24</sup> Cit. María Ana Portal y Xóchitl Ramírez, *Pensamiento antropológico en México, un recorrido histórico*, México, p. 72.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 171.

Escuela Nacional de Antropología e Historia (1939), y la celebración del primer congreso indigenista interamericano celebrado en Pátzcuaro en 1940, asuntos todos realizados durante el cardenismo “podrían entenderse como el momento de resumen e integración de los planteamientos y prácticas de las dos décadas anteriores en materia de educación y promoción económica de las comunidades indígenas, al lado de lo cual se había institucionalizado ya el indigenismo”.<sup>26</sup> Como bien señalaron los críticos al indigenismo resulta indudable que la práctica antropológica posrevolucionaria estuvo estrechamente ligada a la política estatal.

Para finales de la década de los cuarenta, en 1948, se crea el Instituto Nacional Indigenista, justo en tiempos del desarrollo y de la modernización. De ahí surgen las principales figuras que darán fundamento teórico a la política indigenista: el vínculo entre indigenismo y desarrollismo se vuelve estrecho. Éste se mantiene de cierta forma en los años sesenta, cuando aparece el Museo Nacional de Antropología e Historia, trazado, desde luego, bajo la lógica del culturalismo funcionalista y de la noción de lo indígena como algo aislado, que produce orgullo, pero que debe desaparecer.

“En este sexenio —dice Andrés Medina en relación con el sexenio de López Mateos— es la antropología académica la que va a sentir el impacto directo del nacionalismo y va a jugar el papel justificante del mismo en un gran museo dedicado exclusivamente a ensalzar a las culturas indígenas mexicanas pasadas y presentes.”<sup>27</sup> El Museo es quizá uno de los últimos actos del indigenismo clásico, oficial, puro simulacro, junto con Fernando Benítez, quien con retórica indigenista trágica describe, en esos años y desde el INI, “las condiciones miserables de los indios mexicanos en un momento en el que la política indigenista está de capa caída”.<sup>28</sup>

En síntesis, es posible sugerir que el indigenismo tiene su origen en el México de la posrevolución y entra en decadencia en los años sesenta según sus críticos. En parte porque las funciones de los institutos dedicados a la aplicación, principalmente el INI, ya no son claras, porque se ha burocratizado, porque los antropólogos han dejado de creerle, porque no se estimula la investigación, porque no se realizan acciones concretas. Pero, sobre todo, porque una nueva generación quiere redefinir su oficio y ha aprendido a mirar su saber como parte de las estrategias que el Estado mexicano definió para producir un orden social.

A partir de la década de los sesenta, una mirada sociológica permite que, tanto dentro como fuera del indigenismo, aparezca una nueva forma de sugerir las relaciones interétnicas: los indios tienen una posición dominada dentro de una sociedad de clases y los antropólogos que no miran esa división y que sólo observan a los indígenas participan sin saberlo en la reproducción de dicha desigualdad. Los indígenas no son, desde esta nueva mirada, algo que exista independientemente de las relaciones sociales; la frontera entre indio y no indio dejó de ser sólo científica para volverse social: el antropólogo indigenista la ha reproducido.

<sup>26</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica”, p. 41.

<sup>27</sup> Andrés Medina, “Tres puntos de referencia en el indigenismo mexicano contemporáneo”, p. 175.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 176.

En este sentido, surgen de manera clara dos nuevas tendencias, ambas aparentemente críticas del indigenismo, aunque en buena medida vinculadas y formando parte del mismo. Por un lado está la reflexión de autores que desde dentro del indigenismo y de la política integracionista comienzan a pensar lo social como parte de la configuración del mundo indígena. Los más claros ejemplos de ello son Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán en los años cincuenta. De la Fuente indicó que la categoría de indio era una categoría elaborada por el grupo de los mestizos con la finalidad de colocar a un grupo en una posición estructural de desventaja, constituyendo casi una casta. Pero, además, que esta situación de dominación permitía que los mestizos basaran su subsistencia en esta dominación, por lo que la desaparición de las relaciones de castas era casi imposible.

Gonzalo Aguirre Beltrán retomó muchas de estas ideas y generó una discusión intensa al interior del indigenismo. Su obra permite superar las visiones funcionalistas de las décadas anteriores para mirar al indio como parte de un grupo social sometido.<sup>29</sup> En este sentido su política indigenista, la de Aguirre Beltrán, consistía en transformar las relaciones de casta en relaciones de clase y mejorar así las condiciones de vida de los indígenas. El problema mayor de su propuesta fue la implementación. El INI, a esas alturas, estaba plenamente burocratizado. Díaz Ordaz no lo impulsó de manera clara, al contrario, disminuyó su presupuesto. Las acciones propuestas por Aguirre Beltrán tampoco tenían apoyo por las demás instancias de gobierno. Su idea de regiones de refugio, de políticas indigenistas, requería del concurso de otras dependencias de gobierno para producir los impactos necesarios y para transformar al indio en una clase con derechos, educación, salud y demás políticas de Estado.

Lo que importa, de todas formas, es percibir que esta crítica al modelo funcionalista culturalista que comenzó a visualizarse al interior del indigenismo integracionista estuvo presente, de manera más crítica aún, al exterior del indigenismo. Al menos era más fácil plantearla. La influencia marxista en México permitió construir una “perspectiva económica y global de la explotación y de construir explicaciones que rompieron las visiones culturalistas y los análisis parciales”.<sup>30</sup> Esta presencia “marxista” en América Latina, claramente visible en las teorías de la dependencia, se relacionó de manera muy estrecha con las teorías y los estudios vinculados a los procesos de descolonización de la posguerra y al énfasis en el análisis de la situación colonial aun después de los procesos de descolonización. La presencia de autores franceses como Balandier y Franz Fanon tuvo efectos en los críticos mexicanos, sociólogos y antropólogos.

Pablo González Casanova fue uno de los primeros que realizó estudios en este sentido. Aunque la síntesis entre la sociología latinoamericana, las tesis de Balan-

<sup>29</sup> Véase el comentario crítico que Andrés Medina escribe en 1988 y presenta en las jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán, publicadas en la edición de *Regiones de refugio* del Fondo de Cultura Económica.

<sup>30</sup> Maya Lorena Pérez Ruiz, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, p. 130.

dier en torno a la situación colonial y la antropología, la hizo Rodolfo Stavenhagen también en la década de los sesenta. Como he señalado, las teorías de la dependencia y del colonialismo interno, minaron el enfoque culturalista de la antropología inicial. El problema, tanto para Aguirre Beltrán como para Stavenhagen, no estaba en las diferencias de los indígenas sino en la lógica de una sociedad colonial que mantenía dicho colonialismo hacia el interior.

Las tensiones y debates entre los críticos de ese saber-poder se organizan cuando la discusión pretende encontrar una particularidad de las etnias, algo que exija el desarrollo de teorías y metodologías más refinadas que permitan distinguir las diferencias entre los indígenas y otras clases sociales dominadas.

Al comenzar los años setenta las tendencias al interior de la antropología estaban más o menos claras. La antropología oficial, cardenista nacionalista, erraba. Sin embargo, las condiciones de la crítica eran distintas. Los antropólogos críticos, de los que Bonfil formaba parte de manera crucial, fueron contundentes, usaron las teorías sociológicas para mencionar la condición dominada de un grupo social, pero, al mismo tiempo, sostuvieron la idea de que dicho grupo tenía particularidades culturales que no debían desconocerse. Su crítica al oficialismo descansaba sobre todo en la imposición y la integración de una cultura diferente, la mirada antropológica culturalista ayudaba, en parte, a pensar que los grupos podían tener una forma diferente de pensar el mundo, la historia y la civilización.

En la lucha por la dominación, Guillermo Bonfil Batalla resaltaba en su artículo de 1970, "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica" que era necesario observar de manera detallada la distinción entre pueblo colonizado y clases subalternas. La clase dominante y la subalterna forman parte de una misma sociedad, el pueblo colonizado es anterior a dicha sociedad y por ello lucha por la preservación de su cultura, y su proyecto de liberación es un proyecto civilizatorio diferente. La crítica era a la integración del indio, no a su existencia como un grupo diferenciado del resto de la sociedad mexicana. Tenía del indigenismo la herencia de un modo de pensar que sostenía la particularidad del mundo indígena.

Las bases de *México profundo* estaban más o menos sentadas. La civilización mesoamericana era pues una civilización viva, presente, dominada desde luego, pero dominada desde hace quinientos años y negada también. La historia, el proceso histórico de la colonización, no había terminado. El indigenismo se sostenía como una práctica colonial, como parte del colonialismo interno. Bonfil no intentaba terminar con el indigenismo, no del todo, simplemente quería darle la vuelta, proponía desde entonces, una articulación distinta entre lo indígena y lo no indígena, pero partía de alguna manera de un dualismo que los enfoques más sociológicos, incluso los de Aguirre Beltrán, ponían en entredicho.

En este sentido es donde podemos regresar a *México profundo* y a algunas de sus categorías para revisar algunas de las debilidades teóricas que el texto presenta, en aras, desde luego, de la eficacia política. Como hemos dicho, en el texto de 1970 Bonfil trata de recuperar las tesis del colonialismo interno y de la sociología, las relaciones sociales generaron posiciones asimétricas entre los grupos sociales, la categoría de indio comenzaba a ser vista como una categoría social y no científica.

Los indios existen porque son nombrados así para garantizar y permitir su explotación. Por ello la antropología marxista quiere pensarlos como clase, vincularlos al pueblo y a todas las clases explotadas con el fin de garantizar su liberación. Una mirada teleológica y política domina la construcción del objeto de estudio y le otorga un lugar social en la lucha de clases, pero desvanece con ello el aislamiento como si éste fuera producto de una realidad cultural armónica que tachaban de mirada romántica. Los marxistas insistieron contra el grupo de Bonfil que la mirada de los críticos mantenía los resabios de un culturalismo que en realidad había funcionado como ideología de un grupo que quería mantener a los indígenas como una entidad diferenciada para poderla explotar. Los críticos eran, simplemente, populistas.

Una posición pequeñoburguesa: una posición poco clara respecto de los grupos indígenas y su papel en la lucha anticapitalista y a favor de la construcción del socialismo, lo que, desde su perspectiva, los hacía aliados al Estado para distraer la verdadera lucha revolucionaria, así como por su colaboración con el Estado mexicano en el diseño y la aplicación de las políticas públicas.<sup>31</sup>

Mientras, los críticos decían de los marxistas que éstos partían de posiciones ilustradas y de un marxismo ortodoxo, “que los llevaba a no entender cabalmente ni la dimensión étnica de las luchas indígenas, ni las dimensiones culturales de la explotación, la resistencia y las luchas contra la opresión, ni la lucha por la democratización del Estado nacional”.<sup>32</sup>

Guillermo Bonfil fue sensible a esta discusión, su teoría del control cultural quería resolver este dilema para desmarcarse de las posiciones clásicas del culturalismo antropológico: son grupos sociales los que se apropian, pierden, defienden, conservan o sostienen su patrimonio cultural. La teoría del control cultural distingue identidad, grupos étnicos y rasgos culturales. Bonfil sabe que suponer un idealismo culturalista sustancializa la noción de cultura, impide ver su dinamismo, sus transformaciones históricas, los juegos y mezclas entre rasgos culturales que se incorporan a grupos sociales sin que por ello se pierda la consistencia del grupo.

El problema en Bonfil es que al introducir la noción de civilización introduce en ella una nueva forma de sustancialismo. El México profundo no es una cultura sino una civilización (y negada), una civilización de “milenarios” duración, matriz cultural de todo el México profundo, una civilización “original”, de las “pocas que ha creado la humanidad”; de “ella proviene lo indio en México; ella es el punto de partida y su raíz más profunda”.<sup>33</sup> Se trata de una civilización que surge con la invención de la agricultura y, particularmente, del maíz, y que tiene una forma óptima de relacionarse con la naturaleza pero que, además, atraviesa (constituye) a todos los pueblos que existieron en estas tierras antes (y después) de la llegada de la civilización occidental.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>33</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 23.



Hay —dice— efectivamente, una relación de continuidad entre la invención del cultivo de maíz por las bandas recolectoras y cazadoras que vivían en las cuevas de Tehuacán hace 7000 años y el florecimiento de Teotihuacán a principios del VII de nuestra era, igual que existe esa relación innegable entre la cultura teotihuacana y el desarrollo de las diversas culturas mesoamericanas hasta la invasión europea, independientemente de que los pueblos portadores de esas culturas hablen lenguas distintas y se identifiquen con nombres diferentes. La civilización mesoamericana no es producto de la intrusión de elementos culturales foráneos ajenos a la región, sino del desarrollo acumulado de experiencias locales, propias.<sup>34</sup>

La unidad civilizatoria depende de un territorio común, es producto de un conjunto de experiencias compartidas entre los cazadores recolectores, los teotihuacanos, las diversas culturas y el México profundo que subsiste hoy. La noción de continuidad y relación se encuentra presente a lo largo del libro. Continuidad de la civilización mesoamericana hoy, persistencia, relación, resistencia, nociones pues que aluden a un “algo” que se sostiene a lo largo del tiempo. Se trata de una civilización transmitida por los habitantes de estas tierras aun cuando no fueran conscientes de dicha transmisión. En términos simples podríamos decir que para Bonfil Batalla la civilización es algo que se produce por la experiencia hasta un momento en que, sin explicar cómo ni por qué, se convierte en algo *a priori* a la experiencia. Por ello puede concebirla como el “plan general de vida que le da trascendencia y sentido a los actos del hombre [...] marco mayor, más estable, más permanente, aunque de ninguna manera inmutable, en el que se encuadran diversas culturas y diversas historias se hacen comprensibles”.<sup>35</sup>

Desde esta visión, las diferencias culturales entre los grupos que pertenecen a la misma civilización son menores porque lo que importa es que comparten una misma civilización, una manera de ver y entender el mundo, de trazar las relaciones entre lo mágico, lo económico y lo político, que nada tienen que ver con la lógica de la civilización occidental.

Para mostrar la dualidad civilizatoria y sus conflictos, Bonfil tiene que recuperar, sin darse cuenta quizá, ese culturalismo que supone permanencias estructurales (matrices las llama él) que no se modifican en el tiempo, sino que estructuran el tiempo. La idea no es teóricamente descartable hoy en día, sin embargo, nunca define la noción de civilización detalladamente, ni la contrapone a cultura, ni explica cómo es posible la permanencia, ni logra mostrar en qué medida es posible colocar dentro de la misma unidad a los cazadores recolectores y a los campesinos desindianizados de hoy y, por qué razones, excluye a los conquistadores de dicha unidad: es decir, las conquistas anteriores a la conquista no fueron formas de sustitución cultural porque los grupos pertenecían a la misma civilización. La unidad es, evidentemente, artificial, producto de una unidad narrativa que incluye lo que podría ser mirado como diferente si la mirada quisiera mostrar dichas fisuras.

En este sentido, podríamos decir que Guillermo Bonfil sustituye la noción de cul-

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 29-30.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 32.

tura de la antropología culturalista para llamarle ahora civilización. Desde ahí puede introducir muchos de los prejuicios que la noción de cultura romántica había instituido en la tradición del pensamiento antropológico decimonónico: pureza, nobleza, armonía con la naturaleza, pensamiento mágico, nociones de trascendencia que garantizaban una relación armónica y holística en el todo de un grupo: el buen salvaje regresa por la vía del concepto de civilización y es, además, el verdadero México, del cual podemos sacar las mejores imágenes del futuro.

Considero que este movimiento obedece más a una decisión política que académica; es decir, al intento de trazar una nueva imagen identitaria para el México de fines de siglo que terminara con la idea de que existe una cultura nacional para introducir la noción de diversidad cultural y de pluralismo. El último capítulo de Bonfil sugiere precisamente la necesidad de pensar en dicha pluralidad cultural con el fin de trazar un marco legal y político que garantice la supervivencia de la civilización mesoamericana, dotando de poder a los grupos sociales que funcionan con esta lógica para que decidan su futuro. Una noción de democracia que discute con el liberalismo de la tradición política mexicana y que intenta pensar en unidades políticas que se sustenten en realidades culturales.

Los grupos indígenas se volvieron actores políticos desde entonces, evidentemente no gracias al libro de Guillermo Bonfil Batalla, aunque el texto compartía dicha premisa. La noción de identidad pensada como esencia, como algo que permanece en el tiempo, que no depende de un sistema de relaciones y que además no requiere de un actor que se identifique con la civilización para pertenecer a ella, pudo recuperar fuerza y olvidarse de las sugerencias marxistas que, sin duda, habían permitido pensar de manera relacional (quizá mucho más productiva) el asunto de las identidades culturales.

#### MÉXICO PROFUNDO: TEXTO BISAGRA

*México profundo* fue escrito de 1985 a 1987. Además del contexto propio de la antropología, el texto estaba marcado por las celebraciones de los quinientos años del descubrimiento de América, el encuentro de dos mundos o el “encontronazo”, como Bonfil gustaba nombrar el suceso. Pero los años ochenta fueron también el momento de intensificación de la crisis del modelo político y económico mexicano, de los virajes y reformas del Estado, del inicio de la llamada “transición a la democracia”, de la recesión y la crisis, la privatización y el inicio de reformas universitarias o de propuestas de reforma que agitaron el espacio de opinión pública. Se ha llegado a decir, incluso, que la llamada “sociedad civil” apareció tras los sucesos del terremoto de 1985, haciendo de ese año, junto con el de 1988, años cruciales para entender las nuevas dinámicas del Estado mexicano y su relación con la sociedad, los intelectuales, el mundo académico, el mundo económico, etcétera.

Mencionar someramente este contexto no puede ofrecer elementos que permitan explicar las relaciones entre un libro y sus diferentes contextos, aunque ayudan

a mostrar algunos elementos que pueden servirnos para imaginar que su libro funcionó como un texto bisagra, es decir, como un libro que se elaboró de acuerdo con las reglas que habían definido las relaciones entre los intelectuales y el Estado después de la revolución y que, al mismo tiempo, comenzaba a mostrar las transformaciones de dichas reglas.

El INAH, por ejemplo, comenzó a pensarse como una institución rebasada por las lógicas de los años sesenta y setenta, lo mismo sucedió con el INI y con la ENAH. La lógica de las revistas científicas y de la valoración académica de la producción también empezó a mostrar otras pautas que obligaban a repensar las lógicas estrictamente académicas por encima de las políticas. Las historias de la historia de México, de la antropología, así como las revisiones del nacionalismo posrevolucionario, también ofrecieron nuevas coordenadas para pensar la identidad nacional, el nacionalismo, las relaciones entre representaciones e imágenes de la nación y las élites que hicieron uso de ellas para cohesionar y construir representaciones de lo mexicano que favorecerían a ciertos grupos determinados.

Bonfil Batalla escribe su libro enfocado en las preocupaciones del futuro. Es un intelectual que quiere seguir la tradición inaugurada por Caso, Molina Enríquez, Cosío Villegas, Octavio Paz, Carlos Fuentes. Sin embargo, Bonfil Batalla es de otra generación. No es un intelectual solamente, es un antropólogo. Pero un antropólogo que se interesa por los problemas del país. Por ello, en la segunda edición del libro indica con claridad los impactos que las elecciones de 1988 generaron en el sistema político mexicano y cómo debe repensarse el modelo nacional a raíz de dicha efervescencia política.

El clima en el que escribe Bonfil es el de un momento de cambio, de crisis, de fin de la aparente estabilidad, de estallido de los proyectos de desarrollo que habían dominado en el México de los cuarenta a los sesenta. Es fácil ubicar a Bonfil como parte de la generación de 1968 (él mismo lo hace en diversas ocasiones), de aquellos que para los años ochenta se atrevían a diagnosticar los grandes males y proponer los grandes remedios. Bonfil pensaba en construir un México mejor, no en producir un sistema teórico que ayudara a entender las realidades culturales en México. En su texto domina el interés por sentar las bases de un nuevo proyecto nacional. Es por ello fiel representante de la tradición académica que pretende hacer del saber de lo social un instrumento de acción política. Gesto que no es desdeñable por sí mismo pero que impide pensar las formas mediante las cuales se producen representaciones del otro, se construyen las identidades, se movilizan los juegos de poder al introducir la identidad cultural como elemento conformador de grupos sociales con derechos políticos.

El indigenismo se reformuló y se volvió estrategia para garantizar la existencia de los grupos indígenas al interior del Estado nacional, ya no se trató de integrarlos sino de recuperar sus rasgos culturales y otorgarles derechos políticos para controlar y gestionar su cultura. Al volver sujeto político a un grupo por su cultura se ha vuelto difícil, quizá, observar en qué medida la cultura se ha convertido en estrategia política para los nuevos juegos de poder que movilizan a la sociedad de nuestro tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, FCE, 1991.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica", en Warman y otros, 1970, pp. 39-65.
- , *México profundo. Una civilización negada*, México, Conaculta/Grijalbo, 1989.
- , *Nuevas identidades culturales en México*, México, Conaculta, 1993.
- , *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, traducción de Jorge López Moctezuma, México, UIA, 1993.
- García Mora, Carlos y Andrés Medina (eds.), *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM, 1986.
- Medina, Andrés, "Tres puntos de referencia en el indigenismo mexicano contemporáneo", en mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Sociología, en 1973, pp.171-182.
- , "Comentario previo", en Aguirre Beltrán, 1991, pp. 7-24.
- Peña, Guillermo de la y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, FCE/INI/Conaculta, 2002.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, "El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana", en *La investigación cultural en México*, 2003, pp. 116-207.
- Portal, María Ana y Xóchitl Ramírez, *Pensamiento antropológico en México, un recorrido histórico*, México, UAM, 1995.
- Vázquez León, Luis "Quo vadis antropología socialis?", en De la Peña y Vázquez (coords.), 2002, pp. 50-104.
- Warman, Arturo y otros, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Nuestro Tiempo, 1970.

## CRONOLOGÍA<sup>1</sup>

|                          |   |
|--------------------------|---|
| 1808<br>12 de octubre    | <ul style="list-style-type: none"><li>• Nace en Salins, Franche-Condé, Victor Considérant.</li></ul>  |
| 1811                     | <ul style="list-style-type: none"><li>• Es publicado el libro de Alexander von Humboldt <i>Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne</i>.</li></ul>   |
| 1817<br>4 de febrero     | <ul style="list-style-type: none"><li>• Nace en Guadalajara, Jalisco, Mariano Otero.</li></ul>  |
| 1826                     | <ul style="list-style-type: none"><li>• Victor Considérant ingresa a la carrera de ingeniería en la École Polytechnique de París.</li></ul>   |
| 1830<br>24 de septiembre | <ul style="list-style-type: none"><li>• Nace en la ciudad de México Nicolás Pizarro.</li></ul>  |
| 1832<br>2 de diciembre   | <ul style="list-style-type: none"><li>• Nace en Aguascalientes, Aguascalientes, Francisco Pimentel.</li></ul>   |
| 1835                     | <ul style="list-style-type: none"><li>• Mariano Otero obtiene el grado de bachiller en Derecho y es acreditado ante el Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Jalisco.</li><li>• Es publicado el texto de José Bernardo Couto, <i>Dictamen de la comisión especial de la Cámara de Senadores, sobre el cambio de la forma de gobierno, y voto particular del señor Couto</i>.</li></ul>   |
| 1837                     | <ul style="list-style-type: none"><li>• Es publicada en París la obra de Victor Considérant <i>Destinée Sociale</i> por el Bureau de la Phalange.</li></ul>   |
| 1839                     | <ul style="list-style-type: none"><li>• Aparece el primer volumen del <i>Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Mejicana</i>, bajo la dirección del conde De la Cortina.</li></ul>   |
| 1841<br>8 de agosto      | <ul style="list-style-type: none"><li>• Es promulgado el Plan de Jalisco.</li><li>• Es publicado el <i>Discurso que en la solemnidad del 16 de septiembre de 1841 pronunció en la ciudad de Guadalajara el licenciado ciudadano Mariano Otero</i>, por la Imprenta del Gobierno del Estado.</li></ul>   |
| 1842<br>26 de agosto     | <ul style="list-style-type: none"><li>• Mariano Otero es electo diputado por Jalisco y forma parte del congreso nacional constituyente en la ciudad de México.</li><li>• Es publicado el <i>Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana</i> de Mariano Otero (está fechado el 1 junio).</li><li>• Mariano Otero presenta su voto particular de la minoría al congreso constituyente en defensa del federalismo.</li></ul> |

<sup>1</sup> La presente cronología es tan sólo una recopilación y representación sintética del orden y el desenvolvimiento temporal de los principales acontecimientos y procesos editoriales, biográficos, intelectuales e históricos que se discuten a lo largo de los ensayos que componen este libro. Por ello esta tabla cronológica no pretende ser una compilación exhaustiva de “todos” los eventos y vicisitudes que componen el entramado de la historia intelectual y los itinerarios de los intelectuales que son los protagonistas de estos ensayos.

|  |   |
|--|---|
| 1849<br>julio                            | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Victor Considérant huye a Bélgica.</li> </ul>  |
| 1850<br>1 de junio                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Muere Mariano Otero a los 33 años de edad víctima del cólera.</li> </ul>   |
| 1852<br>28 de noviembre                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Victor Considérant sale de Amberes hacia Nueva York; llega el 14 de diciembre del mismo año.</li> </ul>  |
| 1853<br>finales de agosto                | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Victor Considérant regresa a Europa después de haber visitado por primera vez la costa este y el suroeste de Estados Unidos.</li> </ul>  |
| 1854<br>septiembre                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Victor Considérant construye en Bruselas la Société de Colonisation Européo-Américaine du Texas; sale con su familia y los primeros colonos rumbo a Nueva York en la Navidad del mismo año y llega a Dallas en febrero de 1855.</li> </ul>   |
| 1855                                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el texto de Nicolás Pizarro <i>La libertad y el orden. Ensayo sobre el derecho público, en el que se resuelven algunas de las más vitales cuestiones que se agitan en México desde su independencia.</i></li> </ul>   |
| 1857                                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• En vista del inminente fracaso de la Société de Colonisation Européo-Américaine du Texas, Victor Considérant traslada su familia a San Antonio, Texas.</li> </ul>  |
| 1861                                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el <i>Catecismo político constitucional</i> de Nicolás Pizarro.</li> <li>• Son publicadas las novelas de Nicolás Pizarro <i>La coqueta</i> y <i>El monedero</i>.</li> <li>• El capitán Alberto Santa Fe visita a Victor Considérant en Estados Unidos.</li> </ul>   |
| 1863<br>febrero y marzo<br>17 de octubre | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Victor Considérant viaja por México en compañía de su amigo, el hombre de negocios François Gilbeau.</li> <li>• Llega a México el mariscal François Achilles Bazaine.</li> </ul>   |
| 1864                                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicada la obra de Francisco Pimentel <i>Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla</i>. Esta obra sería reeditada, primero, en las <i>Obras completas</i> del autor (1903-1904) y posteriormente en el libro <i>Dos obras de Francisco Pimentel</i> (1995) publicado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en su Colección Cien de México, con un estudio introductorio de Enrique Semo.</li> </ul> |
| 1865<br>1 de noviembre                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• El emperador Maximiliano promulga un decreto sobre el “trabajo libre y las deudas”.</li> </ul>   |
| 1866                                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el ensayo de Francisco Pimentel <i>La economía política aplicada a la propiedad territorial en México</i>.</li> </ul>   |
| 1868<br>30 de noviembre<br>(?)           | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se publican el <i>Catecismo de moral</i> y <i>La zahorí. Novela filosófica</i> de Nicolás Pizarro.</li> <li>• El sello editorial C. Muquardt publica en Bruselas <i>Mexique. Quatre lettres au maréchal Bazaine</i> de Victor Considérant.</li> <li>• Nace en Jilotepec, estado de México, Andrés Molina Enríquez.</li> </ul>  |

|  |  |
|--|--|
| 1869                                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Victor Considérant regresa a Francia gracias a la amnistía decretada este año.</li> </ul>   |
| 1871<br>mayo                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Después de la brutal represión de la Comuna de París, Victor Considérant se refugia en Suiza. Regresa a Francia durante la III República.</li> </ul>  |
| 1874                                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicada la obra de Francisco Pimentel <i>Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de filología mexicana</i>.</li> </ul>  |
| 1875                                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Concluye la liquidación total de la Société de Colonisation Europeo-Américaine du Texas, que en realidad había fracasado claramente al menos desde 1858.</li> </ul>   |
| 1889<br>17 de mayo                         | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nace en Monterrey, Nuevo León, Alfonso Reyes Ochoa.</li> </ul>  |
| 1893<br>14 de diciembre<br>27 de diciembre | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Muere en la ciudad de México Don Francisco Pimentel, Conde de Heras y Vizconde de Queréndaro.</li> <li>• Muere en París Victor Considérant a los 85 años de edad.</li> </ul>  |
| 1894-1895                                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el ensayo de Julio Guerrero "La criminología y el juicio por jurados: ensayo de método" en el volumen 1 de la <i>Revista de Legislación y Jurisprudencia</i>.</li> </ul>   |
| 1895<br>11 de junio                        | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el libro de Wistano Luis Orozco <i>Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos</i>.</li> <li>• Muere en la ciudad de México Nicolás Pizarro.</li> </ul>  |
| 1897<br>8 de junio                         | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nace en Zitácuaro, Michoacán, Samuel Ramos Magaña.</li> </ul>   |
| 1898<br>23 de julio                        | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nace en la ciudad de México Daniel Cosío Villegas.</li> </ul>   |
| 1901<br>junio                              | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Julio Guerrero funda la revista <i>La República</i>; la cual dejó de ser publicada abruptamente en agosto de 1902 al llegar al número cuatro del tercer volumen.</li> <li>• Es publicado el libro de Julio Guerrero <i>La génesis del crimen en México; estudio de psiquiatría social</i>.</li> </ul> |
| 1903-1904                                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se publican las <i>Obras completas de Francisco Pimentel</i>, en cinco volúmenes, por parte de sus hijos Jacinto y Fernando en la Editorial Económica.</li> </ul>   |
| 1906                                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el ensayo de Andrés Molina Enríquez <i>La Reforma y Juárez: estudio histórico-sociológico</i>, por la Imprenta de la viuda de F. Díaz de León. Dicho ensayo fue premiado en el Concurso Literario organizado por la Comisión Nacional del Centenario.</li> </ul>                         |
| 1906-1908                                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Julio Guerrero se desempeña como diputado en el gobierno porfiriano.</li> </ul>   |
| 1909<br>abril                              | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Fundación del Ateneo de México.</li> <li>• Es publicado el texto de Francisco I. Madero <i>La sucesión presidencial en 1910</i>.</li> <li>• Se publican <i>Los grandes problemas nacionales</i> de Andrés Molina Enríquez.</li> </ul>   |

|  |  |
|--|--|
| 1910                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Por iniciativa de Ezequiel Chávez y Justo Sierra, James Mark Baldwin, discípulo de Wilhelm Wundt, llega a México a impartir cursos de “psicosociología” y de “filosofía y ciencia social”. En dos ocasiones anteriores (1905 y 1908) Baldwin había visitado el país en calidad de asesor del proyecto de la Universidad Nacional de México; esta vez dictó su primer curso a partir del 18 de octubre en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, y el segundo, en el año de 1912.</li> </ul> |
| 1911<br>23 de agosto                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el libro de Wistano Luis Orozco <i>La cuestión agraria</i>.</li> <li>• Andrés Molina Enríquez proclama el Plan de Texcoco.</li> <li>• Es publicado el ensayo apologético de Andrés Molina Enríquez, <i>Filosofía de mis ideas sobre reformas agrarias. Contestación al folleto del señor licenciado Don Wistano Luis Orozco, Las derrotas de Degollado</i>, por la imprenta Plus Ultra de Guadalajara.</li> </ul>  |
| 1913<br>mediados                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>• A los 24 años de edad Alfonso Reyes comienza su labor diplomática en calidad de segundo secretario de la legación de México en Francia.</li> </ul>  |
| 1914<br>31 de marzo<br>20 de noviembre | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Alfonso Reyes se exilia en España, debido a la cesación de la legación mexicana en Francia a causa de la caída de Victoriano Huerta, y por el inicio de la Gran Guerra. Reyes habría de permanecer en España hasta 1924.</li> <li>• Nace en la ciudad de México Octavio Paz Lozano.</li> <li>• Nace en Santiago Papasquiaro, Durango, José Revueltas Sánchez.</li> </ul>  |
| 1915<br>6 de enero                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Expiden la Ley Agraria, que concebía la creación del ejido como reparación de la injusticia porfiriana. Dicha Ley se basa esencialmente en los lineamientos postulados por Andrés Molina Enríquez.</li> <li>• Se publica el ensayo de Alfonso Reyes <i>Visión de Anáhuac</i>.</li> </ul>  |
| 1916                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• La Librería Porrúa Hermanos publica <i>Forjando Patria (Pronacionalismo)</i> de Manuel Gamio.</li> </ul>  |
| 1920                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Julio Guerrero publica una compilación de poemas juveniles con el título <i>Cántigas y rapsodias</i>.</li> </ul>  |
| 1921                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nace en la ciudad de México Santiago Ramírez Sandoval.</li> </ul>   |
| 1922<br>3 de noviembre                 | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nace en Barcelona, España, Luis Villoro Toranzo.</li> </ul>   |
| 1923-1924                              | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el texto de Marcel Mauss “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” en <i>L'Année Sociologique</i>.</li> </ul>  |
| 1930                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Inician las labores del Consejo Consultivo de Migración.</li> <li>• A los 16 años de edad José Revueltas se afilia al Partido Comunista Mexicano.</li> </ul>  |
| 1931                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aparece el ensayo de Alfonso Reyes <i>Discurso por Virgilio</i>.</li> </ul>   |
| 1932                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aparece el ensayo de Alfonso Reyes <i>A vuelta de correo</i>.</li> <li>• Nace en Frankfurt, Alemania, Rodolfo Stavenhagen. Con el arranque de la Segunda Guerra Mundial su familia se ve obligada a emigrar a México.</li> </ul>  |



|                  |  |
|------------------|--|
| 1934             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Daniel Cosío Villegas funda la revista <i>El Trimestre Económico</i> y participa destacadamente en la creación del Fondo de Cultura Económica.</li> <li>• Es publicado el libro de Samuel Ramos <i>El perfil del hombre y la cultura en México</i>.</li> </ul>  |
| 1935             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nace en la ciudad de México Guillermo Bonfil Batalla.</li> </ul>  |
| 1937-1939        | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aparece el ensayo de Alfonso Reyes <i>Pasado inmediato</i>.</li> </ul>  |
| 1938             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se forma el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas.</li> </ul>  |
| 1939             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Se crea la Escuela Nacional de Antropología e Historia.</li> <li>• Alfonso Reyes vuelve a México de su misión diplomática en Europa y América del Sur. Este mismo año el presidente Lázaro Cárdenas lo toma en cuenta para presidir La Casa de España.</li> </ul>   |
| 1940             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Junto con Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas participa en la fundación de El Colegio de México (antes La Casa de España). Alfonso Reyes es nombrado presidente de la nueva institución.</li> </ul>  |
| 1 de agosto      | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aparece el libro de Samuel Ramos <i>Hacia un nuevo humanismo</i>.</li> </ul>  |
| 7 de agosto      | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Muere en Toluca, estado de México, Andrés Molina Enríquez.</li> <li>• Nace en la ciudad de México Carlos Alberto Pereyra Boldrini.</li> </ul>   |
| 1943             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el libro de Samuel Ramos <i>La historia de la filosofía en México</i>.</li> </ul>  |
| 1945             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Octavio Paz es enviado a la embajada de México en París.</li> </ul>   |
| 1947             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aparece el ensayo <i>La crisis de México</i> de Daniel Cosío Villegas (re-dactado en noviembre de 1946) dentro de los <i>Cuadernos Americanos</i>; y posteriormente, sin permiso del autor, es republicado en el <i>Excélsior</i> del 1 al 4 de abril del mismo año.</li> </ul>   |
| 18 y 19 de abril | <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Excélsior</i> publica la crítica de José Revueltas a <i>La crisis de México</i>, con el título "En torno a las opiniones de Cosío Villegas. Crisis y destino de México", republicada en <i>El Popular</i> el 30 de abril del mismo año.</li> </ul>   |
| mayo             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Cosío Villegas solicita una beca a la Fundación Rockefeller para escribir una historia contemporánea de México.</li> </ul>  |
| 16 de septiembre | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Nace en la ciudad de México Enrique Krauze Kleinbort.</li> </ul>  |
| 1948             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es organizado un seminario de discusión de los principales libros y tesis sobre "lo mexicano" y el "hombre latinoamericano" publicados hasta entonces, bajo el auspicio del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México; donde participaron figuras intelectuales del momento como José Vasconcelos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea y Luis Villoro.</li> <li>• Publican el ensayo de José Gómez Robleda <i>Imagen del mexicano</i>.</li> <li>• Se crea el Instituto Nacional Indigenista.</li> </ul> |

|                       |   |
|-----------------------|---|
| 1949                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Durante su estancia en París, Octavio Paz redacta la “primera versión” de <i>El laberinto de la soledad</i>, publicada en el número de septiembre-octubre de <i>Cuadernos Americanos</i>, con el título de “El laberinto de la Soledad. I. El pachuco y otros extremos” (de modo que se trata en realidad de una “primera versión” del primer capítulo de <i>El laberinto</i>).</li> <li>• Con el patrocinio de Extensión Universitaria el grupo Hiperión organiza el ciclo de conferencias “¿Qué es el mexicano?” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.</li> </ul>  |
| 1949-1951             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rodolfo Stavenhagen realiza sus estudios en la Universidad de Chicago y obtiene el grado de Bachelor of the Arts.</li> </ul>   |
| 1950<br>15 de febrero | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado en el número de enero-febrero de <i>Cuadernos Americanos</i> la primera versión del segundo capítulo de <i>El laberinto</i> con el título de “El laberinto de la soledad. II. Máscaras mexicanas”.</li> <li>• Es publicado el primer libro de Luis Villoro <i>Los grandes momentos del indigenismo en México</i>, el cual fue redactado el año anterior.</li> <li>• Es publicada la primera edición completa (con ocho capítulos) de <i>El laberinto de la soledad</i>, en el sello editorial de <i>Cuadernos Americanos</i>.</li> <li>• Aparece el ensayo <i>Posibilidades y limitaciones del mexicano</i> de José Revueltas, publicado originalmente en la revista <i>Filosofía y Letras</i>, núm. 40, octubre-diciembre y reproducido posteriormente en el <i>Excelsior</i> los días 2, 4, 8 y 9 de mayo de 1951.</li> </ul> |
| 1951                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• El grupo Hiperión organiza el ciclo de conferencias “El mexicano y su cultura”.</li> </ul>   |
| 1952<br>diciembre     | <ul style="list-style-type: none"> <li>• El sello editorial de Porrúa y Obregón publica el primer volumen de la colección México y lo Mexicano bajo la dirección de Leopoldo Zea. Se trata del libro <i>La X en la frente. Algunas páginas sobre México</i> de Alfonso Reyes. Dicha colección habría de publicar 20 títulos en 23 tomos hasta 1955.</li> <li>• Publican el libro de Leopoldo Zea <i>Conciencia y posibilidad del mexicano</i>, dentro de la colección México y lo Mexicano.</li> <li>• La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México organiza un coloquio sobre “Problemas del nuevo pensamiento mexicano”.</li> </ul>  |
| 1952 y 1953           | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aparecen la primera y segunda partes del libro de José Gaos <i>En torno a la filosofía mexicana</i>, publicado por Porrúa y Obregón.</li> </ul>  |
| 1952-1956             | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rodolfo Stavenhagen realiza sus estudios dentro de la maestría en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, obtiene el grado en 1958.</li> </ul>  |
| 1953                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rodolfo Stavenhagen ingresa al Instituto Nacional Indigenista bajo la dirección de Gonzalo Aguirre Beltrán.</li> </ul>   |
| 1955                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Comienza la publicación de la <i>Historia moderna de México</i>, cuyos diez volúmenes terminaron de publicarse en 1972.</li> </ul>   |

|  |   |
|--|---|
| 1956                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Publican el primer libro de ensayo de José Revueltas, <i>El realismo en el arte</i>.</li> </ul>  |
| 1957                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el libro editado por Karl Polanyi <i>Trade and Markets in the Early Empires</i>.</li> </ul>   |
| 1958                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• José Revueltas publica <i>México: una democracia bárbara</i> (escrito un año antes con motivo del penúltimo informe del presidente Adolfo Ruiz Cortines).</li> <li>• Es publicado el ensayo de Alfonso Millán <i>El amor en el mexicano</i>.</li> </ul>  |
| 1959<br>21 de junio<br>27 de diciembre | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Publican la segunda edición corregida y aumentada de <i>El laberinto de la soledad</i> (los ocho capítulos originales modificados más uno nuevo), dentro de la Colección Vida y pensamiento de México del Fondo de Cultura Económica.</li> <li>• Es publicado el libro de Santiago Ramírez <i>El mexicano. Psicología de sus motivaciones</i>, por la editorial Pax (la cual se encargaría de republicarlo hasta su séptima edición).</li> <li>• Es publicado el libro de Francisco González Pineda <i>El mexicano. Su dinámica psicosocial</i>.</li> <li>• Muere en la ciudad de México Samuel Ramos.</li> <li>• Muere en la ciudad de México Alfonso Reyes.</li> </ul>                     |
| 1959-1962                              | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rodolfo Stavenhagen realiza sus estudios de doctorado en Sociología en la Universidad de París, Francia. Obtiene el grado en 1965 con la defensa (realizada el año anterior) de la tesis <i>Essai comparatif sur les classes sociales rurales et la stratification dans quelques pays sous-développés</i>, bajo la dirección de George Balandier.</li> </ul>   |
| 1961                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• José Revueltas escribe el <i>Ensayo sobre un proletariado sin cabeza</i>.</li> <li>• Es publicado el libro de Aniceto Aramoni <i>Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo</i>.</li> <li>• Se publica <i>El mexicano. Psicología de su destructividad</i> de Francisco González Pineda.</li> <li>• Aparece la tercera edición del libro de Santiago Ramírez <i>El mexicano. Psicología de sus motivaciones</i>.</li> <li>• Inicia el seminario de "Psicología del mexicano" organizado por Julián MacGregor dentro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Seminario que habría de realizarse todos los sábados hasta el año de 1964.</li> </ul> |
| 1962                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el libro de Vicente Suárez Soto <i>Psicología abismal del mexicano</i>.</li> <li>• Publican el ensayo de José Gómez Robleda <i>Psicología del mexicano</i>.</li> </ul>  |
| 1964                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rodolfo Stavenhagen regresa a México para participar en un estudio sobre la estructura agraria de México dentro del Centro de Investigaciones Agrarias.</li> </ul>   |

- 
- 1965
- Publican el libro de María Luisa Rodríguez Sala de Gomezgil *El estereotipo del mexicano. Estudio psicosocial*.
  - Ediciones Era publica el libro de Pablo González Casanova *La democracia en México*.
  - Es publicado el ensayo de Rodolfo Stavenhagen *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* entre el 25 y 26 de junio en el periódico *El Día*.
- 
- 1966
- Aparece el artículo "Indigenismo en México: Pasado y presente" de Daniel Cazés, en el número cinco de la revista *Historia y Sociedad*, donde discute ampliamente las tesis de Luis Villoro desde la perspectiva de la antropología.
  - Es publicado póstumamente el libro de Jorge Portilla *Fenomenología del relajo y otros ensayos*.
  - Aparece la cuarta edición del libro de Santiago Ramírez *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*.
- 
- 1967
- Aparece el libro de André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*.
  - Es publicado el libro de Régis Debray *Révolution dans la révolution?*
- 
- 1968  
abril
- Aparece la quinta edición del libro de Santiago Ramírez *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*.
  - Se realiza un seminario sobre las características de la cultura nacional en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el que participaron figuras intelectuales como Leopoldo Zea, Arturo Warman, Gonzalo Aguirre Beltrán, Carlos Monsiváis y Antonio Alatorre.
- 
- 1969
- Siglo XXI Editores publica una versión actualizada de la tesis doctoral de Rodolfo Stavenhagen con el título de *Las clases sociales en las sociedades agrarias*.
  - Es publicado el libro de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América latina*, en Siglo XXI Editores.
- 
- 1970
- Es publicado el libro de ensayos de Octavio Paz *Posdata* por Siglo XXI Editores.
  - Aparece el libro *De eso que llaman antropología mexicana*, de Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Guillermo Bonfil Batalla, Enrique Valencia. Dicho libro contiene, entre otros, el ensayo de Bonfil *Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica*.
- 
- 1972
- El Fondo de Cultura Económica reedita *El laberinto de la soledad* trasladándolo a su Colección Popular (núm. 107).
- 
- 1973
- Traducen al castellano y publican en México el libro de Erich Fromm y Michael Maccoby, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano* para la Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis del Fondo de Cultura Económica (la edición original es de 1970).
  - Se crea la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.
-

|                                    |  |
|------------------------------------|--|
| 1974                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es publicado el libro editado por Rodolfo Stavenhagen, <i>Estructura agraria y desarrollo agrícola en México</i>, en el Fondo de Cultura Económica. Dicha obra es el producto del trabajo colectivo del Centro de Investigaciones Agrarias iniciado desde 1964.</li> </ul>  |
| 1975<br>noviembre                  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Siglo XXI Editores publica la investigación de Larissa Adler <i>Cómo sobreviven los marginados</i>, que en 2006 alcanzó su 16a. reedición. Este libro es el resultado del estudio etnográfico de las redes de intercambio “informal” existentes en la barriada Cerrada del Cóndor, en el suroeste de la ciudad de México, que la autora realizó como parte de su formación en el programa de Doctorado en Antropología en la Universidad Iberoamericana, dirigido por el antropólogo Ángel Palerm.</li> <li>• Es publicada en la revista <i>Vuelta</i> la entrevista realizada a Octavio Paz por Claudia Fell, con el título “Vuelta a <i>El laberinto de la soledad</i>”.</li> </ul> |
| 1976<br>10 de marzo<br>14 de abril | <ul style="list-style-type: none"> <li>• El Departamento de Investigaciones Históricas del Instituto Nacional de Antropología e Historia realiza un seminario de “Historia de la Cultura Nacional”.</li> <li>• Muere en la ciudad de México Daniel Cosío Villegas.</li> <li>• Muere en la ciudad de México José Revueltas.</li> </ul>  |
| 1977                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• La Editorial Academic Press de Nueva York, publica la edición en lengua inglesa del libro de Larissa Adler <i>Cómo sobreviven los marginados</i> (1975), con un prólogo de Eric R. Wolf y con la traducción de Cinna Lomnitz, bajo el título <i>Networks and Marginality: Life in a Mexican Shantytown</i>.</li> </ul>  |
| 1979                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• El Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia publica una segunda edición de <i>Los grandes momentos del indigenismo en México</i> de Luis Villoro, gracias a las Ediciones de la Casa Chata. Dicha edición contiene un prólogo autocrítico redactado por el autor.</li> </ul>  |
| 1981                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• El Fondo de Cultura Económica reedita <i>El laberinto de la soledad</i>, dentro de su Colección Tezontle, incluyendo los textos de <i>Posdata</i> y “Vuelta a <i>El laberinto de la soledad</i>”, publicados anteriormente de manera separada.</li> <li>• Guillermo Bonfil Batalla publica su libro compilatorio <i>Utopía y Revolución</i>.</li> </ul>   |
| 1982                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Publican la segunda edición aumentada del libro compilatorio de Alfonso Reyes <i>La X en la frente. Algunas páginas sobre México</i>, por parte del sello editorial de la Asociación Nacional de Libreros con motivo de la celebración del Día Nacional del Libro (12 de octubre).</li> </ul>   |
| 1983                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Enrique Krauze publica en la revista <i>Vuelta</i> su ensayo <i>Por una democracia sin adjetivos</i>.</li> </ul>  |
| 1986                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Publican la compilación editada por Carlos García Mora y Andrés Medina <i>La quiebra política de la antropología social en México</i>, por la Universidad Nacional Autónoma de México.</li> </ul>   |

- 
- 1987
- Es publicado el libro de Guillermo Bonfil Batalla *México profundo. Una civilización negada*, en una edición conjunta de la Secretaría de Educación Pública y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. El libro fue redactado entre mayo de 1985 y abril de 1987.
  - Publican el primer volumen de *México en la obra de Octavio Paz*, editado por Octavio Paz y Luis Mario Schneider, en la Colección Letras Mexicanas del Fondo de Cultura Económica.
  - Es publicado el libro de Roger Bartra *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*.
- 
- 1988  
4 de junio
- Muere en la ciudad de México Carlos Pereyra.
- 
- 1989  
14 de abril
- Es publicada la tercera edición del libro de Alfonso Reyes *La X en la frente. Algunas páginas sobre México*, por parte de la Comisión Nacional de Ideología del Partido Revolucionario Institucional. Ésta edición reproduce por completo el texto de la segunda edición (1982) de la Asociación Nacional de Libreros.
  - Reeditan *México profundo. Una civilización negada*, dentro de la Colección Los Noventa del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y la editorial Grijalbo.
  - Muere en Cuernavaca, Morelos, Santiago Ramírez.
- 
- 1990
- Aparece póstumamente el libro compilatorio de Carlos Pereyra *Sobre la democracia*.
- 
- 1991  
19 de julio
- Muere en la ciudad de México Guillermo Bonfil Batalla.
- 
- 1993
- El Fondo de Cultura Económica reedita la edición conjunta de *El laberinto de la soledad*, Posdata y “Vuelta a *El laberinto de la soledad*” (Colección Tezontle de 1981) con el número 471 de su Colección Popular.
  - Enrico Mario Santí publica su edición crítica de *El laberinto de la soledad* en la Editorial Cátedra.
  - Es publicado en Madrid el octavo volumen de las *Obras completas* de Octavio Paz, por el Círculo de Lectores, con el título *El peregrino en su patria*. En este volumen Paz publicó una refundición de *El laberinto de la soledad* basada esencialmente en el trabajo de edición que de esta obra realizó con motivo de la publicación de *México en la obra de Octavio Paz* en 1987. Al año siguiente dicho volumen fue editado en México por el Fondo de Cultura Económica.
  - Stella Mastrángello publica una reedición ampliada y comentada de los “ensayos mexicanos” de Alfonso Reyes con el título *La X en la frente. Textos sobre México*, dentro de la Colección Biblioteca del Estudiante Universitario de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- 
- 1997
- Es publicado el libro *El poder y el valor* de Luis Villoro por el Fondo de Cultura Económica.
-

- 
- |                     |   |
|---------------------|---|
| 1998<br>19 de abril | <ul style="list-style-type: none"><li>• Publican el libro <i>Estado plural, pluralidad de culturas</i> de Luis Villoro por la Editorial Paidós.</li><li>• Muere en la ciudad de México Octavio Paz.</li></ul>   |
| 2000                | <ul style="list-style-type: none"><li>• El Fondo de Cultura Económica lanza una edición conmemorativa del 50 aniversario de la publicación de <i>El laberinto de la soledad</i>, en dos volúmenes, dentro de la Colección Tezontle, preparada por Enrico Mario Santí. Dicha edición se basa en la refundición del texto realizada para las <i>Obras completas</i> en 1993.</li></ul>  |
| 2002                | <ul style="list-style-type: none"><li>• Publican la <i>Anatomía del mexicano</i> de Roger Bartra.</li></ul>   |
| 2005                | <ul style="list-style-type: none"><li>• La fundación para las Letras Mexicanas, la “Cátedra Alfonso Reyes” del Tecnológico de Monterrey y el Fondo de Cultura Económica lanzan la Colección Capilla Alfonsina que tiene la intención de reeditar una gran parte de la producción literaria de Alfonso Reyes. El primer tomo de la colección se titula <i>México</i> y reúne muchos de los principales textos que contienen las reflexiones de Reyes sobre “lo mexicano”.</li></ul>    |
| 2007                | <ul style="list-style-type: none"><li>• Publica el Fondo de Cultura Económica <i>Los retos de la sociedad por venir</i> de Luis Villoro. En tres de sus últimos libros (<i>El poder...</i> de 1997, <i>Estado plural...</i> de 1998 y <i>Los retos...</i> de 2007) Villoro desarrolla nuevas reflexiones sobre el multiculturalismo que critican y trascienden su perspectiva sobre el “ser del indio” presentada en <i>Los grandes momentos del indigenismo en México</i>.</li></ul> |
-

## ÍNDICE TEMÁTICO

- África, 310, 330  
afrodescendientes, 22  
agrarismo, 74, 111, 112, 128, 170, 174; moli-  
niano, 121  
agricultura, 47, 98, 359; de temporal, 211;  
ejidal, 318; farmer estadounidense, 121;  
mexicana, 130  
Aguascalientes, 35, 84  
Alemania, 235, 289  
Alianza para el Progreso, 320  
Alsacia y Lorena, 87  
Amberes, 89  
América, 89; descubrimiento de, 353, 361;  
prehispánica, 235  
América Latina, 97, 134, 162, 165, 182, 233,  
234, 249, 272, 273, 282, 297, 308, 310,  
311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319,  
321, 327, 328, 331, 332, 340, 344, 353,  
354, 357; concepto de, 96; proceso de  
desarrollo de, 309; revista, 310; urbaniza-  
ción en, 335  
*American Magazine, The*, 114  
Anáhuac, 212, 287  
anatomía comparada, 41  
anatomía del mexicano, 278  
Antigüedad, 41, 75, 76; indígena, 76  
antiguo régimen, 32, 34, 66, 293  
antiguos mexicanos, 76, 225  
antropología, 10, 198, 243, 257, 274, 307,  
328, 335, 336, 338, 344, 345, 346, 352,  
353, 354, 355, 358, 361, 362; académica,  
356; crítica, 345, 358; cultural, 10, 340;  
doctorado en, 329; económica, 327, 336;  
en México, 352, 353; física, 301; historia  
de la, 335, 338, 352; indigenista, 352, 353;  
marxista, 359; mexicana, 202, 334, 335,  
338, 343, 352, 353, 354, 355; oficial, 345,  
358; posrevolucionaria, 355; social mexi-  
cana, 337; urbana, 327; usos de la fotogra-  
fía en la, 212  
Argentina, 204, 283, 297, 308, 310, 323, 332  
aristocracia, 39, 42, 67, 92, 209  
arqueología, 83, 307  
arquitectura, 225, 236, 237  
arte, 211, 225, 227; concepción del, 276; en  
México, 143; libre, 288  
Asamblea Nacional, 89  
Asociación Psicoanalítica Mexicana, 298  
astronomía, 225, 230, 235  
Ateneo de la Juventud, 227, 234, 277, 286; de  
Madrid, 285; veracruzano, 298  
Atlántico, 22, 56  
*Atlas Etnográfico de la República Mexicana*, 198  
Austin, 90  
autoritarismo, 102, 113, 157, 166, 213, 244,  
279  
avilacamachismo, 129  
*Axolotl*, 193  
aztecas, 208, 216, 225, 230, 235, 254  
Banco Interamericano de Desarrollo (BID),  
309, 320  
Banco Mundial, 309  
barbarismo, 213; de los aztecas, 211  
barroco, 225  
Bases de Tacubaya (septiembre de 1841), 17,  
35  
Bases Orgánicas de la República Mexicana  
(13 de junio de 1843), 36  
Bélgica, 38, 87, 89, 98  
Biografía del poder, 158  
Bloque en el poder, 26  
*Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Esta-  
dística de la República Mexicana*, 45, 46  
Bolivia, 320, 323  
Boston, 89  
Brasil, 165, 283, 310, 320, 323, 332, 333  
Bremen, 89  
*Brook of Farm*, 89  
Bruselas, 87, 89  
Buenos Aires, 286  
burguesía, 142, 146, 170, 173, 312; como clase,  
153; europea, 248; industrial, 318; mexica-  
na, 142; nacional, 143, 308, 317, 321  
California, 29



- Campeche, 35, 194
- campo: disciplinario, 203, 345; discursivo, 204, 219; intelectual, 12
- Cántigas y rapsodias*, 208
- Capital, El*, 99
- capitalismo, 9, 20, 24, 69, 146, 168, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 248, 313, 314, 332, 340; dependiente, 330, 335; desarrollo del, 22, 146, 308, 317, 333; global, 333; nacional, 24, 146, 317
- capitalismo y subdesarrollo en América Latina, 311
- carácter: mexicano, 21, 206, 297; nacional, 21, 193, 196, 198, 209, 216, 219, 294, 295, 297, 302, 303, 304
- cardenismo, 24, 103, 116, 117, 123, 143, 356
- caridad, 64, 65, 68, 69, 227
- Carta Etnográfica de la República Mexicana*, 198
- Casa de España, La, 282
- catecismo de moral, 62, 64, 65
- catecismo político constitucional, 62, 63
- catolicismo, 29, 33, 57, 58, 64, 66, 67, 77, 84, 108, 217, 293; anti-, 68: constitucional, 31; social, 108, 114
- centralismo, 17, 30, 31, 35, 38, 39, 49, 157; transición al, 31
- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), 343, 350, 353
- Centro Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 310
- Cerrada del Cóndor, 329, 330, 331, 333
- Checoslovaquia, 163
- Chiapas, 29, 35, 60, 309
- Chile, 165, 308, 310, 323
- ciencia: 65, 206, 213, 214, 218, 219, 225, 234, 345; antropológica, 345, 353; aplicada, 50, 344; exacta, 41; política, 38, 39, 40, 46, 49; social, 18, 38, 89, 296, 308, 311, 346
- ciencias sociales, 43, 217, 219, 236, 252, 300, 307, 308, 315, 316, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 336, 338, 339, 344, 354; de Francia, 43; en América Latina, 316; en México, 344; latinoamericanas, 201
- cientismo, 260, 301
- Cincinnati, 89
- ciudadanía, 12, 18, 19, 23, 32, 34, 39, 48, 67, 94
- civilización, 83, 196; azteca, 235; europea, 89; latina, 287; mesoamericana, 343, 347, 348, 349, 358, 360, 361; noción de, 359, 360; occidental, 18, 343, 348, 359, 360; problema de la, 347
- civilizaciones: antiguas, 76; prehispánicas, 199
- clase media, 10, 17, 21, 37, 40, 47, 60, 88, 123, 209, 318, 319; nacionalista, 308, 318; porfiriana, 286; público ilustrado de, 137
- clases subalternas, 201, 358
- clases sociales, 22, 24, 142, 170, 171, 172, 209, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 323, 358; concepción marxista de las, 312; desarrollo de las, 21; formación de las, 307
- clases sociales en las sociedades agrarias, Las, 310
- clasicismo, 286
- clero, 30, 37, 47, 48, 65, 105, 217; inferior, 109; mexicano, 47
- clientelismo, 166; institucionalizado, 162
- Coahuila, 35, 91
- Colegio: de Psicología, 301; de San Ildefonso, 286; de San Juan de Letrán, 60; de San Miguel el Grande, 230; invisible, 45; Tridentino de México, 230
- Colegio de México, El, 127, 128, 282
- Collège de Sociologie*, 243
- colonia, 47, 212, 214, 229, 246, 273
- colonialismo, 20; francés, 94; interno, 25, 201, 202, 310, 315, 316, 317, 318, 322, 358
- Colonización: 47, 358; des-, 357; española, 47
- Comisión de Luxemburgo, 89
- Nacional del Centenario, 103
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 311, 318, 354
- Cómo sobreviven los marginados*, 201, 327, 336
- compadrazgo, 195, 214, 330, 334
- Comuna de París, la, 90
- comunidad: científica, 45; intelectual, 235
- comunismo, 18, 68, 76; euro-, 186; primitivo, 18
- Concejo Nacional de Ciencia y tecnología (Conacyt), 300
- Conciencia y posibilidad del mexicano*, 278
- concurso: de la flor más bella del ejido, 288; de la india bonita, 287
- Confederación de Trabajadores de México (CTM), 140, 162
- Confederación Nacional Campesina (CNC), 162

- Congreso: constituyente de 1856, 57; de Verona, 42; nacional constituyente de 1842, 28, 36, 38
- Cono Sur, 180, 186
- Conquista, 18, 20, 21, 74, 76, 77, 92, 105, 199, 200, 235, 245, 260, 266, 292, 293, 360; de México, 242; española, 235, 265; trauma de la, 243, 245
- Consejo Consultivo de Migración, 134
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 74
- conservadurismo, 90
- Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico, 319
- Considérations sur les principaux événements de la Revolution Française, 40
- Constitución: 39, 45, 46, 57, 59, 62, 63, 69, 174, 188; de 1824, 30, 39, 45; de 1857, 57, 58, 59, 62, 63, 213; de 1917, 100, 103, 117, 152, 248, 307; de las Siete Leyes (1836), 30, 35, 38; de Querétaro, 152; y la dictadura, 213
- constitucionalismo, 48, 66; gaditano, 48
- contemporáneos, 284
- Control cultural: teoría del, 202, 350, 359
- cooperativismo, 61, 69
- Coqueta, La, 67
- corporativismo, 169, 176, 177, 178, 179, 279; autoritario, 164; crítica al, 176, 177, 178; priista, 26
- correlación de fuerzas, 97, 149, 152
- corrupción, 26, 132, 155, 157, 159, 161
- cosmopolitismo, 286
- Criminalia*, 204, 298
- criminalidad en México, 204
- criminalística, 204
- criminología, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210; mexicana, 203, 207, 219; profesionalización de la, 219
- crisis: de gobernabilidad, 181, 182; de México, 24, 126, 127, 128, 129, 130, 134, 135, 137, 138, 143; del modelo de desarrollo, 155
- Crisis y destino de México*, 143
- cristianismo, 33, 36, 37, 38, 43, 61, 65, 76, 146, 292; apropiación creativa del, 77; católico, 111; introducción del, 77; primitivo, 61, 65
- Crítica literaria, 11, 12
- Cuadernos Americanos*, 129, 239, 240, 248
- Cuadernos Políticos*, 168
- Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o tratado de filología mexicana*, 83
- cuatismo, 195, 330
- cuestión: agraria, 102, 103, 116, 123; social, 10, 18, 66, 67, 93, 114, 201
- cultura: americana, 233; azteca, 235; de género porfiriana, 218; de la construcción, 225; de la pobreza, 317, 331; del indio, 259; filosófica, 229, 233; indígena, 260; laica, 59; latina, 284, 287; literaria, 286; mexicana, 223, 257, 258, 259, 277, 286, 288; nacional, 200, 236, 237, 284, 300, 361; noción de, 359, 361; occidental, 196, 199; política, 149, 170, 173, 182, 200, 217; popular, 204, 284; teotihuacana, 360; urbana, 338; virreinal, 226
- culturalismo, 355, 356, 359, 360
- culturas: mesoamericanas, 258, 360; prehistóricas, 197, 225
- Dallas, 89, 90
- De eso que llaman antropología mexicana*, 352
- Decálogo, 76
- democracia, 165, 169, 179, 181, 185, 187, 189; bárbara, 152; burguesa, 26, 168, 181, 183; electoral, 131, 150, 178, 179, 180; en México, 113, 130, 150, 151, 168, 180; formal, 26, 156, 165, 168, 180, 183, 184, 185, 187, 189; liberal, 166, 248; mexicana, 24, 141, 153; política, 163, 179; reflexión sobre la, 189; representativa, 27, 164, 178; restringida, 182; sustantiva, 180, 183, 184
- Democracia en América, La*, 36, 91
- Democracia en México, La*, 25, 201, 311
- democratización, 23, 26, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 201, 202, 359
- demografía, 328
- Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, 355
- Departamento de Estudios Indígenas, 198
- dependencia, teoría de la, 315, 332, 333, 335, 358
- Dependencia y desarrollo en América Latina, 201, 314
- derecha, 135, 136, 138
- desamortización, 20, 30, 31, 36, 58, 66, 80, 83, 106

- desarrollismo, 311, 320, 356  
 desarrollo: económico sustentable, 27; esta-  
 bilizador, 140, 176, 310; teorías del, 332  
 desindianización, 349  
 despotismo, 47, 76, 93, 94; oriental, 41  
*Destinée Sociale*, 43  
 determinismo: geográfico, 104; histórico,  
 215; racial, 22; tecnológico, 313  
 deuda, 161; crisis de la, 26, 165; externa, 58;  
 interna, 30  
*Día, El*, 308  
*Días terrenales, Los*, 25, 143, 144  
 dictadura, 110, 247; de Luis Napoleón Bona-  
 parte, 91; de Porfirio Díaz, 158; militar de  
 Santa Anna, 17; porfirista, 158; santannista,  
 17  
 difusiónismo, 316  
*Dios en la tierra*, 143  
*Discurso por Virgilio*, 280, 281, 284  
 Discusión pública, 9, 12  
 diversidad, 27, 338; cultural, 10, 272, 361; in-  
 dígena, 85; jurídica, 107  
 Dualidad del saber criminológico, 207  
 Durango, 35
- ebriedad del mexicano, 216  
*École Pratique des Hautes Études*, 309  
 ecología, 336  
 economía, 72, 198; política, 45, 50, 74  
*Economía política aplicada a la propiedad territo-  
 rial en México, La*, 84  
 Ecuador, 323  
 Ediciones Era, 151  
 Editorial Cátedra, 240, 242  
 Editorial Posada, 151  
 educación, 10, 47, 56, 62, 64, 107, 119, 225,  
 280, 301, 312; laica, 66, 170; pública, 64;  
 religiosa, 80  
 ejército: expedicionario francés, 19, 20, 94,  
 96; industrial de reserva, 332; Zapatista de  
 Liberación Nacional (EZLN), 10  
 ejido, 122, 174  
 elementos de psicología, 297  
*Elogio de la diversidad*, 273  
 empirismo: lógico, 302  
*Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, 49  
*Ensayo sobre el don*, 327  
*Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión  
 social y política que se agita en la República  
 Mexicana*, 17, 31, 36, 46, 73
- Ensayo sobre la desigualdad de las razas*, 81  
*Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, 25, 148  
*En torno a la filosofía mexicana*, 264  
 época: colonial, 47, 217, 226, 234, 316; porfi-  
 riana, 120; virreinal, 225  
*Errorres, Los*, 144  
 Escuela de Manchester, 327  
 Escuela Politécnica de París, 89  
 escuela societaria, 20, 87, 91, 99  
 Escuela de Altos Estudios, 289  
 Escuela de Jurisprudencia, 286, 289  
 Escuela Nacional de Antropología e Historia  
 (ENAH), 352, 353, 356, 362  
 Escuela Nacional de Ciencias Políticas y So-  
 ciales, 309  
 Escuela Nacional de Jurisprudencia, 114, 296  
 Escuela Nacional Preparatoria (ENP), 286,  
 289, 297, 307  
 esfera pública, 60, 63, 217  
 espacio público, 59, 60, 194  
 España, 31, 32, 33, 37, 38, 41, 49, 56, 78, 83,  
 161, 206, 207, 226, 235, 237, 260, 276,  
 282, 283, 285, 288, 289; telefónica de, 323  
 espiritismo, 56, 65, 68  
 espiritualismo, 61  
*Esprit des lois, De l'*, 40  
 estadística, 44, 45, 46, 49, 50; criminal, 205;  
 demográfica y económica, 45  
 estado: autoritario, 26; confesionalidad del,  
 30; de derecho, 69; de la Revolución  
 mexicana, 23, 277, 279, 282, 284, 287,  
 288; dictatorial, intervencionista, 123,  
 230; golpe de, 112; laico, 64; liberal, 56,  
 75; mexicano, 120, 174, 176, 177, 257,  
 259, 307, 308, 344, 352, 359, 361; -nación,  
 33, 272; -nación mexicano, 33; posrevolu-  
 cionario, 82, 104, 116, 117, 165, 172, 173,  
 176, 178, 188, 355  
 Estado plural, pluralidad de culturas, 258,  
 272  
 Estados Unidos, 20, 23, 27, 32, 36, 37, 38, 39,  
 48, 58, 81, 89, 94, 95, 96, 97, 98, 121, 127,  
 133, 134, 140, 158, 196, 204, 213, 239,  
 244, 292, 309, 323, 331, 336, 337, 338,  
 339, 340; guerra con los, 72  
 estereotipo del mexicano, 219  
*Estereotipo del mexicano. Estudio psicosocial, El*,  
 298  
 Estructura agraria y desarrollo agrícola en  
 México, 310

- Europa, 32, 33, 46, 47, 48, 81, 89, 90, 91, 97, 162, 196, 201, 226, 232, 233, 234, 237, 262, 282, 292, 338; del Este, 184, 186, 187; Oriental, 176, 183, 314; países católicos de, 32; revoluciones en, 34
- evangelización, 18, 19, 76
- evolucionismo, 109, 117, 195; inglés, 210, 216
- Excélsior*, 24, 129, 130, 135, 141, 143, 168, 298
- exiliados, 180, 186, 231
- existencialismo, 264, 269
- Facultad de Psicología, 297, 301
- falansterio, 67, 68, 89
- Federación democrática universal, 97
- Federalismo, 17, 38, 39, 45, 46, 49, 157, 201, 214
- Federalista*, *El*, 38
- Fenomenología del relaxo*, 278
- feudalismo, 19, 41, 92, 142, 214, 314; agrario, 19, 99; europeo, 41
- filología, 83
- filosofía, 243, 244, 257, 273; americana, 233, 234; de la cultura, 260; de la diversidad cultural, 272; de la historia, 24, 246, 249, 260, 264, 267; de la naturaleza, 61; del mexicano, 278, 279, 295; de lo mexicano, 12, 245, 246, 256, 258, 265, 271; historia de la, 223, 228; latinoamericana, 233, 235; mexicana, 226, 233, 234, 237, 256, 258; nacional aplicada, 228; orteguiana, 228; viviente, 223, 224, 225, 226, 228, 231, 232, 234, 235, 237
- Filosofía de mis ideas sobre reformas agrarias. Contestación al folleto del señor licenciado Don Wistano Luis Orozco, Las derrotas de Degollado*, 114
- Filosofía y Letras, 143
- finanzas públicas, 10, 17, 30, 31
- Fin de siglo, 215
- Fisiología, 207
- Fondo de Cultura Económica (FCE), 127, 135, 240, 241, 242, 244, 282, 298
- Forjando patria*, 345
- Francia, 23, 32, 34, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 58, 87, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 121, 158, 161, 196, 207, 235, 282, 283, 285, 289, 309; Em-bajada en, 239; legación en, 286
- Franco Condado, 88
- Fromm, Erich, 305
- funcionalismo, 355
- Fundación Rockefeller, 137
- génesis del crimen en México, La*, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 297
- Gente de razón, 77
- geografía, 45, 280, 281
- geología, 44
- geórgicas, 285
- giro lingüístico, 244
- Gran Bretaña, 30, 39, 41, 340
- grandes momentos del indigenismo en México, Los*, 256, 258, 259, 272, 273
- grandes problemas nacionales, Los*, 9, 21, 88, 102, 103, 104, 106, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 344
- Gran Guerra, 285
- Gran Partido Liberal Republicano, 116
- Great West. New Social and Industrial Life in The Fertile Regions, The*, 89
- Grecia, 282, 289
- Guadalajara, 28, 36, 114, 304, 339
- Guanajuato, 35
- guerra civil, 57, 61, 158; española, 235; esta-dounidense, 97; de castas, 72, 81; de cla-ses, 99; de Secesión, 90, 97, 100; sucia, 25
- Hacia un nuevo humanismo*, 228
- Havre, 89
- hegelianismo, 269
- hegemonía, 26, 142, 147, 151, 166, 168, 171, 172, 173; burguesa, 170, 172, 173; de las clases populares, 318; de lo político, 150; discursiva, 151; estadounidense, 134; no-ción de, 170, 172, 173; política, 153, 170, 172; priista, 162; problemática de la, 171; tema de la, 172
- higienismo, 195
- hiperión, 200, 228, 243, 256, 261, 264, 269, 271, 276, 277, 278, 279, 282, 283
- Hispanoamérica, 56, 233, 279, 293
- historia, 72, 74, 105, 137, 144, 145, 206, 208, 328, 344, 345; colonial, 348; contemporá-nea, 181; cultural, 288; de la ciencia, 11; de la humanidad, 267; de la psicología y el psicoanálisis mexicanos, 299; de las ideas, 223, 231, 257, 259, 264, 265, 271, 273; de los intelectuales, 350; de México,

- 264; intelectual, 11, 12, 246, 278, 311; latinoamericana, 308; liberal, 117; mexicana, 246, 247, 269; moderna y contemporánea, 137; mundial, 247, 249; nacional, 18, 74, 105, 208, 213, 228, 305; política, 56, 158, 169, 215, 219, psico-, 243, 244, 252; reciente, 169; terrana, 146; tiempo de la, 250; universal, 20, 92, 197, 199, 266
- Historia de la filosofía en México, La*, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 238
- Historia del capitalismo en México. Los orígenes*, 75
- Historia Moderna de México*, 137
- historiografía, 11, 74, 117, 260
- homogeneidad: de la sociedad, 115; racial, 118
- honor, 77, 217; militar, 92
- Hormiga, La*, 103
- humanidades, 236, 284, 285, 289, 344
- humanismo, 246, 260, 284, 286, 288, clásico, 286
- Iberoamérica, 127
- Idea de la historia, 11
- ideario: prehispánico, 225; socialista, 183
- identidad, 10, 20, 21, 58, 126, 128, 252, 265, 299, 300, 303, 319, 349; biológica, 21; colectiva, 257, 280, 349; cultural, 128, 362; del criollo americano, 262; del mexicano, 258; diacrónica, 251, 252; espiritual, 22; étnica, 280; mexicana, 58, 199, 254; nacional, 129, 130, 133, 134, 193, 209, 300, 301, 304, 362; personal, 273; republicana, 58
- ideología, 11, 142, 145, 248, 270, 273; carrancista, 152; liberal, 293; mestizofilica, 120; nacionalista, 10
- Iglesia, 30, 31, 44, 57, 58, 59, 63, 65, 66, 84, 230; católica, 31, 58, 59, 65; católica mexicana, 31
- igualdad, 19, 33, 39, 63, 64, 66, 68, 69, 77, 84, 115, 119, 133, 166, 183, 184, 185, 189; ante la ley, 33, 63, 66, 94; ciudadana, 39; de derechos, 19, 64; económica, 184
- Ilustración, 235, 260, 346
- Imaginario, el, 49, 50, 120, 280
- Imaginario sociales modernos, 91
- Imparcial, El*, 205
- imperialismo, 20, 23, 24, 142, 188, 235; anti-, 170, 174
- imperio, 37, 57, 74, 85, 88, 94, 96, 97, 105, 235; de Maximiliano, 57, 205; de Napoleón I, 43; de Napoleón III, 88; español, 37, 93
- inconsciente colectivo, 244
- Independencia: consumación de la, 40, 197
- declaración de, 29; de México, 37, 158; Guerra de, 21; la, 32, 34, 45, 47, 48, 49, 50, 57, 73, 105, 117, 202, 210, 212, 236, 260; nacional, 64, 188; yucateca, 10
- indianismo, 83, 120
- indígena: cuestión, 12, 19, 27, 72, 84, 117, 257; población, 72, 93, 269; problema, 18, 74, 82, 85
- indígenas, 10, 18, 19, 59, 66, 67, 68, 77, 80, 81, 84, 99, 105, 107, 118, 198, 200, 201, 258, 268, 271, 324, 332, 335, 345, 356, 358, 359; comunidades, 25, 66, 119, 120, 309, 335, 356; culturas, 356; pueblos, 105, 106, 107, 117, 119, 174, 259, 273; sedentarios, 194
- indigenismo, 72, 111, 116, 118, 197, 257, 258, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 284, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 362; de la acción, 266, 267; pro-, 117;
- individualidad, 229, 231, 249; noción de, 19; sentimiento de, 78
- industria, 31, 47, 99, 301, 307; nacional, 110, 140; sustitutiva, 320; textil, 31
- industrialismo, 22, 308, 313, 316, 322
- industrialización, 22, 69, 143, 320, 330; sustitutiva, 321, urbana, 128
- Inglaterra, 289, 340
- inmoralidad, 195, 215, 218
- Inquisición, 92
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 198, 257, 300, 352, 353, 362
- Instituto Nacional Indigenista (INI), 271, 309, 353, 356, 357, 362
- Instituto Politécnico Nacional (IPN), 146
- Instituto Torcuato Di Tella, 332
- Insurgente, El*, 142, 148
- intelectuales, 24, 127, 143, 161, 214, 225, 226, 230, 231, 282, 361, 362; americanos, 233; círculos, 247; del México posrevolucionario, 345; con conciencia social, 308; de izquierda, 163, 248, 305; de la Generación del 68, 163; del porfiriato, 81; élites, 23, 204; el papel de los, 137; en México, 346; hispanoamericanos, 234; humanistas, 286; mexicanos, 127, 282, 308

- intelectualidad, 288, 296; capitalina, 75; española, 285; mexicana, 85; parisina, madrileña y sudamericana, 286  
*intelligentsia* mexicana, 227, 241  
 interdisciplina, concepto de, 257  
 intervención: francesa, 20, 57, 88, 94, 96; tripartita, 91  
 Italia, 25, 32  
 izquierda, 143, 155, 188; comunista, 147; críticas a la, 163; democrática, 163, 164; en América Latina, 321; en México, 161; latinoamericana, 321; mexicana, 116, 161, 168, 172, 174, 179, 188, 189, 190; militantes de, 149; oposición de, 147; organizaciones políticas de, 143, 188; partidaria, 163, 180, 183; revolucionaria, 152; socialista, 168, 170, 172, 176, 180, 186; tradicional, 175  
  
 jacobinismo, 213, 217  
 Jalisco, 28, 35, 36, 46  
*Janitzio*, 198  
 jansenismo, 226  
*Jaula de la melancolía, La*, 278  
 jicarismo, 200, 276  
*Jornada, La*, 168  
 juarismo, 19  
*Juicio constitucional, El*, 115  
 Junta protectora de clases menesterosas, 84  
 Juntas patrióticas, 32  
 jurisprudencia, 206  
 justicia social, 24, 65, 126, 129, 130, 132, 133, 137, 164, 166, 272  
*Justification, Ma*, 87  
  
*Laberinto de la soledad, El*, 195, 196, 200, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 278, 291, 292, 293, 295  
*laissez-faire*, 133  
 latifundio, 130; porfiriano, 117  
 lectura deconstructivista, 251  
 Legislación y jurisprudencia sobre terrenos baldíos, 102  
*Letras Libres*, 138  
*Letras potosinas*, 298  
 Ley del Pueblo, 99  
 Ley Lerdo, 58, 117  
*Leyenda negra, la*, 160  
 leyes: de Indias, 19, 78, 229; de Reforma, 58, 59  
  
 liberalismo, 13, 20, 22, 36, 41, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 69, 75, 83, 85, 133, 166, 217, 218, 293, 361; clásico, 74, 84; constitucional, 61; crítica del, 93; individualista, 117; mexicano, 67, 115, 121; político, 164, 248; porfiriano, 114  
 libertad, 144, 184, 185, 189; de asociación, 33, 150, 152; de culto, 59, 65; de expresión, 150, 152; de palabra, 33; de prensa, 33; intelectual y social, 38; política, 130, 131, 184  
*Libertad bajo palabra*, 143  
*libertad en el orden, La*, 17, 56, 62  
 Liga Socialista Mexicana, 148  
 lingüística, 11, 301  
 Lisboa, 127  
 literatura, 276, 286, 288; comparada, 287; española, 282; mexicana, 83; posrevolucionaria, 212; universal, 282  
*Llama doble, La*, 249  
 logias masónicas, 60  
 lombardismo, 163  
*Luto humano, El*, 143  
  
 Maccoby, Michael, 305  
 machismo, 195, 303  
 Madrid, 241, 285, 286  
 Madrid, Miguel de la, 305  
 magia, 225  
 magonismo, 114  
*Manifiesto Comunista, El*, 99  
*Manifiesto filosófico contra los cometas*, 234  
 marginalidad: concepto de, 327, 332, 336, 337, 340; de pobreza, 330; en América Latina, 331, 332; en el mundo latinoamericano, 328; en México, 328; problema de la, 333; urbana, 327, 329, 333, 337  
*María Candelaria*, 198  
 marxismo, 13, 25, 146, 168, 170, 171, 184, 189, 248, 269, 315, 322, 332, 335, 336, 353; clásico, 169, 170; clásicos del, 26; conceptualización soviética del, 321; -leninismo, 152; ortodoxo, 359  
 masonería, 68  
 matemáticas, 340  
 materialismo, 65; histórico, 147, 150  
 maximato, 128  
*Memoria del ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos de 1829*, 44  
*Memoria sobre las causas que han originado la*

- situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, 18, 73, 74, 75, 79, 82, 84
- mestizaje, 17, 18, 22, 82, 85, 103, 116, 119, 120, 123, 199, 293, 308, 319, 323
- mestizofilia, 22, 81, 103, 112, 119, 202
- método científico, 65, 230, 235
- mexicanidad, 142, 143, 231, 236, 243, 244, 245, 253, 254
- mexicano. Psicología de su destructividad*, *El*, 294, 295, 298, 299, 300, 301, 303
- mexicano. Su dinámica psicosocial*, *El*, 298
- México: actual, 118; antiguo, 281; barroco, 281; ciudad de, 28, 35, 59, 60, 63, 74, 204, 210, 211, 212, 289, 294, 301, 329, 330; como problema, 227; decimonónico, 76; estado de, 112, 116; estudios sociales en, 205; historia antigua de, 262; historia contemporánea de, 137; historia moderna de, 24, 137; imaginario, 202, 348, 351; independiente, 72, 84, 226; indígena, 202; moderno, 344; moderno y contemporáneo, 276; norte de, 92, posrevolucionario, 111, 156, 254, 345; prehispánico, 200; presidencia de, 140, proceso de desarrollo de, 311; profundo, 245; psicohistoria de, 243, 244; rural, 197; Valle de, 74, 211
- México. Cuatro cartas al mariscal Bazaine*, 87, 91
- México, historia de, 122, 146, 225, 231, 241, 246, 247, 248, 252, 257, 259, 261, 269, 292, 349, 362; teoría pendular de la, 158
- México bárbaro*, 24, 114, 152
- México en la Obra de Octavio Paz*, 241, 251
- México la disputa por la Nación*, 164
- México una democracia bárbara*, 24, 140, 141, 143, 148, 149, 151, 152
- México profundo. Una civilización negada*, 196, 198, 202, 257, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 358, 359, 360, 361
- México y sus revoluciones*, 108
- Michoacán, 35, 73
- Milagro mexicano, *El*, 122
- minería, 38, 47, 63
- Ministerio de Educación Pública, 44
- mito, 122, 130, 225, 254, 261, 297; político, 63; tiempo del, 250
- mitología, 230; clásica, 254; revolucionaria, 26
- modernidad, 27, 60, 66, 196, 199, 201, 272, 273, 320; crítica a la, 196; des-, 195; globalizada, 118; porfiriana, 83
- modernismo porfiriano, 10
- modernización, 26, 58, 94, 176, 196, 332, 356; teoría de la, 311, 317, 319
- Moisés y la religión monoteísta*, 293
- monarquía, 29, 31, 39, 46, 57; católica, 72; española, 56; moderada en México, 42
- monarquismo europeo, 97, 98
- Monedero*, *El*, 67, 68
- moral: católica, 193; crítica, 137, 195, 196
- moralismo, 295
- Motín de la Acordada (30 de noviembre de 1828), 30
- Motivos de Caín*, *Los*, 144
- movimiento: armado de 1910, 152; cultural, 283; de Acción Popular (MAP), 163; de independencia, 215; del 68, 25, 148, 163, 176, 307; delahuertista, 158; democrático, 152; de reforma religiosa, 59; indigenista de América Latina, 353; muralista, 284; nativista, 90; obrero, 131, 141, 148, 162; revolucionario, 24, 196, 197, 293; Revolucionario del Magisterio, 140; tercermundista, 248
- movimientos: de liberación nacional, 25; espiritistas, 60; indígenas, 352; populares, 147, 162, 164; sindicales, 320; sociales, 343, 344, 354; sociales urbanos, 335; y organizaciones campesinas, 162
- Multicultural Citizenship*, 273
- multiculturalismo, 118, 272, 273
- mundo atlántico, 40, 49, 235
- muralismo, 198
- Muros del agua*, *Los*, 143
- Museo de Culturas Populares, 352, 353
- Museo Nacional, 112
- Museo Nacional de Antropología e Historia, 356
- música, 236, 237, 303
- nación, 84, 105, 228, 229, 231, 232; conformación de la, 79; consolidación de la, 82; ideal, 287; mexicana, 22, 39, 72, 74, 188, 233, 236, 259, 273
- nacionalismo, 79, 119, 200, 236, 276, 277, 279, 284, 287, 288, 302, 303, 323, 356, 362; chauvinista, 283; humanista, 284, 285, 289; liberal, 119; mexicano, 134; popular, 302; posrevolucionario, 362; revo-

- lucionario, 10, 160, 276, 284; universalista y humanista, 284
- nacionalización, 83, de la banca, 159, 160; petrolera, 175, 287; trans-, 322
- Name dropping*, 208
- neoclasicismo, 225
- Networks and Marginality\ Life in a Mexican Shantytown*, 328
- Nexos*, 164, 168
- Noche mexicana*, 197
- Norteamérica, 201
- Novedades*, 168, 239, 277
- Nueva España, 32, 226, 235, 282
- Nueva Filadelfia, 67
- Nueva Jersey, 89
- Nueva York, 89, 299
- Nuevo León, 35, 91
- Nuevo México, 90
- Nuevo Mundo, 29, 260
- Oaxaca, 35, 309, 314, 339
- occidentalización, 9
- Occidente, 197, 287
- cristiano, 76
- Ogro filantrópico*, 157, 200
- Oklahoma, 90
- Opinión pública, 23, 60, 61, 345, 351, 353, 361
- Oraciones cívicas, 32, 35
- Orden y progreso, 91, 131
- Pachuco y otros extremos, El*, 196, 239, 240, 243
- Pacto de Varsovia, 163
- paisajismo, 212
- País, El*, 242, 289
- París, 91, 99, 243, 285, 286, 289; ayuntamiento de, 88
- partido: científico, 214; de Estado, 140, 172, 177, 178, 247, 279; proletario, 25, 148
- Partido Acción Nacional (PAN), 138, 147, 150, 155, 161
- Partido Comunista Italiano, 186
- Partido Comunista Mexicano (PCM), 143, 144, 148, 163
- Partido de la Revolución Democrática (PRD), 156
- Partido de la Revolución Mexicana (PRM), 177
- Partido Nacional Revolucionario (PNR), 177
- Partido Obrero Campesino Mexicano (POCM), 148
- Partido Popular (PP), 147, 148, 150
- Partido Revolucionario Institucional (PRI), 25, 116, 123, 149, 150, 151, 155, 157, 160, 161, 162, 170; anti-, 161; Comisión Nacional de Ideología del, 281; estructura corporativa del, 162; -gobierno, 25
- Partido Socialista Unificado de México, 163
- pasado inmediato, 280, 281, 282, 284, 288
- patria, noción de, 110, 285
- patriotismo, 20; origen del, 75
- paz porfiriana, 206
- Pedro Páramo*, 143
- penitenciaría de México, 113
- peonaje, 19, 20, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100
- Peregrino en su patria, El*, 241
- Perfil del hombre y la cultura en México, El*, 222, 227, 229, 231, 232, 238, 246, 277, 297
- periodo: borbónico, 48; cardenista, 116, 175; colonial, 210; independiente, 17; poscardenista, 176; prehispánico, 18; revolucionario, 173
- perspectivismo, 224, 227, 233
- Perú, 308, 323, 332
- pesimismo, 126, 135, 136, 211, 218; evolucionista, 22
- Piedra de sol, 143
- pintura, 211, 236, 276
- Plan: de Ayala, 102; de Ayutla, 117; de Iguala (24 de febrero de 1821), 29, 49; de Jalisco (8 de agosto de 1841), 35, 40, 45, 46, 48; de San Luis, 103; de Texcoco, 113, 116; Sexenal, 116
- pluralismo, 187, 273; jurídico, 119; noción de, 361; político, 27, 182; religioso, 59
- pobreza urbana, 327, 328, 331
- Poder y el valor, El*, 272
- poesía, 204, 208, 230, 289
- política, 148, 149, 151, 213; científica, 213; cultural, 282; de indultos del virrey Apodaca, 29; indigenista, 74; mexicana, 23, 126, 141, 147, 161, 212, 285, 361
- Popular, El*, 103, 143
- porfiriato, 21, 82, 106, 112, 115, 146, 202, 213, 288
- porfirismo, 130, 152; neo-, 118; remozado, 158, 165
- pornografía, 218
- Portugal, 28, 38
- Por una democracia sin adjetivos*, 155



- Posdata*, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248  
*Posibilidades y limitaciones del mexicano*, 142, 143  
 positivismo, 21, 56, 64, 65, 94, 206, 207, 208, 227, 234, 235, 288, 289; temprano, 213  
 posrevolución, 18, 123, 236, 356  
 prensa, 35, 36, 90, 137, 161, 345; cotidiana, 204; europea en México, 32; mexicana, 91; nacional, 126, 143; periódica doctrinaria, 132  
 presidencialismo, 146, 160, 279  
 problema agrario, 19, 118  
*Problema de México y la ideología nacional, El*, 277  
*Proceso*, 138, 168  
 Procuraduría de Justicia, 231  
 progreso porfiriano, 210, 211  
 proletariado, 144, 146, 147, 148, 184, 248, 266, 268, 312  
 propiedad: comunal, 78, 107, 119: cuestión de la, 43: privada, 20, 59, 65, 66, 77, 83, 107, 121, 173, 174, 187: régimen de, 21, 47, 106, 314  
 prostitución, 218  
 protestantismo, 58, 68  
 Providencia, dogma de la, 77; guía de la, 34  
 Proyecto de aguas federales, 108  
 Prusia, 87  
 psicoanálisis, 243, 244, 246, 298  
*Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo*, 298, 299  
 psicología, 195, 207, 297, 298; académica, 301, 302; colectiva, 95, 222; de las muchedumbres, 293; del mexicano, 222, 298; Dialectal, 280; experimental, 304; mexicana, 304; profesionalización de la, 296; social, 10, 298, 330, 340  
*Psicología abismal del mexicano*, 298  
 Puebla, 35  
  
*¡Qué viva México!*, 198  
 Querétaro, 35  
*Quebra política de la antropología social en México, La*, 352, 353, 354  
  
 racismo, 75  
 radicalismo, 85, 338  
 raza: cósmica, 82, 277, 319; idea científica y biológica de la, 22; y nación, 21, 216, 219  
*realismo en el arte, El*, 143  
 reciprocidad, 329, 330  
 redes sociales, 202, 327, 328, 329, 334, 337, 338, 339, 340  
 redistribución de la tierra, 10  
*Reelección, La*, 114  
 reforma, 17, 56, 57, 58, 60, 62, 64, 80, 91, 94, 97, 111, 115, 119, 198, 199, 213, 247; agraria, 113, 121, 133, 141, 146, 174, 320; carcelaria, 35; educativa, 30, 64; guerra de, 63, 72; liberal, 19, 57, 67, 105, 117, 157, 158, 247; Paseo de la, 216; social, 18, 44, 96; y Juárez, 103  
 refugiados españoles, 128  
 régimen: autoritario, 165; colonial, 92, 230; porfiriano, 197; porfirista, 104, 114; posrevolucionario, 202, 248; priista, 116, 120, 123; totalitario, 230  
*Región más transparente, La*, 143, 247  
 reloj, 195  
 relativismo, 206  
 religión, 19, 30, 37, 48, 57, 65, 66, 76, 77, 110, 111, 123, 195, 207, 217, 218, 219, 225; bárbara, 76; católica, 19, 30, 37, 57; ilustrada, 18; prehispánica, 76, 77; problema de, 61; tema de la, 57  
 religiosidad, 65; de los indígenas, 78; ilustrada, 76  
 república, 204, 205, 213; católica liberal, 30; de indios, 73; federal, 29, 48; mexicana, 40; pluriétnica, 323; Restaurada, 158  
 republicanismo, 29, 33, 34, 35, 44, 120  
*retos de la sociedad por venir, Los*, 258, 272  
*Reunión, La*, 88, 90, 91  
 revisionismo, 117; histórico, 216  
*Revista de América*, 285  
*Revista de Legislación y Jurisprudencia*, 206, 208  
*Revista Positiva*, 297  
 Revolución, 112, 117, 126, 129, 130, 131, 135, 138, 158, 172, 174, 188, 200, 222, 247, 276, 280, 283, 288; burguesa, 142, 146, 318; contra-, 96; cubana, 140, 163, 310, 311, 316, 321, 354; de 1910, 197, 307; de Ayutla, 17, 21, 62, 105; de Cuza, 100; de independencia, 159; democrática, 34, 142, 321; francesa, 33, 40, 43, 49, 159; industrial, 292; intelectual, 34; metas originarias de la, 134; permanente, 247; política, 91, 96; populista, 174; postulados de la, 119; social, 37, 49, 91, 146, 174, 189, 320; socialista, 318, 320; triunfante, 115  
*Revolución agraria en México, La*, 103, 117

- Revolución en la revolución, 311, 321
- Revolución mexicana, 10, 21, 26, 57, 102, 108, 114, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 141, 146, 158, 160, 165, 174, 188, 197, 247, 248, 249, 256, 319; crisis y fracaso de la, 24; ideología de la, 160, 172; interpretación de la, 247; nueva interpretación de la, 120; renovar la imagen de la, 161; sentimiento humanista de la, 288, 289
- Revolución mexicana en crisis, La*, 129
- Revue Hispanique*, 285
- Revue Sud-américaine*, 285
- Río de Janeiro, 286, 310
- Río Nazas, 108
- Riqueza legendaria de México, La*, 127, 130
- romanticismo, 10, 208, 227; poético, 248
- Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 336
- san Antonio, 90, 91, 98
- San Juan de los Lagos, 28
- San Luis Potosí, 28, 35
- Santa Sede, la, 31
- Secretaría de Educación Pública (SEP), 298, 300, 343
- Secretaría de Relaciones y Guerra del Gobierno del Estado Libre y Soberano de México, 60
- secularización: de la sociedad, 58; del registro civil, 59; proceso de, 62, 65
- segunda guerra mundial, 126, 131, 249
- Seminario de Historia de la Cultura Nacional, 300
- semiología, 11
- sensualismo, 226
- sexo, 217
- sexualidad, 215, 252
- ¡Siempre!*, 168
- Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, 201, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 316, 320, 321, 322
- Siglo Diecinueve, El*, 28
- Sinaloa, 35
- sindicalismo, 162, 177
- Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (snTE), 140, 162
- Sindicato Nacional de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana (SNTFRM), 140
- soberanía, 24, 79; nacional, 160, 161; popular, 63, 181, 182, 183, 185, 187, 213
- sociabilidad, 20, 95, 354
- sociabilidades: modernas, 60; tradicionales, 59
- Socialisme ou Barbarie*, 248
- socialismo, 20, 21, 26, 142, 163, 168, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 196, 314, 359; de Saint-Simon, 64; en México, 66; lucha por el, 187; nacional, 188; primer, 56, 69, 95; real, 26, 176; utópico, 66, 68, 69
- Socialismo en México, El*, 87
- sociedad: corporativa, 73; prehispánica, 74, 76
- Sociedad Científica Antonio Alzate, 204
- sociedad civil, 26, 160, 168, 169, 176, 178, 179, 180, 185, 187, 344, 361; debate sobre la, 176
- Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 78
- Sociedad Positivista de México, 204, 205, 209
- Société de Colonisation Européo-Américaine du Texas*, 89, 90
- sociología, 12, 72, 208, 243, 257, 274, 297, 307, 309, 314, 328, 336, 344, 354, 358; científica, 201; del conocimiento filosófico, 224; del mexicano, 142; francesa, 335; latinoamericana, 357; mexicana, 104, 128, 198, 206; psico-, 296; urbana, 327
- Sol, El*, 286
- Sonora, 35
- Sorbona, La, 285
- Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, 249
- subdesarrollo, 315, 316, 331, 333; teorías dependencistas del, 26
- Sucesión presidencial en 1910, La*, 102
- sucesión presidencial en México, La*, 113
- Sudamérica, 180
- Sufragio, 17, 150, 152, 157; censitario, 63; efectivo, no reelección, 131, 152; libre y universal, 185; universal, 89
- Suiza, 89, 91
- Supremo Tribunal de Justicia estatal (Jalisco), 28
- Tabasco, 35
- Tamaulipas, 35
- Tapadismo, 149, 152
- Tecnológico de Monterrey, 282
- Tehuacán, 360
- Teotihuacán, 360

- Terapéutica clínica, 298  
 Tercer Mundo, 181, 249  
 Texas, 10, 17, 20, 29, 88, 89, 90; anexión de, 95; pérdida de, 216  
*Tiempo, El*, 102, 104, 108  
*Timón y la tormenta, El*, 159  
 tolerancia, 30; religiosa, 29, 39, 59  
*Trade and Markets in the Early Empires*, 327  
 tradición: antropológica, 352; cardenista, 147; de izquierda cardenista, 143; de los grandes problemas nacionales, 347; filosófica intelectual, 253; hispánica, 57; indigenista, 355; liberal, 117; liberal mexicana, 59; psicosocial mexicana, 297; revolucionaria, 188  
 Transición a la democracia, 23, 155, 160, 166, 361  
 Tres monografías, 113  
 Tribunal Superior de Justicia, 60  
*Trimestre Económico, El*, 127  
 Turquestán, 206
- Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), 140  
 Unión Soviética, 163, 313, 314  
 Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 13, 353  
 Universidad de Sussex, 336  
 Universidad de Wisconsin, 337  
 Universidad Iberoamericana, 329, 352, 353  
 Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 136, 222, 281, 298, 301, 309; Centro de Estudios Filosóficos de la, 277; Facultad de Filosofía y Letras de la, 143, 231, 277, 283, 298; Instituto de Investigaciones Sociales de la, 198, 300
- Universidad Nacional de México, 296  
*Unomásuno*, 168  
 Urbanismo, 212  
 Uruguay, 165, 323  
 usos y costumbres, 10, 119  
 Utopía y Revolución, 353
- valemadrisimo, 195  
 Valle: de Chalco, 120; de México, 212  
 Vaticano, el, 31  
 Veracruz, 35, 60, 92, 309  
 vida privada, 195, 209, 217  
 Viejo Continente, 94, 230  
 Viejo Mundo, 32, 233, 261  
 Virreinato, 76, 254  
*Visión de Anáhuac*, 277, 280, 281, 282, 284  
*Völkerpsychologie*, 297  
*Vuelta*, 155, 164, 242, 245  
*Vuelta a El laberinto de la soledad*, 240, 242, 243, 245, 247, 248  
*Vuelta de correo, A*, 280, 281, 284, 287
- welfare state*, 120  
*weltanschauung*: heredada de los aztecas, 248
- X en la frente. Algunas páginas sobre México, La*, 278, 279, 281, 282
- Yorkinos, 30  
 Yucatán, 29, 35, 72, 81
- Zacatecas, 35  
*Zahorí. Novela filosófica, La*, 68  
 zapatismo del siglo XX, 247  
*Zeitgeist*, 22

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| PRÓLOGO<br><i>Carlos Illades y Rodolfo Suárez</i>  | 9   |
| PRIMERA PARTE<br>EL DIAGNÓSTICO DE LA NACIÓN   |     |
| INTRODUCCIÓN A LA PRIMER PARTE<br><i>Pablo Piccato, Luis Salazar Carrión y Carlos Illades</i>  | 17  |
| MARIANO OTERO. <i>ENSAYO SOBRE EL VERDADERO ESTADO DE LA CUESTIÓN SOCIAL Y POLÍTICA QUE SE AGITA EN LA REPÚBLICA MEXICANA</i> (1842)<br><i>Brian Connaughton</i>   | 28  |
| NICOLÁS PIZARRO. <i>LA LIBERTAD EN EL ORDEN. ENSAYO SOBRE EL DERECHO PÚBLICO, EN EL QUE SE RESUELVEN ALGUNAS DE LAS MÁS VITALES CUESTIONES QUE SE AGITAN EN MÉXICO DESDE SU INDEPENDENCIA</i> (1855)<br><i>Corina Yturbe</i> | 56  |
| FRANCISCO PIMENTEL. <i>MEMORIA SOBRE LAS CAUSAS QUE HAN ORIGINADO LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA RAZA INDÍGENA DE MÉXICO Y MEDIOS PARA REMEDIARLA</i> (1864)<br><i>Erika Pani</i>   | 72  |
| VICTOR CONSIDÉRANT. <i>MÉXICO. CUATRO CARTAS AL MARISCAL BAZAINE</i> (1868)<br><i>Carlos Illades</i>   | 87  |
| ANDRÉS MOLINA ENRÍQUEZ. <i>LOS GRANDES PROBLEMAS NACIONALES</i> (1909)<br><i>María José Rhi Sausi G.</i>   | 102 |
| DANIEL COSÍO VILLEGAS. <i>LA CRISIS DE MÉXICO</i> (1947)<br><i>Daniela Gleizer</i>   | 126 |
| JOSÉ REVUELTAS. <i>MÉXICO: UNA DEMOCRACIA BÁRBARA</i> (1958)<br><i>Miguel Orduña Carson</i>  | 140 |
| ENRIQUE KRAUZE. <i>POR UNA DEMOCRACIA SIN ADJETIVOS</i> (1983)<br><i>Luis Salazar Carrión</i>  | 155 |

|  |     |
|--|-----|
| CARLOS PEREYRA. <i>SOBRE LA DEMOCRACIA</i> (1990)<br><i>Florencia Niszt Acosta</i>                                   | 168 |
| SEGUNDA PARTE  |     |
| LOS INSTRUMENTOS DEL ANÁLISIS  |     |
| INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA PARTE<br><i>Rodolfo Suárez y Carlos Illades</i>  | 193 |
| JULIO GUERRERO. <i>LA GÉNESIS DEL CRIMEN EN MÉXICO: ESTUDIO DE PSIQUIATRÍA SOCIAL</i> (1901)<br><i>Pablo Piccato</i> | 203 |
| SAMUEL RAMOS. <i>LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN MÉXICO</i> (1943)<br><i>Georg Leidenberger</i>                       | 222 |
| OCTAVIO PAZ. <i>EL LABERINTO DE LA SOLEDAD</i> (1950)<br><i>Guillermo Hurtado</i>                                    | 239 |
| LUIS VILLOORO. <i>LOS GRANDES MOMENTOS DEL INDIGENISMO EN MÉXICO</i> (1950)<br><i>León Olivé</i>                     | 256 |
| ALFONSO REYES. <i>LA X EN LA FRENTE. ALGUNAS PÁGINAS SOBRE MÉXICO</i> (1952)<br><i>Aimer Granados</i>                | 276 |
| SANTIAGO RAMÍREZ. <i>EL MEXICANO. PSICOLOGÍA DE SUS MOTIVACIONES</i> (1959)<br><i>Rodolfo Suárez</i>                 | 291 |
| RODOLFO STAVENHAGEN. <i>SIETE TESIS EQUIVOCADAS SOBRE AMÉRICA LATINA</i> (1965)<br><i>Francisco Zapata</i>           | 307 |
| LARISSA ADLER. <i>CÓMO SOBREVIVEN LOS MARGINADOS</i> (1975)<br><i>Mario Barbosa</i>                                  | 327 |
| GUILLERMO BONFIL BATALLA. <i>MÉXICO PROFUNDO</i> (1987)<br><i>Alejandro Araujo Pardo</i>                             | 343 |
| CRONOLOGÍA   | 365 |
| ÍNDICE TEMÁTICO  | 377 |