

EL RADICALISMO Y LAS LUCES*

Michael Sauter

La historiografía de las Luces se encuentra ahora en el cabo de un desarrollo que se volvió notable en la década de los ochenta. En ese momento los historiadores redescubrieron las contribuciones de Reinhart Koselleck y Jürgen Habermas al estudio de la efervescencia cultural del siglo XVIII, llamado de las Luces.¹ A pesar de que cada autor se aproximó a la Ilustración desde su perspectiva personal –y no sin bastante bagaje ideológico– ambos entendieron éste movimiento cultural por medio de la creación de la publicidad del siglo XVIII. Esta conexión específica de ideas con prácticas culturales ofrecía una manera de hacer el estudio de la Ilustración más socialmente incluyente, al tiempo que liberaba la discusión de un discurso marxista cada vez más osificado sobre la siempre creciente burguesía, la cual historiadores como Robert Darnton ya habían comenzado a dismantelar desde una perspectiva más micro-histórica.² Koselleck y Habermas crearon un esquema teórico en el cual el traslado de ideas podía volverse político. Hicieron esto al enfatizar la aparición de nuevos espacios públicos

–la imprenta, los salones, los clubes de lectura y las logias masónicas– así como el incremento correspondiente del cotorreo del crítico público. Siguiendo ésta aproximación, el crecimiento de la libre discusión restó importancia a las fuentes existentes de autoridad, incluyendo a las entonces más cruciales, el Estado monárquico y la Iglesia cristiana.

Según la literatura de la esfera pública, el incremento en el libre pensamiento debilitó tanto al Estado como a la Iglesia, siendo su más importante resultado la Revolución francesa, el momento en el cual “la modernidad” nació. A través de la década de los ochenta y entrando a la primera década de este milenio, apareció una hueste de libros que dio luz al siglo XVIII; algunos de estos libros estaban interesados en nuevas formas de entender la cultura política, mientras que otros la abordaban más ampliamente. La mayoría de los trabajos importantes se dedicó a la historia francesa, pero otros trataron también sobre historia alemana y holandesa. La mayor parte de los trabajos que emergieron eran relativamente estrechos en su concepción, lidiando constantemente con un solo país o con un aspecto individual de interés público, como la masonería.³

Lo que ha faltado hasta ahora es, sin embargo, una lectura sintética que entienda a la Ilustración como algo más que

* Traducción del inglés de Carolina Montejo.

¹ Los trabajos traducidos son: R. Koselleck, *Kritik und Krise: Ein studie zur pathologese der bürgerlinchen Welt* (Baden-Baden, 1959), J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuweid, 1962).

² R. Darnton, *The literary Underground of the Old Regime* (Cambridge, Mass., 1982).

³ R. Haleví, *Les Loges maçonniques dans la France d'ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique* (París, 1995).

un preludio a la Revolución francesa. Jonathan Israel ha intentado satisfacer esta necesidad en su *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (2001).⁴

Un replanteamiento de las categorías historiográficas que aplicamos a las Luces sería ya tardío. Por una parte, la búsqueda de la esfera pública iluminada como fuente de la política moderna ha corrido su curso, y ahora tenemos docenas de trabajos en una variedad de temas, del cual ninguno, sin embargo, ofrece una visión holística.⁵ Por otra parte, la historiografía de la Ilustración aún existe a la sombra de los trabajos clásicos-sintéticos del siglo XX, que incluyen *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1932) de Carl Becker, *The Philosophy of the Enlightenment* (1932) de Ernst Cassirer, *The European Mind, 1680-1715* (1934), y, *European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing* (1946) de Paul Hazard, al igual que *The Enlightenment: An Interpretation*⁶ (1968) de Peter Gay. Los tres trabajos aquí reseñados proporcionan correcciones útiles no sólo a las aproxi-

maciones sobre la esfera pública, sino también a estos viejos, sintéticos trabajos.

Radical Enlightenment, de Jonathan Israel, es la más ampliamente concebida y desafiante historia de la Ilustración publicada en los últimos cuarenta años. Al igual que Becker, Cassirer o Hazard, pero sin parecido alguno con la historiografía más reciente, Israel ve a la Ilustración como un movimiento cultural unitario que se extendió desde Lisboa hasta San Petersburgo, desde Estocolmo hasta Nápoles y casi en cualquier lugar en medio. Israel debate que los pensadores de toda Europa estaban preocupados por los mismos problemas, leían los mismos libros y tenían los mismos héroes intelectuales –de los que se hablará más adelante–. En general, Israel cree que la Ilustración fue un movimiento secularizante opuesto a todo conocimiento basado en la autoridad, incluyendo sus formas políticas, religiosas y de tradición. No hay nada particularmente novedoso en esta posición: Peter Gay vio a los *philosophes* de las Luces como paganos modernos que atacaban con remordimiento la religión, mientras que Koselleck sostuvo que el criticismo iluminado trajo consigo el Estado moderno temprano. Buena parte del trabajo de Israel se basa, pues, en interpretaciones más viejas.

Lo significativo del argumento de Israel está, sin embargo, en tres puntos específicos, que prometen un continuo replanteamiento de nuestro entendimiento de las Luces. Primero, Israel sostiene que la parte más importante de la Ilustración fue el “Iluminismo radical”, con lo cual se refiere a

⁴ J.I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001)

⁵ Harold Mah ha hecho una crítica similar. H. Mah, *Enlightenment Phantasies: Cultural Identity in France and Germany, 1750-1914* (Ithaca, N.Y., 2003)

⁶ C.L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers* (New Haven, 1932), E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubigen, 1932), P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)* (París, 1935), P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIème siècle: de Montesquieu à Lessing* (París, 1946), P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (Nueva York, 1968). También vale la pena consultar a N. Hampson, *The enlightenment* (Harmonsworth, 1968).

una amplia cadena clandestina de personas que leían a Spinoza y que como resultado se volcaban contra todas las autoridades tradicionales. Segundo, este Iluminismo radical era de alcance internacional, extendiéndose por fronteras nacionales y lingüísticas, como las francesas, holandesas, alemanas e inglesas, así como a una hueste de personas en otras zonas culturales que absorbieron ideas críticas por medio de lecturas clandestinas, usualmente textos spinozianos. Tercero, y este punto es significativo, el Iluminismo radical hace a la Ilustración más vieja de lo que se había pensado, dado que se creía que había comenzado alrededor de 1650 y acabado por 1750, tiempo en el que Israel cree que su momento crítico de secularización ya se había concretado. En este sentido, la Ilustración fue un fenómeno del siglo XVII tanto como lo fue del XVIII.

El argumento de Israel es que el Iluminismo radical emergió de una discusión filosófica holandesa, tesis contraria a una vieja perspectiva que ve a las Luces saliendo de la importación de ciencia francesa y de filosofías inglesas (Newton y Locke) al continente.⁷ En esta manera de ver las cosas, la Ilustración va de Locke y Newton a Voltaire y los *philosophes*, que luego fomentaron la Revolución francesa al burlarse de todo cuanto estaba a la vista. Israel ofrece,

sin embargo, una genealogía alterna que comienza con Spinoza en los Países Bajos y que luego se extiende al resto de Europa a través de un reparto de personajes poco conocida, como Balthasar Bekker en Holanda y Walther Ehlenfried Von Tschirnhaus en Alemania, antes de terminar con Rousseau en Francia. En este sentido, tanto Rousseau como la Revolución francesa son herederos intelectuales de un judío sefardita que vivía de pulir lentes en el Amsterdam del siglo XVII. ¿Cómo puede ser agrupado todo esto? El hilo que atraviesa este análisis es la creencia de Israel en el inherente significado político de la filosofía. En este caso, el “radicalismo” emerge del panteísmo de Spinoza, en el cual confluían Dios y materia, una posición que le restaba importancia, según Israel, tanto a la religión providencial como a todos los Estados modernos tempranos que se asociaban con ésta. Puesto de manera simple, la filosofía de Spinoza rompió con el dominio de conocimiento que tenían la Iglesia y el Estado y, en ese sentido, fomentó la creación del mundo moderno.

El poder de la aproximación de Israel se encuentra en que tiene una respuesta a casi toda idea fundamental de los dos literaturas mencionadas anteriormente. Por ejemplo, Paul Hazard argumenta que Europa confrontaba una crisis filosófica después de 1680, la cual dejaba los fundamentos para la crítica más completa de la sociedad. Israel tira esta crisis más hacia atrás, hacia 1650, y la ancla en debates filosóficos que preceden a esos sobre religión

⁷ Margaret Jacob ha asociado, por ejemplo, un “Iluminismo radical” inglés con el Newtonismo. M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans* (Londres, 1981)

en los cuales Hazard tuvo interés. Más importante aún, Israel argumenta que 1650 marca el origen de una unidad conceptual que corrió hasta 1750, cuando cree que la etapa más radical de la Ilustración tuvo su fin. Esta posición debilita la interpretación de Peter Gay acerca del siglo XVIII, que le dio un lugar de preferencia sobre el XVII y que vio las críticas iluminadas en términos de renovación de tradiciones culturales paganas. Para Israel, sin embargo, la Ilustración debe ser entendida como algo completamente nuevo en el mundo temprano moderno, un producto de circunstancias específicamente temprano-modernas; Ernst Cassirer no estaría en desacuerdo con este punto. Sin embargo, la aproximación de Israel también resta importancia a la teología, que era inherente a Cassirer, y a su creencia de que las contribuciones más importantes del siglo XVIII venían de su década de los ochenta, particularmente visibles en la filosofía crítica de Kant. Siguiendo a Israel, para el momento en que Kant entraba en escena, la Ilustración estaba simplemente siendo recogida.

El libro de Israel también contiene importantes conocimientos críticos sobre la discusión de la esfera pública. Para la mayor parte, los eruditos de la esfera pública han privilegiado el periodo posterior a 1750, en gran medida porque el mercado de la imprenta se volvió más prominente que nunca a medida que avanzaba el siglo XVIII. El trabajo de Israel ataca este énfasis. Por un lado, sostiene, contrario a toda la gritería que seguramente vendrá de los kantianos,

que los conocimientos filosóficos más grandes habían sido alcanzados hacia la primera mitad del siglo. Ésta es una afirmación fuerte, y uno puede dudar de su validez. Al mismo tiempo, sin embargo, uno debe apreciar sus ideas sobre la esfera pública antes de 1750, ya que nos permiten notar patrones conservadores en ella antes de 1789. En muchas formas, el público se volvió menos radical a medida que se expandía para incluir más personas. En este contexto, Israel abre la puerta al concepto del siglo XVIII de la República de las Letras, el cual, a diferencia de la literatura de la esfera pública, incluía expresamente medios de comunicación informales tales como cartas o circulación de manuscritos. Los historiadores deben ahora partir al siglo XVIII en dos partes, la República de las Letras y la esfera pública iluminada.

Israel también estudia el problema del nacionalismo en la literatura de la esfera pública, buscando entender la conexión entre ideas y prácticas locales; esta literatura enfatiza *nolens volens* la aparición de comunidades lingüísticas nacionales, que se volvieron más grandes y complejas en el curso del siglo XVIII, a medida que más escritores publicaban en sus lenguas nativas para audiencias locales (esto se hace más claro en los casos de la esfera pública alemana, que alcanzó su etapa de madurez sólo después de 1760). Pero, ¿debilita el auge de comunidades de imprenta nacionales la visión de una Ilustración universal? En este punto Israel se opone a la reciente tendencia entre algunos eruditos, promi-

nentamente John Pocock, de ver la Ilustración en términos de unidades nacionales separadas, conscientes las unas de las otras, pero trabajando de forma independiente.⁸ Para Israel, el tallar un amplio movimiento internacional en cuerpos nacionales es perder de vista lo que hizo al periodo previo a 1750 tan significativo para la posterior historia.

El libro de Israel es un gran logro e influenciará, sin duda, el entendimiento histórico de las Luces por generaciones. El libro tiene, sin embargo, algunas debilidades que vale la pena anotar. La primera es la ausencia de Thomas Hobbes en lo que Israel entiende como “radicalismo”. Como ha señalado Patricia Spingborg, Hobbes permaneció como un espectro por toda Europa durante el siglo XVIII, y de este modo señalar a Spinoza como la llave maestra de todo pensamiento radical no puede ser sostenido históricamente.⁹ La ausencia de Hobbes también supone otro tema: su materialismo en *Leviathan* (1651) fue, en su contexto, tan radical como el de Spinoza en *Tractatus Politicus* (1670), el texto que realmente expuso cuán corrosivas eran sus ideas. El materialismo de Hobbes en la primera mitad de *Leviathan* justificaba una lectura tan radical como cualquiera de Spinoza, sólo que Hobbes usó sus conociemien-

tos para justificar la autoridad política en contra de todas las formas de criticismo. Además, el trabajo de Hobbes fue igualmente corrosivo con respecto a las autoridades tradicionales, tanto que restó importancia a todas las justificaciones tradicionales del Estado, sustituyéndolas con unas completamente nuevas, basadas en la voluntad. En ese sentido, Hobbes era radical en toda medida, cosa que el trabajo de Israel excluye. He aquí el punto clave al evaluar el trabajo de Israel: se basa en una única definición de “radical”, y trabajos posteriores deberán considerar eso. Nada de esto pretende sugerir, claro, que el radicalismo basado en Spinoza no fuera importante; se desea resaltar sólo que el fuerte énfasis que Israel hace en la naturaleza “internacional” del intercambio intelectual temprano-moderno debe ser llevado más allá de lo que él mismo lo lleva. Aun enmarcado en un contexto internacional, deben hacerse concesiones a las diferentes formas en que fue entendido el radicalismo.

La segunda debilidad se encuentra en la distinción que hace Israel entre el Iluminismo radical y el moderado. Primero, la distinción no está suficientemente desarrollada al interior del texto. A pesar de que Israel identifica de manera clara la cadena intelectual que propagó las ideas spinozianas por toda Europa –y ofrece una clara descripción de la oposición que generó esta cadena– no está claro qué separaba a los radicales de los moderados, ya que ambos tenían acceso a los mismos textos. Además, personas de ambos lados de la división com-

⁸ J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge, 1999), R. Porter y M. Teich, *The Enlightenment in National Context* (Cambridge, 1981)

⁹ J. G. A. Pocock, “Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions”, *Government and Opposition*, 24 (1989), 81-105

partían el mismo trasfondo social y educativo, lo que hace aún más difícil explicar el porqué de su decisión de alianza. Aquí se levanta otro problema sobre el internacionalismo anteriormente discutido, es decir, no está claro qué nos previene de multiplicar iluminismos, aun a este nivel. Consideremos que el trabajo de Israel nos deja con dos iluminismos, y si añadimos, *à la* John Pocock, un iluminismo conservador, eso nos deja tres, cada uno enterado del otro y sin embargo distintos. ¿Por qué no seguir dividiendo a estos grupos en líneas cada vez más angostas? Radicales, moderados y conservadores seguramente difieren entre sí en una variedad de temas. Por supuesto, las divisiones pueden probar ser aún más numerosas que los iluminismos nacionales de Pocock, y eso difícilmente representaría algún progreso histórico.

Sin embargo, dejando de lado las evasivas, el trabajo de Israel permanece como una sorprendente contribución a la literatura, tanto por la envergadura de la investigación (Israel ha leído todo lo que los seguidores de Spinoza produjeron) como por la profundidad de su imaginación histórica. Spinoza fue un caso más grande de lo que la mayoría de los historiadores habían creído, y las corrientes radicales existiera muchos años antes de que alguien escribiera un panfleto desagradable sobre Luis XVI. Uno puede no estar de acuerdo con algunas de las conclusiones de Israel, pero su trabajo no puede ser ignorado, y por esa razón influenciará a la escuela por futuras generaciones. 

Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die politisch-justitielle Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur nach 1945*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 433, 2003, 253 p.

Thomas Cieslik

Después de la Copa Mundial de Fútbol en Alemania, los periodistas de las secciones culturales han iniciado un nuevo debate sobre el patriotismo alemán. Al contrario de otras naciones, Alemania ha tenido dificultades con el patriotismo a causa de las rupturas históricas como el nacionalsocialismo. Las banderas o el himno nacional estuvieron mal vistos, ya que se consideraba que estos símbolos patrios eran símbolos representativos de la extrema derecha.

La nación Alemana ha sido reducida e identificada con la cultura, la tecnología y la economía de mercado social. El ex ministro de Relaciones Exteriores, Joschka Fischer, alguna vez declaró que Auschwitz fue la piedra fundadora de la República Federal de Alemania. Pero el nombre de un campo de concentración como símbolo de una nueva nación democrática y libre no puede proporcionar una identificación positiva con el Estado. Durante más de sesenta años, los alemanes han luchado con una contradicción histórica. No obstante el éxito de su democracia, de su ley básica (*Grundgesetz*), de su reunificación y de su integración a la Unión Europea, no han aprendido a diferenciar entre el orgullo por su desempeño como demócratas y su herencia histórica. El uso del término nación

siempre ha sido crispado. Quizás el Mundial ha demostrado que los alemanes, especialmente la generación joven, quieren ser como los franceses, italianos o mexicanos: libres de definir su identidad con un patriotismo sin prejuicios.

Pero sin *Geschichtsaufarbeitung* y *Vergangenheitsbewältigung* la definición de una nueva identidad no funciona. El tema es un debate típicamente alemán. Los dos términos alemanes no existen en idiomas como el español o el inglés. Mientras que en inglés se dice *coming to terms with the past*, en español los términos se pueden traducir como “analizar y asimilar las enseñanzas del pasado”. Procesar el pasado o afrontar la historia y su memoria, lo cual también incluye la reconciliación con ella, todavía es un gran reto para las disciplinas de la ciencia política y la historia en Alemania.

Peter Reichel, profesor de Ciencia Política de la Universidad de Hamburgo, en su libro *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland* (El análisis y la asimilación de las enseñanzas del pasado en Alemania) hace una reflexión sobre cómo los alemanes han logrado este proceso de asimilación desde los juicios de Nuremberg hasta el día de hoy. Desde una perspectiva histórica, explica los diferentes conflictos con el pasado, en la política y la justicia.

Reichel clasifica la “desnazificación” (*Entnazifizierung*) como un intento de purificación política. Aun cuando después de la Segunda Guerra Mundial, en la zona ocupada por Estados Unidos (Baviera, Bremen, Hesse y Württemberg-Baden), 13 millones

de alemanes respondieron cuestionarios sobre su relación con el nacionalsocialismo, la administración de los aliados finalmente sólo clasificó a 1600 personas como culpables de crímenes nazis. La gran mayoría quedó sin castigo, muchas veces por las altas exigencias de los tribunales para tramitar un juicio. La situación fue diferente en la zona soviética. Allá, todos los miembros del partido nazi perdieron sus funciones públicas, entre 160 mil y 260 mil sufrieron en campamentos penitenciarios y cerca de un tercio murió por las pésimas condiciones que prevalecían en estos campos.

Reichel dedica un capítulo de su obra al tema de la reparación (*Wiedergutmachung*). Describe con detalle el largo camino que fue necesario recorrer para lograr la compensación económica de los trabajadores forzados. La reunificación alemana fue posible en parte gracias a que el gobierno alemán pagó altas indemnizaciones a los gobiernos de Europa del Este por las víctimas del régimen nacionalsocialista. La responsabilidad de la Alemania reunificada culminó en la ley de la “Fundación Memoria, Responsabilidad y Futuro”. El gobierno y distintas empresas crearon un fondo que ha permitido pagar unos 15 mil marcos alemanes (aproximadamente 7500 euros) a los trabajadores forzados sobrevivientes. Sin embargo, solamente 1.2 millones de los cerca de 20 millones de personas que fueron víctimas del régimen nazi pudieron beneficiarse de esta indemnización hasta el año 2000. Reichel no clasifica esta última ley como un acto de reconciliación, espe-

cialmente dada la amenaza de demandas contra empresas alemanas establecidas en Estados Unidos, que en su momento hubieran podido causar un daño a la pérdida de imagen de la industria alemana.

Un capítulo importante contiene una discusión sobre los disidentes alemanes durante la Segunda Guerra Mundial. El atentado fracasado contra Hitler del 20 de julio de 1944, planeado por el coronel Claus Graf Schenk von Stauffenberg y otros miembros de la nobleza y del ejército, fue clasificado por muchos años como una alta traición. Hoy, ellos son los héroes de la oposición conservadora contra Hitler. Reichel demuestra que la nueva República Federal y su ejército (*Bundeswehr*) tuvieron muchas dificultades para reconocer esta resistencia.

El discurso político sobre el pasado en la vieja República Alemana fue poco libre, debido sobre todo a la herencia del régimen nazi. La ley contra la mentira o la calumnia de los campos de concentración de Auschwitz proyecta hasta hoy una sombra en cuanto al manejo de la libertad de expresión. Un país democrático más maduro podría considerar las difamaciones de los neonazis como una expresión permitida en una democracia, no obstante su tontería y manipulación. Pero la democracia alemana no busca la confrontación con sus enemigos, las leyes subrayan ese tema tabú. Desafortunadamente, Reichel no analiza los peligros de esta “tabuización” del pasado. Los partidos de la extrema derecha, como el NPD (Partido Nacional-Demócrata Alemán), han logrado éxitos en algunos

parlamentos estatales del Este de Alemania, debido a la frustración económica, pero también a la política de la población.

Desde hace algunos años la discusión política está a punto de liberarse de su cautiverio del pasado. Preguntas sobre la (no) integración de los extranjeros musulmanes en la sociedad alemana fueron hasta hace pocos años un tópico tabú. Pero la historia ha mostrado que la ignorancia es el primer enemigo de la democracia.

En fin, Reichel tiene razón cuando afirma que el nacionalsocialismo funcionó como la legitimación del nuevo orden político de las dos Alemanias, establecidas después de la Segunda Guerra Mundial. El libro refleja el controvertido discurso de cómo los alemanes han luchado por la memoria y el aprendizaje de su pasado —un ejemplo es la discusión sobre el Monumento del Holocausto en Berlín—. Reichel concluye con una advertencia: que las próximas generaciones no olviden su responsabilidad con la historia. Estas generaciones deben discutir las razones de la existencia del nacionalsocialismo. ¿Por qué los alemanes no pudieron evitar el ascenso de Hitler y por qué los crímenes sucedieron precisamente en Alemania? No obstante esta asimilación de las enseñanzas del pasado en Alemania, hoy la política internacional debe responder a las nuevas amenazas. En democracias débiles con crisis económicas siempre está latente el peligro del populismo y del nacionalismo del siglo XX, los cuales prometen utopías ya conocidas y buscan chivos expiatorios para

justificar las malas condiciones que prevalecen. Aún en el siglo XXI, después de la catástrofe de las ideas totalitarias que desembocaron en la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría, la idea del socialismo estilo Hugo Chávez es una nueva amenaza para los pueblos. Los alemanes han aprendido su lección; por ello el análisis y la síntesis de Reichel son un buen ejemplo para la reflexión y la responsabilidad de los demás ante la historia. 

ALEMANIA EN LA REVISTA HISTORIA MEXICANA

Adolfo Castañón

A lo largo de su nutrida longevidad, la revista especializada *Historia Mexicana*, publicada por El Colegio de México, ha registrado la presencia de Alemania, de sus hombres y de sus letras en la cultura mexicana en diversos artículos, algunos de los cuales nos permitimos aquí repasar.

1. En 1961 (vol. XI-oct/dic. 1991. núm., 2) el novelista Jacobo Chencinsky reseñaba el libro de Marianne O. de Bopp: *Contribución al estudio de las letras alemanas en México* (UNAM, México, 1961, 512 pp.). En su minuciosa reseña de este volumen que recapitula las relaciones literarias mexicano-alemanas desde el Virreinato hasta el siglo XX, JCH apunta que el capítulo V (pp. 297-328) de la obra mencionada “revisa con detalle la vida de los periódicos alemanes publicados en México hasta ahora, y sus

fundadores y colaboradores, así como las imprentas y librerías que han existido; el VI (pp. 329-342) se ocupa de los miembros alemanes pertenecientes a asociaciones científicas y literarias mexicanas, y de las diversas instituciones alemanas fundadas aquí; y el VII (pp. 343-349) examina la imagen que se ha venido formando de Alemania a través de las noticias sobre personajes y sucesos aparecidas en publicaciones mexicanas a lo largo del siglo XIX. Advierte la doctora Bopp que está en preparación una extensísima bibliografía mexicano-alemana...”

2. A su vez, la propia Marianne O. de Bopp reseña “Una curiosidad bibliográfica” (en el vol. XII, jul-sep., 1962, núm. 1); se refiere ahí a la entidad antecedente del Colegio Alemán: la Institución Katthain, que funcionó desde 1865 hasta 1885, nueve años antes de que se fundara en 1894 el actual Colegio Alemán, y luego a la revista *Mitteilungen des Deutschen Wissenschaftlichen Vereins*, editada por la Sociedad Científica Alemana, fundada en 1890.

La autora también refiere que en la revista *Informaciones* de la Sociedad Científica Alemana, *Mitteilungen des Deutschen Wissenschaftlichen Vereins*, se solicitó “la colaboración de los socios para reunir todos los datos relativos a la historia de los alemanes en México, a fin de publicarla (...) La serie de artículos empieza con algunas noticias sobre los negocios alemanes establecidos poco después de la declaración de Independencia; de acuerdo con ellas, en 1826 ya existía gran número en Veracruz, Tam-

pico, Aguascalientes, Zacatecas, San Luis Potosí y por supuesto en la mayor parte de la capital. La contribución alemana al comercio, las finanzas, la minería y otras actividades es objeto de varios artículos interesantes. Uno de Guillermo Brockmann se ocupa de la ‘Participación del extranjero y especialmente de Alemania en la minería de México’; el autor expresa su pesar porque los alemanes frecuentemente fueron víctimas de estafas y patrocina la fundación de una empresa minera específicamente alemana. Es interesante un informe sobre la introducción del aceite de ajonjolí en México, debida a iniciativa alemana; se reproduce un interesantísimo proceso de la Inquisición, seguido, en el año de 1592, a un minero alemán, acusado de luterano y hereje, condenado a prisión y confiscación de bienes. El doctor Schmidtlein, médico, presidente del Casino Alemán en 1875, con frecuencia encargado del discurso oficial en todas las ocasiones solemnes, publica un artículo sobre la fundación y los primeros años del Casino Alemán. En conexión con el proyecto anterior, la Sociedad resuelve abrir un registro de los primeros alemanes, que se establecieron en México, más o menos hasta el año de 1840.”

Finalmente, nos dice Bopp que “El cuarto y último fascículo contiene la circular que anuncia la decisión de la asamblea general de 9 de enero de 1892, que disolvió la Sociedad Científica Alemania”.

3 “Paul Westheim, historiador del arte mexicano” es el título de la necrología que publica el historiador argentino Juan Adolfo

Vázquez (vol. XIII, abril-junio, 1964, núm. 4) sobre el eminente historiador alemán, nacido en 1886, llegado a México en 1941, donde finalmente fallece 12 años después, en 1963. Recuerda JAV que Westheim fue discípulo de W. Worringer en la Universidad de Berlín y que con “Gide, Leger y Le Corbusier” había editado las revistas de arte “*Das Kunstblatt* y *Die Schaffenden*, y la serie de libros de arte *Orbis Pictus*, para la que escribió un estudio sobre arquitectura de la India que significativamente comienza con estas frases: ‘En la India todo arte es arte religioso; es búsqueda de Dios, y la arquitectura es una plegaria de piedra, expresión y efusión de poderosa emotividad religiosa’ y que desde esas páginas “difundió la obra de Kokoscha, Klee y Chagall”. P. Westheim publicó en 1948 “un artículo sobre los tejidos en el México prehispánico (‘Textile Art in Ancient Mexico’, *Ciba Review*, Basilea, núm., 70, septiembre de 1948) que comienza con una exposición de la historia de México.

“Dos años más tarde aparece su *Arte antiguo de México*, cuya segunda edición, revisada, es de 1956. Con esa obra Westheim inicia la publicación sistemática de sus interpretaciones del antiguo arte mexicano en función de ideas metafísicas y recogiendo la contribución de diversos antropólogos mexicanos y europeos al conocimiento de las culturas mesoamericanas autóctonas. El mismo afán de exégesis filosófica del arte indígena se advierte en los capítulos sobre ‘Tezcatlipoca’ y ‘La idea de la inmortalidad en el México antiguo’ de su incesante libro

La calavera (México, Fondo de Cultura Económica, 1957). Westheim escribió también dos libros para la colección de Arte de la UNAM: *La escultura de México* (1956) y *La cerámica de México* (1962), y otros en los que trata diversos aspectos del arte mexicano actual, como *El grabado en madera en México* (México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1954) y *Tamayo* (1957): pero no por ello abandonó por completo sus viejos amores. Así, retomando un tema al que muchos antes habían consagrado un libro (*Oskar Kokoscha*, Potsdam, 1920), en 1961 publica en Nueva York otro sobre Kokoscha como dibujante (*Der Zeichner Kokoscha*). Entre tanto, al margen de sus libros, Westheim publica frecuentemente notas y ensayos en periódicos mexicanos, particularmente en ‘México en la cultura’, suplemento del diario *Novedades*, y luego en ‘La cultura en México’, que forma parte de la revista *Siempre*.”

JAV subraya –no sin razón– que “hasta la publicación de los libros de Westheim sobre el arte antiguo de México no se había intentado una tarea semejante en tan gran escala, y que su obra ha contribuido como la de ningún otro de sus predecesores a despertar el interés científico y estético por las creaciones artísticas de las viejas culturas mexicanas”.

4. Finalmente, Enrique Semo presenta algunos “Documentos mexicanos en archivos de la República Democrática Alemana”. Se refiere ahí en lo fundamental al Archivo Central Alemán de la Ciudad de Potsdam, que lleva el nombre de Deutches

Central Archiv y refiere que “Este archivo constituye la fuente principal para cualquier estudio sobre el periodo 1870-1933. Son notables los fondos para el estudio del imperio colonial alemán en el cual existen 270 volúmenes sobre viajes de exploración, 1009 sobre asociaciones y empresas, 255 sobre minas, 910 sobre agricultura, 135 sobre esclavitud, 98 sobre estadística y 1188 sobre la *Deutsche Colonial Gesellschaft* (Sociedad Colonial Alemana).

“El archivo tiene además importantes colecciones privadas y una biblioteca de 60 mil volúmenes compuesta fundamentalmente por publicaciones oficiales, posteriores a 1870: recopilaciones estadísticas, documentos diplomáticos, etc.”⁶

Beatriz Rojas (coordinadora), *Mecánica política: para un relectura del siglo XIX mexicano. Antología de correspondencia política*, México, Instituto Mora-Universidad de Guadalajara, 2006, 305 pp.

Luis Medina Peña

En 1988 François Xavier-Guerra se lamentaba de la victoria de la historia social y económica sobre la historia política en América Latina y del consecuente predominio del siglo XX sobre el XIX. Consideraba la aportación de Luis González sobre el liberalismo triunfante y el Porfiriato a la *Historia moderna de México* de Daniel Cosío Villegas no sólo como un modelo de comprensión de un momento político, sino el “canto del cisne” de la

historia política porque esa aportación fue escrita en pleno auge de la historia económica y social.¹ El opúsculo de Guerra era toda una argumentación, una exhortación algo angustiada, para que el historiador regresara al siglo XIX, pero sobre todo para que recuperara la historia política. De alguna manera se ha atendido al llamado, particularmente en México, y el ejemplo más reciente es la antología de cartas coordinada por Beatriz Rojas y publicada bajo la marca del Instituto Mora. El estudio de la historia política mexicana está, pues, vivo y coleando, como lo demuestra esta peculiar antología de correspondencia política. ¿Por qué peculiar? Por muchas razones; pero resaltaré sólo las dos para mí más importantes.

Ante todo, porque no se trata de una antología documental cualquiera; no pertenece a las que se hicieron con propósitos pedagógicos ni tampoco a las que se compusieron con fines de propaganda o filiación político histórica (a las cuales son tan afectos los partidos políticos contemporáneos). Es incluso peculiar dentro de la tradición académica de publicación de antologías porque, a través de 175 cartas que cubren de 1821 a 1903, se busca un propósito específico: poner en claro la *mecánica política* en el siglo XIX. A esta mecánica, los autores de la antología la definen como las formas reiteradas de

entender y hacer política basadas en una cultura compartida. Estas formas reiteradas de hacer y de entender la política se pautan a lo largo del tiempo como continuidades históricas que trascienden las cronologías clásicas que muchas veces han funcionado como camisas de fuerza para la comprensión de los diversos momentos, para seguir con la terminología de Guerra.

Esta antología es también peculiar porque nos propone la lectura de la correspondencia compilada a través de claves, entendidas éstas como conjuntos de conceptos que pueden servir de códigos que son, a su vez, medios para comprender ideas e imaginarios que impactaron a la sociedad política del periodo. Desde que la semántica se cruzó en el camino de la historia y la semiótica encontró terreno fértil en la política, estos enfoques, si no se les complica demasiado con disquisiciones filosóficas, resultan muy esclarecedores. Sobre todo en historia. Yo agregaría que al proceder con claves en historia hay dos tareas a realizar: una es hacer la distinción del significado de los conceptos entonces y ahora (*representación*, por ejemplo), y la otra es rescatar el significado original de arcaísmos, de conceptos caídos en desuso pero que en su momento tuvieron un sentido preciso (*balancear* o *equilibrar* una elección, por ejemplo).

¿Y cuáles son las claves que nos proponen los autores de la antología? Antes hay que decir que la propuesta metodológica parte de tres grupos de preguntas

¹ François Xavier-Guerra, "El olvidado siglo XXI", *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*, IV *Conversaciones de Historia*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1989, p. 593-625.

básicas. ¿Cómo se comportan los actores políticos? ¿Qué actitudes asumen y qué estrategias despliegan? ¿Qué relaciones se establecen entre los grupos existentes y cómo se articulan esas relaciones? Es decir, conductas, actitudes, estrategias, tácticas y alianzas.

Con ello en mente, se nos proponen las claves siguientes: opinión pública, representación, elecciones, partido, facción, cacique, caudillo, dictador, redes sociales, junta, plan y pronunciamiento. Acepté la invitación y con espíritu semiótico hice la lectura en estas claves de la correspondencia incluida en la antología. Al hacerlo así resultó evidente uno de los postulados de los autores: las continuidades que le dan sentido y explicación a la mecánica política de todo el siglo XIX mexicano. En este tenor veo tres grandes continuidades: a) el deseo de establecer tipos de acción política que subrayen más el acuerdo y el consenso que la división y el enfrentamiento; en este sentido una y la misma línea es la que une a Agustín de Iturbide con Porfirio Díaz; b) dirimir las diferencias políticas primordialmente con las pugnas en torno a la integración de la representación nacional, más que intentar hacerlo por otros medios menos legítimos, lo que termina por ubicar el entorno electoral entre lo deseable y lo posible, y c) tratar de encontrar el punto de equilibrio a las naturales tensiones del centro con la periferia, tanto en el caso de los intentos de monarquía como en el caso de las repúblicas, sean éstas centralistas o federalistas. Leída así esta magnífica

antología, aparece un siglo XIX de acomodados y de búsqueda de equilibrios más que un siglo con una primera mitad caracterizada por el militarismo, el golpe de Estado y la ausencia de política, seguida de otra con una crudelísima dictadura.

Ahora las claves.

LA OPINIÓN PÚBLICA

La opinión pública la entendí como aquella restringida a las élites políticas, fundada en periódicos o en papeles impresos que se concebían como instrumentos de combate, característica típica de la prensa decimonónica, pues el periodismo informativo y de entretenimiento no nacería sino hasta principios del siglo XX (*El Imparcial*).

Se ve claramente en las cartas que gran parte del esfuerzo de los políticos de entonces se empeñaba en “formar” una opinión y que ésta, en efecto, se fuera formando no sólo por las noticias que entre sí se comunicaban de manera epistolar, sino por los periódicos y papeles impresos que se enviaban. Unos se esforzaban por influir en los periódicos de su localidad y, logrado lo anterior, lo comunicaban a los cofrades de la misma persuasión en un proceso de reforzamiento mutuo de actitudes y con el propósito de que el destinatario de un papel hiciera extensivo los argumentos en él contenidos a los amigos y simpatizantes de su entorno. Se trataba de un proceso que sube y baja de las élites ubicadas en el centro político del país a las de las capitales estatales y de éstas a la de los pueblos, y de regreso.

Entre los miembros de la clase política de corte notabiliario circulaba esa información en ambos sentidos. Con el tiempo, y ello se constata claramente en las cartas, los periódicos regionales cobraron una mayor importancia, quizá debido al mejoramiento de las comunicaciones con la introducción del ferrocarril. Y la relevancia periodística provinciana llegará lejos pues crónicas y editoriales habrán de reverberar hasta la capital del país. Es el caso de Bernardo Reyes quejándose con el presidente Porfirio Díaz de los ataques en su contra instilados por los Científicos en la prensa de la ciudad de México, y luego obedeciendo la “indicación” de Díaz de suprimir los periódicos que desde Monterrey atacaban a los Científicos.

CACIQUE, CAUDILLO Y DICTADOR

De las claves “cacique”, “caudillo” y “dictador”, la primera, creo, es un anacronismo que no sirve para leer las cartas; tampoco es útil para dilucidar la política decimonónica pues el término no estaba al uso entonces. Cacique es un fonema indígena que significaba “señor de vasallos”, fue exportado a España para caracterizar el manejo electoral de hombres fuertes regionales durante la Restauración, y fue popularizado por Pío Baroja en su novela *César o nada*. Luego fue reimportado a México, quizá ya en plena época posrevolucionaria, para hacer una exitosa vida en innumerables escritos académicos de sociólogos y politólogos así como en superficiales análisis periodísticos, en los cuales se aplicó a cualquier personaje

que tuviera alguna influencia política local, regional o institucional, de Gonzalo N. Santos a Fidel Velásquez. Hoy el término “cacique” es plurisémico; en el siglo XIX no se usaba en política.

En cambio, “caudillo” llena mejor los requisitos para la relectura propuesta por la antología, pues expresa el contenido mental que las élites de la época aplicaban a los hombres fuertes regionales, con quienes necesariamente había que contar si se quería lograr algo, a veces para hacer triunfar una revuelta convenciendo a los pueblos de su entorno, otras para unir fuerzas y combatir al invasor que no faltaba, a veces para ganar una elección en las circunscripciones bajo su control. Tan caudillos eran Vicente Guerrero como Juan Álvarez, Santa Anna, García Salinas o Vidaurri. ¿Pero lo era Mariano Riva Palacio? En la historiografía los hombres fuertes regionales, los caudillos, han corrido con mala fama, quizá porque no pocos historiadores han querido juzgarlos con la ética política del siglo XX. Pero hay que admitir que en la época eran funcionales. Ni siquiera cabe preguntarse qué hubiera pasado de no existir ellos. De no haber sido ellos, hubieran sido otros, pues la política le teme al vacío, y entonces la articulación política y la transmisión de demandas, que no hacían los partidos políticos simplemente porque no existían, la hacían los hombres fuertes. Eran, y permítanme la licencia, partidos de bolsillo en sí mismos. Y aquí es donde se ubica otra de las claves propuestas: las redes sociales (o clien-

telismo), tan importantes en la mecánica política de aquellos días y que sin los caudillos no hubieran sido posibles. En la primera mitad del siglo XIX, los caudillos eran por interés propio forzosa y naturalmente federalistas y, por lo tanto, liberales... o al menos se veían obligados a apoyar a la facción liberal, los puros de preferencia, porque eran los que defendían con mayor decisión el federalismo. Los liberales moderados, como se ve en las cartas y lo ha explicado Erika Pani ampliamente en otro lugar, terminarían por desertar y unirse, muchos de ellos, al Imperio de Maximiliano. Y conste que lo hicieron por liberales, pero no por federalistas. ¿Sería por las simpatías de los hombres fuertes regionales que los liberales puros terminarían por imponerse? De ser así, estaríamos ante un caso claro de cómo la modernidad se impone echando mano de la tradición, lo cual sería un hallazgo que aportar a los remanentes de la teoría del desarrollo político.

En cuanto al concepto “dictador”, los personajes que escribieron las cartas, cuyos estudios clásicos eran seguramente muy firmes, lo entendían al modo romano y no en el sentido derogatorio que tiene en la actualidad: como alguien a quien se le otorgaban facultades extraordinarias por tiempo limitado y sin supervisión inmediata del poder legislativo, para que arreglara una situación políticamente caótica o peligrosa. Una versión edulcorada de la dictadura fueron las facultades extraordinarias al presidente de la República votadas y

consentidas por el poder legislativo. Presidentes con facultades extraordinarias hubo muchos, pero dictador sólo Santa Anna, y su problema fue el de Julio César: quiso la dictadura de por vida.

JUNTA, PLAN Y PRONUNCIAMIENTO

Llegamos aquí a una tríada fundamental de conceptos para entender la mecánica política del siglo XIX. En las cartas podemos ver cómo los corresponsales ponen atención y dan importancia a la letra e interpretación de los planes. Tanto el Plan de Iguala como el de Tacubaya, el que emancipa a la nación y el que termina con la constitución centralista de la Siete Leyes, resultan importantes para todas las facciones. Plan y conciliación de opiniones van de la mano, pues ese precisamente fue el espíritu y el propósito del de Iguala, decano de todos los planes mexicanos. Agustín de Iturbide sentó el ejemplo: una forma de acción política es componer un plan que incluya a todos (¡hasta al virrey!) en un propósito político capaz de ser compartido, en este caso la independencia del país. Desde el inicio de la vida independiente de México, tanto el plan como el pronunciamiento fueron los medios comúnmente aceptados de acción política para un escenario integrado, en su mayor parte, por actores políticos corporativos (ejército, Iglesia y pueblos; mas no así las clases políticas locales). La razón de su eficacia se debía a que el pacto que subyacía o seguía al plan y al pronunciamiento se podía convertir en fuente de la norma,

como ha sugerido Antonio Annino en un artículo que no tiene desperdicio.² Las historias tradicionales nos enseñaron que el plan y el pronunciamiento eran síntomas de caos, inestabilidad y “militarismo”. Vistos así, la primera parte del siglo XIX no hacía sentido políticamente, a menos que los mexicanos de entonces fueran un conjunto de insensatos mentecatos. Pero no lo eran; hacían política y la hacían a su modo. Y el único modo posible es siempre el mejor modo.

Ya es tiempo de empezar a pensar no sólo en el plan y en el pronunciamiento, sino también en la manipulación electoral como formas de acción política legítima. Y de pensarlas como las únicas formas de acción posibles dada la naturaleza corporativa de la mayoría de los actores que actuaban en un contexto de incipiente desarrollo político, determinados por muy buenos propósitos (lograr la felicidad de la nación) pero todavía lastrados pesadamente por las inercias coloniales.

Yo agregaría a las anteriores claves históricas las actas de los ayuntamientos, que por lo general se utilizaban para adherir a un pueblo, vía el cabildo, a un plan y/o a un pronunciamiento. El acta de cabildo fue la pieza fundamental de toda la mecánica política anterior a 1867, pues era el gozne que articulaba al plan con el apoyo popular. Y gracias a ella el plan puede ser, ahora sí, concebido como forma de acción política

que tiene como fin específico lograr el apoyo popular a través del convencimiento de las corporaciones típicas de los pueblos: los ayuntamientos. Que la expresión de ese convencimiento consignado en el acta del cabildo fuera colectiva y unánime no presenta problema alguno, pues los historiadores ya han aceptado la profunda diferencia entre la ciudadanía orgánica de entonces y la ciudadanía moderna e individual de hoy.

REPRESENTACIÓN, ELECCIONES,
PARTIDO, FACCIÓN

Estas claves también son cruciales para entender buena parte de la mecánica política decimonónica de México. Pero a diferencia del plan, del pronunciamiento y del acta, más cercanas a formas corporativas de articulación política, éstas son ya anuncio y pregón de modernidad política. Estas claves están asociadas con el vocabulario del pensamiento político que evolucionó a raíz de la Ilustración y que trajo consigo las más diversas propuestas y los distintos experimentos para racionalizar la política y el Estado.

La política de aquellos años se da en un marco institucional determinado por la ausencia de un sistema de partidos. Así lo señala Beatriz Rojas en la introducción de la antología, explicando esa ausencia por la ilustrada desconfianza de las élites al faccionalismo y el “espíritu de partido”. Y claro, ello se constata indirectamente en las cartas, en donde el término *partido*, cuando se usa positivamente, corresponde más a

² Antonio Annino, “El pacto y la norma. Los orígenes de la legalidad oligárquica en México”, *Historias*, 1984, núm. 5, p. 3-31.

una *corriente de opinión política* que a una organización permanente como la que concebimos en la actualidad. Y cuando se le usa negativamente, corresponde a un faccionalismo pernicioso. Siempre el partido somos nosotros, los facciosos son los adversarios. La evidencia empírica es inobjetable y ahí está en la correspondencia. Sin embargo, hay algo más allá, pues la pregunta es: ¿por qué en México no se desarrollaron los partidos y sí en otros países de América del Sur, como Argentina y Chile, cuyas élites compartían la misma cultura y los mismos prejuicios que las mexicanas? ¿Acaso fueron los excesos faccionales sucedidos entre 1828 y 1834 los que llevaron a convertir una desconfianza en una convicción? Que la pregunta quede como hipótesis.

El plato fuerte de las cartas son los párrafos referentes a las elecciones. Resultan ilustrativas las cartas de puño y letra de varios agentes políticos enviadas por Mariano Riva Palacio y Mariano Otero, muñidores electorales (para emplear un término entonces en boga en España) del vasto Estado de México y de Jalisco, respectivamente. Las cartas confirman lo que ya se empezaba a saber por otros medios: 1) que fueron diferentes las elecciones antes y después de 1857; 2) que el modelo electoral gaditano (indirecto de tres grados), adoptado en México desde la constitución de 1824, concentraba la negociación de los puestos parlamentarios en el último colegio electoral, el de la capital del estado, que presidía el gobernador; 3) que la competencia entre las diversas corrientes de opinión política era

dura y difícil, siempre acompañada de “maldades” e “irregularidades” cometidas por todos con el propósito de “balancear la elección” en las dos instancias previas al último colegio electoral; 4) que el “centro” nacional tenía que contar con los gobernadores para poder influir en las elecciones de las periferias; 5) que cuando el centro político nacional mejor contó con ellos fue cuando los designaba directamente durante la vigencia del centralismo; 6) que aun así, los liberales lograban pasar los filtros, como lo demuestra la composición del Congreso del 46, a veces gracias a artilugios *contra natura* como la alianza de moderados y “clericales” en las elecciones de Jalisco; 7) que los puros estaban siempre en minoría, lo cual duraría hasta que se impusieran con la revolución de Ayutla, que se dio gracias a la intransigencia de un caudillo, Juan Álvarez.

Todo ello viene a confirmar percepciones de estudiosos de las elecciones iberoamericanas decimonónicas. Confirma que la manipulación electoral vía la influencia social no debe ser considerada una nota negativa, pues “la representación de corte liberal se construyó precisamente para institucionalizar y legitimar el principio de la influencia social”.³ Confirma que el cambio de sistema electoral de un mecanismo de tres a otro de dos grados con la Constitución de 1857, junto con la introducción del distrito electoral, cambiaría la situación, pues a la larga sentaría las bases para la

³ Antonio Annino (coordinador), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 15.

creación de una eficazísima maquinaria electoral en la cual el gobernador quedaría sujeto a producir resultados electorales muy precisos.⁴

CAJÓN DE SASTRE O ¿HASTA DÓNDE LLEGÓ LA CONCILIACIÓN?

Esta antología me confirma algunas conclusiones que he derivado de lecturas de otros autores, particularmente de aquellos (pocos) que se han dedicado heroicamente a estudiar los congresos mexicanos en el siglo XIX. (Me refiero a Reynaldo Sordo Cedeño y a Cecilia Noriega Elío, coautora de esta antología). Dada la mecánica política que esclarece esta antología, resulta evidente que en los congresos mexicanos, sobre todo en aquellos denominados extraordinarios, que discutieron reformas constitucionales o nuevas constituciones, prevaleció siempre un espíritu de conciliación, un tratar de avenir posiciones, algunas imposibles de conciliar como el centralismo y el federalismo, pero otras capaces de soportar algún tipo de acercamiento como los derechos individuales y las garantías constitucionales. ¿Acaso este espíritu conciliador logró traspasar el abismo que representaron la Reforma, la Constitución de 1857 y el triunfo definitivo por la armas de un bando, para encontrar su realización después de la República restaurada? Yo creo que sí, y la cla-

ve la da la carta de Díaz a Reyes en la que, tras un velado regaño entre líneas, le aclara que su trabajo como presidente de la República fue siempre “formar centro”. He ahí otra de las claves para la lectura del pasado, sí, pero también del presente. En esta época de acerba competencia política supuestamente democrática, ¿quién se preocupa en México por formar centro? 

María Antonia Martínez. *El despegue constructivo de la Revolución. Sociedad y política en el alemanismo*. México, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, 2004, 185 p.

Luis Barrón

Uno de los resultados que se ven siempre que un régimen autoritario se desmorona y le da paso a un sistema político democrático es el cuestionamiento de la historia oficial que intentaba legitimar el autoritarismo. Se podría decir que, en cuanto se democratiza la política, se democratiza la historia. En México, los gobiernos del PAN han querido sustituir el mito de los 70 años de gobiernos revolucionarios con paz y estabilidad social por el mito de los 70 años de autoritarismo. Si con claros fines políticos los gobiernos del PRI quisieron borrar las diferencias y los conflictos que se habían dado durante los años de hegemonía de la “familia revolucionaria”, la oposición hecha gobierno ha querido también borrar esas diferencias y conflictos para vender la idea de que todo fue siempre lo mismo: autoritarismo, pobreza y división social. No se

⁴ Luis Medina Peña, *Invencción del sistema político mexicano. Forma de gobierno y gobernabilidad en México en el siglo XIX* México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 294-298.

puede decir que ésa sea una propuesta muy democrática pero, por fortuna, para eso hay historiadores. *El despegue constructivo de la Revolución*, de María Antonia Martínez, nos ayuda a entender por qué fue sólo “con la presidencia de Miguel Alemán [que] se consolidó, más allá de un sexenio, el primer proyecto político y económico del periodo revolucionario” (p. 7). Es decir, no todo fue miel sobre hojuelas entre el grupo que “triunfó” después de la Revolución, y tratar de meter los tan mentados 70 años de gobiernos priístas en el mismo saco –para bien o para mal– sólo oscurece la historia de nuestro siglo xx.

En relativamente pocas páginas y con tan sólo dos capítulos (además de una muy buena introducción y unas no tan buenas conclusiones), María Antonia Martínez intenta demostrar que fue con la presidencia de Miguel Alemán que se dio un viraje bastante abrupto en el rumbo que había tomado el país bajo el timón de Lázaro Cárdenas, quien, a su vez, había cambiado por completo los objetivos que el grupo de Sonora persiguió durante los años veinte. Ese nuevo rumbo se mantuvo hasta que la crisis económica de principios de los ochenta vino a modificar de nuevo la propuesta de desarrollo de “la Revolución”. Si “el logro de la justicia social se había constituido en el fin y la justificación del Estado revolucionario con Cárdenas”, dice Martínez, con “Ávila Camacho dicha idea fue sustituida por el desarrollo económico” (p. 18), y con Alemán, “junto al esquema de desarrollo económico se estructuró un plan de cambio

político que, teóricamente, fue elaborado en función del planteamiento de incrementar la participación y la competencia política” (p. 9). Es decir, cuando menos en el discurso, Alemán trató de hacer compatible un modelo de desarrollo económico con un sistema político democrático.

Sin embargo, según la hipótesis de María Antonia Martínez, la materialización del proyecto alemanista “no sólo inhibió la realización de dichos presupuestos sino que, además, no condujo a un incremento de la ampliación del debate público, la oposición o la lucha política. Por el contrario, se produjo una transformación del autoritarismo en la cual los instrumentos de intermediación entre el Estado y la sociedad civil situaron a ésta en una relación subordinada con respecto al primero” (p. 9). Es más, a pesar de que algunos de los fines económicos se lograron –argumenta Martínez–, “el modelo de modernización se empezó ya a percibir a finales del sexenio de Alemán no como capaz de disminuir las diferencias sociales y de lograr la justicia y el bienestar para el conjunto de la sociedad, sino más bien como factor de exclusión social” (p. 98).

Aunque basado casi exclusivamente en un conjunto muy limitado de fuentes secundarias, el libro de María Antonia Martínez describe bien la crisis del modelo cardenista y el cambio que planteó Miguel Alemán. En el primer capítulo analiza la propuesta modernizadora del modelo alemanista y, en el segundo, la reacción de los principales grupos organizados de la sociedad –sindicatos, empresarios y partidos po-

líticos—, para concluir que, “si bien el proyecto de Miguel Alemán se elaboró, en la teoría, para modificar las bases económicas y políticas del régimen [para instaurar un capitalismo moderno], la práctica evidenció que el interés se dirigía al impulso de un determinado modelo económico y a impedir el establecimiento de una democracia representativa, hecho que en el futuro había de provocar importantes niveles de inestabilidad e incertidumbre para el propio sistema” (p. 166). Pero, entonces, la gran pregunta es: ¿por qué se consolidó el proyecto y logró perdurar hasta la crisis de 1982?

A pesar de ser un libro bien escrito (lo que siempre se agradece) y que explica bien las razones del viraje después de la Segunda Guerra Mundial, *El despegue constructivo de la Revolución* no logra explicar qué fue lo que dio estabilidad a un proyecto que no sólo era a todas luces autoritario y excluyente, sino que, según María Antonia Martínez, se percibía como injusto en términos sociales e ineficiente en términos económicos, pues era impulsado por un gobierno plagado por la corrupción. Si “en la práctica se recreó un sistema caracterizado por la ausencia de la competitividad política, con un partido hegemónico en convivencia con unos débiles en el marco de una cultura política escasamente participativa” (p. 10), ¿qué fue lo que posibilitó la estabilidad política, la relativa paz social y la hegemonía política del PRI?

Meter los 70 años de PRI en el mismo saco, decíamos, oscurece nuestra historia reciente y limita las posibilidades de acer-

carlos a nuestro pasado en el contexto de un sistema político democrático. Pero si la apertura del sistema político abre también la puerta para que distintas interpretaciones de nuestra historia reciente compitan, otros estudios tendrán que sumarse al de María Antonia Martínez para llenar el hueco. Si Miguel Alemán “inventó” la dictadura perfecta, en principio no me parece que haya sido posible dada la colaboración de una “cultura política escasamente participativa”. Tan errados están los que insisten en ver los 70 años de Revolución sin matices como los que piensan que el gobierno *impuso* a la sociedad un sistema político autoritario. Hasta que no tengamos claros los rasgos esenciales de la cultura política que produjo la Revolución, no sabremos cómo fue compatible la estabilidad con el autoritarismo priísta, la exclusión social y el estancamiento económico. Por lo pronto, sigue abierta la puerta para aprovechar las oportunidades que la democratización brinda: sigamos revisando la historia para entender las bases de lo que fue la dictadura perfecta. 

Abdou Filali-Ansary, *Reformer l'Islam? Une introduction aux débats contemporains*. La Découverte, París, 2005, 284 p.

Javier Buenrostro

En la actualidad, abordar el tema del islam desde un perspectiva académica, o considerando los debates intelectuales que suscitan

las relaciones entre modernidad e islam, se ha circunscrito a un pequeño grupo de especialistas, dado que los medios masivos de comunicación están enteramente ocupados en las expresiones violentas de los fundamentalistas. Sin embargo, este debate goza de plena vitalidad, tanto en el mundo occidental como en el islámico, y de ninguna manera es un asunto pasajero ya que está puesto en la mirilla desde hace varias decenas de años.

Para nosotros (Occidente) es un lugar común decir que el mundo islámico debe modernizarse política y socialmente, pareciendo sugerir que éste, en su seno, se niega de forma contundente o simplemente lo ignora. Percepción equivocada. Abdou Filali-Finsary (*L'islam est-il hostile à la laïcité?*, Le Fennec, 1996-Sinbad, 2002), filósofo marroquí, desmenuza historiográfica e intelectualmente una veintena de autores –musulmanes y no musulmanes– que se han centrado en las relaciones entre el islam y conceptos del mundo moderno como laicidad, democracia o derechos del hombre, así como han reflexionado sobre si el islam es susceptible de una reforma religiosa o si se pueden proponer lecturas modernas del Corán. Son interpretaciones del pasado, presente y porvenir del islam.

Para Filali-Finsary es en la década de los veinte del siglo pasado cuando se gesta una nueva era de debates dentro de la historia musulmana en cuestiones fundamentales como las correspondencias entre lo sagrado y lo profano, entre lo religioso y lo político, entre la fe y la historia. La caída

del Imperio otomano y las numerosas confrontaciones con Occidente significaron demasiado para el mundo musulmán, que conoció profundas transformaciones en su interior, entre otras la revolución de 1919 en Egipto y su Constitución de 1923, el movimiento nacionalista de Mustafá Kemal y el nacimiento de la Turquía moderna o la revolución de Muhammad Ben Abd al-Karim al-Khatibi en Marruecos. Estos acontecimientos eran la parte política de un fenómeno social profundo, provocado por los intercambios entre el islam y el mundo occidental moderno. Ese cambio de paradigmas en la esfera de lo social queda asentado en trabajos como los de Mansour Fahmi, *La condition de la femme dans l'Islam* de 1913 (reeditado por M. Harbi y H. Manna, París, 1990)¹ y Alí Abderraziq, *Al-Islam wa Uçul al-Hukum* [(El islam y los fundamentos de poder), La Découverte/ CEDEJ, París/ El Cairo, 1994].

La obra del *alim* (teólogo-jurista musulmán) Abderraziq se convirtió en un hito en la historiografía de los países islámicos. La perspectiva adoptada por él motivó discusiones desde aproximaciones novedosas, por lo cual representa una obra decisiva que influyó en los posteriores análisis teóricos de los trabajos que se desarrollaron en las décadas siguientes. Por su parte, en Occidente el debate permaneció como si la obra del egipcio Abderraziq y toda su repercusión dentro del pensamiento árabe

¹ Es el trabajo de su tesis de doctorado en la Sorbonne bajo la dirección de Lucien Lévy Bruhl.

contemporáneo no hubiera existido jamás. Es cierto que la relación entre islam y política es uno de los temas centrales en la agenda de nuestros días, pero esto parece reducirse a notas informativas sobre la violencia perpetrada por los fundamentalistas, ignorando una de las problemáticas más complejas dentro del pensamiento moderno. Es el trabajo de Abderraziq el que forjó algunas de las primeras guías para dotar de nuevas interpretaciones al mundo musulmán con una pregunta fundamental: ¿el Profeta fue un rey? Con esa sola pregunta la ortodoxia del islam se ha enfrentado a múltiples cuestionamientos. Por ejemplo, los sunnitas siempre han considerado al califato como una prolongación natural de las profecías, confundiendo las instituciones y los actos humanos con referentes religiosos y asociándoles un carácter sagrado. De manera diferente, Abderraziq propone una distinción entre creencias religiosas y procesos históricos; entre distintos tipos de discurso, distinguiendo aquellos de carácter religioso y los de carácter secular, etc.

Pero el trabajo de Abderraziq no es el único que abona en los elementos de una posible reforma dentro del islam.² Filali-Finsary expone los elementos esenciales en el pensamiento y en la obra de otros autores. En los escritos del egipcio-sudanes Muhammad Ahmad Khalafallah (*Le Coran et l'Etat*, Beirut, 1981) y en los del católico franco-argelino Jacques Berque (*Relire le Coran*, Albin Michel, 1993) se pueden revisar nuevas propuestas con base en categorías lingüísticas y literarias que han enri-

quecido la lectura del Corán. Ernest Gellner (*La sociedad musulmana*, FCE, 1985) considera en la transformación de la tradición musulmana el influjo que ha tenido el mundo moderno mediante el colonialismo y la industrialización. El historiador norteamericano Marshall G. S. Hodgson (*Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, Cambridge UP, 1993) propone una práctica intelectual de la historia y del islam histórico que nos haga comprender los profundos cambios que ha vivido la humanidad sin pretender constituir una filosofía de la historia con final incluido al estilo de las del siglo XIX. El trabajo del pakistaní Fazlur-Rahman (*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago, 1982) muestra a la vez el manejo de los métodos occidentales y una fe intensa y profunda, por lo que sus invitaciones reformistas suscitaban reacciones violentas de los grupos conservadores.³ Mohamed Charfi (*Islam y libertad*, Almed, 2001), defensor de los derechos humanos y ministro de Educación en su natal Túnez, plantea una exposición crítica de la historia y del derecho musulmanes, además de concebir a la educación como componente clave de

² Aunque algunos autores han sugerido una reforma religiosa al estilo de la protestante del siglo XVI dentro de la tradición cristiana, esto parece ser poco viable al carecer el islam de una jerarquía centralizada como es el caso del catolicismo, por lo que la reforma debería estar más en el sentido de la separación entre Estado y religión del siglo XVIII —en el caso de México del siglo XIX.

³ Como es el caso de la mayoría de los autores presentados por el autor.

la apertura democrática que deben tener los países musulmanes. Y la lista sigue.

Como contraparte del fundamentalismo o del islamismo radical, que es lo que suelen atender y debatir en los medios de comunicación occidentales,⁴ existe ya una larga tradición de pensamiento que pugna por diversas reformas en el islam, y esa tradición tiene representantes tanto en Occidente como dentro de las comunidades musulmanes, en la propia *umma*. Los musulmanes y el islam sostienen una relación directa, de ida y vuelta con Occidente. No son una comunidad aislada ni política, ni

económica, ni culturalmente. Los musulmanes no pueden actuar como si Occidente no existiera o no debiera existir. Y nosotros no podemos mantener una persecución permanente sobre una identidad sólo porque no la comprendemos o porque nos parece ajena. El islam debe ser, como cualquier religión, una cuestión que se guíe menos por dogmas que por una actitud espiritual y ética. ❧

⁴ Para ver con más detalle este punto está el trabajo de Edward Said, *Cubriendo el Islam*, Barcelona, Debate, 2005.