



**Guillermo Zermeño Padilla**

# **HISTORIAS CONCEPTUALES**

**EL COLEGIO DE MÉXICO**



## HISTORIAS CONCEPTUALES

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

# HISTORIAS CONCEPTUALES

*Guillermo Zermeño Padilla*



EL COLEGIO DE MÉXICO

412

Z585h

Zermeño Padilla, Guillermo, 1947-

Historias conceptuales / Guillermo Zermeño Padilla. – 1a ed. – Ciudad de México, México : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017. 401 p. : gráf. ; 22 cm.

ISBN: 978-607-628-183-3

Incluye bibliografía e índice

1. Semántica histórica. 2. Historia – Terminología. 3. Semántica histórica. 3. Historiografía. I. t.

Primera edición, 2017

DR © El Colegio de México, A.C.  
Carretera Picacho Ajusco No. 20  
Ampliación Fuentes del Pedregal  
Delegación Tlalpan  
C.P. 14110  
Ciudad de México, México  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN: 978-607-628-183-3

Impreso en México

## ÍNDICE

<i>Prólogo</i> . . . . .	15
<i>Agradecimientos</i> . . . . .	21
1. Introducción: discutiendo la modernidad. . . . .	25
2. El “espacio público” como concepto histórico.	
Habermas y la nueva historia política . . . . .	45
Modernidad y “espacio público” . . . . .	45
Habermas y el “espacio público” como concepto histórico . . . . .	48
El impacto de Habermas en la historiografía y su crítica. . . . .	51
Conclusiones . . . . .	61
3. De la historia como un <i>arte</i> a la historia como una <i>ciencia</i> . . . . .	67
Preámbulo metodológico . . . . .	67
La voz “historia” en los diccionarios. . . . .	71
Los espacios de la historia en el complejo de las artes y las ciencias del siglo XVIII. . . . .	75
La historia en las <i>Gacetas</i> de México . . . . .	89
La historia natural y moral en el espíritu del mejoramiento literario y social . . . . .	94
La politización de la historia . . . . .	100
La historia como concepto político . . . . .	103
Aparición y predominio de la historia contemporánea . . . . .	108
La historia como filosofía de la historia y como una ciencia . . . . .	113
Para concluir: los procesos de Independencia y “los 300 años de opresión”. . . . .	121
4. Los usos políticos de <i>América/americanos</i> (1750-1850) . . . . .	125
Introducción. . . . .	125

“La invención de América” . . . . .	127
“La disputa del Nuevo Mundo” . . . . .	128
<i>América</i> y la monarquía española . . . . .	130
Conmoción e inestabilidad semántica de <i>América/americanos</i> a principios del siglo XIX. . . . .	132
Auge y decadencia política del término <i>América</i> . . . . .	139
Naciones fragmentadas: pérdida de unidad y resemantización terminológica . . . . .	143
A manera de conclusión . . . . .	146
5. De las “libertades” a la Libertad ( <i>en coautoría con Peer Schmidt</i> ). . . . .	149
6. De las “revoluciones” a la Revolución . . . . .	173
En el principio fue la Revolución francesa . . . . .	173
La crisis de 1808 y sus efectos semánticos en Nueva España. . .	174
El caso “Hidalgo” o la invención de la “Revolución de la Nueva España” . . . . .	176
Apogeo, crisis y reactivación filosófica del concepto . . . . .	179
De la “Revolución de Ayutla” (1854) a la “Revolución de Tuxtepec” (1876). . . . .	188
7. <i>Civilización</i> : el poder de un concepto . . . . .	193
<i>Civilidad/Civilización</i> . . . . .	193
Emancipación y dilemas políticos . . . . .	197
Civilización, liberalismo e Ilustración. . . . .	202
La “civilización moderna” y sus críticos . . . . .	205
Civilización y doble juego de subalternidades . . . . .	208
Civilización, orden y progreso. . . . .	210
8. <i>Pobreza</i> : historia de un concepto . . . . .	213
Introducción. . . . .	213
Preliminares metodológicos . . . . .	217
La pobreza en la antigüedad cristiana y medieval. . . . .	221
La pobreza mediada por el humanismo cristiano . . . . .	227
La pobreza mediada por la nueva economía política . . . . .	238
La pobreza como problema de Estado. . . . .	247



Los años recientes y México . . . . .	254
Consideraciones finales. . . . .	258
9. Del <i>mestizo</i> al <i>mestizaje</i> : arqueología de un concepto . . . . .	261
Introducción. . . . .	261
Historia, ciencias sociales y <i>mestizaje</i> . . . . .	264
La fiesta del 12 de octubre . . . . .	269
El <i>mestizo</i> : ciencia, política e ideología . . . . .	272
Mestizos e indios bajo la lupa	
de una nueva economía política . . . . .	283
El <i>mestizaje</i> como una zona de frontera . . . . .	287
A manera de conclusión . . . . .	293
10. Cacique, caciquismo, caudillismo . . . . .	297
La transformación del término “cacique”:	
tendencias generales . . . . .	298
“Cacique”, “caudillo” en la literatura académica . . . . .	314
Un legado histórico ambiguo . . . . .	317
11. La invención del intelectual y su crisis. . . . .	321
Introducción. . . . .	321
Preliminares metodológicos e hipótesis . . . . .	324
El intelectual y su historiografía. . . . .	326
La invención del intelectual en México: génesis y evolución. . .	330
Mito y diferenciación . . . . .	334
Una mirada al pasado reciente . . . . .	341
<i>Relación de versiones previas.</i> . . . .	347
<i>Referencias.</i> . . . .	351
<i>Fuentes primarias.</i> . . . .	351
<i>Publicaciones periódicas.</i> . . . .	375
<i>Bibliografía y hemerografía</i> . . . . .	376



El animal *siente y percibe*; el hombre, además, *piensa y sabe*; ambos *quieren*. El animal manifiesta sus sensaciones y su disposición interior por medio de movimientos y gritos; el hombre comunica u oculta su pensamiento por medio del lenguaje.

El lenguaje es la primera producción y el instrumento indispensable de la razón; por este motivo se designa en griego y en italiano con el mismo nombre a la razón y al lenguaje: *logos, il discorso*. Por medio del lenguaje puede dar la razón sus importantes resultados, tales como la acción en común de varios individuos, el concurso de millares de hombres por virtud de una inteligencia convenida entre ellos, la civilización, el Estado, y además la ciencia, la conservación de las experiencias anteriores, la concentración de los elementos comunes en un concepto, la comunicación de la verdad, la enseñanza del error, la meditación y la poesía, los dogmas y las supersticiones. El animal no aprende a conocer la muerte más que con la muerte; el hombre avanza cada día hacia ella con conocimiento de causa, y esto da a veces a la vida una gravedad fúnebre hasta para aquellos que no han reconocido aún que la muerte es el carácter constante de la vida. Por esto principalmente tiene el hombre filosofías y religiones.

Arthur Schopenhauer (1859)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *El mundo como voluntad y representación I*, p. 53.



*Este libro está dedicado a Pilar, mi mujer,  
cuya sensibilidad, capacidad de escucha y  
acompañamiento, son ilimitados.  
Sin su ánimo constante y su comprensión,  
este libro nunca hubiera visto el final.*



## PRÓLOGO

En este libro se recogen artículos ya publicados, algunos con diversas versiones editadas en el extranjero, la mayoría con anotaciones, ampliaciones y correcciones inéditas. De modo que los textos son a la vez los mismos, pero diferentes. En algunos casos se trata de versiones ampliadas de las voces que fueron publicadas en los dos diccionarios dirigidos por Javier Fernández Sebastián sobre el mundo iberoamericano.<sup>1</sup> Dentro de la diversidad y fragmentariedad de los ensayos (una nota que distingue a la “historia conceptual”) lo más importante es el intento de arrojar luz sobre los recovecos y mecanismos de que está hecho el mundo moderno a través del análisis histórico de su propio vocabulario; de nociones como “pobreza”, “indígena”, “mestizaje”, “cacique y caciquismo”, “intelectual”, “historia” y “filosofía de la historia”, “opinión pública”, “civilización”, “revolución” e, incluso, los de “libertad” y “liberalismo”, “América” y “americanos”. Se trata de una pequeña muestra que puede extenderse y multiplicarse en muchas direcciones. Por eso lo importante aquí son las historias que se cuentan, resultado de una larga experiencia de investigación como historiador de los lenguajes políticos, sociales y culturales. Y que toma en cuenta, como punto de partida de estos recorridos, la autocrítica de la forma en que los historiadores, humanistas y científicos sociales solemos utilizar ingenuamente conceptos y categorías para describir, explicar o imaginar las cosas del presente y las del pasado. Pretende arrojar luz, simple y llanamente sobre algunos —de los que Olivier Christin

<sup>1</sup> Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, 2009; Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870. [Iberconceptos-II]*, 2014.

atinadamente denominó— “inconscientes académicos nacionales” dominantes.<sup>2</sup>

En su estructura se trata de un libro para lectores interesados en la “crítica histórica”,<sup>3</sup> hecho con pequeñas dosis, presentado en forma de relatos abiertos hacia atrás y hacia delante. Se puede ojear y leer por donde se prefiera, ya que no intenta decir la última palabra en ninguna de las historias y temas abordados; pero espera que ayude a la comprensión y constatación de que la mayoría de las voces utilizadas para describir el mundo han sido acuñadas históricamente durante la modernidad. Y, por tanto, que dichos términos no son esencias que sirven para todo; sino se trata de categorías contingentes, es decir, sujetas a modificación, conforme se van transformando las estructuras sociales y las condiciones de vida de los hablantes. Ahí se encuentra el desafío que rodea a este enfoque de la historia conceptual que surgió durante la segunda mitad del siglo XX, y que se ha vuelto cada vez más relevante en el mundo iberoamericano.

El desafío principal de esta corriente historiográfica consiste en mostrar la unidad que subyace a la diferencia entre la evolución de las estructuras y organizaciones de las sociedades y las semánticas históricas utilizadas para describir e impulsarse hacia adelante.<sup>4</sup> Esto significa que esa relación compleja está atravesada

<sup>2</sup> Christin, “Historia de los conceptos, semántica histórica y sociología crítica de los usos léxicos en las ciencias sociales: cuestionamiento de los inconscientes académicos nacionales”. Véase, también, Zermeño Padilla, “Sobre la condición postnacional en la historiografía contemporánea. El caso de *Iberconceptos*”.

<sup>3</sup> Fernández Sebastián, “Tiempos de transición en el Atlántico Ibérico. Conceptos políticos en Revolución”, *Diccionario político y social*, 2014, p. 72.

<sup>4</sup> La semántica se relaciona primordialmente con la forma como los individuos y las sociedades dan sentido y orientación a sus trayectorias, siempre condicionadas por las estructuras normativas que les preceden y les señalan los límites entre lo posible y lo imposible, lo probable y lo improbable. La obra del sociólogo Niklas Luhmann está construida sobre dichas bases y proyecciones en cuanto a la comprensión general del modo como las sociedades evolucionan históricamente. Por eso la noción central sobre la que se articula la relación entre semántica histórica y estructura social es la del “sentido”. Véase Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, pp. 79-118. Sobre la evolución de las ideas, de la historia y la diferenciación de los sistemas particulares, véase el tercer capítulo de su libro escrito en coautoría con Raffaele de Georgi,



intrínsecamente por la temporalidad y, por tanto, pertenece a la historia. Por eso, en este esfuerzo, no se trata meramente de una compilación de pequeños relatos cargados de erudición histórica y consideraciones historiográficas. Cada concepto constituye en sí mismo una investigación con la voluntad de narrar y describir lo más cerca posible el acontecer mismo, las formas como se estableció la relación entre estructura social, política, cultura, y la semántica histórica utilizada en torno a algunos momentos y contextos históricos específicos. Esta aspiración concierne a la consigna filosófica propuesta por Arthur C. Danto hace décadas: “hacer una buena descripción es ya ofrecer una buena explicación”.<sup>5</sup>

Este libro reúne y cierra un ciclo vital de investigaciones particulares de crítica histórica donde el análisis se hace siempre partiendo de una unidad conceptual, pero con una temática general de corte historiográfico, relacionada, en particular, con la forma en que la historiografía occidental moderna ha tendido a ordenar y organizar históricamente las relaciones entre estructura social y semántica histórica. Con algunas de las voces se busca esclarecer ciertos resortes internos de la obra construida por la misma modernidad, indisociable de la escritura misma de la historia que se articula tanto conceptual como narrativamente. Lo cual incluye, entre otros movimientos tácticos: *a)* la aparición y desarrollo en el siglo XVIII europeo del “punto de vista” o perspectiva del observador analista, *b)* un conjunto de transformaciones en las distinciones utilizadas para describir el mundo natural e histórico, *c)* los diálogos entre los participantes de esa construcción, y *d)* un sinnúmero de relaciones de intertextualidad.

Tal es el sentido de comenzar con una introducción en torno a las relaciones entre “historia” y “modernidad”, que no se comprenden sin tomar en consideración la emergencia de la esfera de opinión pública moderna. Los conceptos y sus historias no son sino respuestas a problemas que enfrentan las sociedades en el espa-

---

*Teoría de la sociedad*, pp. 195-278. Del mismo autor, “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition”, en *Gesellschafts-Struktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 1, pp. 9-71.

<sup>5</sup> Danto, *Analytical Philosophy of History*.

cio de las comunicaciones públicas. En ese sentido, comprender la formación de la esfera de opinión pública en las sociedades modernas es central para conocer el tipo de selecciones que se utilizaron en relación con situaciones y problemas específicos. Aún más: la virtud y fuerza de dichos conceptos reside en que no son meramente descriptivos, sino también analíticos. ¿De qué otra manera se podría superar el análisis empírico descriptivo sin abandonar lo empírico? Esta clase de conceptos, provenientes de la historia misma, están llamados por su propia naturaleza a liberar el vínculo con la verdad del ámbito del derecho natural o suprarrazional, ocupado ahora por el juego de la opinión y la discusión pública para dirimir lo justo de lo injusto, lo bueno de la maldad, la verdad de la falsedad. A dicha esfera se le atribuye ahora la función de reducir la complejidad de lo subjetivo acerca de lo que es jurídica y políticamente posible.<sup>6</sup> Hecho el ejercicio desde nuestro presente, la cuestión de fondo es tratar de averiguar cómo se configuró históricamente esa alianza entre historia, modernidad y opinión pública.

Estos trabajos son impensables sin la cercanía y apoyo de amigos y colegas muy importantes. Si no todos los ensayos, una buena parte se realizó bajo la incitación, invitación y estímulo de compañeros que se arriesgaron y confiaron en el potencial de esta clase de acercamiento historiográfico a la historia política, social y cultural de las sociedades modernas. Muchas de estas historias conceptuales sufrieron adaptaciones, modificaciones, versiones que se han ido madurando, sin que cada una sea completamente idéntica, aunque se puede ver en ellas el rasgo distintivo que las identifica como parte de una misma familia. No hay en ese sentido la versión final acabada. Es una obra abierta porque no aspira a dar la versión definitiva con base en un análisis exhaustivo de la información, pero sí persigue mostrar los rasgos distintivos de la conversión y sedimentación de estas palabras como conceptos modernos, como nociones históricas que han estructurado una forma de dar sentido al acontecer histórico de eso que se denomina mundo moderno. Hay una preocupación central: compren-

<sup>6</sup> Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, pp. 868-879.

der históricamente lo que significa habitar en un mundo moderno, entendida esta inquietud como una entidad sistémica y global. Más allá de las contraposiciones clásicas, tradición/modernidad, atraso/progreso, lo cual implica partir, de inicio, según una reformulación de las viejas dicotomías creadas por la misma modernidad a partir del siglo XVIII, entre regiones atrasadas y avanzadas, regiones de futuro y ancladas en el pasado.

El elenco puede extenderse y tornarse ilimitado. Ahí han quedado un sinnúmero de diccionarios que se han ido recogiendo en diferentes lugares. En mi caso, en relación con este libro, se recogen, se revisan y presentan en general con mayor amplitud algunos de estos conceptos. Con la idea de que cada palabra y cada concepto nos permite ver un mundo particular, un lugar de esa modernidad, pero con la conciencia de que cada fragmento está entrelazado con otros conceptos, otras palabras. Cada palabra da cuenta del cambio general, y al mismo tiempo se tiene la idea de que ese término se conecta con otros como los de “pueblo”, “progreso”, “ciudadano”, “soberanía”, “democracia”, etc. Por eso el conjunto de este libro no pretende ser sino una pequeña muestra, sin renunciar a que cada capítulo posea su propia consistencia interna, que permita leer cada apartado como se prefiera. La única diferencia observable será que algunas de estas historias son de más larga duración, como la de “pobreza”, o que algunos de los conceptos son aplicables sólo a determinados siglos de esta modernidad, como el del “intelectual”, o habrá otros que saltan el umbral clásico de la historia conceptual (1750-1850) y dejan ver sus atisbos de una trayectoria mayor, como el de “mestizo” y el de “cacique” que llegan hasta el siglo XX. No pretendo, tampoco, exhaustividad en cuanto al número de pruebas. Simplemente se trata de mostrar a partir de estos relatos cómo es que muchas de las palabras y vocablos que usamos para describir el mundo histórico y sociológico son invenciones lingüísticas de la modernidad. Por eso es fundamental en esta empresa tener en cuenta, de inicio, que cuando hablamos o somos interpelados lo hacemos a partir de un lenguaje heredado, de creaciones históricas, de una modernidad convertida cada vez más aceleradamente en “tradición”, como insiste Ga-

damer.<sup>7</sup> La pertinencia de la historia conceptual o *Begriffsgeschichte*, como suele suceder, no es completamente nueva; no así su pleno desarrollo a partir de la segunda mitad del siglo xx.

Como bien sintetiza Bödeker:<sup>8</sup> la historia de los conceptos se reduce a una tarea relativamente sencilla, a la vez que compleja; consiste en seguir el rastro de la formación de palabras vueltas conceptos, su utilización y sus transformaciones. Su objeto de estudio conjunta a su vez lo sincrónico y lo diacrónico, lo espacial y lo temporal, con la aspiración, y ésta es la tarea compleja, de derivar a partir de esos entrelazamientos, la variedad de las formas en las que se estructuran las experiencias históricas de los individuos y las sociedades. Sin duda, es una tarea abierta, que de ninguna manera se pretende saldada de una vez por todas, ya que el problema no es resoluble sólo “empíricamente”, en la medida en que subyace a dicho objetivo una cuestión teórica. En ese sentido, la historia conceptual es sólo el punto de entrada a cuestiones apasionantes acerca del significado y sentido que tiene escribir historias en el umbral cambiante en que nos encontramos en la actualidad, relacionado con la crisis del tiempo histórico específicamente moderno. Por lo pronto, en la medida en que la historia conceptual parte de la premisa de no dar nada por supuesto de antemano, disponemos de estas palabras/conceptos en su doble dimensión, como signos e indicios de cambio, a la vez que constituyen formas que orientan y dan sentido a las acciones de una sociedad.

<sup>7</sup> Koselleck denomina a este fenómeno “estructuras de repetición” (*Wiederholungsstrukturen*). Véase uno de sus últimos ensayos: “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, *Revista de Estudios Políticos*, pp. 17-34.

<sup>8</sup> Bödeker, “Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode”, pp. 73-121. Existe versión en español: “Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual”, *Historia y Grafía*, 32, pp. 131-168.

## AGRADECIMIENTOS

El grupo de investigación transnacional Iberconceptos, dirigido y alentado ejemplarmente por Javier Fernández Sebastián, ha sido un foro ideal de encuentro y trabajo compartido para avivar el tema. A quienes hemos tenido la fortuna de formar parte de esta empresa —un grupo muy amplio de colegas y amigos— nos ha permitido interactuar y enriquecer nuestras propias investigaciones. Por eso, la composición de este libro está en deuda con muchos de esos trabajos, en particular los relacionados con los conceptos “intelectual”, “historia”, “civilización”, “libertad”, “América” y “revolución”.

En el origen de estas reflexiones está también la amistad y estímulo intelectual constante de Alfonso Mendiola y Norma Durán, de François Hartog, Roger Chartier, Hans Erich Bödeker, Hans Ulrich Gumbrecht, Michel Bertrand, Peer Schmidt (q.e.p.d.), Nadine Béligand, José Rabasa, Mónica Gendreau Maurer (q.e.p.d.), Shulamit Goldsmit, Elisa Cárdenas y Luis Gerardo Morales; y de amigos y colegas como Jorge González, Jesús Galindo y Jesús García, sobre todo por propiciar el espacio temprano para observar las posibles conexiones entre la importancia de la “cultura” —para entender la “historia”— y su relación con el concepto de “modernidad”. Asimismo, los servicios de apoyo de amigos y colegas de la biblioteca de El Colegio de México, en especial de Víctor Cid, y de los trabajadores encargados de los fondos de la Biblioteca Nacional de México de la UNAM, en particular de los servicios de la Hemeroteca digitalizada, han sido fundamentales en el rescate de las fuentes necesarias para esta clase de proyectos. Tengo la gran suerte, también, de haber contado con la amistad y el apoyo eficiente y acucioso de Aurelia Valero. Ella leyó una versión completa de estas historias conceptuales e hizo agudas observaciones y sugerencias para mejorarlas, todas incorporadas con gran gusto

y agradecimiento. Además en el proceso de algunas investigaciones conté con la asistencia calificada de Pamela Loera y Alex Cheirif.

En realidad, son muchas las personas e instituciones que en diversos momentos han participado en esta empresa. Sin su apoyo y solidaridad esta colección sería impensable. Cada una de las piezas tiene su propia historia; son pequeños estudios que a la vez que se exponían y discutían en diferentes foros se iban modificando. Así, el resultado final, se enriqueció con dudas, observaciones críticas e interés de distinguidos colegas y amigos. En distintos simposios de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos (AHILA) convocados por Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nanci Leonzo hubo oportunidad de enriquecer las aproximaciones sobre los conceptos de “intelectual” e “historia”. En El Colmex los foros organizados por Saurabh Dube e Ishita Banerjee, Hugo Zelman (q.e.p.d.), Carlos Marichal y Guillermo Palacios, fueron ocasiones privilegiadas para confrontar diferentes aproximaciones acerca de la “modernidad” y sus relaciones con los intelectuales y la historiografía. El tema de la “pobreza” es deudor de los trabajos de mi maestro Moisés González Navarro, de la amistad y la simpatía de Shulamit Goldsmit, y del interés de pensarla y estudiarla por parte de Julio Boltvinick y Mónica Gendreau Maurer (q.e.p.d.). Mi reconocimiento especial a Mónica por su confianza, y a la Universidad Iberoamericana por abrir su espacio para esta clase de trabajos y permitirme su reproducción.

Javier Fernández Sebastián me invitó (después de un encuentro fortuito en el verano de 2002, durante un seminario de François Hartog y Roger Chartier en torno a la historiografía) a participar en el V Congreso de Historia de los Conceptos, celebrado entre Vitoria y Bilbao durante el verano de 2003, ese fue el comienzo de una serie de encuentros y amistades que con el tiempo se han ido profundizando. Con el riesgo de olvidar algunos nombres, extendo mi gratitud a Gonzalo Capellán, Juan Francisco Fuentes, Manuel Suárez Cortina y Ángeles Barrio, José Javier Ruiz Ibañez, Joëlle Chassin, Annick Lempérière, Cristóbal Aljovín, Noemí Goldman, Fabio Wasserman, Georges Lomné, Manuel Pérez Ledesma, Sergio Campos, Luis Ricardo Dávila, Fátima Sá, José María

Portillo, Francisco Ortega, Gabriel Entin, Carole Leal, Loles González Ripoll, Ana Frega, Luis Fernández, Gerardo Caetano, Hans Erich Bödeker, Joao Feres Júnior. A Joao Paulo G. Pimenta y Andréa Slemian, Valdei Lopes de Araújo e István Jancsó (q.e.p.d.) por los días compartidos en Sao Paulo; a Lucia Bastos y Guilherme Pereira, Tania Maria Bessone, Marco Antonio Pamplona y Maria Elisa Noronha de Sá igualmente por las estancias en Rio. A Hans Erich Bödeker por recibirme en Göttingen; a Peer Schmidt, con quien compartí inquietudes historiográficas en Erfurt; a Horst Pietschmann, en Hamburgo; y a Marianne Breig y Reinhart Liehr por aceptarme en Berlín. No dejo de lado el recuerdo de la desinteresada invitación de Barbara A. Tenenbaum para compartir en San Francisco inquietudes relacionadas con el futuro de las relaciones entre política e historia en Latinoamérica.

A Michel Bertrand le debo, además de su hospitalidad en Toulouse y su incansable espíritu de trabajo y de iniciativa, la incurción en el tema del mestizaje. A Antonio González Barroso, le agradezco su invitación para discutirlo en la Universidad Autónoma de Zacatecas; a Óscar Saldarriaga y Antonio Martínez Garnica por haberme acercado a Colombia; a Luis Arturo Torres Rojo por el oasis conceptual e intelectual abierto en La Paz, Baja California; y a Bo Strath y Francisco Ortega, en Helsinki. Mi reconocimiento también a la amistad de Nadine Beligand y Dominique Fournier, la estancia en Lyon donde conocí a Olivier Christin, a quienes debo el comenzar a perseguir conceptos viajeros como “caciquismo”.

Mi gratitud especial al Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, donde he encontrado, además de la calma y libertad para trabajar, a numerosos colegas y amigos comprometidos con la exploración de nuevas rutas para la historia y las ciencias sociales. Ahí, María Luisa Tarrés y Roberto Blancarte son responsables de haber retornado al ensayo sobre los “intelectuales”; a Bernd Hausberger, mi vecino y colega incansable, buen amigo, por interesarse en el ensayo un tanto “conceptual” sobre el “mestizaje”. No puedo dejar de mencionar aquí la encomiable labor de Guy Rozat y Juan Pedro Viqueira para repasar y repensar las relaciones tradicionales de la antropología con la historia. Y desde luego mi agradecimiento para mis colegas integrantes del grupo

México de Iberconceptos, por su confianza, su trabajo y su amistad: Eugenia Roldán, Elisa Cárdenas, Roberto Breña, Alfredo Ávila, Rodrigo Moreno y Ana Carolina Ibarra. Incluyo en mi reconocimiento a Óscar Mazín y Beatriz Morán, al abrir las páginas de *Historia Mexicana* a esta clase de historias conceptuales, y a quienes participaron en esta aventura: Aquiles Ávila Quijas, Carolina González Undurraga, Carlos Hugo Hurtado, Priscila Polatowsky, Diego Pulido y Bernarda Urrejola. Igualmente a la página *web* (Foro Virtual Iberoideas. [www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com](http://www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com)), coordinada por Elías Palti, al abrir su portal al debate de algunos conceptos de la historia intelectual iberoamericana. A Noemí Goldman y a quienes con sus comentarios y preguntas críticas contribuyeron a seguir dialogando: Inés Yujnovsky, Valdei Lopes de Araújo, João Paulo G. Pimenta y Alfonso Mendiola.

Ahora que vuelvo a mirar esta trayectoria no dejo de asombrarme de la inmensa generosidad de Javier y de Merche, y de sus equipos de colaboradores, de Cecilia Suárez, Sergio Argul, Lara Campos, Begoña Candina, Pablo Sánchez León, Luis Fernández, Miguel Saralegui y Carlo Villareal.



## 1. INTRODUCCIÓN

### DISCUTIENDO LA MODERNIDAD

Los ensayos reunidos en este volumen tratan sobre la emergencia de algunos conceptos propios de la modernidad. De inicio conviene aclarar que *modernidad* es un término que designa básicamente un tipo de experiencia temporal vinculada a lo más reciente, lo último, lo actual. Por eso modernidad es sinónimo de la emergencia de un tiempo nuevo, diferente a todos los anteriores. Nunca antes en Occidente el mandato de estar actualizado o de estar al último grito de la moda fue tan imperativo. Tampoco es que fuera la primera vez que aparecía el término, ya que este tiene una larga trayectoria. Baste recordar brevemente la historia del vocablo de origen latino (*modernus*) en Occidente, como expresión de diversos modos de percibir y experimentar los mundos cambiantes *en* y *por* medio del lenguaje.<sup>1</sup> Así, a partir de una concepción fenomenológica de la experiencia humana se sostiene que la percepción del mundo no se ofrece inmediatamente a la conciencia, sino que su formación es el resultado de una elaboración mediada por el lenguaje o la cultura de cada época. De modo que un mundo que en primera instancia es recibido como natural y necesario, es transformado en algo contingente y circunstancial al referirlo a situaciones específicas de la actuación humana. El corolario de esta posición consiste en la afirmación de que sólo a través del lenguaje la experiencia individual y colectiva adquieren una forma y significado propios.<sup>2</sup>

Sin embargo, para entender el término *modernidad* que caracteriza y define nuestra época deben considerarse tres aspectos problemáticos apuntados por Hans Robert Jauss. Primero, *moder-*

<sup>1</sup> Jauss, "Tradición literaria y conciencia actual de la modernidad", en *La literatura como provocación*, pp. 13-81.

<sup>2</sup> Jauss, *La literatura como provocación*, p. 146.

*nidad* es un concepto que no fue acuñado para nuestra época, ni parece apropiado para establecer su especificidad. Se trata más bien de un término marcado por su polisemia y ambigüedad. No obstante, las diferentes acepciones de *modernus* señalan la aparición de diversas experiencias históricas. Segundo, la palabra que define la actual modernidad pertenece a una larga tradición fundada en la distinción entre *modernus* y *antiqui* original de la antigüedad cristiana. A partir de entonces dentro de su evolución habría un momento en el que esa distinción daría lugar a una noción de lo moderno concebido como independiente o autónomo de su contraparte (lo tradicional, lo antiguo), percibido como un lastre para el progreso esperado y, por tanto, aparece como *negación* de la tradición o como un “bien” administrable. Esta *negación* temporal de lo anterior, a su vez, generaría la ilusión de un clima de época capaz de explicarse a sí mismo y con el derecho exclusivo de ser portador de toda novedad posible. En tercer lugar, y no deja de ser paradójico, esta modernidad, signo de un presente que ya no se reconoce en el pasado, generaría la necesidad de la construcción de un *saber histórico* para poder orientarse. De ahí surge la importancia de la historiografía para esta modernidad como un saber estratégico.<sup>3</sup> Así se explica que el pasado “renacentista” —como periodo literario y político— y el “barroco” —relacionado con el arte y la arquitectura— sean considerados paulatinamente desde la segunda mitad del siglo XVIII como “incomprensibles”, transformados entonces en objetos de *culto* de coleccionistas o de *conocimiento* de especialistas, historiadores del arte, de la política o de la literatura.

Este “extrañamiento” respecto de las obras del pasado es el origen del desarrollo de una nueva escritura científica de la historia que sustituirá lentamente a la anterior, enmarcada por el arte de la retórica y la elocuencia latina.<sup>4</sup> Sin este gesto modernista de separación y distanciamiento de las tradiciones heredadas no

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 13, 17.

<sup>4</sup> Alfonso Mendiola ha mostrado este “juego” en su libro *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*.

se entiende la aparición de un nuevo tipo de saber histórico,<sup>5</sup> por el cual se logran entrelazar distintos pasados con diversos presentes en términos de causalidad.<sup>6</sup> Esto no deja de ser paradójico, ya que como lo subraya Koselleck, la condición de posibilidad para observar este mismo proceso de transformación y diferenciación semántica de términos como *modernidad* se origina en la *modernidad* misma concebida a manera de experiencia temporal.

Por otro lado, la realización de esta clase de *historias conceptuales* se debe a la reactivación del término *modernidad* durante las últimas décadas del siglo xx. En efecto, desde el decenio de 1980 la palabra *modernidad* se apoderó nuevamente del léxico de políticos y economistas, de planificadores y empresarios, de filósofos, humanistas y científicos sociales. En medio de los debates surgió la pregunta acerca de: ¿qué tanto dichos discursos modernizadores no hacían más que evocar un gesto tradicional o, por el contrario, eran presagios del ingreso en una nueva época? ¿Cómo saber si estos discursos re-modernizadores no eran sino gestos de un ritual ya conocido desde que la modernidad era la modernidad? ¿Qué tanto ese nuevo momento de modernización compulsiva de finales del siglo xx estaría dando señales de su propio agotamiento? Un aspecto adicional a estos cuestionamientos se relaciona con el hecho de que toda modernidad, tarde o temprano, está llamada a convertirse en un lastre, en una pieza más de

<sup>5</sup> Koselleck, “Futuro pasado del comienzo de la modernidad”, en *Futuro pasado*, pp. 21-40.

<sup>6</sup> Aunque dentro de la evolución de la escritura de la historia la misma modernidad ha dado lugar en el siglo xx a profundizar en la comprensión del trabajo moderno de la historia como una deuda insolvente con los desaparecidos, ya apuntada por un historiador clásico como Michelet. Véase Michel de Certeau, “Una identidad por una diferenciación”, en *La escritura de la historia*, p. 62. “Si por una parte la historia tiene por función expresar la posición de una generación en relación con las precedentes al decir: ‘Yo no soy aquella’, añade siempre a esta afirmación un complemento no menos peligroso, que obliga a confesar a una sociedad: ‘*Soy algo distinta de lo que quiero ser, y estoy determinada por lo que niego*’” (cursivas mías). A su vez, Luis Vergara, basado en Paul Ricœur en su lectura de Heidegger, postula la idea del historiador como “deudor insolvente”. Luis Vergara, “La producción textual del pasado. Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricœur”, pp. 233-238.

la tradición; es decir, a formar parte del arsenal de cosas inservibles para el presente. Y es que, como se mencionó antes, la modernidad “moderna” está montada en la paradoja de fundarse en un lugar aparentemente ilimitado al no requerir de aquello que deja fuera para existir.<sup>7</sup> Por esa razón, la pregunta puede plantearse en sentido inverso: ¿qué hace y ha hecho esta modernidad con ese cúmulo de aspectos residuales del pasado que aparentemente han dejado de tener sentido para orientarse en el presente? Si en esta modernidad el pasado sólo existe como residual y no como sustancial<sup>8</sup> —en la medida en que dominan las expectativas de futuro—, entonces: ¿en dónde reside la importancia de recuperar y conservar el pasado? ¿De qué manera esta modernidad ha construido su memoria y con qué objeto? ¿Hasta dónde puede afirmarse que en esta modernidad el pasado sigue afectando al presente y cómo? Estas interrogantes pueden plantearse porque *de facto* existe una disciplina productora de historias *en y de* la modernidad. Sin embargo, esta clase de cuestiones sólo pueden responderse con una salvedad: la de reconocer que no todos los acontecimientos ni todas las experiencias se agotan en su “articulación lingüística”.<sup>9</sup> Así es verdad que las “estructuras prelingüísticas de la acción” y de la comunicación se entrecruzan mutuamente, sin llegar a coincidir completamente. Por tanto, el análisis de los usos de términos como *modernidad* y otros recuperados en este libro, constitutivos del léxico de la misma modernidad, queda circunscrito a los espacios de experiencia y de comunicación en que estas palabras circularon y adquirieron significación.

Es tal el peso del término *modernidad* que describe nuestra época que incluso las alternativas generadas como reacción a los

<sup>7</sup> Bajo esta premisa pueden entenderse algunos trabajos de pensadores como Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Heidegger y otros. Véase Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*.

<sup>8</sup> Tema de uno de los libros más influyentes de ese momento modernizador, véase Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Al lado de otros no menos influyentes, como el de Jean François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber. El debate modernidad posmodernidad*; Bernstein, *Habermas y la modernidad*.

<sup>9</sup> Koselleck, “‘Modernidad’. Sobre la semántica de los conceptos modernos del movimiento”, en *Futuro pasado*, p. 287.

ímpetus modernizadores de las últimas décadas no pueden prescindir del uso del término en su forma sustantivada. Habitualmente adoptan en primera instancia la misma noción para enriquecerla con diversas atribuciones de sentido. Sin afán de exhaustividad aparecieron títulos sintomáticos surgidos desde diversos ámbitos de la crítica literaria, de la historiografía, la sociología y la ciencia política, de la cultura y del arte, de la filosofía o de la antropología. En estricto orden cronológico: *Algunas preguntas por lo moderno*,<sup>10</sup> *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*,<sup>11</sup> *En tiempos de la posmodernidad*,<sup>12</sup> *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*,<sup>13</sup> *Mexiko —ein anderer Weg del Moderne. Weibliche Erwerbsarbeit, häusliche Dienste und Organisation des Alltags*,<sup>14</sup> *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánica*,<sup>15</sup> *Un haz de reflexiones en torno al tiempo, la historia y la modernidad*,<sup>16</sup> *Aproximaciones a la modernidad. París-Berlín siglos XIX y XX*,<sup>17</sup> *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*,<sup>18</sup> *La modernidad de lo barroco*,<sup>19</sup> *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre la nación y mediación en México*,<sup>20</sup> *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*,<sup>21</sup> *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en los cambios del siglo (XIX-XX)*,<sup>22</sup> *En busca de la modernidad. Procesos educativos en el Estado de México, 1873-*

<sup>10</sup> Castellán, 1986. En su talante crítico sobre algunos aspectos de nuestra lengua podría ser un equivalente del trabajo de Koselleck.

<sup>11</sup> Ramos, 1989.

<sup>12</sup> Acevedo, Eguarte, González y Uribe, “Un modelo para armar” (en torno a la historia del arte), 1989.

<sup>13</sup> García Canclini, 1991.

<sup>14</sup> Braig, 1992.

<sup>15</sup> Guerra, 1993 [1992].

<sup>16</sup> Illescas Nájera, 1995; y Cervantes Jáuregui, 1993.

<sup>17</sup> Nettel y Arroyo, 1997.

<sup>18</sup> Beck, Giddens y Lasch, 1997 [1994].

<sup>19</sup> Echeverría, 1998.

<sup>20</sup> Lomnitz, 1999.

<sup>21</sup> Appadurai, 2001.

<sup>22</sup> Agostoni y Speckman, 2001.

1912,<sup>23</sup> *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*,<sup>24</sup> *Modernidades coloniales: otros pasados. Historias presentes*,<sup>25</sup> *En busca de la modernidad. Una historia de maestros en la villa de San Felipe el Progreso durante el Porfiriato*,<sup>26</sup> *Political Intelligence and the Creation of Modern Mexico 1938-1954*,<sup>27</sup> *Modernidad e historia*,<sup>28</sup> *¿Qué fue la modernidad?*,<sup>29</sup> *Modernidad, Vanguardia y revolución en la poesía mexicana (1919-1930)*,<sup>30</sup> *De la tradición a la modernidad. Cuadros tapatíos decimonónicos*.<sup>31</sup> Sin dejar de mencionar algunos otros que les preceden, pertenecientes no obstante a otro momento historiográfico, como los libros *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*,<sup>32</sup> *Reforma y modernidad*.<sup>33</sup> *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*.<sup>34</sup>

Ahora bien, si pensamos en la aparición del término *modernidad* en el medio del lenguaje, de los intelectuales tipo José Ortega y Gasset, su denominación más o menos generalizada se observa hacia comienzos del siglo XX.<sup>35</sup> En cambio, en la lengua alemana se registra algunas décadas antes, hacia 1870.<sup>36</sup> Si bien en la lengua francesa se encuentra ya hacia 1822-1823 entre algunos escritores como Balzac y Stendhal.<sup>37</sup> *Modernidad* designa, sobre todo, la emergencia de una nueva experiencia de temporalidad, y su

<sup>23</sup> Bazant, 2003.

<sup>24</sup> Castro-Gómez, 2004.

<sup>25</sup> Dube, Banerjee Dube y Mignolo, 2004. Versión en inglés: *Unbecoming Modern. Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Dube y Banerjee, 2006.

<sup>26</sup> Nava Pacheco, 2009.

<sup>27</sup> Navarro, 2010.

<sup>28</sup> Dube, 2011.

<sup>29</sup> Josipovici, 2012.

<sup>30</sup> Stanton, 2014.

<sup>31</sup> Cortés Manresa, 2014.

<sup>32</sup> Febvre [1957].

<sup>33</sup> Ortega y Medina, 1999 [1952].

<sup>34</sup> Maravall, Madrid, 1986, 2a. edición del trabajo original de 1966.

<sup>35</sup> Fernández Sebastián, "Modernidad", en Fernández Sebastián y Fuentes, *Diccionario*, 2002, pp. 453-462.

<sup>36</sup> Koselleck, *Futuro pasado*, p. 289.

<sup>37</sup> Jacques Attali, *Histoire de la modernité. Comme l'humanité pense son avenir*, pp. 104-105.

llegada a la prensa sólo es indicio de cierta generalización, sin que esto signifique que la cronología señale con exactitud el momento de su emergencia. Su uso y proliferación lingüística hasta convertirse en un lugar común durante el siglo XX sólo está indicando que alrededor de esa noción se estaba condensando cierto tipo de experiencia temporal atravesada por múltiples factores.

Conviene recordar también que los conceptos son formas verbales, no meramente mentales, mediante las cuales las sociedades, según su situación y momento, ofrecen respuestas a interrogantes y problemas presentes. Así podrá advertirse a partir de esta mínima selección de conceptos cómo (para quienes habitaron y pudieron verbalizar su experiencia a través de los medios impresos de su época) el vocabulario acostumbrado se había vaciado de contenido y ya no describía la nueva situación. Los viejos diccionarios de la época habían comenzado a enmudecer, su semántica había perdido la capacidad de describir las experiencias en que estaban inmersos. Con la conciencia de que el mundo estaba cambiando, de que los viejos esquemas conceptuales eran insuficientes para describir lo que estaba pasando, surgió la necesidad de crear un nuevo vocabulario para dar cuenta del mundo político, social, cultural y económico, así como orientar sus acciones frente a un futuro cada vez más incierto. Se trataba, entonces, de formas verbales cuya función era aportar soluciones a problemas de índole jurídico, político, económico, social o cultural, incluyendo el artístico y educativo. Así, por ejemplo, ya en la década de 1930 una tarea similar a esta clase de estudios fue emprendida parcialmente por el historiador y filósofo Robin G. Collingwood, quien advirtió que en el siglo XVIII la antigua acepción grecolatina de *arte* (próxima a la de artesanía) se transformó en *Arte* (tal como se conoce hasta la actualidad), concebida como una forma capaz de producir en el campo de la expresión una experiencia estética particular.<sup>38</sup>

Así, la creación de este nuevo vocabulario se corresponde con la emergencia de una nueva experiencia temporal conocida propiamente como *moderna*. En este sentido podemos entender la

<sup>38</sup> Collingwood, *Los principios del arte*, pp. 15-16.

*modernidad* como un acontecimiento histórico relacionado con situaciones sociales específicas, aunque observables sólo a partir de los entramados comunicativos en los que se articula. De ese modo, conceptos —convertidos en lugares comunes para describir, incluso, todavía nuestro presente— emergieron y se condensaron durante ese periodo de tránsito entre un siglo y otro, entre el XVIII y el XIX. Conceptos usuales vieron la luz durante ese lapso, como *opinión pública*, *historia*, *libertad*, *civilización*, *América*, *revolución*, *mestizo*, *cacique*. Se trata a todas luces de palabras y términos que no fueron acuñados en ese tiempo, ni tampoco de meros neologismos. Sin embargo, parecen ser las mismas palabras del curso anterior, pero su significado y su contenido comenzó a ser otro. Su semántica iba cambiando para designar algo muy diferente al periodo anterior. Otros como *intelectual* serán propios del siglo XX, o algunos como el de *pobreza*, sufrirán una resemantización, llegando a convertirse —como nunca antes— en un concepto estratégico para nuestro presente globalizado. Se trata entonces de vocablos convertidos en conceptos que, al tiempo que registran nuevas situaciones vitales, llegan a adoptar funciones prescriptivas. Ponen orden en el mundo caótico de los lenguajes discursivos, así como libran órdenes para lo que debe hacerse y entenderse.

En esencia todo concepto posee una triple dimensión: psicológica (mental), lógica (relacional al interior de una estructura semántica) y ontológica (capacidad de relacionar palabras con cosas u objetos). Una cuestión central es distinguir cuándo se trata de una *palabra* y cuándo de un *concepto*, pues generalmente este último se origina en palabras que son de uso cotidiano, cuyo sentido puede transformarse en conceptos mediante un procedimiento lógico al conferirles un grado mayor de generalidad. Por eso su uso para fines histórico-conceptuales distingue entre palabra y concepto, algo similar a lo que existe en la biología molecular entre célula y núcleo.<sup>39</sup> Sintetizando, un *concepto* es observable en el momento en el que una palabra singular adquiere

<sup>39</sup> Se puede seguir con gran provecho este diálogo entre biología y cultura alrededor del lenguaje en el libro conjunto de Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, pp. 31-35.



la capacidad de designar un conjunto mayor de cosas y de operaciones.<sup>40</sup> Justamente por eso, al observar la diferencia entre *ética* y *moralidad* fabricada durante el siglo XVIII, Niklas Luhmann —un sociólogo que practica la semántica histórica— sostiene que “las palabras de la vida cotidiana” son insuficientes para dar cuenta de lo que constituyen propiamente los hechos históricos y sociológicos. La razón es que el significado de los conceptos sólo se comprende si se toman en cuenta las distinciones en que están entramados. De ahí que no haya concepto, en sentido moderno, que no esté atravesado por la controversia y la discusión pública. Y, aun cuando su clarificación sea una tarea complicada, para un investigador lo mínimo exigible es rendir cuenta de la función que pudieron tener en determinados momentos históricos.<sup>41</sup>

Conviene añadir que el trazo del libro reconoce el trasfondo de la renovación de las ciencias y las humanidades alrededor de lo que se denomina como la nueva hermenéutica representada por Hans Georg Gadamer, plasmada después de muchos años, en su libro *Verdad y método* (1960), convertido en una especie de *Summa* humanística y científica por sus derivaciones hacia el campo de la lingüística y la comunicación, la filosofía, la crítica literaria, el arte, la historiografía y la cultura en general.<sup>42</sup> En el contexto de la posguerra esta propuesta “filosófica” se caracterizó fundamentalmente por un llamado a la “reflexividad” en las operaciones que realiza el científico y el humanista para producir su saber. “Reflexividad” no en el sentido intimista y solipsista, sino sostenida y de la mano del sentido del tiempo y de lo histórico. En ese lugar reapareció la *modernidad* como un acontecimiento *déjà vu*, como

<sup>40</sup> Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1. El concepto del concepto (*Begriff*), pp. 780-787. Véase también Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 116-118. En un ensayo de 1995, Gadamer observó el movimiento en las dos direcciones: de la palabra al concepto y del concepto a la palabra. “De la palabra al concepto”, *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, pp. 133-145.

<sup>41</sup> Luhmann, “La moral social y su reflexión ética”, en Palacios y Jarauta, *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, pp. 47-58.

<sup>42</sup> Sobre el giro hermenéutico y la renovación de las humanidades, véase, Gadamer, *L'Hermeneutique en rétrospective*.

acertadamente lo concibe Paolo Virno.<sup>43</sup> Y que llevó a Scott Lash, a partir de la noción freudiana de compulsión, a concebir la *modernidad* como una experiencia cargada de una *pulsión emocional a la repetición*, generalmente de carácter inconsciente. “El pasado perdura, pero en lugar de ser activamente reconstruido tal como lo hacía la tradición, tiende a dominar la acción de forma cuasi causal. La compulsión, cuando es socialmente generalizada, es de hecho tradición sin tradicionalismo: la repetición que traba la autonomía en lugar de potenciarla”.<sup>44</sup>

Por esa razón dicha cuestión conduce a la revisión de los presupuestos históricos de la misma modernidad; es decir, al repaso del legado representado por personajes como J. W. Goethe y Friedrich Schlegel (figuras centrales también en los trabajos de R. Koselleck), en razón de que buena parte del vocabulario utilizado en el presente para describir el mundo fue articulado por ellos antes que nosotros. Por eso este trabajo de “revisión” constituye un estudio de arqueología de nuestro presente. Ahí está situada, me parece, la impronta y particularidad de esta vertiente historiográfica articulada en torno a la historia conceptual, en la medida en que en nuestras investigaciones topamos permanentemente con palabras y conceptos concebidos en otro tiempo y para otras situaciones. Como comenta Gadamer: “conceptos” tan “familiares y naturales como ‘arte’, ‘historia’, ‘lo creador’, *Weltanschauung*, ‘vivencia’, ‘genio’, ‘mundo exterior’, ‘interioridad’, ‘expresión’, ‘estilo’, ‘símbolo’, ocultan en sí un ingenuo potencial de desvelamiento histórico”.<sup>45</sup> De ahí que en la historia conceptual exista una voluntad expresa de desnaturalizar o, para ser más exactos, de regresarlos a la historia de donde partieron, y de ese modo liberarlos de su carga esencialista.<sup>46</sup> Olivier Christin, historiador conceptual francés,

<sup>43</sup> Virno, *Déjà vu and the End of History*. Existe una versión en español, con el título *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*.

<sup>44</sup> Lasch, “Vivir en una sociedad postradicional”, en Beck *et al.* *Modernización reflexiva*, p. 92.

<sup>45</sup> Gadamer, *Verdad y método*, p. 38.

<sup>46</sup> Es la idea que subyace en la historia conceptual a la crítica de la historia de las ideas o *Geistesgeschichte* representada por Dilthey. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 85. El argumento crítico está desarrollado por Koselleck en su ensayo

habla de la necesidad en las ciencias sociales y humanidades contemporáneas de “desbanalizar lo banal” por medio de la semántica histórica o arte de interrogar históricamente “los inconscientes académicos nacionales” (en alusión al llamado de Pierre Bourdieu a unas ciencias sociales más reflexivas, en 2000), y así ampliar nuestra comprensión de la nueva complejidad de nuestro presente.<sup>47</sup> Aquí ya es reconocible una de las paradojas de la *modernidad*: una noción y un vocabulario bañado por la temporalidad acabó por sustraerse a sus propios efectos para convertirse en *dogma* o mito según la perspectiva.<sup>48</sup>

Asimismo, habría que situar la lectura de estas “historias conceptuales” en el contexto de la evolución de la opinión pública moderna favorecida por el desarrollo de los medios impresos, en un momento en el que no habían aparecido todavía las nuevas formas de comunicación de masas (cine, radio, televisión). Sólo dentro de ese entramado particular se pueden comprender los alcances y límites de este vocabulario. Aun cuando los soportes materiales hacen posible su producción, circulación y, sobre todo, su conservación, pueden generar precisamente la ilusión de contemporaneidad en los futuros lectores y usuarios, que somos nosotros. Es decir, los mismos medios técnicos de comunicación hacen posible que las formas verbales y escritas trasciendan sus situaciones de habla específicas y sus límites temporales, y lleguen a otros lectores no contemporáneos para generar la ilusión de “contemporaneidad”; de llegar a otros presentes como si fuera la primera vez. Sabiendo además que no todas las palabras y conceptos generados por una época llegan necesariamente a sedimentarse y conseguir “universalizarse”. Esto puede suceder mucho después,

---

“Compromiso con la situación y temporalidad”, *Futuro pasado*, pp. 173-201; incluso puede leerse como el esbozo de una epistemología histórica posdilttheyana. Indudablemente un anticipo de dicha crítica se encuentra en el ensayo de 1932 de uno de los integrantes de la teoría crítica, Max Horkheimer, “Historia y psicología”, *Teoría crítica*, pp. 22-42.

<sup>47</sup> Christin, “Historia de los conceptos, semántica histórica y sociología crítica de los usos léxicos en las ciencias sociales: cuestionamiento de los inconscientes académicos nacionales”, *Historia Mexicana*, vol. 63, pp. 803-836.

<sup>48</sup> Sobre el segundo aspecto véase mi ensayo, “*Revolución*: entre el tiempo histórico y el tiempo mítico”, *Historia y Gráfica*, 45, pp. 57-94.

como es el caso de diversos escritores y pensadores, porque quizás no era su momento todavía, o bien por ser formas ya fuera de época, anacrónicas, desfasadas temporalmente.

Lo decisivo radica en que al igual que otros conceptos modernos como los de *cultura*, *indígena* y *literatura*, se trata de nociones históricas emergentes, aunque convertidas en una suerte de *a priori históricos*, como lo destacó Foucault.<sup>49</sup> Buena parte de las dificultades para maniobrar productivamente con la noción de modernidad en las ciencias sociales y humanidades contemporáneas se origina, como vimos, en su gran flexibilidad y permeabilidad lingüística para adaptarse a situaciones y tiempos muy diversos. Comenzando con una larga historia, surge por primera vez en los comienzos del cristianismo, inscrita en una forma verbal que la distingue como “la novedad” (Nuevo Testamento), lo *modernus*, frente al tiempo anterior, la *antiquitas* pagana. Habrá luego variaciones semánticas sucesivas bajo la denominación de los *moderni* y la *modernitas* cristiana medieval, la *modernitas* renacentista, y la *modernitas* ilustrada y romántica germinada en el ámbito de los letrados y la filosofía *moderna*, desplazadas a continuación por la *modernitas* “revolucionaria” que hará del futuro su emblema en detrimento del pasado y la tradición.<sup>50</sup> La particularidad de esta última *modernidad*, comparada con las anteriores, radica en estar impregnada de un nuevo sentido de historicidad, siendo Hegel, dentro de la tradición filosófica, uno de sus exponentes mayores. Asumida la impronta historicista de esta *modernidad*, por su parte, ya en el siglo XX, Gadamer planteó la necesidad de desarrollar

<sup>49</sup> Al respecto la crítica gnoseológica de Foucault, “Las unidades del discurso” y “El *a priori* histórico y el archivo”, en *La arqueología del saber*, pp. 33-49 y 214-223, respectivamente. Sobre la historia de los conceptos *cultura*, *indígena* y *literatura* véanse los ensayos de: Hurtado Ames, “El concepto de cultura en México (1750-1850)”, Ramírez Zavala, “Indio/Indígena, 1750-1850” y Urrejola, “El concepto de literatura en un momento de su historia: el caso mexicano (1750-1850)”, en *Historia Mexicana*, 239, pp. 1527-1552, 1643-1681, 1683-1732, respectivamente.

<sup>50</sup> Para la historia del concepto véase: Zermeño, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, pp. 43-56. Desde luego, como se dijo, su fuente de inspiración se encuentra en el trabajo de Jauss, *La literatura como provocación*. Véase también el reciente ensayo de Attali, *Histoire de la modernité*.

para las humanidades una nueva hermenéutica genuinamente histórica, alternativa a los “objetivismos” implantados en sus diversos objetos de estudio durante el siglo XIX: historia, literatura, arte, etcétera.<sup>51</sup>

Con todo, es fácil advertir que esta nueva conciencia de la historia se inscribe también en la ambigüedad, ya que así como pudo abrir nuevos horizontes de comprensión de “lo humano”, de igual modo puede convertirse en un lastre.<sup>52</sup> Por eso, sin ser nueva, a la *modernidad* se le concibe críticamente como un “problema”, no sólo para los historiadores, sino también uno de orden más general. Esto último, porque la *modernidad* contiene una dimensión político-ideológica uncida a la emergencia de las naciones-Estados, germen de las identidades colectivas de mexicanos, brasileños, chilenos, argentinos, nicaragüenses, cubanos, colombianos, etc. Tarde o temprano, casi no habría entidad jurídico/política moderna que no terminara por estar articulada a partir de dicho modelo de temporalidad y modo de *hacer* la política. A este elemento se debe que la modernidad se haya convertido en un tema global de discusión y de análisis en las últimas décadas. En ese contexto, el enfoque de la historia conceptual o *Begriffsgeschichte* se presenta como una forma no sólo de dar cuenta de la *modernidad*, sino de discutirla.

Las investigaciones presentadas con el instrumental analítico de la historia conceptual dejan ver el pasaje hacia esa *modernidad* a partir de la emergencia de un nuevo léxico para describir su situación frente al futuro, así como para inscribir el pasado en un presente en movimiento. Este ejercicio ocurre, por tanto, en un presente en el que esa misma *modernidad* se ha oscurecido, lo cual

<sup>51</sup> La aparición de esta conciencia *moderna* de la historia significa en sí misma una revolución con respecto a las anteriores modernidades, equiparable igualmente a la revolución operada en el campo de las ciencias experimentales que ha acabado por transformar radicalmente el paisaje planetario. Véase, Gadamer, “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas”, “Aportaciones y límites de la obra de Dilthey”, y “Bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica”, en *El problema de la conciencia histórica*, pp. 41-53, 55-70 y 95-116, respectivamente.

<sup>52</sup> Ya hace algunas décadas Hayden White escribió un sugerente ensayo intitolado “The Burden of History” (1966), *Tropics of Discourse*, pp. 27-50.

explicaría la abundante y disímbola bibliografía en cuyos títulos no falta el uso del término. Dicho “exceso” sería el síntoma de estar inmersos en una crisis y desplazamiento de su régimen de temporalidad y apertura a otras modalidades, una de las cuales ha sido caracterizada por François Hartog como entrada en un régimen dominado por el presentismo, en el cual el futuro ha dejado de ser el principal instigador de la “acción social”, a diferencia de un pasado que tiende a ensancharse enormemente. Eso explica en parte la proliferación de un vocabulario denotado por el uso del prefijo *neo*-liberal, -conservador, -mexicanista, -aztequista, etc.; así como el uso constante del término *crisis* sería sólo el síntoma de estar de nuevo en medio de un río, entre dos orillas, siguiendo la metáfora de Chateaubriand propuesta hace dos centurias.

Asimismo, la posibilidad de esta *reflexividad* crítica de corte histórico ocurre tras el último aliento recibido por la modernidad a través de sus derivas y equívocos semánticos del siglo XX, un lapso en el que tenderá a confundirse cada vez más *modernidad* con *modernización* y sus predicados de corte economicista y politológico. Modernizaciones sucesivas pueden leerse en el Plan Marshall para Europa, en los planes de desarrollo o la Alianza para el Progreso en Latinoamérica, y poco después en las agencias de desarrollo o de la CEPAL. Casi todas estas modernizaciones presuponen la experiencia de la modernidad sin que sean lo mismo. Emergen más bien como respuestas a crisis de todo tipo (políticas, económicas o sociales). Muchas de las generaciones actuales son descendientes y deudoras del llamado “desarrollo estabilizador” de la posguerra, hasta la crisis energética de los años 1970, a cuya sombra se legitimaron muchos regímenes políticos no siempre democráticos, incluso autoritarios y expansionistas.

Es en el marco de ese último aliento modernista —cuando el futuro cumplía todavía un papel movilizador en la selección de las opciones sociales y con ello prolongaba el tiempo histórico surgido durante el siglo XIX—, que se tiene la producción de un discurso histórico desarrollista y economicista que prestó poca o nula atención al aspecto cultural imbricado en la inscripción misma de las temporalidades históricas. Así en la historiografía tiende a dominar un discurso histórico que fija los comienzos de la inser-

ción de un país en la *modernidad* a partir de criterios eminentemente económicos y políticos, incluso militares, y esto sucede durante el último cuarto del siglo XIX. Es emblemático también que en el marco de este “desarrollismo” surja y se desarrolle la profesionalización de la historia; que señala las pautas incluso para la escritura de la historia general o universal de un país. En estas historiografías la *modernidad*, como descripción de un tipo de experiencia temporal, acaba siendo absorbida y subordinada a indicadores económicos o políticos de orden externo al mismo proceso que la origina y le da forma verbal.

La modernidad quedó así confundida con otras nociones aledañas como “modernización” y “desarrollo, y toda clase de modernismos, cuyas connotaciones no son idénticas. Esa comprensión de la modernidad es la que se ha tornado discutible a la luz del instrumental de la historia conceptual, tomando en cuenta la doble dimensión antropológica, del tiempo y del sentido, o forma como los actores inscriben y dan sentido a sus acciones. De ese modo se recupera para la historiografía la dimensión antropológica o “subjetiva” de la acción social.

Así, cuando se habla de *modernidad* hay que entenderla menos como una noción cronológica y más como una categoría histórica cualitativa,<sup>53</sup> que se distingue de las anteriores por su fuerte énfasis en el futuro y la novedad, en detrimento del pasado y de la tradición.<sup>54</sup> Así desde esa *modernidad* desarrollista, por ejemplo, historiadores de las ideas encontraron en el siglo XVI (la reforma

<sup>53</sup> A pesar de recuperar el aspecto cualitativo de la noción de *modernidad* elaborado por Weber y Habermas, Claudio Lomnitz no consigue despegarse de una noción modernizante o desarrollista, noción de una modernidad que también arranca en el siglo XVI, motivo por el cual considera que países como México han tenido a veces momentos modernos y otros antimodernos. En el fondo todavía manobra con una concepción instrumental de la modernidad y de su pareja “modernización”. Al final, la modernidad es descrita más como una “ideología” que como experiencia de la temporalidad. Lomnitz, *Modernidad indiana*, pp. 9-12.

<sup>54</sup> Para comprender lo que separa a esta modernidad de las anteriores y la función que tiene lo “nuevo” en unas y otras, véase el ensayo de Koselleck “*Modernidad*. Sobre la semántica de los conceptos modernos de movimiento”, en *Futuro pasado*, especialmente pp. 296-298. Véanse también Gumbrecht, “A

protestante frente la contrarreforma católica) la matriz explicativa de las diferentes trayectorias hacia la “modernidad” seguidas por los pueblos del norte y sur de Europa, y sus derivaciones en suelo americano. Ahí no se advierte diferencia alguna entre lo que podía significar ser “moderno” durante la época del Renacimiento y lo que podría ser para la modernidad revolucionaria de nuestra época. En la tesis de mediados del siglo pasado, defendida por Ortega y Medina, no queda sino advertir una suerte de determinismo cultural:

Creemos que en la Reforma está la clave de la Modernidad; en la cual —digamos aunque de pasada— aún nos encontramos los pueblos hispánicos, no por casualidad ni por cortedad de luces, un poco como a regañadientes o como huéspedes a veces extraños y, las más, morosos. No será, pues, ocioso añadir que en la Reforma está la llave de la Antimodernidad hispánica.<sup>55</sup>

En dicha lectura, la *modernidad* es un acontecimiento que llega desde fuera, esto es, que no es inmanente al mismo proceso de conformación de las naciones-Estados durante el siglo XIX. Por esta razón, se da por supuesto que el mundo hispanoamericano tiene y sigue teniendo una deuda con la *modernidad*, encontrando al culpable de esa “fatalidad”, o bien a todo lo que cae bajo el término *tradicición* (percibida como lastre para el progreso), o bien, “el señalado” se encuentra afuera, en el extranjero. El equívoco de esta clase de victimismo y fatalidad, desde la perspectiva que atraviesa la lectura de este libro, surge de confundir *modernización(es)* con *modernidad*.<sup>56</sup>

Así, frente a dicho concepto, fundado todavía en una historia de las ideas, se propone otra entrada a la discusión sobre la *modernidad* desde la historia de los conceptos. En el enfoque ideográ-

History of the Concept ‘Modern’”, en *Making Sense*, pp. 79-110; y Osborne, “Modernity is a Qualitative, Not a Chronological, Category”, pp. 65-84.

<sup>55</sup> Ortega y Medina, *Reforma y modernidad*, p. 23.

<sup>56</sup> Coincidente con esta apreciación, véase también el ensayo de Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus*, pp. 1-29 (agradezco la sugerencia de uno de los dictaminadores anónimos).



fico y mentalista prevaleciente durante la primera mitad del siglo XX encuentra continuidad ahí donde hay discontinuidades. Desde la *Begriffsgeschichte* (sustentada en el análisis de los usos manifiestos de las palabras) se plantea la hipótesis del gran cambio que significó el paso de los siglos XVIII al XIX, en el cual lo político y lo jurídico, no sólo lo económico y lo militar, cumplieron un papel de gran importancia. Pero, desde esta perspectiva, la relevancia mayor consiste en que ese *cambio* trastocó tanto las relaciones tradicionales con el futuro como con las del pasado. Y ahí entran como términos articuladores de esta transformación conceptos vecinos como los de *historia* y *revolución*. Alrededor de ellos la modernidad se comprende a manera de un devenir abierto y constante en dirección del futuro, y se inicia un proceso de apropiación del pasado, entendido en el sentido de un saber progresivo y de perfeccionamiento constante. En este modo un *telos* o meta situada en el horizonte del futuro, que nunca llega, marca las formas para entender tanto el proceso mismo (la historia) como las formas de relatar o narrar ese mismo proceso. Por eso es verdad que se puede decir que cuando se habla de *modernidad* hay que adjetivarla con el término *futurista*, tanto cuando se trata de mirar hacia atrás como hacia adelante.<sup>57</sup>

Finalmente, el rasgo decisivo que distingue a esta modernidad de las anteriores es su relación con el tiempo. Es verdad que en la cotidianidad el tiempo fluye como un *continuum* para todos. El *mañana* se transforma por el *hoy* en *ayer*. En la historiografía anterior, por ejemplo, se registran y se fijan por escrito los sucesos acumulativamente, uno detrás de otros. Para eso hubo de inventarse y desarrollarse la cronología. Por eso la historia es tan sólo un arte.<sup>58</sup> Sólo existe el presente como límite de la relación *de* y *con* lo acontecido. Presentes ulteriores permitirán adicionar nuevos sucesos tomando al testigo presencial y su testimonio como máxima autoridad. Sin entrar en el análisis de la composición textual ajustada al arte de la retórica, dichas relaciones históricas transmiten la sensación de un mismo relato que continúa, si bien

<sup>57</sup> Luhmann, "Lo moderno de la sociedad moderna", en *Complejidad y modernidad*, pp. 131-153.

<sup>58</sup> Grafton, *What Was the History? The Art of History in Early Modern Europe*.

enriquecido con nuevas adiciones. Y también son capaces de referir un espacio de experiencia, un orden o estructura sociocultural, más o menos estable y homogéneo. Incluso, antes del fin del mundo no es esperable que suceda algo radicalmente nuevo.<sup>59</sup> En este sentido, antes de nuestra *modernidad revolucionaria* no existe ese tiempo histórico específicamente moderno que crea las condiciones para que emerja una resignificación de antiguos vocablos como *revolución*, *progreso*, *desarrollo*, *crisis*, *espíritu de época* (*Zeitgeist*), que traducían la emergencia de una nueva experiencia de temporalidad en términos de movimiento.<sup>60</sup>

Examinada la *modernidad* como concepto histórico, no sólo como una entelequia solipsista, se podría afirmar que la historiografía modernista que se articula sobre todo desde finales del siglo XIX, ha perdido evidencia para explicar la totalidad de la historia. Esto es así porque ya el solo hecho de historizar un concepto, un objeto, significa abrirse a otras posibilidades, en nuestro caso, a pensar en *otras modernidades* o formas de experimentar la temporalidad, esto es, de establecer las relaciones entre pasado, presente y futuro. Y claramente estamos inmersos en una explosión de reflexiones en torno al problema de la *modernidad* que merecen ser discutidas a profundidad, sin que sea este el lugar para hacerlo. Porque, aunque parezca increíble, es en ese espacio en donde se están poniendo en juego ya no digamos meramente los *futuros pasados* de la modernidad (Koselleck), sino los futuros posibles de *otras modernidades* (Gumbrecht, Hartog, Marrao). Porque en su discusión se pone en juego no sólo la comprensión del presente, sino también el sentido y la función

<sup>59</sup> Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 297-298.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 305-307. Koselleck utiliza la expresión *neueste Geschichte* y no *gegenwärtige Geschichte*, que presupone la *neue Geschichte* o historia más reciente como sinónimo de moderna. Además de la noción moderna que la distingue de otras anteriores, se introduce una suplementaria: la "más nueva" o más reciente. Ranke ubica este último periodo a partir de las revoluciones americanas y francesas. El uso del sufijo *-ste* muestra que se abandona el sufijo de comparación *-ere*, para designar una historia completa, en sentido propio, tan diferente que ya no puede encontrar un símil en el pasado. Así, la diferencia entre *neue Zeit* y *neueste Zeit* estaría indicando sólo el momento en que la *nueva modernidad* comienza a sostenerse sobre sus propios pies.

de la historiografía de cara al futuro. La historia conceptual no es sino una de las formas posibles para entender la “crisis del presente”, en el que nos debatimos en la comprensión de lo que significa históricamente habitar en la “modernidad”.

Conviene insistir en que la *modernidad* no es sólo una idea: es sobre todo una experiencia que tiende a movilizar a la sociedad entera. “Experiencia” en el sentido de anular un tipo de representación (imaginación) sobre las relaciones entre el pasado (como almacén de experiencias, sinónimo de tradiciones, hábitos adquiridos, fuerza psíquica inercial individual y colectiva) y el futuro.<sup>61</sup> Pero al mismo tiempo que se da ese distanciamiento y emergen nuevas formas institucionales de carácter jurídico-político, el nuevo presente va operando de manera selectiva a lo cual nadie escapa, a no ser que imaginemos una sociedad a lo Robinson Crusoe, de aislamiento completo. En ese nuevo contexto el presente va operando una selección de los temas de la memoria sobre lo digno de recordar y su contrario, lo que debe ser olvidado. Pero ahora lo nuevo radica en que esa selección es regulada por las expectativas que se tengan sobre el futuro. Y la novedad está en que ese futuro regulador ya no pertenece en exclusivo al campo de lo religioso. Se trata de un futuro secular.

Asimismo, ese nuevo presente/futuro o *modernidad* genera su propia memoria construida a partir del principio de contradicción, del juego lógico de los opuestos: buenos y malos, criollos e indígenas, revolucionarios y reaccionarios, progresistas y retrógrados, liberales y conservadores, etc. La construcción de este encuadre no pretende tanto la fidelidad con el pasado y su justa valoración, porque dicho reordenamiento de la temporalidad viene a cumplir además una función pedagógica, reguladora de comportamientos sociales. Aspira a erigirse en ese sentido en un nuevo canon normativo. Esto ocurre fundamentalmente en el campo de las representaciones.

Se tiene entonces que a partir de una experiencia compartida, un conjunto determinado de la sociedad (no la sociedad entera) se moviliza y genera nuevas reglas de juego, se divide en bandos,

<sup>61</sup> Cfr. *Regímenes de historicidad*, de Hartog; y *Futuro pasado*, de Koselleck.

partidos y facciones, y esta práctica (toda experiencia conlleva una operación) produce una nueva representación de las relaciones temporales en las que se desarrolla el nuevo juego político. Práctica y representación se corresponden, son indisociables, en la medida en que los involucrados conocen las nuevas reglas del juego. Lo más relevante, sin embargo, de todo esto es que esas representaciones y su identificación ocurre en el campo de la práctica de la escritura, si bien no exclusivamente. Y esta escritura en sus pliegues ha de revelar y hacer efectiva la constitución de un nuevo orden social, espacial, temporal, político. Todo esto es posible debido a la naturaleza misma de la incorporación y difusión de la escritura o cultura del escrito.<sup>62</sup>

Y entonces, para utilizar la fraseología de Max Weber de finales del siglo XIX, la sociedad moderna “desencantó” (desacralizó) el pasado dejando de lado su función normativa (Kant, ¿qué es la Ilustración?, ver su lectura en Foucault) para establecer que el único presupuesto válido para autenticar las acciones era la Razón (racionalismo). Al mismo tiempo que lo reencantó o resacralizó (panteón, altar, de héroes laicos), historia *magistra vitae*. Parece que el frasco contiene lo mismo que está designado en su etiqueta, pero el contenido es otro. De hecho la historia sagrada que se continuó enseñando a nivel escolar descubrió un contrapeso en la celebración de las vidas ejemplares de los santos laicos ciudadanos. Este “reencantamiento” ha sido posible no meramente por razones “ideológicas” —simular ocultar la realidad, echar cortinas de humo, crítica de la ideología—, sino por el recurso y posibilidad abierta por el desarrollo de la escritura.

<sup>62</sup> Al respecto véase Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*; y Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, 1998. Para una complejización de la discusión relativa a la evolución de los medios de masas, véase Gobato, *La escritura secundaria. Oralidad, grafía y digitalización en la interacción contemporánea*, 2014.

## 2. EL “ESPACIO PÚBLICO” COMO CONCEPTO HISTÓRICO. HABERMAS Y LA NUEVA HISTORIA POLÍTICA

*[...] las ciencias sociales (a las cuales pertenece la historia cuando reivindica el modelo habermasiano) se encuentran a finales de nuestro siglo, sumergidas en una reflexión dubitativa y desencantada sobre la validez de sus instrumentos conceptuales [...].<sup>1</sup>*

En este capítulo me gustaría recrear el contexto histórico-filosófico del proyecto habermasiano y su relación con la historiografía. Este propósito se engarza, en segundo lugar, con el de discutir su recepción en el ámbito de la historiografía hispanoamericana, en particular en el caso de la obra del historiador francés iberoamericanista, François-Xavier Guerra. A través de esta revisión quisiera mostrar que la crítica historiográfica que subyace en la nueva historia política desarrollada por Guerra y sus colaboradores permite avizorar el potencial crítico de la historiografía en curso, así como sugerir que podría tener un grado todavía mayor de radicalidad en cuanto a la explotación de sus posibilidades.

### MODERNIDAD Y “ESPACIO PÚBLICO”

En torno al tema de la modernidad me parece que coincidimos muchos historiadores, quizás motivados por la ola modernizadora de los últimos años y por la crisis de instrumentos conceptuales aludida en el epígrafe de este capítulo. Guerra fue uno de los primeros historiadores en abordar la historia política contando con

<sup>1</sup> Guerra y Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica*, p. 10.

una teoría de la modernidad. Con ello intentó enriquecer las visiones que entrelazan la modernidad con los procesos de modernización. Al revisar su libro, *México: del antiguo régimen a la revolución*, creo adivinar el interés por ofrecer una visión integral de la historia —en la que no falte nada, a la manera braudeliana— sobre la inserción de México en la modernidad. El desarrollo de su obra recuerda también al programa de “Historia moderna de México”, diseñado por Daniel Cosío Villegas. Me parecen próximas en cuanto al uso de una teoría de la modernidad fincada en la contraposición entre tradición y modernidad, entre un grupo de actores compuesto por un pequeño bloque de liberales empeñados en modernizar y democratizar a México, por un lado, y un bloque masivo afianzado en prácticas y creencias tradicionales, por el otro. La tesis acerca de las líneas de continuidad entre la dictadura porfirista y la dictadura de partido del Estado revolucionario no era nueva. Había sido apuntada por Cosío Villegas desde la década de 1940. Pero mientras Cosío buscó asirse a la época liberal predictadura para retomar el rumbo político de la revolución, Guerra amplió su mirada y buscó las raíces y explicaciones en una historia de más larga duración: llevó a debate algunos de los conceptos estructurantes de la modernidad nacionalista. Uno de estos fue el de lo *público* o *espacio público*.

En esta teoría de la modernidad está incluida también la dimensión de la temporalidad. Los “liberales”, por ejemplo, en tanto representantes del “progreso” estarían a favor de una aceleración de los tiempos, mientras que las grandes masas simplemente regularían su experiencia del tiempo mediante rutinas y rituales cotidianos ancestrales. Como señala Chevalier en el prólogo al libro de Guerra, estos dos mundos completamente diferentes y extraños se encontraron gracias a la mediación política y cultural de dos tipos de figuras históricas: el caudillo y el cacique. Se trataría en este caso de seres privilegiados dotados de un alto grado de conciencia que funcionaron como intermediarios sociales y culturales entre estos dos mundos, el del progreso y el del atraso. Dentro de la urdimbre de una historia de larga duración, estos personajes aparecen, entonces, como una suerte de héroes imprescindibles de la modernidad.

La obra de Guerra, sin duda, obligó a repensar las relaciones que podría haber entre el porfiriato y la revolución. Colaboró en la desmitificación de la revolución como único protagonista de la historia moderna de México. La subversión de la periodización tradicional implicó la necesidad de revisar las líneas de continuidad y de discontinuidad que pudo haber entre los siglos XIX y XX. Asimismo, abrió las compuertas de una historiografía basada en una especialización excesiva, fincada en la posesión de temas y parcelas temporales. Una mayor flexibilidad permitiría identificar la enorme distancia que puede haber entre las experiencias de los mexicanos que vivieron en el siglo XIX y los que vinieron después. Distancias que podrían ser abismales, incluso para los habitantes del siglo XX, pero que requerirían de mayor clarificación. Dentro de este escenario, con todo, surge el hilo conductor que parece gobernar ambos intervalos de tiempo y que tiene que ver con el concepto de *modernidad*. Mi hipótesis es que, así como podría haber distintas modernidades —centrales o privilegiadas y periféricas o marginales—, también dentro de una misma modernidad cabría pensar en distintas clases de modernidad.<sup>2</sup> La clave estaría en saber qué se puede entender por modernidad.

Considero que dentro de esos márgenes se inscribe la clarificación del término “espacio público” como concepto histórico y su posible impacto en el desarrollo de una nueva historia política. Este interés forma parte del proyecto historiográfico que Guerra maduró desde la década de 1970. En torno a ese aspecto en particular quisiera centrar mis reflexiones. La cuestión planteada se puede formular polémicamente de la siguiente manera: ¿en qué medida la sustitución de un modelo de análisis histórico, centrado en los modos de producción, por otro modelo, centrado en la configuración del espacio público, permite entender mejor la inserción de las naciones-estados iberoamericanos en la modernidad? Debido a que el programa crítico de Habermas parte de la posibilidad de reconstruir el materialismo histórico, quisiera desde ahí hacer una lectura crítica de algunas de las contribuciones

<sup>2</sup> Para la ciencia literaria véase, por ejemplo, el trabajo de Jauss, *Las transformaciones de lo moderno*.

del programa historiográfico que con tanto éxito emprendió François-Xavier Guerra.

### HABERMAS Y EL “ESPACIO PÚBLICO” COMO CONCEPTO HISTÓRICO

Supongo que Habermas difícilmente imaginó que un ensayo de juventud llegaría a tener tanto impacto en la historiografía internacional. Más aún, cuando su libro sobre la transformación histórica del espacio público moderno ocupa un lugar tangencial dentro de su extensa obra. Aunque podría argumentarse que ese tema ha sido constitutivo de sus preocupaciones filosóficas y políticas más persistentes. Existe en ese sentido una cercanía inconfundible con las inquietudes históricas y sociológicas de los representantes de la Escuela crítica de Frankfurt, relacionada fundamentalmente con la evolución de la industria cultural y sus efectos sociales durante la primera mitad del siglo XX.<sup>3</sup> Llama la atención, sin embargo, que en ese trabajo Habermas —precursor de la nueva historia política— sólo reconozca de modo explícito a su mentor Wolfgang Abendroth, un estudioso de la política en la era del capital monopolístico.

Habermas no es un historiador, pero procura a los historiadores. Se interesa por la investigación histórica y por la historiografía en la medida en que se cruzan con la posibilidad de trazar una teoría de la evolución social. Ese interés es manifiesto en su libro *La reconstrucción del materialismo histórico*, en particular en el ensayo sobre “Historia y evolución”.<sup>4</sup> Desde una perspectiva marxista busca rehacer de manera creativa una teoría general de la sociedad tras el declive de las filosofías de la historia de corte hegeliano-marxista. Sin duda, se trata de una de las ofertas culturales más atractivas dentro del ámbito alemán, si bien se desarrolla en competencia con la de Niklas Luhmann, realizada desde un enfoque de la teoría general de sistemas. Casi no hay trabajo en el

<sup>3</sup> Adorno y Horkheimer, *La dialéctica del iluminismo*.

<sup>4</sup> Habermas, “Historia y evolución”.



que no se arroje un guiño para disentir o avanzar en la elaboración de una teoría de la evolución social.

En *Historia y crítica de la opinión pública* se observa, particularmente, la interacción de Habermas con la nueva historia social alemana de inspiración neweberiana, en la que sobresalen autores como Werner Conze y Otto Brunner. Pero también se advierten intercambios con los trabajos de la hermenéutica gadameriana y lo que se conoce como la *Historia de los conceptos* o *Begriffsgeschichte*. Algunos historiadores como Reinhart Koselleck, formados en la historia social, incursionan muy pronto en el ámbito de la historia cultural, en su modalidad alemana. Dentro del repertorio bibliográfico de Habermas perteneciente a 1962 destacan también obras de historia cultural de inicios del siglo XX sobre la formación de públicos lectores, salones o puntos de reunión y discusión intelectual, historia social del arte, de la literatura y del teatro. Se observa, además, la huella del historiador británico G. M. Trevelyan acerca de la historia social y cultural de Inglaterra. En ese sentido, Habermas aparece como un lector prolífico y, a diferencia de Luhmann en su intento por construir una teoría general de la sociedad, suele seguir una vía más ecléctica en la construcción de su propia teoría crítica de la sociedad. Su obra cumbre es, en cierto modo, el doble libro intitolado *Teoría de la acción comunicativa*, publicado originalmente en 1981.

De ahí que, pese a su impronta “filosófica”, Habermas sea un pensador pertinente para la historiografía. En esencia se trata de un trabajo de índole histórico-sociológico que sigue la génesis y evolución de la noción de esfera de opinión pública moderna. “Moderna” en el sentido de que la validación de las opiniones emitidas por los particulares ya no remite a los poderes de la sociedad estamental, sino a sí mismos, es decir, a quienes toman parte activa en ella. *Historia y crítica de la opinión pública* revela antes que nada la emergencia de una nueva categoría, no filosófica, sino histórica. En mi opinión, ahí se funda la principal aportación de Habermas. Es lo que convierte a ese libro en fuente de inspiración y de crítica en torno al desarrollo de una nueva historia política y cultural, del mismo modo en que lo han sido otros trabajos, como los de Norbert Elias, Reinhart Koselleck y Hans Blumenberg.

Su recepción obedece fundamentalmente a la revisión y, en su caso, a la reescritura de una historia política dominada por los modelos de explicación teleológica de corte historicista.

Al respecto, llama la atención que el trabajo comentado aparezca generalmente aislado del conjunto de su obra y, sobre todo, de sus obras más importantes, como la mencionada *Teoría de la acción comunicativa*. Probablemente Habermas no calculó bien las implicaciones subyacentes en su *opera prima*. Es posible que no se tratara más que de un trabajo secundario en relación con sus inquietudes filosóficas y epistemológicas desarrolladas posteriormente. De ahí mi interés en descubrir el hilo invisible que podría haber entre el desarrollo intelectual de Habermas y esa *opera prima* que ha afectado tanto a la historiografía recientemente.

En su trabajo sobre *La lógica de las ciencias sociales* advierte, por ejemplo, el giro epistemológico o transformación en el campo de una filosofía analítica de la ciencia, entendida como un saber unitario en la sociología. De acuerdo con Habermas, el contexto de la discusión cambió radicalmente en el decenio siguiente: el foco de atención, ya no era solamente la crítica al positivismo, sino que la crítica se orientaba hacia la reformulación de una “teoría de la sociedad”, basada más radicalmente en la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, en la hermenéutica de Gadamer y en la etnometodología fenomenológica de Alfred Schütz. Su aproximación a la hermenéutica y a la filosofía analítica del lenguaje impuso entonces a Habermas la necesidad de deslindarse de una filosofía de la conciencia todavía presente en sus mentores, Adorno y Horkheimer. Entonces pudo, como señala, “poner al descubierto la dimensión de un acceso en términos de comprensión al ámbito objetual simbólicamente estructurado de las ciencias sociales”. Sin embargo, a la recuperación de “una dimensión hermenéutica olvidada” siguió el deslinde de la pretensión universalista de la hermenéutica gadameriana. Por ello, aun cuando se identifica con la teoría crítica de la sociedad heredera de Kant y de Marx, así como de la Ilustración, el proyecto de Habermas se dirige a la construcción de una nueva teoría crítica de la sociedad.<sup>5</sup> Hasta aquí

<sup>5</sup> Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*.

solamente he intentado sugerir lo siguiente: en la década de los ochenta, momento en que se efectuó la recepción de la *opera prima* de Habermas por parte de los historiadores, su obra y su pensamiento habían experimentado modificaciones relevantes.

### EL IMPACTO DE HABERMAS EN LA HISTORIOGRAFÍA Y SU CRÍTICA

El impacto de *Historia y crítica de la opinión pública* es visible en los ensayos de François-Xavier Guerra sobre “las revoluciones hispánicas” de 1992. Guerra relaciona la contribución del historiador francés Augustin Cochin sobre *Les philosophes*, de 1912, con la aparición de un “nuevo sistema de referencias culturales, donde se gesta un nuevo modelo de sociedad, la opinión pública y la política moderna”, en alusión explícita al libro de Habermas. No obstante, advierte en la nota al pie que el esquema propuesto es válido “en su parte cultural, no así en sus presupuestos económicos y psicológicos”, sin explicar más. Guerra reitera una vez más el extrañamiento que le produce el olvido en el tratamiento del problema del mundo hispánico.<sup>6</sup> La referencia explícita al “modelo habermasiano” se encuentra en el libro colectivo que coordinaron Guerra y Annick Lempérière en 1998. En esa obra, pionera en su género, se observa la aplicación de un modelo centrado en el concepto de “espacio público” para esclarecer el carácter y las peculiaridades de la incorporación de los países iberoamericanos en la modernidad.<sup>7</sup> En general, los resultados de la exploración conducen a reiterar el carácter excepcional de dicha incorporación, ya que está marcada por el peso de viejas prácticas corporativas, teóricamente incompatibles con la “modernidad”. Pero sabemos que el estudio de Habermas ha sido también una fuente de inspiración para iluminar los procesos políticos en otros países. Lo menciono porque me interesa confrontar la “excepcionalidad” del modelo hispanoamericano y la crítica hecha al modelo habermasiano.

<sup>6</sup> Guerra, *Modernidad e independencia*, p. 86.

<sup>7</sup> Guerra y Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica*.

De alguna manera estarán presentes en estas reflexiones los trabajos de Roger Chartier sobre los orígenes culturales de la Revolución francesa, junto con otros igualmente significativos, como los de Dror Wahrman y James van Horn Melton para los siglos XIX y XVIII inglés, respectivamente.<sup>8</sup>

Revisemos, en primer lugar, la tesis de Habermas. Ésta se podría resumir en los siguientes puntos:<sup>9</sup>

1. Habermas cree descubrir en la experiencia de las sociedades literarias y artísticas europeas del siglo XVIII la célula embrionaria de una forma nueva de hacer política. Esta experiencia presupone la formación de un nuevo espacio de opinión de corte universalista que no depende para su convalidación más que de los mismos que toman parte en él. Básicamente, se trata de un espacio conformado por la producción, circulación y discusión de impresos de diversa índole: literarios, políticos, científicos, etc. Habermas considera la formación de esos círculos de lectores como el antecedente de las sociedades políticas futuras. Se distingue de las anteriores porque se regula por los principios de la no coerción, de la libertad de pensamiento y de crítica. El desarrollo de los medios de masas de esa época —los medios impresos— influyó en gran medida en la apertura de las posibilidades políticas. Finalmente, en el transcurso de sus actividades los participantes pudieron desarrollar la conciencia de pertenecer a una nueva clase. Sin embargo, conviene añadir que el interés de Habermas no es meramente histórico. A él le preocupaban sobre todo los problemas del presente, en el sentido de poder descubrir en las experiencias del pasado lo que podría haber de rescatable para el presente. En esta preocupación se puede advertir su deuda con el diagnóstico crítico formulado por Theodor W. Adorno y por Max Horkheimer en relación con el desarrollo de los medios de masas o industria cultural de la primera mitad del siglo XX. Se trata de un análisis “crítico” en el sentido de que dicho

<sup>8</sup> Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización*; Wahrman, “Public Opinion, Violence and the Limits of Constitutional Politics”; Van Horn Melton, *The Rise of the Public*.

<sup>9</sup> Comparto y sigo fundamentalmente la excelente revisión desarrollada por Van Horn Melton, *The Rise of the Public*.

desarrollo era valorado como una pérdida, es decir, como la desaparición del “hombre público” que germinó en las sociedades de pensamiento de los siglos XVII-XVIII.

2. La formación de ese espacio de comunicación, creador de una nueva identidad de clase (“burguesa”), fue primeramente el resultado de la configuración de una “sociedad civil” —futura portadora de la “nación”— que emergió de los recintos y rituales de la Corte. En ese sentido se podría considerar como una suerte de efecto colateral o subproducto de la sociedad absolutista de antiguo régimen. En segundo lugar, su desarrollo se relaciona con la expansión de los mercados nacionales e internacionales que hizo más necesario el flujo y circulación, tanto de la información como de las mercancías, mejorando los transportes y las vías de comunicación. En la medida en que el mercado reemplazó a la economía doméstica como el lugar primario de la producción y del intercambio económico, también se transformó el ámbito familiar. Sentó las bases para estructurar la división entre lo privado y lo público: el espacio de lo íntimo como lugar privilegiado de las emociones y los afectos, por un lado; y, por el otro, el espacio público como lugar de las confrontaciones sociales y políticas.<sup>10</sup>

3. En sus inicios, la esfera pública literaria pretendió ser fundamentalmente apolítica.<sup>11</sup> Su interés, centrado primordialmente en el desarrollo de las ciencias y las artes, y en la ilustración del pueblo, se llevó a cabo en ciertos espacios dispuestos para tal efecto: teatros, cafés, círculos de lectura y salones. El papel y la tinta se constituyen en la arena donde los individuos disfrutaban de la libertad de que no gozaban afuera. El goce estético adquirió en ese sentido un valor por sí mismo. *El Iris* mexicano, sin embargo, deja ver la tensión entre dicha aspiración y las presiones originadas en el ámbito político. Ese desplazamiento hacia “lo político” ocurrió, presuntamente, primero en Inglaterra, donde existen evidencias de una esfera pública ya politizada a finales del siglo XVII y principios del XVIII.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Luhmann, *El amor como pasión*.

<sup>11</sup> En México se tiene un excelente ejemplo en Linati, Galli y Heredia, *El Iris*.

Algunas variantes comenzaron a desarrollarse en el continente europeo entre 1751-1772, en el seno de los enciclopedistas franceses y, posteriormente, en los territorios del antiguo sacro imperio romano. Así, en la alborada de la Revolución francesa, quienes luchaban a favor de la libertad de expresión y de la imprenta se cobijaron bajo el manto protector de términos como los de *public opinion*, *opinion publique*, *publizität*, *öffentliche Meinung*, *público* y *publicista*. Todos los participantes pugnaban tanto por ofrecer materiales para el divertimento como para abrir el pensamiento y mejorar a la humanidad.

4. La esfera pública burguesa emergió en el ámbito privado de la familia, pero al final asumiría responsabilidades políticas y públicas. Habermas encuentra que la esfera de la *opinión pública*, en tanto espacio conformado discursivamente y por la emisión y confrontación de opiniones, descansaba sobre tres presupuestos: *a)* el único árbitro en las disputas era la razón y no la autoridad o identidad del locutor o escritor. Como espacio de comunicación, estaba abierto, en principio, a la participación de todos. No existía de antemano una censura explícita. La membresía no estaba basada en el rango social o en el carácter de los individuos. Este hecho, como bien lo observa Luhmann, añadía un elemento de imprevisibilidad a su funcionamiento, aun cuando cabe suponer que se requería un cierto tipo de educación para participar en el medio de la cultura del impreso;<sup>12</sup> *b)* por consiguiente, nada era inmune a la crítica, cualquier participación, por definición, estaba sujeta a escrutinio: arte, música, letras, creencias religiosas, acciones del gobierno, privilegios de las élites, etc. El verdadero problema, englobado en el concepto de opinión pública, estaba en la comprensión e identificación de los límites de su funcionamiento;<sup>13</sup> *c)* dada su naturaleza “impresa”, la esfera de *opinión pública* emergía, al anular la lógica del silencio y del secreto que podía dominar todavía en las relaciones interpersonales cara a cara. El estado de conciencia no comunicado permanecía en la opacidad. La *publicidad* funcionaba como el principio cardinal que articu-

<sup>12</sup> Torres Nafarrate, *Luhmann*, p. 289.

<sup>13</sup> *Id.*

laba esa esfera y fungía como un remedio para la noción absolutista de la política como misterio, intriga, únicamente al alcance de algunos iniciados. En suma, la *opinión pública* era el ámbito que hacía posible la mediación entre lo privado y lo público. En torno a la *opinión pública* se establecieron los nexos entre lo social y lo político.

5. Estas normas estaban contenidas en el espíritu del movimiento de la Ilustración, base del liberalismo que dominó en el siglo XIX y de la formación de la sociedad civil, entendida como el espacio apropiado para el dominio y ejercicio de la libertad. Dentro de la perspectiva desarrollada por Habermas, esa experiencia se correspondía con una época heroica relativamente corta en cuanto a su duración, debido a su colapso en el siglo XX. Ese hecho explica que Habermas acudiera con frecuencia a abreviar en la Ilustración, como un intento por rescatar su potencial crítico y libertario para el presente.<sup>14</sup>

La tesis de Habermas abre sin duda cuestiones de índole historiográfica —por ejemplo las de la proximidad o lejanía entre el pasado y el presente—, así como las propias de la investigación histórica. En ese contexto cobran relevancia las críticas realizadas por François-Xavier Guerra y Annick Lempérière, al igual que las originadas en otros ámbitos historiográficos.

## I

Desde una perspectiva iberoamericana, Guerra y Lempérière lamentan que el espacio relacionado con España y sus dominios no haya sido considerado en la tipología habermasiana. Tomando en cuenta las tesis histórico-normativas de Habermas, han encontrado que existen grandes dificultades para descubrir propiamente la formación de un espacio de *opinión pública* “burgués” en el origen de las naciones iberoamericanas. Constatan que se trata más bien de un espacio reducido a una pequeña élite que asume

<sup>14</sup> Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”. A propósito del término “filósofo”; también podemos encontrar una versión distinta de la Ilustración en Gumbrecht, “¿Quiénes fueron los *philosophes*?”.

los principios del liberalismo de la Revolución francesa y, sobre todo, los del liberalismo español. De ahí que recomienden pluralizar la noción de *espacio público* para entender mejor la formación abigarrada, mezclada de antiguo y nuevo régimen, de las naciones hispanoamericanas. Sugieren así que no hay en Hispanoamérica algo que identifique a la modernidad con la imagen de una república de individuos ciudadanos, conscientes de sus nuevos deberes y derechos.

Pero en relación con el tema de una historiografía preocupada en el desciframiento del tránsito del feudalismo al capitalismo, coinciden con Habermas en situar en ese tránsito el paso de una sociedad tradicional a una moderna. En ese punto perciben la necesidad de perfilar un nuevo instrumental analítico-conceptual. Ahí se destaca el llamado a poner mayor atención en el uso de las palabras que emplean los actores para entender los posibles cambios y continuidades operados en ese tránsito hacia la modernidad. Aquí considero que la observación de la formación histórico-conceptual del espacio de *opinión pública* en el estudio de Habermas constituye una de sus principales aportaciones y que ha contribuido a la renovación historiográfica en términos metodológicos.

Como señala Lempérière, se requiere atender de manera más sistemática el léxico que utilizan los agentes. Esa notificación implica el desarrollo de un aprendizaje dirigido a distinguir el uso de las palabras según el contexto de enunciación, problema especialmente complejo cuando se trata de palabras antiguas que reaparecen en la modernidad, pero ya con otro significado. No es lo mismo “lo público” o “la opinión” en el lenguaje jurídico y teológico antes o después de la modernidad. Una de las tareas del historiador radica en contextualizar, dentro de lo posible, su significado. Así, es verdad que la noción de *opinión pública* o *espacio público* tiene que diferenciarse en el marco de una sociedad crecientemente pluralizada.<sup>15</sup> En la formulación de Lempérière:

<sup>15</sup> “Los encuentros y las modalidades más intelectuales y etéreas de la comunicación y del intercambio de opiniones se producen en el espacio compartido de las relaciones personales, del vecindario, del parentesco y de la pertenencia a las mismas instituciones. El abstracto espacio público moderno es todavía



“El lenguaje no es una realidad separable de las realidades sociales, un elenco de instrumentos neutros y atemporales del que se pueda disponer a voluntad, sino una parte esencial de la realidad humana y, como ella, cambiante”.<sup>16</sup>

En la nueva historia política el análisis histórico del lenguaje adquiere una relevancia equivalente a, por lo menos, las categorías utilizadas por la historia social y económica, como “formas de propiedad”, “flujos comerciales”, etc. Con todo, desde un punto de vista sociológico y antropológico, la atención que se presta a las palabras y a las valoraciones de los actores concretos sería la condición necesaria de toda inteligibilidad histórica.<sup>17</sup>

En su crítica, Guerra ha apuntado también el carácter todavía teleológico de la narrativa histórica de Habermas. En efecto, en la medida en que el sociólogo alemán está demasiado preocupado por el futuro pasado de la *opinión pública*, es decir, por el estado crítico que guarda la opinión pública contemporánea en relación con las bondades de su modelo original, corre el riesgo de prestarse a una idealización positiva o negativa de los hechos históricos del pasado y del presente. Por ejemplo, se puede desembocar en una explicación demasiado simple del modo como se dio el paso del funcionamiento de la “opinión pública” en una sociedad estamental al de la opinión pública en la sociedad moderna. Su historia se expone a padecer de una perspectiva teleológica en la medida en que intenta encontrar en el pasado premoderno los gérmenes de una modernidad cultural y política. Su análisis puede restringirse al papel de las élites en la formación del “espacio público”, sin alcanzar a ver del todo formas alternas en que circula la información y modos de reacción más antiguos, como el pasquín y el libelo, o más populares, como el rumor, propio de la cultura oral. Su teoría otorga un peso mínimo a las prácticas electorales en las que tiene mucha importancia la formación de “opinión pública”. Asimismo, el concepto de *sociedad burguesa* parece inadecuado

---

uno más de los espacios —muy reducido— en los que se congregan, comunican y actúan los hombres”. Guerra y Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica*, pp. 10-11.

<sup>16</sup> *Id.*

<sup>17</sup> Véase Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*.

para describir procesos socioculturales más complejos. De hecho, el término “burgués” no aparece en Hispanoamérica sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, mientras que el de “clase media” está presente al finalizar el siglo XVIII.<sup>18</sup>

Estas son algunas de las críticas que externan Guerra y Lempérière al modelo histórico-conceptual propuesto por Habermas y que los llevan a plantear la tesis de la “excepcionalidad hispanoamericana”. En buena medida esa tesis ha estado orientada por el mismo modelo que critican, basado sobre todo en observaciones en torno a la Europa del norte en contraste con la del sur. Por esa razón quisiera referirme ahora a las críticas del modelo de Habermas originadas en el mismo ámbito europeo.

## II

Para empezar, especialistas en el siglo XVIII europeo han cuestionado la periodización establecida por Habermas.<sup>19</sup> No es sostenible, por ejemplo, que la formación del espacio público burgués haya emergido primero en el ámbito de la literatura y del arte, y que solamente hasta después se haya politizado. En Inglaterra el periodismo político floreció tanto como la producción de las novelas por entregas, mientras que en Francia el concepto de *opinion publique* como tribunal político soberano ya había sido articulado en las controversias religiosas de las décadas de 1720 y 1730. Todo esto sin dejar de mencionar que las prácticas literarias contienen en sí mismas una significación política.

Habermas emplea un modelo marxista bastante convencional que los historiadores actualmente encuentran obsoleto. Pocos historiadores, por ejemplo, asignarían a la burguesía del antiguo régimen el tipo de cohesión social y de conciencia de clase que Habermas les atribuye. También es cierto que la participación en la esfera pública presupuso un alto nivel de alfabetización y de educación, más al alcance de quienes tenían los medios económicos

<sup>18</sup> Fuentes, “Clase Media”.

<sup>19</sup> Para este inciso me baso principalmente en el trabajo de Van Horn Melton, *The Rise of the Public*.

o las redes familiares para obtenerla. Pero el hecho de que fueran los propietarios quienes dominaran la esfera pública no los convierte en “burgueses”. Un alto porcentaje de los asistentes a los círculos de lectura y de las logias masónicas eran miembros de la nobleza. Y en Francia, o en las regiones de habla alemana, quienes participaban no pertenecían generalmente a esa clase de burguesía supuestamente poseedora de un mayor dinamismo. La mayoría de los letrados de clase media francesa provenían de *backgrounds* profesionales, y su ingreso derivaba, no de la manufactura o del comercio, sino de los oficios recibidos o comprados a la Corona. Igualmente en Alemania los letrados tendían a ser profesores universitarios, oficiales municipales o pastores —profesiones ligadas más al entorno del príncipe absolutista que al medio comercial o fabril. Por esa razón, Van Horn Melton prefiere hablar de “ilustrados” y no de “burgueses”.

Independientemente de que fueran nobles o burgueses los que participaran en ese espacio de comunicación, el término “burgués” plantea otro problema. Es coincidente con lo que apunta Guerra, en el sentido de que el término supone una cierta teleología. Historiográficamente no es válido aplicar conceptos englobados en la noción de lucha de clases a un contexto sociocultural regido por otros parámetros. Bajo la impronta “materialista dialéctica” se asigna a ese espacio de comunicación el papel revolucionario en relación con la sociedad e instituciones tradicionales. Esto no significa negar lo que pueda haber de sentido crítico en esa disposición conceptual, sino tan sólo sugerir que quizás su papel fue menos “revolucionario” de lo que se ha querido suponer. Alentó nuevas prácticas de sociabilidad, amplió los espacios de discusión y cuestionó los privilegios de instituciones y élites dominantes. Pero es verdad también que no se puede dejar de lado la capacidad de las instituciones tradicionales para adaptarse a los nuevos tiempos, es decir, para reconocer el potencial comunicativo de esa nueva esfera de opinión pública. Es por ello que la formación de la nación no se entiende si no se considera que tanto los grupos opositores como los fieles a la Corona y otras instituciones apelaran por igual a la “opinión pública” para ganar el apoyo popular.

Más aún, si bien las prácticas de sociabilidad alimentadas en los salones o en las logias tendieron a disolver las fronteras que tradicionalmente distinguían al noble del burgués, el impacto no condujo necesariamente a la subversión del régimen. Por el contrario, el entrelazamiento de ambos contribuyó a dar forma y estructura al nuevo proceso de integración social. Fusionó a las clases propietarias en forma de una nueva élite, a partir de la asimilación de nuevos criterios de distinción social y de exclusión, basados en la educación y el buen gusto. De ahí que la formación de ese espacio ilustrado contenga una paradoja en apariencia casi irresoluble: al tiempo que media entre lo político y lo cultural, también separa al noble del burgués y amplía la distancia entre la clase propietaria y la plebeya.

Se puede afirmar que Habermas es consciente de esa paradoja: el ideal universalista de la esfera pública no coincide con los intereses particulares de los propietarios, políticos y empresarios en los que se plasma. Sin embargo, Habermas cree resolver esa dualidad, al apelar al supuesto carácter normativo que contiene la esfera pública ilustrada. Toma prestado ese elemento de la filosofía moral de Kant en relación con su famoso imperativo categórico, fundado en la razón natural. Desde ahí realiza un diagnóstico de la sociedad moderna, esperando que en algún momento el proceso acabe por realizar sus ideales o, por lo menos, que permita señalarle “críticamente” sus debilidades.

Pero si el capitalismo fue la madre de la esfera pública, no hay por qué no pensar que las relaciones comerciales son también constitutivas de la formación de ese espacio, desde su origen “ilustrado”. La formación histórica del espacio público moderno no está dissociada del desarrollo de una cultura comercial del impreso, del surgimiento de un tipo de editores y de publicistas que por diversos motivos —políticos, científicos o artísticos— pondrán las bases para crear un nuevo tipo de público-consumidor de sus productos. Asimismo, la comercialización del mundo de las letras corre a la par de la creación de otros espacios públicos aptos para la socialización, como los cafés, los jardines públicos, las alamedas, los teatros, etc. El error de óptica de Habermas consiste en querer ver los efectos comercializador y de consumo de la cultura como

característicos del capitalismo tardío que supuestamente ha llevado a la desaparición del “hombre público” apuntado por Augustin Cochin y por la sociología crítica de la década de 1920.

Tenemos así ante nuestros ojos el legado de una experiencia histórica ambigua, que no puede reducirse exclusivamente a Europa, sino que es constitutiva también de Iberoamérica. Se trata de la formación histórica de un espacio público de doble filo: ni inexorablemente emancipatoria, como pretende Habermas, ni tampoco intrínsecamente coactiva y manipuladora. Las ambigüedades de esa esfera pública sin duda todavía nos acompañan, y quizás eso explique —como lo señala Van Horn— el impacto que a pesar de todo sigue teniendo en la historiografía y en otros ámbitos de las ciencias sociales.

## CONCLUSIONES

Uno. Conviene señalar inicialmente que el “espacio público” no se reduce a la opinión pública. Pero incluso la noción de “espacio público” puede caer en la imprecisión, si no se identifican sus límites. De pronto podría parecer que el “espacio público”, al igual que el concepto de *Historia*, refiere a todo tipo de hechos o lugares “públicos”: fiestas, manifestaciones, actos populares, espectáculos, etc.<sup>20</sup> Siendo así, se pueden fácilmente confundir las antiguas prácticas de legitimación política con las propias de la modernidad.<sup>21</sup> Tendríamos que preguntarnos: ¿En qué radica lo moderno de la modernidad? ¿En el discurso (la ideología) o en las obras? Si en las prácticas, ¿entonces cómo se les puede identificar históricamente? En ese sentido quisiera apuntar que lo distintivo de esta modernidad respecto de otras es el privilegio dado a la vista en relación, no con el acontecimiento en sí sino con la forma del escrito.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Decir “todo es historia”, sin ser falso, presupone el otro lado de la observación: la nada, la no historia. Recuérdese el título de González y González, *Todo es historia*.

<sup>21</sup> Burke, *The Fabrication of Luis XIV*.

<sup>22</sup> Nuevas exigencias en las relaciones entre lectores e impresores coinciden con el movimiento de los enciclopedistas franceses. Jean, *La escritura*, pp. 104-106.

*Espacio público*, en la modernidad, refiere no tanto a los espacios físicos en los que se participa o se es testigo, sino a su representación, a lo que se dice que se dijo que sucedió en un instante, día, mes, año. Mediante la representación del evento se realiza un distanciamiento progresivo de prácticas sociales sustentadas en la interacción social entre presentes. La noción referida a la formación histórica del espacio público no remite a plazas, balcones, salones, sino a formas de comunicación situadas en los márgenes del impreso, del periódico, de la página. Se relaciona fundamentalmente con formas de comunicación que están entre ausentes, graduadas y reguladas por la comunicación escrita.<sup>23</sup>

Lo característico de la escritura consiste en la posibilidad de efectuar una comunicación a distancia, prescindiendo de la presencia física de los dos polos comunicantes. En la medida en que la publicación de los impresos —la publicidad— se convirtió en un fin en sí mismo, se fue minando la lógica del secreto y del engaño que podía todavía ser funcional en las sociedades premodernas, es decir, circunscritas a comunicaciones entre presentes.<sup>24</sup> La escritura como un tercer espacio que no depende ni de uno ni de otro, vendría a conformar lo que podría denominarse como el *Espacio público moderno*. Un espacio perteneciente a todos y a ninguno a la vez.

<sup>23</sup> En el principio, la escritura no se instituyó para comunicar. La escritura se convirtió en un sistema de comunicación cuando se constituyó en una forma comunitaria que pretendía hacer hablar a los textos. Sin ser su condición, la invención de la tipografía móvil o de la imprenta vino a incrementar ese potencial comunicativo inscrito en la escritura. Si bien se trataba de sociedades en las que la sonoridad juega un papel predominante —se regulan por el oído, como, por ejemplo, por el toque de las campanas—, también son visuales: ahí está el desarrollo de la plástica y el sentido del espectáculo, de lo ceremonial y de lo ritual. Sin embargo, la centralidad del oído es inobjetable —como aparece en el desarrollo de la confesión auricular—, combinando lo público —el rumor, la publicidad— y lo privado —el secreto, la confesión—, campo apto para la conspiración. El desarrollo de la escritura como forma de comunicación estableció lo visual como un campo propio, independiente de lo auditivo. La multiplicación de estos objetos-libros obedeció a un momento de tránsito entre la sonoridad y la visualidad propia de la lectura.

<sup>24</sup> Véase el ensayo de Nigro, “El secretario”; donde se indica que “el secretario” es aquel capaz de guardar los secretos del Príncipe.

El postulado de la libertad de prensa como inalienable es parte de la Declaración de los Derechos Humanos; se conforma como el espacio al que se puede apelar o prescindir, utilizar o ignorar, pero visto desde las cartas constitucionales se instituye como el espacio privilegiado o instrumento regulador de las nuevas relaciones políticas entre los ciudadanos. Se refiere a que en grupo, o a título individual, se hagan públicas las diferentes opiniones sobre los distintos temas que preocupan a la sociedad. En cierto modo ese espacio “impreciso” se monta como el complemento necesario de la representación de la soberanía popular en el Congreso. Mi hipótesis es que ese medio de comunicación está presente desde la constitución de la nación. No importa quién o quiénes le dieron origen —el mito fundacional nos habla de las sociedades de libre pensamiento o de los *philosophes*— sino la manera en que se incorporará ese “espacio” como parte sustantiva —ya no adjetiva como en el *ancien régime*— de las nuevas reglas políticas. Se trata de un instrumento moderno cuyo uso convierte en modernos a todos quienes aceptan participar en ese espacio, indistintamente de si pertenecen al partido conservador o liberal. En ese sentido, la forma “escrituraria” que circula a través de la materialidad del impreso, panfleto, hoja volante, es el mensaje.<sup>25</sup>

El *espacio público* es entonces una noción histórica moderna al igual que otros conceptos como el de *cultura* y el de *historia*, susceptibles, por ese hecho, de ser historizados. Así, mediante la investigación histórica es posible determinar las particularidades de cada uno de los procesos de conformación de la nación. Una historia de la formación del espacio de opinión pública dejaría

<sup>25</sup> McLuhan acuñó en la década de los sesenta la célebre frase “el medio es el mensaje”. Con ello, sólo indicaba que las sociedades se conforman y se han conformado históricamente por la naturaleza y el funcionamiento de los medios de comunicación, más que por el contenido mismo de las comunicaciones. Que una era dominada por las comunicaciones electrónicas haya convertido en obsoletas las antiguas formas de observación, basadas en percepciones psicológicas y en conceptos condicionados por la vieja tecnología mecanicista, son algunos de sus postulados “revolucionarios”. Éstos han subvertido las bases epistemológicas sobre las que se cimentó la modernidad. El libro asume su propio planteamiento: la forma en que se estructura es el sentido de lo que se quiere decir, no tanto el contenido. McLuhan y Fiore, *The Medium is the Message*.

ver los rasgos característicos que distinguen la forma moderna de hacer política en México en relación con otras experiencias. En sus inicios, uno de los elementos de partida es la ampliación de la alfabetización, misma que supone la formación de la “ciudadanía” que la nación requiere.<sup>26</sup> Saber cómo ha sido cubierto ese espacio comunicativo nos dejaría ver la formación cultural del “pueblo mexicano”. Desde esa perspectiva, la cuestión no consiste fundamentalmente en saber qué tanto gravita en un país el peso de la tradición, percibido como un impedimento para ser modernos.

Dos. La tradición y su relación con la modernidad. Me parece que el gran tema de la obra de Guerra no es la modernidad, sino la tradición. Su insistencia en mostrar la presencia de rasgos oriundos del *ancien régime* en la modernidad, la sobrevivencia del pasado español (sociedad estamental, corporativa) e indígena en el presente, lo llevan a plantear la pregunta acerca de cuándo llegan propiamente los países de este lado del Atlántico, de raíces católicas, a la modernidad. Pudiera ser que, al plantear la cuestión en términos de la bipolaridad tradicional-moderno, nos esté enviando a una discusión añeja, propia del siglo XIX. Se trataría del problema planteado por Hegel y recogido por Weber en torno a la contraposición entre protestantismo como equivalente de moderno y católico como sinónimo de contrarreformista o de tradicionalista.<sup>27</sup>

Más bien, soy de la opinión de que, para salir del embrollo teleológico del siglo XIX destacado por Guerra en su conferencia de 1990, tendríamos que repensar la teoría de la modernidad que está fabricada a partir de la distinción entre avance y retroceso, liberales y conservadores, tradicionalistas y progresistas. De otro modo, como apunta McLuhan, la cultura oficial sigue empenada,

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, Tank de Estrada, “La alfabetización”. Se trata de un requerimiento propiamente moderno. Un estudio crítico que además examina las relaciones entre la imposición de una lengua —el francés— y la disolución de los dialectos locales en aras de la nación es el de Certeau, Julia y Revel, *Une politique de la langue*.

<sup>27</sup> Hegel, “La edad moderna”; Weber, *La ética protestante*.



en nombre del "progreso", en forzar a los nuevos medios de masas a hacer el trabajo de antaño.<sup>28</sup> Habría que replantear el concepto de *modernidad*, entendido fundamentalmente como un concepto de temporalidad, sin confundirlo con lo que puede ser solamente una apariencia de modernidad, es decir, con el lado tecnológico o la implementación de nuevas tecnologías. El problema consiste en saber cómo la prestación de nuevas tecnologías acelera o retrasa la experiencia de un tiempo cada vez más acelerado, que sería lo propio, siguiendo a Koselleck, del tiempo histórico moderno. Es decir, no toda modernización supone progreso en relación con el proyecto inscrito en la modernidad revolucionaria, identificada emblemáticamente con la Revolución francesa.

La tradición es el sustento de la modernidad y, en su dinámica interna, es inventora de tradiciones, que a su vez serán consumidas nuevamente. Nada refleja mejor esta dinámica que la moda y los gustos. Más que el peso del pasado, las diferencias entre distintas maneras de ser modernos radican en las formas de apropiarse una tradición mediada por los sistemas técnicos de comunicación. Y creo que es ahí donde se torna relevante la revisión de la propuesta sociológica y política de Jürgen Habermas y su recepción crítica en la historiografía desarrollada por François-Xavier Guerra para Iberoamérica.

<sup>28</sup> McLuhan y Fiore, *The Medium is the Message*, p. 81.



### 3. DE LA HISTORIA COMO UN *ARTE* A LA HISTORIA COMO UNA *CIENCIA*

#### PREÁMBULO METODOLÓGICO

En este apartado se da cuenta de la transformación semántica de la voz “historia” en el tránsito del régimen político e intelectual novohispano al mexicano o republicano. Este recorrido obedece al propósito de historizar o des-naturalizar un vocablo que presuntamente se origina en la Grecia antigua de Herodoto. Por eso, como se verá, conviene partir de la distinción entre *voz* y *palabra*. A diferencia de la segunda, la *voz* puede prescindir del sonido; y su huella y su rumor logra permanecer con un alto grado de abstracción y universalidad gracias al tipo de soportes en los que circula: los libros e impresos.

Dada su polivalencia, habría que hacer, por tanto, algunas distinciones iniciales. En primer lugar, al referirnos al concepto “historia” entre los siglos XVIII y XIX, se distingue entre el uso que se le dio dentro de la corte novohispana, su séquito y ceremonial, y el que adquirió durante el régimen republicano que le sucedió. En el primer caso su uso tiene relevancia dentro de un conjunto mayor —el imperio español— y, en el segundo, dentro del orden nacional-estatal. Segundo, habría que pensar el término “historia” como un elemento funcional dentro del orden político y cultural, de modo que, al ocurrir el desprendimiento de España, el mismo vocablo ocupó otro lugar. Finalmente, habría que reconocer que este desplazamiento semántico se inserta en un orden de temporalidad. Esto significa que puede observarse, de un lado, la coexistencia entre pasado y presente, o la inscripción constante o invariable del pasado en el presente, reflejada en un tiempo ritual litúrgico, religioso y político dinástico y, del otro, un futuro escatológico o apocalíptico, providencial, clausurado por una cosmología

o teogonía cristiana de corte agustiniano. Ese orden de historicidad presenta visos de romperse con la aparición de obras históricas, como las de Voltaire, Robertson, Buffon, Montesquieu, los enciclopedistas, Raynal, o, en el caso alemán, las de Schelling y Kant. Otro tanto sucede en México, al momento de emerger como una nación independiente.

Asimismo, los restos del pasado pueden agruparse de acuerdo con una pauta cronológica, de lo más antiguo a lo más reciente, insertando un hecho después de otro y así sucesivamente hasta completar el cuadro cronológico completo. Otro modelo consiste en ordenarlos a partir de relaciones causales. Puede establecerse, por ejemplo, una narración completa a partir de sucesos cuya unidad se encuentra al término de la(s) acción(es) narrada(s). Esta forma de escritura es más compleja, comparada con la cronología pura, y contiene un estímulo adicional, al intentar entretener o proporcionar enseñanzas a los oyentes o lectores. Para conseguirlo, no es suficiente la pura relación cronológica de los hechos, sino se requiere de una estructura narrativa que conmueva o invite al mejoramiento moral. Dado su carácter, este tipo de escritura cumple la función de ser, a la vez, memoria, recuerdo y ejemplo, distinguiéndose de las meras inscripciones. Y su arquitectura interior sigue las pautas del arte de la retórica y de la gramática.<sup>1</sup>

Pero los restos históricos pueden ordenarse también transversalmente, en forma sincrónica. Al tiempo que un brazo efectúa un movimiento, otros brazos, en lugares distintos, pueden estar efectuando movimientos similares o diferentes. En este caso, la perspectiva que agrupa a los sucesos no es cronológica, ni lineal, sino poliédrica. Esta forma de ordenamiento no sigue la cronología natural del tiempo, es decir la de hacer suceder una cosa detrás de otra hasta conformar una serie. Más bien, establecer relaciones entre objetos contemplados en simultaneidad implica que la *secuencia temporal* es interrumpida. La perspectiva sincrónica interrumpe, por decirlo así, el tiempo, para hacer un corte al interior

<sup>1</sup> Véanse los estudios de Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, y de Borja Gómez, *Los indios medievales*.

del mismo. Sólo así puede mirarse algo como parte de otra cosa. Esta perspectiva exige un ordenamiento tal, que permita comparar los sucesos o integrarlos como parte de un mismo movimiento, sin excluir su especificidad.

En su estudio *historia/Historia* el pensador alemán Reinhart Koselleck advirtió, al analizar el lenguaje de la segunda mitad del siglo XVIII, la conjunción de las historias sincrónica y diacrónica en un momento que coincidió con la aparición de un nuevo vocabulario político y social, atravesado por un nuevo sentido de temporalidad. Hacia 1800 estas dos formas de ordenar los restos históricos —o de inscribir el tiempo en el espacio y viceversa, diacronía (narración) y sincronía (acontecimiento)— se conjuntaron. La “historia tradicional”, con minúscula, de carácter plural, se encontró con la “Historia” con mayúscula, es decir, con la concepción de un tiempo fluido pero centralizado en un presente continuo y abierto al futuro. El tiempo providencial y escatológico dejó de ser la única pauta para ordenar los sucesos del pasado. El tiempo serial cronológico se asimiló al tiempo sincrónico y quedó interiorizado en el tiempo que pasa, es decir, el tiempo pasado se fusionó con el tiempo que pasa. En ese gesto apareció un acto de apropiación por parte del presente de toda clase de pasados, contenidos en la dimensión de un futuro abierto, impredecible, contingente.

Así, la hipótesis general que da marco a este estudio parte de la premisa de que hasta antes del siglo XVIII dominó en el Occidente cristiano —y Nueva España no fue la excepción— el primer tipo de ordenamiento o régimen de historicidad. No es gratuito que la cronología y el establecimiento de los hechos verdaderos (que presupone la distinción entre fábula e historia, desarrollada y profundizada entre los siglos XVI y XVIII) constituyeran dos de sus herramientas principales. Con la ayuda de la retórica, los hechos cobrarían a su vez un nuevo sentido dentro del entramado de una narrativa soteriológica, jurídica o edificante.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Es una cuestión que Alfonso Mendiola ha desarrollado con amplitud y profundidad a partir del estudio del género de las crónicas novohispanas en Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*; lo mismo se puede decir del estudio de Borja Gómez, *Los indios medievales*.

La nueva coordinación espacio-temporal fue elaborada primero en el ámbito filosófico universitario y, después, como parte de las revoluciones sociales y políticas de la segunda mitad del siglo XVIII, sin que hubiera propiamente una relación causal entre el primer y el segundo evento, entre los “libros” y la “revolución”.<sup>3</sup> Ese movimiento, jalonado ahora más por el futuro y menos por un pasado modélico, afectó por igual a todos los grupos sociales y políticos que tomaron parte en dicho proceso.

A la luz de ese precedente historiográfico se ensaya aquí la descripción del modo como pudo haberse dado la transición del régimen político-cultural novohispano al del México republicano. A partir de una investigación sobre la evolución del término “historia” en nuestra lengua, se sugiere que entre 1750 y 1850 (aproximadamente) las formas clásicas ciceronianas de la historia cedieron paulatinamente su lugar a otras, en las cuales la dimensión sincrónica tendió a prevalecer sobre las diacronías del tiempo anterior. Este “ceder” no implicó la desaparición instantánea de las formas clásicas, pero sí la subordinación de éstas a otro tipo de ordenamiento temporal. El establecimiento del cronotopo propio de ese tiempo nuevo (o “historia sincrónica”) sólo indica la importancia creciente que tendría la *historia contemporánea* como eje articulador de las relaciones entre el pasado y el futuro, o futuros-pasados, como los denominó Koselleck.<sup>4</sup> La mutación semántica de la historia presupuso también la transformación de los espacios públicos en los que el término solía circular. No se trata por ello de un mero acercamiento nominalista al estudio de lo social. Las palabras, a la vez que expresan un cambio, funcionan como agentes del mismo.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización*.

<sup>4</sup> Koselleck, *Futuro pasado*.

<sup>5</sup> Sobre la función pragmática del lenguaje son particularmente inspiradoras las reflexiones argumentativas de Alfonso Mendiola en “Hacia una epistemología que tome en cuenta al observador”, en “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en Morales (comp.), *Historia de la historiografía contemporánea (de 1968 a nuestros días)*, pp. 514-519.

## LA VOZ “HISTORIA” EN LOS DICCIONARIOS

Un diccionario mexicano de sinónimos castellanos de mediados del siglo XIX distingue entre “palabra” y “voz”. Una y otra son “signos” del habla, pero mientras la “voz” prescinde del sonido —su existencia pertenece al ámbito escrito—, la “palabra” no existe sin el sonido ni la materialidad de su articulación. Mientras una depende en primera instancia del sentido del oído, la otra lo es del de la vista: “Un libro no está lleno de palabras, sino de voces”. En cambio a alguien se le insulta con palabras injuriosas. Como se dice: “las palabras se las lleva el viento”, no así las voces. Todavía no hace mucho a alguien se le daba la palabra como signo de un compromiso sin tener que recurrir a un documento legal, pero no se le daba la voz. Es por eso que a las “palabras” ordenadas alfabéticamente en los diccionarios se les conoce como “voces”. Y son los diccionarios los encargados de estabilizar los lugares comunes provenientes del habla.<sup>6</sup>

Ahora bien, a partir de la distinción entre *lengua* (sistema de pertenencia general) y *habla* (sistema particular) se intenta comprender la polisemia del vocablo “historia”, en el entendido de que la relación entre la lengua y el habla se efectúa por la mediación de instituciones normativas. Así, no toda palabra alcanza un nivel de generalidad suficiente o se convierte en un concepto-guía, a no ser que cuente con un consenso social que lo autorice.<sup>7</sup> Se trata entonces de identificar esquemas de pensamiento que en un momento determinado se tornaron aceptables o fueron consagrados como lugares comunes. En ese contexto, los diccionarios como instituciones sociales son indicativos de dicha estandarización, pero también de sus cambios. Esa conciencia de la mutabilidad del significado de las palabras está presente ya en Antonio de Nebrija, creador de uno de los primeros diccionarios de lengua castellana:

<sup>6</sup> Gómez de la Cortina, *Diccionario de sinónimos castellanos*, p. 119. Gómez de la Cortina se inspiró probablemente en la segunda edición del libro de López de la Huerta, *Examen de la posibilidad de fixar la significación*. Véase también González Pérez, “Sinonimia y teoría semántica”.

<sup>7</sup> Véase Coserius, *Sistema, norma y habla*; y, del mismo autor, *Introducción a la lingüística*.

Porque como las cosas de que son los vocablos,  
 o son perdurables con la misma naturaleza,  
 o están puestos en solo albedrío de los hombres.  
 Las naturales, por la mayor parte, son conocidas en nuestra tierra  
 por nombres peregrinos;  
 y estas otras voluntarias, sintiéndolo nosotros, se mudan cada día  
 con sus nombres.  
 Pues que diremos de aquellas cosas, las especies de los cuales  
 (como dicen los Filósofos) son eternas,  
 que unas del todo se perdieron,  
 y otras por el contrario nunca vistas súbitamente parió la naturaleza?<sup>8</sup>

Si comparamos la inscripción del vocablo “historia” entre los siglos XVII y XIX en algunos diccionarios, advertiremos ese juego de permanencias y cambios. Se puede observar la estandarización del término “historia” entendida como una relación o “narración y exposición de acontecimientos pasados”.<sup>9</sup> Con algunas variantes esa definición se mantiene, aunque a partir del siglo XVIII aparecen algunos énfasis sintomáticos: historia es “la descripción de las cosas más memorables, como son en sí; esto es, una narrativa comprobada, continuada, y verídica”.<sup>10</sup> Sin embargo, conforme se avanza en el tiempo aparece cada vez menos algo que está presente en el siglo XVII: historia es la narración del pasado, “y en rigor es de aquellas cosas que el autor de la historia vio por sus propios ojos y da fe dellas, como testigo de vista”, en referencia al vocablo original griego *ístor*.<sup>11</sup> A continuación Covarrubias se extiende en cuanto a las pruebas documentales:

Pero basta que el historiador tenga buenos originales y autores fidedignos de aquello que narra y escribe, y que de industria no mienta o sea flojo en averiguar la verdad, antes que la asegure como tal. Cualquiera narración que se cuente, aunque no sea con este rigor,

<sup>8</sup> Nebrija, “Prefacio”.

<sup>9</sup> Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*.

<sup>10</sup> Terreros y Pando, *Diccionario castellano*.

<sup>11</sup> Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*.



largo modo se llama historia, como historia de los animales, historia de las plantas, etc. Y Plinio intituló su gran obra a Vespasiano, emperador, debajo del título de *Natural historia*.

Nuestro autor, inscrito en el humanismo, remite a la historia de Plinio *el Viejo* como modelo, un motivo que se mantiene todavía al momento de escribir historia en la Nueva España en el siglo XVIII.

El énfasis en el diccionario del exjesuita Terreros y Pando está dado por la idea de que la historia se escribe o se pinta de acuerdo con ciertas leyes que deben observarse, desde donde puede juzgarse si “está bien, o mal historiado”. Por eso la historia es esencialmente un “arte”.<sup>12</sup> Llama la atención que los diccionarios de mediados del siglo XIX no den cuenta de modificación alguna.<sup>13</sup> Si acaso destacan la importancia de la Historia natural (animal, vegetal y mineral), básicamente glosan los diccionarios del XVIII. Y si nos vamos al diccionario de la Real Academia Española (RAE) de 1899, llama la atención que la noción griega de historia (*ístor*, testigo de vista) prácticamente haya desaparecido y que su énfasis se caracterice por la conversión del término griego al latino, es decir, al de historia como “narración y exposición verdadera de los acontecimientos pasados y cosas memorables”. Lo interesante viene a continuación, cuando deja ver la centralidad de la Historia como un singular colectivo, capaz de abarcar toda clase de historias: “En sentido absoluto se toma por la relación de los sucesos públicos y políticos de los pueblos, pero también se otorga ese nombre a la de sucesos, hechos o manifestaciones de la actividad humana de cualquier otra clase. Historia de la literatura, de la filosofía, de las artes, de la medicina, de la legislación”.

En sentido figurado, historia refiere al hecho mismo de relatar “cualquier género de aventura o suceso, de carácter privado o no que tenga importancia pública alguna”, además de incluir

<sup>12</sup> Sobre el *Ars historica* véase el estudio de Grafton, *What Was History? The Art of History in Early Modern Europe*.

<sup>13</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 1843, y Campuzano, *Diccionario manual*.

la distinción clásica del siglo XIX entre la Historia natural y la Historia sagrada, o “conjunto de narraciones históricas contenidas en el Viejo y el Nuevo Testamento”, así como la entronización de la Historia universal, “la de todos los tiempos y pueblos del mundo”.<sup>14</sup>

Se trata, entonces, de ligeros cambios perceptibles en la desaparición sintomática de algunas referencias, pero que son en sí mismos suficientemente significativos. Ellos dejan ver, en efecto, el progresivo desvanecimiento de la retórica, a partir del siglo XVIII, como soporte de las comunicaciones históricas. Así, podemos afirmar que los diccionarios buscan estabilizar, no generar, lugares comunes del lenguaje; a la vez que señalar el término de luchas socio-culturales, más que a inaugurarlos. De ahí el talante conservador de la institución en que están sostenidos.

En todos los registros se mantiene, igualmente, la misma estructura: la historia es una narración, una relación de acontecimiento pasados. Solamente la función del autor tiende a desvanecerse. Su presencia como testigo de lo narrado es central en 1611. Después sólo aparecerá la figura del historiador como historiógrafo o como escritor de historias, hechas de acuerdo con ciertas reglas y procedimientos. Es notable que hasta 1852 no se advierta ningún cambio sustancial en cuanto a la definición de “historia”. Aparece solamente su aspecto más distintivo: el carácter narrativo y, por tanto, literario. Es hasta la edición de finales del siglo XIX cuando se advierte una nomenclatura de la historia que incorpora las definiciones tradicionales, a la vez que expresa una noción de historia como singular colectivo. Es decir, la historia como unidad se reparte en un sinnúmero de historias: en principio, la historia de los pueblos, pero a ella se suma toda clase de historias particulares, incluida la historia natural y la sagrada.

<sup>14</sup> Covarrubias, *Suplemento al Tesoro*; Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 1726; Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, vol. 2, p. 297; La Academia española, *Diccionario de la lengua castellana*, pp. 389-390; Campuzano, *Diccionario manual*, p. 599; Hernando y Cía., *Diccionario de la lengua castellana*, p. 531.

## LOS ESPACIOS DE LA HISTORIA EN EL COMPLEJO DE LAS ARTES Y LAS CIENCIAS DEL SIGLO XVIII

¿Dónde se encuentra el término “historia”? Evidentemente en los encabezados de los libros de historia. Pero también en publicaciones periódicas (revistas mensuales, semanarios...) y en las facultades universitarias, en los tratados de retórica, en las Academias de Bellas Artes y en la Academia Española de la Historia. Hay historias que abordan una determinada época, pero también instituciones generales o más particulares, historia eclesiástica, historia de la provincia de Santo Domingo en Oaxaca, etc. Aparece también en la literatura, en los diccionarios.

En el marco de las ciencias y de las artes, el vocablo “historia” no parece tener la centralidad de la física (madre de prácticas como la medicina), de la teología (madre de los canonistas y de los filósofos), ni de la retórica de la literatura y de la elocuencia. La historia —anterior al México independiente— funciona como un saber, no como una ciencia. Un saber dirigido a entretener, instruir e ilustrar. La historia aparece fundamentalmente como un discurso y, como tal, pertenece a la *logografía*. El historiador es un logógrafo en la medida en que el efecto de sus textos “se debe no tanto al sentido como al estilo”. Los historiadores son “logógrafos” antes que escritores.<sup>15</sup> La historia es un tipo de discurso sustentado

<sup>15</sup> El logógrafo era un prosista y sobre todo un jurista ateniense de los siglos v y iv a.N.e., cuya función era escribir discursos para sus clientes, es decir, especialistas en el arte de la oratoria. Existían abogados, pero no como se les entiende actualmente, pues cada uno debía defenderse por sí mismo. Sólo se permitían los “asesores jurídicos, que no podían aceptar ningún dinero”. Esos asesores redactaban discursos que luego eran leídos por los oradores. “Con esto surgió una actividad profesional provechosa para los literatos, cuyos productos [...] eran apreciados para leerlos en las exposiciones orales. Cuando se publicaba un discurso de estas características, después del éxito, servía en primer lugar para hacer famoso a su autor y para proporcionarle nuevos clientes [...] pronto estos discursos adquirieron un interés absoluto como piezas artísticas (por no decir obras de arte); un público distinguido, con experiencia jurídica, se deleitaba en leerlos. Con ello se comenzó a tener en cuenta al lector; los logógrafos revisaban sus producciones estilísticamente antes de su publicación, como lo harían después los oradores políticos: pues uno era muy consciente de la diferencia

en otros textos. A la historia siempre le preceden otros textos, sobre los que se producen nuevos textos.

Esta práctica no se parece a la praxis de una historia entendida como proceso. A ello se debe que la historia durante ese periodo sea ante todo un “arte”, una forma que se aprende mediante el adiestramiento por un maestro, regulada por un método y por una profesión. De ello dan cuenta los nombramientos oficiales de los cronistas reales, o de los cronistas de las órdenes religiosas. Así se entiende que a finales del siglo XVIII aparezca un desfase en la discusión entre el exjesuita Francisco Xavier Clavijero y el historiador escocés Robertson: la historia de Clavijero es una historia “no filosófica” o procesual, comparada con la de Robertson. Por eso, desde esta perspectiva, la *Historia antigua de México*, más que un comienzo, señala el fin de un tipo de escritura de la historia.<sup>16</sup> El espíritu polémico no es una característica específica de su producción: es propio de la *logografía*, que implica la cuestión de la recta interpretación de los textos o documentos en que se basa toda historia posible.

Como se menciona, la “historia” que llega al siglo XVIII es un vocablo proveniente del latín que se inserta en la lengua española y se emplea casi como un sinónimo del término “anales” o relación de los hechos cotidianos.<sup>17</sup> Es verdad que la patrística cristiana y el medioevo latino incluyeron, además, una noción de historia proveniente del relato bíblico, entendida como un proceso o como historia de la salvación: historia del género humano dirigido hacia una meta. La historia posee entonces una doble connotación: historia como proceso, e historia como relación o narración de los hechos. En el segundo caso, las *res gestae* caen dentro de la doble denominación latina de *Historiae* y *Chronicon*. Durante el periodo del humanismo y hasta la Ilustración, la palabra absorberá también los hechos de la antigüedad o de la era precristiana. Para el caso americano, el prototipo de esa tradición —que precede a

---

que había si se trataba de oyentes o de lectores”. Nietzsche, “Historia de la elocuencia griega”, p. 183.

<sup>16</sup> Un ejemplo reciente es el libro de Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*.

<sup>17</sup> Nebrija, “Historias”, p. 715.

la de Clavijero— es la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del jesuita José de Acosta, obra que plantea ya la necesidad de inscribir a China y a América dentro de la Historia universal.<sup>18</sup>

Los diccionarios del siglo XVIII sintetizan esa semántica histórica de la siguiente forma: “relación hecha con arte, descripción de las cosas más memorables, como son en sí; esto es, una narrativa comprobada, continuada, y verídica”. El acto de narrar se extiende al arte pictórico (Pictura histórica) y de la tapicería. Existe, por otro lado, un arte o manera de hacer historia (las leyes de la historia) que permite distinguir entre lo *bien* y lo *mal historiado*. Así, historiador o *histórico* es todo aquel que escribe, pinta o teje una historia. Sin embargo, nadie puede pretender escribir la *historia* con mayúscula, ya que ésta sólo pertenece a Dios. En ese sentido, la historia de la creación, momento originario, precede el acto mismo de escribir historias. Por esa razón, el historiador solamente es un *historiógrafo*.<sup>19</sup>

De esto último testimonia fray Juan de Torquemada a principios del siglo XVII, cuando distingue entre una historia verdadera, pura y sin contradicciones —exclusiva de Dios—, y una historia (imperfecta) que hace

presentes las cosas pasadas, y (es) testimonio, y argumento de las por venir: ella nos da noticia, y declara, y muestra lo que en diversos Lugares, y Tiempos acontece: los Montes no la estrechan, ni los Ríos, ni los Años, ni los Meses, porque ni ella está sujeta a la diferencia de los Tiempos; ni del Lugar. Es la Historia un Enemigo grande, y declarado contra la injuria de los Tiempos, de los cuales claramente triunfa. Es un reparador de la mortalidad de los Hombres, y una recompensa de la brevedad de esta Vida; porque si Yo, leyendo, alcanzo clara noticia de los Tiempos, en que vivió el Católico Rei D. Fernando, o su Nieto, el Emperador Carlos V, ¿qué menos tengo (en la noticia de esto) que si viviera en sus Tiempos? Y cierto, mirando estos bienes, y provechos, que consigo trae la Historia, y los trabajos, que padecen los que la componen, para dar a los Hombres noticias

<sup>18</sup> Ritter, “Geschichte”, p. 403.

<sup>19</sup> Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, vol. 2, p. 297.

de tantas cosas, les habían de ser mui agradecidos; porque escribir Historia de verdades, no es tan fácil, como algunos piensan: es menester, fuera de otras mil cosas, una diligencia grande en la inquisición de las cosas verdaderas, una madurez, no menor, en conferir las dudosas, y en computar los tiempos; una prudencia particular, y señalada en tratar las unas, y las otras; y sobre todo, en la Era en que estamos, es menester un Animo santo, y desembarazado, para pretender agradar a solo Dios, sin aguardar de los Hombres el premio (o algun interes) por o qual, no esperando Yo, ni fiando de mis pobres, y flacas fuerzas, sino en solo Dios, que me esfuerza, mediante el mérito de la Obediencia impuesta, he concluido, lo que muchos Años antes havia comenzado, dando por todo las Gracias a Nuestro Señor, de quien viene todo lo bueno; y diciendo de todo mi Corazón: Señor, trabajando por toda la Noche de mis tinieblas, en este Mar de tantas tormentas, y dificultades, ninguna cosa he hecho, mas en vuestro Nombre, y con vuestra aiuda, estenderé la Red de mi pobre Talento.<sup>20</sup>

Una preceptiva histórica de 1733 define la historia como “sola narración escrita con verdad, según la vista, el oído, o según lección y autoridad. En sola esta descripción se incluye su esencia, y se descubre su sustancia”. La construcción de toda *historial obra* debe contener tres características: debe impartir una lección moral, deleitar y fundamentarse en autoridades respetables. Existen distintos tipos de historiador: hay “históricos”, “escritores históricos” o “autores históricos”, “escritores de historias generales”, así como “antiguos y modernos”. No obstante la diversidad, la historia es una en cuanto a los principios universales que la gobiernan. Por esa razón se puede adiestrar a nuevos historiadores en el arte de la historia. Sin embargo, se advierte que la voz “historia” ya no refiere exclusivamente a la figura del “testigo de los sucesos” (voz griega), y que tampoco es sinónimo de *anales* (voz latina). Dentro de su repertorio, esta preceptiva incluye además la voz griega “efemérides”, trasladada al castellano en el sentido de diario o “narración breve de las cosas, de las cosas que de día en día se hacen: que es historia por diario”. Hay autores que distinguen entre

<sup>20</sup> Torquemada, *Los veinte y un libros rituales*, p. 3.

historia de las naciones e historia de las “Sagradas religiones” (órdenes religiosas), entre historias generales e historias particulares, entre historias de guerras e historias de la nobleza o de personas insignes. Por otro lado, el saber de la historia es útil para las diferentes facultades de cánones, teología y oratoria. La historia es narración, pero una narración que incluye, al mismo tiempo, la descripción de la acción y el efecto de narrar. A ello se debe que el discurso histórico tenga una filiación estrecha con el arte de la retórica. Una de las partes en que suele dividirse el discurso, en la retórica clásica, es aquella en que se refieren los hechos para esclarecer el asunto de que se trata y facilitar los fines del orador. Se tiene a Plinio *El viejo* como un modelo a imitar durante el proceso de escritura. La preceptiva advierte también el peligro del exceso ornamental que hace perder de vista la función cardinal de la historia: impartir una lección moral. “El principal ornato de la Historia es la verdad en sus relaciones”.<sup>21</sup> De acuerdo con lo anterior, la historia se entiende en ese periodo como un discurso perteneciente a la *logografía*, según la acepción nietzscheana arriba indicada.<sup>22</sup>

Durante el siglo XVIII en Nueva España circula también la *Clave historial* del P. Henrique Florez, que confirma y amplía lo establecido por el P. Segura en el *Norte Crítico*.<sup>23</sup> Es común, dice, vincular “el término *Historia*” con la narración de sucesos.

Los antiguos sólo reconocían por *Historia* aquella descripción de los sucesos, que era hecha por el mismo que los había visto; por cuanto el verbo Griego *Historeo* significa el mirar lo presente: más lo común es atender a otra significación del mismo verbo, que significa también describir, y proponer los sucesos a la memoria: y en

<sup>21</sup> Son valores que deben estar presentes en toda historia, incluso en “la Historia Eclesiástica”, señala el autor. Segura, *Norte crítico*.

<sup>22</sup> Nietzsche, “Historia de la elocuencia griega”, p. 183.

<sup>23</sup> Alonso Núñez de Peralta, arzobispo de México (1772-1800), recomendaba para la formación en los seminarios la lectura de *Clave historial* y la *Historia eclesiástica* del P. Gravesen. Núñez de Haro, *Constituciones*, pp. 39-40. Miguel Hidalgo y Costilla, futuro insurgente, presidió un examen en el Colegio de San Nicolás de Valladolid (Morelia) sobre los libros de Gravesen. *La Gazeta de México* (9 de agosto de 1785).

este sentido la *Historia* propiamente tal, en cuanto se diferencia de los demás términos propuestos, significa, *una proposición de sucesos por extenso*: en la qual se representan todos los monumentos de lo acontecido, según tiempos, lugares, y personas; pintando en la ocasión lo que pertenece a la región, a la batalla, a la exortación, a los motivos, a los éxitos; y todo con adorno, limpieza, y quanto se acerque mas a la verdad, sin parcialidad, ni adulación etc. Pero esto último toca ya a las leyes del *Historiador*, que son tantas, y tales, que para serlo bueno, necesita ser muy hombre entre las Aves, y entre los hombres rara Ave.<sup>24</sup>

Al lado de esa definición genérica, Florez introduce algunas precisiones interesantes al interior del término “historia”. Distingue entre *Fastos*, *Anales*, *Crónicas* y *Ephemerides*.

*a)* Los *Anales*, o *Annales*, aunque pueden también llamarse *Historia*, según la latitud de esta voz, se diferencian propiamente una de otra: porque los Antiguos, quando hallaban alguna narración de sucesos, no bastantemente explicados, decían, que no era *Historia*, sino *Anales*: porque a estos les bastaban el *qué*, *quándo*, y *por quién*, sin la extensión, que es propia de la *Historia*; pero con la precisión de distinguir los acontecimientos por lo que toca a cada año, que es en donde se salva el ser de los *Annales*; por el *Annus*, que significa el Año: y así, si el *Analista* no se quiere preciar de *Historiador*, se atará a menos leyes. Por esto a la sencilla narración, que escribía por su oficio el Pontífice Máximo de los antiguos Romanos en sus Tablas, proponiendo al pueblo los sucesos de cada año con las tres circunstancias señaladas, sin cuidar del todo de la acción, ni del adorno; se la daba el título de *Anales*, antes que se introdujese el de *Historia Romana*.<sup>25</sup>

*b)* Si los sucesos se refieren por días, llaman a esto los Griegos (y aun los que escribiendo en Castellano se precian de relumbrones) *Ephemerides*, de *emera*, que es el día. En Latin, y Castellano se intitulan *Diarios*. Y por quanto esto puede convenir a qualquiera librito, que llamamos de *Memoria*, si distingue los acontecimientos por

<sup>24</sup> Florez, *Clave historial*, p. 34.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.



los días; se verá, que o no cabrá en él la *Historia*, o no cabrá él en librería alguna.<sup>26</sup>

c) *Fastos* se llamaron al principio los días en que los Jueces podían hablar lícitamente de las sentencias que tocan a su empleo: y descende esta voz del verbo Latino *fari*. Nefastos se llamaban los días, en que no podían hablar las palabras solemnes de lo que se incluye en estas tres: *Do, Dico, Addico*. Después se llamaron *Fastos* a la Recopilación de estos días, poniendo en ella los días solemnes de los Dioses, los juegos, victorias, y días de sus seis juntas, o congresos, etcétera.<sup>27</sup>

d) *Chronicas* son propiamente las relaciones de sucesos, en que principalmente se cuida de distinguir los tiempos, no precisamente por días, ni por continuación de años, como en Diarios, y Anales, sino aunque admitiendo algunos tiempos, en que en la materia que se escribe, no ocurre cosa digna de memoria. De la *Chronología*, que es trascendental [...].<sup>28</sup>

Como se muestra en las líneas arriba citadas, en las dos primeras décadas del siglo XIX todavía se seguía evocando a dos de las autoridades intelectuales pertenecientes al mundo clásico grecolatino, Aristóteles<sup>29</sup> y Cicerón.<sup>30</sup> Aparecen al mismo tiempo

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>27</sup> *Id.*

<sup>28</sup> *Id.*

<sup>29</sup> Aristóteles, *Poética*, p. 57: “De lo dicho se deduce también que no es obra de poeta relatar hechos que sucedieron, sino lo que puede suceder, esto es, lo que es posible según la verosimilitud o la necesidad. El historiador y el poeta no difieren entre sí porque el uno hable en prosa y el otro en verso, puesto que podrían ponerse en verso las obras de Heródoto y no serían por esto menos historia de lo que son, sino que difieren en el hecho de que uno narra lo que ha sucedido y el otro lo que puede suceder. Por lo cual la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía refiere más bien lo universal, la historia en cambio lo particular. Lo universal consiste en que, a determinado tipo de hombre, corresponde decir u obrar determinada clase de cosas según lo verosímil o lo necesario. A ello aspira la poesía, aunque imponga nombres personales. Lo particular, en cambio, consiste en decir, por ejemplo, lo que obró Alcibíades y qué cosas padeció”.

<sup>30</sup> Cicerón, *De Oratore*: “Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati

manuales que recuerdan y exigen el respeto a las reglas para obtener la verdad de la historia, debido a que se tiene conciencia de que el “canon de la historia” es perfectible. No obstante, no se discute la naturaleza moral de la historia. Incluso Voltaire —creador de la noción de “filosofía de la historia”, en deuda con Bossuet— espera sacar provecho de la historia, extrayendo moralejas para el mejoramiento del presente. La *Historie* sigue siendo concebida como el repertorio de experiencias ajenas útiles para los momentos y las tomas de decisión difíciles. En ese sentido la historia relatada cumple una función político-moral, si bien esta función se delega exclusivamente a algunos siglos en particular, como al “siglo de Luis XIV”. Se observa así un acotamiento temporal, que todavía no afecta la estructura narrativa que articula la *logografía* histórica. “No todo lo acontecido merece ser escrito. En esta historia me interesaré sólo por lo que merece la atención de todos los tiempos, que puede pintar el genio y las costumbres de los hombres, servir de ejemplo y fomentar el amor a la virtud, a las artes y a la patria”, escribió Voltaire.<sup>31</sup>

Ahora bien, como veremos enseguida, la historia durante este periodo designa un saber no una ciencia. Un saber que debe entretener e instruir moralmente. La historiografía es ante todo un arte. Todavía no está presente la idea de un progreso ilimitado, no cosmológico.<sup>32</sup>

commendatur? Nam si qua est ars alia, quae verborum aut faciendorum aut legendorum scientiam profiteatur; aut si quisquam dicitur nisi orator formare orationem eamque variare et distinguere quasi quibusdam verborum sententiarumque insignibus: aut si via ulla nisi ab hac arte traditur aut argumentorum aut sententiarum aut denique discriptionis atque ordinis, fateamur aut hoc, quod haec ars profiteatur, alienum esse aut cum alia aliqua arte esse commune”.

<sup>31</sup> Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, pp. 7 y 10; Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 48-49.

<sup>32</sup> Al respecto, Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, citado en Oexle, *L'histoire en débat*, p. 47. El saber histórico como investigación del pasado es un hecho moderno, sólo explicable si se concibe al mundo como un espacio abierto, desprovisto de límites, infinito. La ciencia aristotélica y la escolástica concibieron el mundo como un cosmos, como una figura dotada de límites. La concepción de la historia como investigación emerge con el nominalismo de los siglos XIV y XV, y culmina en la filosofía de Kant. Encuentra su correlato en la noción de “experimentación” que conoce su auge con la expansión de las cien-

### *Los espacios de la historia*

La palabra y el discurso de la historia circulan en diversos espacios durante la segunda mitad del siglo XVIII. El repertorio de acontecimientos de la historia sagrada y profana es utilizado, por ejemplo, en la oratoria cívica y sagrada. En un manual se indica que el orador requiere de la lógica para argumentar, de la geometría para ordenar el encadenamiento de la verdad, de la moral para mover el corazón y las pasiones, y de la historia para realzar los ejemplos y la autoridad de los varones insignes. El buen orador, además del conocimiento de las leyes, requiere de la poesía y de otras artes para dar colorido y encanto a la expresión. En el discurso oratorio, el uso de la historia, como reserva o dotación de ejemplos, cumple la función de producir en el espectador impresiones vivas. Crea las condiciones de tangibilidad del pasado y la enseñanza para el presente. Así, la evocación de las pirámides de Egipto se constituye en una representación o imagen para ponderar la grandeza de la antigüedad egipcia, haciéndolo como si se pudiera palpar “al viajero de los primeros siglos del mundo”.<sup>33</sup> Por otro lado, en un manual se precisa que existen tres tipos de narración:

narración es la exposición de alguna cosa sucedida; es de tres maneras: *fabulosa*, que por otro nombre se llama Fábula, y es contar un suceso fingido: *poética*, y es contar un suceso fingido o verdadero en estilo poético; y *oratoria*, que es referir un suceso

---

cias naturales en el siglo XIX. Por otro lado, la palabra *historicismo*, propia de la modernidad de los siglos XIX y XX, designa una relación particular con la temporalidad, consistente en el reconocimiento de que absolutamente todo, incluido el saber histórico, es historizable. Todo deviene en historia mediada por la historia misma. El historicismo se convierte así en fundamento paradójico de toda observación social y cultural. Bien mirado, el “historicismo” engloba una suerte de revolución copernicana en la comprensión del mundo social. Por esa razón, la idea de movimiento adquiere una mayor centralidad hasta penetrar los intersticios de la vida cotidiana. Reúne en su derredor a fenómenos como el movimiento de la Ilustración, la revolución política, la industrialización y el advenimiento de las ciencias naturales modernas con sus repercusiones técnicas y ambientales.

<sup>33</sup> Capmany, *Filosofía de la elocuencia*.

verdadero con aquel adorno y abundancia de palabras, que suelen los oradores.<sup>34</sup>

El discurso histórico está presente también en las ciencias jurídicas. Gaspar Melchor de Jovellanos en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia recomendó la unión del estudio de la legislación con el de la historia.

Es la historia, según la frase de Cicerón, el mejor testigo de los tiempos pasados, la maestra de la vida, la mensajera de la antigüedad. Entre todas las profesiones a que consagran los hombres sus talentos, apenas hay alguna a quien su estudio no convenga. El estadista, el militar, el eclesiástico pueden sacar de su conocimiento grande enseñanza para el desempeño de sus deberes. Hasta el hombre privado, que no tiene en el orden público más representación que la de un simple ciudadano, puede estudiar en ella sus obligaciones y sus derechos. Y finalmente, no hay miembro alguno en la sociedad política que no pueda sacar de la historia útiles y saludables documentos para seguir constantemente la virtud y huir del vicio.

Entre todas las profesiones, el magistrado es quien puede sacar mayor provecho del estudio de la historia. En la historia se conoce mejor a los hombres, la historia “que los pinta en todos los estados de la vida civil en la subordinación y en la independencia, dados a la virtud y arrastrados del vicio [...]”. La historia es un libro abierto que dicta lecciones al presente. La ética gradúa las acciones humanas; las matemáticas ayudan a calcular y a proceder ordenadamente de unas verdades a otras, “pero la historia, y la historia solamente, le podrá enseñar a conocer los hombres, y a gobernarlos según el dictamen de la razón y los preceptos de las leyes”. Quienes ignoran la historia son comparables a los niños, como dijo Cicerón. Pero al mismo tiempo se mantuvo dentro de la academia el oficio de anticuario o guardián de las antigüedades.<sup>35</sup> Como se sabe, Jovellanos y Feijoo fueron autores muy leídos antes y después de la Independencia.

<sup>34</sup> Granada, *Elementos de retórica*, pp. 54-55.

<sup>35</sup> Jovellanos, “Discurso académico”, pp. 73-74.

*La presencia de la retórica en la escritura de la historia*

No obstante la lucha de la historia (relato verídico) contra la fábula (relato “fingido”), instaurada desde el siglo XVII en el seno de diversos cuerpos académicos, aquella se sigue escribiendo en clave retórica. La razón en buena medida quizás radique en el predominio de la cultura oral sobre la cultura del escrito en las redes sociales. La retórica es un soporte artificial creado y desarrollado para apoyar y dar solidez y fijeza a las comunicaciones orales, caracterizadas por su naturaleza efímera.<sup>36</sup> Así, el arte de la retórica sólo irá perdiendo peso en una sociedad en la medida en que la cultura escrita lo vaya adquiriendo. Indicios de ello son la formación de comunidades o de redes sociales conformadas alrededor de publicaciones periódicas, ensayos, libros o panfletos. Se trata, no obstante, de un proceso lento que de ninguna manera se puede considerar generalizado durante el siglo XVIII. Por esa razón siguen circulando los tratados de retórica.

Por ejemplo, un profesor de matemáticas elabora un tratado de retórica para uso en los colegios jesuitas de la primera mitad del siglo XVIII, y se dirige tanto a los expertos como al vulgo, sin hacer distinción de profesiones. Ahí se lee que la historia es un arte universal, aplicable a todas las esferas de la vida social. No obstante, se trata de un arte acotado frente a otras dos artes que la superan: el de la guerra y el de la política. El jesuita español Francisco Joseph Artiga publicó el compendio con el fin de enseñar el arte de la “elocuencia” en sus tres géneros: *escrita*, *verbal* y *figurada*. Estos tres modos asisten al “entendimiento”, le ayudan a razonar y a influir en el mundo, son causa de causas, con “vivencia, y elegancia”.<sup>37</sup> Para componerlo, sólo ha requerido de la “Matemática: haciendo demostraciones visibles, de lo que ver no podemos. Haciendo ver lo invisible, y mensurando a lo inmenso, en aquel modo posible al humano entendimiento”.<sup>38</sup> La elocuencia es un arte, una pericia, una destreza que sirve a todas las ciencias;

<sup>36</sup> Para ahondar en este punto véase el estudio de Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, en particular pp. 160-234.

<sup>37</sup> Artiga, *Epítome de la elocuencia española*, p. 37.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 5.

es, en ese sentido, un arte universal. “Es tan *útil*, como al mundo son Letras, y Armas, pues pasa a ser la Elocuencia en Letras, lo que es destreza en las Armas. Es tan *antigua*, que al Orbe, ya en sus primeras infancias, ilustró en Adán a toda la naturaleza humana”.<sup>39</sup> El tratado está construido siguiendo el modelo de un diálogo ficticio entre un padre y su hijo, y se dirige a facilitar el aprendizaje del arte de componer escritos, de la conversación y de “echar discursos en público, cívicos y sagrados, pero también de componer cuadros bien arreglados”. Se trata de un manual que se aplica en tres espacios distintos: el de la escritura, el de la ritualidad y la liturgia, y el de la representación pictórica y escultórica. Uno de los grandes beneficios de este arte (la elocuencia) se encuentra en el desarrollo del arte de la memoria, base de todo razonamiento.

Antonio de Capmany, miembro de las Reales Academias de la Historia y de las Buenas Letras de Sevilla, confirma la glosa anterior y nos permite precisar el lugar que ocupa la historia en el marco de las artes y ciencias, relacionada también con la elocuencia:

La verdadera elocuencia necesita los socorros de todas las artes y ciencias. De la *lógica* saca el método de raciocinar, de la *geometría* el orden y encadenamiento de las verdades, de la *moral* el conocimiento del corazón y de las pasiones del hombre, de la *historia* el ejemplo y autoridad de los varones insignes, de la *jurisprudencia* el oráculo de las leyes, de la *poesía* el calor de la expresión, el colorido de las imágenes, y el encanto de la armonía.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>40</sup> Capmany, *Filosofía de la elocuencia*, p. 8. Comparado con el de Artiga, la impresión es diferente. Más limpio, más moderno y con las letras más claras. Parece haberse hecho con otra clase de imprentas. También parece más “moderno”, al situar a la Elocuencia como matriz de la Retórica y como un instrumento que nace en el seno de la república en contra de la tiranía. Un instrumento diseñado especialmente para conmover los corazones y las pasiones, y para incitar a la acción, acompañado y complementado por la lógica que, a su vez, se dirige más a la comunicación de las ideas, al entendimiento. La elocuencia es el idioma del corazón.

El manual de Capmany se enfoca en particular en el discurso oratorio y no tanto en el arte de componer textos escritos. Esta distinción es importante. El escritor puede disertar bien, ser claro, accesible, elegante y aun brillante, pero no ser elocuente. Le faltaría el fuego y la fuerza de la elocuencia. “El discurso elocuente es vivo, animado, vehemente y patético; quiero decir, mueve, eleva, y domina el alma”.<sup>41</sup> La historia como repertorio de ejemplos para uso de la oratoria enfatiza por ello la noción de “pensamiento fuerte” (todo aquello que nos produce una impresión viva).<sup>42</sup> Un ejemplo se refiere al relato del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo: “¿Qué antiguo jamás hubiera concebido, que un mismo planeta tuviese dos hemisferios tan diferentes, que el uno había de ser subyugado y como tragado por el otro después de una serie de siglos que se pierden en las tinieblas y abysmos de los tiempos?”.<sup>43</sup> Dentro de esa tipología discursiva, las imágenes en movimiento siempre son las más sensibles. Una pintura que describe movimiento siempre será más impresionante que la de un objeto en reposo, excita “mas sensaciones por su continuada sucesión, nos causa una impresión mas viva y más durable”. Menos conmueve “el mar en calma que una tempestad deshecha; menos el cielo sereno y sembrado de estrellas, que iluminado de relámpagos y agitado de nubes [...]”. La acción y no el reposo constituye así la fuerza de la vida, en la que la razón es brújula y “las pasiones nuestros vientos”.<sup>44</sup>

Por otro lado, la novedad, lo “raro” o lo “curioso” cumple también una función relevante en la construcción de esta clase de pensamientos. Un historiador refiere: “En todas las historias de Asia no hallamos un pasaje que manifieste una alma libre, sino el heroísmo de la esclavitud”. Estas locuciones impresionan por la novedad de unir palabras que antes no se había visto juntas: heroísmo y esclavitud.<sup>45</sup> La ignorancia cede en relación proporcional a la rareza del objeto: ahí se produce conocimiento. La razón de

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 96.

esto estriba en que es en la memoria humana, sinónimo de entendimiento, donde más se aplica. Es “en lo raro” donde la memoria humana más “se ceba”. A diferencia de lo menos usado y de lo menos visto, los usos y lo visto con más frecuencia se da por un hecho, viene a ser parte de lo familiar, de lo conocido, motivo por el cual no debe pronunciarse si se quiere producir un efecto cotidiano. El desarrollo de la historia como arte de la memoria sólo se observaría en la forma como se ordena lo digno de recordarse o de “entenderse”: se sigue una secuencia numérica que indica una secuencia temporal. Primero es el uno y después viene el dos, y así sucesivamente. Sin ese orden no es posible recordar nada, dado que hacer memoria no es sino poner orden al caos. El orden que sigue el letrado está ya presente en el orden del mundo: en las iglesias, en las plazas, en las calles, etcétera.<sup>46</sup>

Siendo la historia un arte universal, se debe aplicar también a la composición de los discursos. En el marco de la época, se encuentran por un lado las artes —como la elocuencia, la lógica, la gramática, la aritmética, la música, la geometría y la astronomía,

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 96. El libro se publica porque su contenido ayudará a desterrar “las tinieblas de la ignorancia”. Se trata de un libro dirigido a “instruir a los Españoles en la Elocuencia”, un asunto del que dependen “todas las Armas, con que triunfa la Sabiduría”. “¿Qué otra cosa son los Libros, sino Escudos, y Armas contra la ignorancia?”. Saez Duque “Dedicatoria al monarca”, p. 3. Una de las censuras (elogios del libro) está hecho por el P. Joseph Corredera, del Colegio de la Compañía de Jesús de Pamplona, con fecha del 15 de octubre de 1725, Capmany, *Filosofía de la elocuencia*, p. 11. Otra aprobación —la más extensa— es la del P. Joseph Carral, lector de filosofía en el Colegio de Madrid y maestro de teología en el de Segovia. Lo hizo por petición del Consejo de Navarra. Se trata de un profesor de la Universidad de Huesca, bien conocido en el “Orbe Literario”. El libro es un espejo donde se refleja el alma del autor, su capacidad intelectual, sobre la Reyna de las Artes, aquella que “suele mover los afectos y atraer las voluntades”. Para crédito de la Nación española, está escrita en lenguaje castellano. Hay quienes escriben poco en libros voluminosos, y quienes “dicen mucho en pocas palabras”. Hace alusión a las plumas tenidas como los remos de una embarcación en el seno del océano, plumas diestras para sortear las tormentas y no perder la brújula, usando “un estilo humilde” (sencillo) para no “obscurer los preceptos”, para transmitir sus enseñanzas a los “poco entendidos”. Joseph Carral es miembro del Colegio de la Compañía de Jesús en Pamplona, y su censura está fechada el 12 de noviembre de 1725.



tipología en que unas son más útiles o “verdaderas” que el resto—; y, por el otro, las ciencias que practican, en orden jerárquico, teólogos, astrólogos, filósofos o físicos y médicos. No aparece la historia. En esa clasificación la historia podría estar implícita en la figura del filósofo o el físico, en la medida en que se ocupan de describir la naturaleza física y humana, es decir, de lo “que el hombre hace en la tierra”.<sup>47</sup> Desde ese ángulo, la historia sería un arte como la geometría, la poesía y la lógica; en cambio, la jurisprudencia es una ciencia que se apoya en las artes para transmitir y persuadir de sus verdades.

### LA HISTORIA EN LAS *GACETAS* DE MÉXICO

Durante el reinado de Felipe II se ordena a los súbditos de ultramar (virreyes, audiencias y gobernadores de las Indias) recabar toda clase de noticias sobre acontecimientos (*cosas acaecidas*) políticos y militares, así como sobre los nuevos descubrimientos para formar “la historia general de las Indias con fundamento de verdad y noticia de cosas”. La encomienda consiste en dirigirse a las “personas inteligentes, y los que tocaren a cosas de historia, así en materia de gobierno, como de guerra, descubrimientos y cosas señaladas que en sus distritos hubieren acaecido y de los que se hallaren a propósito para disponer de los originales o copias donde se asientan los hechos. Para dirigirse al Consejo de Indias”.<sup>48</sup>

La aparición de órganos de difusión como las *gacetas* prosiguen, en cierto modo, el mandato del monarca: enriquecer “sus Historias” y “las historias de América”, al dejar por escrito las “novedades”. Dentro de ese circuito comunicativo, Madrid constituye la metrópoli (de la monarquía católica) y México, la cabeza de la Nueva España y “corazón de la América”. Precisamente el 13 de agosto de 1721, día de san Hipólito, santo patrono de la “patria”, México celebró los dos primeros siglos de la Conquista. En ese

<sup>47</sup> Artiga, *Epítome de la elocuencia española*, p. 431.

<sup>48</sup> Ordenanzas, 1578, Ley 41, título 21, libro 4, en *Recopilación de Indias*, p. 1294.

sentido, consignar los hechos “históricos” cumple una función genealógica, de recordar a partir de los hechos fundacionales.

La historia acontece en tiempo presente: refiere a lo que acaba de suceder o a lo que sucedió ayer, motivo de reactualización. Se trata, en esencia, de un tiempo litúrgico, en la medida en que el pasado se recrea permanentemente en el presente. Pero también se muestra como un tiempo escindido entre los tiempos antiguos y los modernos o más recientes. Se tiene conciencia de que los “indios”, después de la conquista, ya no son los mismos, debido a la obra de evangelización y a su integración como vasallos de la monarquía católica. A su vez, ésta aparece como un gran tablero diferenciado espacialmente por diversos “reinos” o “virreinos”.

Esos registros pertenecen a la corte virreinal novohispana y a sus dominios internos. La historia se conjuga en plural aunque se trate de la misma. En plural porque cada reino tiene derecho a escribirla, sin aspirar a representar la Historia de España. Se trata de la historia del reino de México, análoga a lo que sería la historia del reino de Nápoles o la historia de las dos Sicilias. La centralización borbónica implica una descentralización interna, unida, sin embargo, por un mismo tipo o género discursivo: la historia.<sup>49</sup> Aquí todavía no es visible la historia como singular colectivo, según lo descrito por Koselleck.

Ahora bien, Nueva España no es México, ni a la inversa. No hay coincidencia territorial ni administrativa. México es la capital administrativa de un reino mayor y, por lo mismo, es el lugar desde donde se escribe la historia de la Nueva España, de la conversión de sus pobladores, de la integración de un territorio, pero también de las diferentes conquistas. Esas historias coinciden aunque divergen temporalmente con otras historias de evangelización: la de las Islas Canarias, la de los daneses y suecos, la de los polacos e irlandeses, etc. Forman parte de la historia de la cristianización del mundo. Asimismo, las historias se escriben en principio para ser leídas y quizás sólo algunas para ser escuchadas, como los panegíricos o historias edificantes.

<sup>49</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *La Gaceta de México*, pp. 51 y 61.

Así, se es vasallo de la *nación* española y al mismo tiempo se es miembro de la *patria* mexicana. Dos identidades en una: las propias de un sistema imperial. Pero las ciencias, las formas de producir historias, no tienen patria. La historia no tiene una patria. En territorio novohispano o en “patria mexicana” coexisten españoles europeos y españoles americanos. El discurso de la historia, sin embargo, permitirá que sus habitantes se singularicen al interior de una historia universal de la nación española: se mostrarán como “mexicanos” al mismo tiempo que como vasallos de la monarquía española. Es a partir de la segunda denominación que los “mexicanos” podrán diferenciarse de los “extranjeros” o no pertenecientes a la cultura propia. Esa distinción cultural presupone una previa: la del reino humano y la del mundo animal. La distinción entre lo propio y lo extranjero será uno de los vectores guías en la producción de historias durante el último tercio del siglo XVIII. Pero la distinción cultural se funda en el funcionamiento de los medios de distribución de impresos. En ese proceso participa el “genio” propio de cada pueblo, de cada individuo, pero también el posible retraso en las entregas, debido al funcionamiento azaroso del correo, en comparación con Europa. Las reglas del arte de la historia son las mismas para todos, pero su aplicación depende del “estilo”, de las formas particulares de procesar y de distribuir la información en cada lugar. En algunas ciudades, esa clase de publicaciones se llama también *Gacetas*,

y que aunque la Historia se dirige por reglas universales, no se puede determinar el estylo, que conforme al genio del Autor, o proporcionado a quien le atiende es mas, o menos familiar, o elegante, y siendo este a lo menos avisados de poco gusto, no es el otro despreciable a los discretos, quienes no ignoran, que en esta America, no son fixos los Correos, como en la Europa, y por esso de uno, en otro Mes se retardan las correspondencias, y sus novedades: no se hazen reflexiones políticas, porque se goza un gobierno pacifico, y porque las Maximas de estado se gobiernan por el irrefragable dictamen de nuestro Soberano. Solo se solicita el buen ejemplo para la

posteridad, y que sean pauta a los que serán, las acciones heroicas de los que fueron.<sup>50</sup>

En *La Gaceta de México* se mencionan publicaciones, como la traducción de unas tablas cronológicas, historias de vidas venerables o de santos, dejando translucir un particular sentido del tiempo: el pasado está inscrito en el presente, nada hay nuevo bajo del sol. Por eso se puede seguir afirmando que la historia es un tesoro de enseñanzas para el presente. Todo lo que sucede viene envuelto en ropajes nuevos y viejos, tanto en lo viejo como en lo nuevo: “lo mas reciente, es antiguo, para quien lo sabía, y nuevo, para quien lo ignoraba: aun después de dos Siglos, este basto Imperio de la America, se llama Mundo nuevo”.<sup>51</sup>

En el contexto específicamente novohispano, la recuperación de la historia civil es motivo sustancial para publicar la primera *Gaceta de México*. Su objetivo es llegar a conformar el “Florilegio Historial de la Corte Mexicana, y sus Provincias subalternas”, con la conciencia de la ambigüedad intrínseca a toda “novedad”, según lo antes señalado.<sup>52</sup> La figura de Plinio *El viejo* y, en particular, la de Cicerón, aparecen como guías del interés por inscribir los hechos de la historia en la *Gaceta*. Reiteran el motivo último de toda clase de historia: el ser “Testigos abonados de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, Maestros de la vida, y anuncios de la vejez”.<sup>53</sup> Y para cumplir dicha función se reconoce que la invención de la imprenta ha sido un dispositivo fundamental:

Si es la Historia la inmortalidad de la vida polytica, y moral de las Republicas, los instrumentos, o materiales de que se texe la Historia,

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 12: “Todos los que escriben en esta Ciudad algo de nuevo, son deudores a los Sabios y a los Ignorantes: a los unos por su discreción, y a los otros por su inhabilidad; para su enseñanza es precisa una advertencia, que no caben todos en un pliego, ni todo en Gaceta; pica en *Historia*, siguiendo su estylo en estas planas, que juntas de aquí a algunos años, formarán un volumen con el título de *Florilegio Historial de la Corte Mexicana, y sus Provincias subalternas*”.

<sup>53</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *La Gaceta de México*, p. 63.

y las especies, que se perciben por los ojos, y los oídos en la serie de sucesos, son los espíritus vitales con que se fomenta la alma de esta inmortalidad, formando la fama su clarín con el metal de los moldes; la Oficina en que se conservan son las Prensas, y quien las reparte a sus tiempos son con gran propiedad las Gacetas; cuyo uso utilísimo facilitó la Imprenta, y descubrió industriosa la curiosidad, que tuvo principio en la China, ha como mil y trescientos años, y se trasladó a la Europa el año de 1442 (que ha hasta el presente doscientos y ochenta y nueve años) a quien deben todos en lo que aprenden no solo las ciencias, sino la facilidad de la inventiva para perpetuar las noticias.<sup>54</sup>

Así, gracias a las gacetas se podrá despertar de su sueño a “muchas noticias, que dormían en los Archivos desde el descubrimiento de este Nuevo Mundo, aun con aver avido tanto discreto Historiador desde su Conquista, que han publicado a costa de gran trabajo en sus Historias los sucessos notables, que pudieran adquirir, y sin duda fueran sus obras mucho más voluminosas, si mucho antes se huvieran impreso las Gacetas [...]”.<sup>55</sup>

Subyace en la noción de historia dos connotaciones: la de una misma forma bajo distintas modalidades y la de su aspecto magisterial o de aprendizaje para el futuro. La diferencia con Plinio reside en la dedicatoria: mientras que Plinio consagró sus escritos al emperador Trajano, Sahagún de Arévalo los dedica al patriarca de Sevilla.<sup>56</sup> En tal sentido, la historia y su *logografía* se ha ampliado y vuelto dependiente de la imprenta. Su permanencia en el papel la dotan de un halo de inmortalidad, de un bien no perecedero apto para todas las generaciones, pasadas y futuras. Además de proveer de “noticias frescas” a los funcionarios (“a los que tienen ocupación de Cronistas en las Indias, y aun en la Europa, pues de allá las piden con instancia para enriquecer los volúmenes con novedades, y aun los Estrangeros las solicitan para ilustrar sus Historias con nuestras noticias; sirven para las medidas de

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 63.

los Templos, los costos de sus fábricas [...]”), las *gacetas* estimulan la memoria.

#### LA HISTORIA NATURAL Y MORAL EN EL ESPÍRITU DEL MEJORAMIENTO LITERARIO Y SOCIAL

En *El Mercurio de México* se insiste también en que la “historia” es un tejido fabricado con los hilos de noticias antiguas y modernas, urdido en el espíritu de curiosidad y de acuciosidad.<sup>57</sup> Pero es con José Ignacio Bartolache, impresor y editor del *Mercurio volante*, que se dará impulso a una *historia natural* no asociada directamente con la *historia moral*. La novedad consiste en presentar a la historia natural como fundamento de la física,<sup>58</sup> al ocuparse de

las exactas y bien averiguadas noticias de la existencia de los cuerpos que componen el mundo: se entiende en particular de los que comprende nuestro globo o están cerca de él en la atmósfera que le hace ambiente; aunque yo no haría reparo en admitir como pertenecientes al asunto de dicha historia las de los cometas y estrellas aparecidas en otro tiempo; y aún el célebre monsieur Buffon comienza su bella obra de Historia Natural, explicando a lo filósofo la formación del universo [...].<sup>59</sup>

La historia natural se divide en reino vegetal, animal y mineral, mientras que el gran instrumento de la física es la química.<sup>60</sup> Pero se trata, en esencia, de

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 146 y 154.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 16: “ciencia que nos da conocimiento de los cuerpos, bastante para explicar la naturaleza de ellos, sus propiedades y los efectos sensibles que resultan de la combinación de unos con otros y para venir en el de sus causas inmediatas”, siendo “Cuerpo” “todo cuanto hay en el mundo criado, asentado que el creador, los ángeles y nuestras almas son espíritus”.

<sup>59</sup> Bartolache, *Mercurio volante*, pp. 17-18.

<sup>60</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *La Gaceta de México*, p. 18.

filosofar con solidez y conocer la misma naturaleza que Dios crió, sin atenerse a sistemas imaginarios, demostrar con evidencia la conexión de los efectos más admirables con sus respectivas causas, hacerse dueño del mundo físico, poner en admiración a todas las gentes y dar celos a las naciones más ilustradas, que creyeron tener a fines del siglo próximo en los inventos del caballero Isaac Newton [...].<sup>61</sup>

Con el soporte de estas nuevas publicaciones periódicas, se desarrolla, en ese sentido, una historia natural asociada a la historia filosófica de nuevo cuño.

José Ignacio Bartolache (1739-1790) imprime y edita el *Mercurio volante con noticias importantes y curiosas sobre varios asuntos de física y medicina* (1772-1773). El título alude al mensajero que desciende del Olimpo a la tierra. En este caso, el editor e impresor de noticias ya no se sitúa en la corte virreinal, sino en el espacio de la Real Universidad de México. Su preocupación es traer las luces a una región del imperio español atrasada, encastillada: “yo me gloriaré de haber nacido español y de que mis nacionales luzcan su trabajo y sean celebrados”. Asimismo reconoce sus intereses particulares o límites; por eso añade: “Traten otros la historia, la geografía, las matemáticas, la poesía, etcétera o si pueden la enciclopedia: tanto mejor para el público”.<sup>62</sup>

José Antonio Alzate (1738-1799) —otro distinguido naturalista, afín a la cosmología cristiana que profesa Bartolache— asume también la distinción entre la historia natural y la historia moral. Igualmente comparte con Bartolache la inquietud por reformar las artes y las ciencias, para estar a la par con las tendencias del día. Considera que la “patria”, identificada con su lugar de nacimiento, está rezagada con respecto al espíritu de la época.<sup>63</sup> Esa reforma incluye a la historia y, en su diagnóstico, se perfila una crítica sustentada todavía en el arte de la retórica.

La reforma se ha extendido también a la historia, teatro, poesía, educación de la juventud, etc. La primera se trata al presente con el

<sup>61</sup> Bartolache, *Mercurio volante*, pp. 21-22.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>63</sup> Alzate, *Gacetas de literatura*.

método que se debe; una simple narración de los hechos, y un estilo naturalmente prepondera a aquellas digresiones importunas, paralelos de hechos afectados, y extravagantes, acaso misteriosos, y circunstanciados.<sup>64</sup>

En Alzate no se oculta el peso creciente que va teniendo el impreso en el campo de la producción de ideas. Es a partir de ese espacio de comunicación que puede examinarse críticamente obras como la historia de la Nueva España escrita por un viajero francés, el abate Laporte (1788). El examen toma en cuenta la posibilidad de contrastar la obra con otros textos, así como la dimensión de autoridad que proviene de estar en el lugar de los hechos narrados. Pese a sus errores, es al parecer una obra muy popular, que cuenta con varias ediciones, si bien se advierte que tal cosa no es garantía de “su legalidad y utilidad” (4ª reimpresión en París, 1772). En esa obra, su patria (México) y la nación (España) no salen bien paradas: “nos trata peor que pueda ejecutarse respecto a los esquimans, a los habitantes de la Nueva Holanda, y demás porciones de habitantes del globo que apenas parecen racionales; arrebatado por el honor que se debe a la patria y a la nación, leí el cúmulo de absurdos [...]”. No obstante el intervalo de 150 años (“espacio más que suficiente para el desengaño”) que hay entre esa obra y la de Thomas Gage, “los autores enemigos de las glorias de España le copian y aun adelantan la sangrienta sátira [...]”. Para refutarlo, se apoyará en la autoridad de “la sublime, la exacta *Historia de Nueva España* de Francisco Xavier Clavijero”.<sup>65</sup> No hay que confundir, historia con historieta, concluye.<sup>66</sup>

Además del interés en la “historia natural de Nueva España”,<sup>67</sup> aparece en Alzate el propósito de desarrollar una “historia moral del mundo” que describa las virtudes y los vicios de sus habitantes.<sup>68</sup> La historia, por tanto, es narración, pero también observa-

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>65</sup> Alzate, *Memorias y ensayos*, pp. 117-119.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>68</sup> Alzate, “Memoria”, p. 53. También menciona el *Diccionario universal de historia natural*, de Valmont de Bomare, en Alzate, “Memoria”, p. 58.



ción de los monumentos antiguos, testigos mudos del tiempo pasado. “Los monumentos de arquitectura de las naciones antiguas y que permanecen a pesar de las injurias del tiempo, sirven de grande recurso para conocer el carácter de los que los fabricaron, siempre que se carece de autores coetáneos, como también para suplir a la omisión o mala fe de los historiadores. Un edificio manifiesta el carácter y cultivo de las gentes [...]”. Por ejemplo, “las pirámides de Egipto nos enseñan que esta nación sabía fabricar sólidamente; como también sus conocimientos en la astronomía [...]”.<sup>69</sup> Asimismo, el estudio de las antigüedades, objeto de los anticuarios, ha permitido romper el “velo obscuro de los tiempos que oculta los orígenes de las naciones, su mutuo comercio, etc. Sabemos que muchos hechos históricos han sido o confirmados o destruidos en virtud del hallazgo de una medalla o de una inscripción”.<sup>70</sup>

El desarrollo de una nueva historia moral de los antiguos mexicanos presupone la presencia de los “modernos mexicanos”:

La nación mexicana en el día (no obstante su existencia) debe reputarse por antigua; porque, una vez avasallada por la nación española, de quien recibió su [testado: religión] legislación, sus costumbres, la verdadera religión, perdió aquellos caracteres que la distinguían de las otras naciones y son en el día los indios mexicanos respecto de los anteriores a la conquista, lo mismo que los modernos habitantes del peloponeso Morea respecto de los antiguos griegos [...].<sup>71</sup>

En las postrimerías del siglo XVIII, la obra del exjesuita Clavijero reúne, en opinión de Alzate, el carácter de una historia veraz e imparcial. La *Historia antigua de México* de Francisco Xavier Clavijero (1780) está dedicada a la Real y Pontificia Universidad de México. Pretende subsanar la “indolencia o descuido” de sus mayores con respecto a la historia de su “patria”. Ha habido autores interesados “en ilustrar la antigüedad mexicana”, dejando “preciosos escritos”; también ha habido encargados “de explicar los

<sup>69</sup> Alzate, “Introducción”, p. 63.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>71</sup> *Id.*

caracteres y figuras de las pinturas mexicanas, por ser tan importantes para decidir en los tribunales los pleitos sobre la propiedad de las tierras o la nobleza de algunas familias indias [...]”. Al faltar el erudito, ya nadie entiende las pinturas mexicanas, mientras que la pérdida de los escritos ha hecho todavía más difícil “la historia”, si es que no “imposible”. Solicita cuidar en adelante lo que les queda. El viajero erudito Boturini es un excelente ejemplo de lo que debería hacerse para unir “la diligencia y cuerda industria” con “aquella prudencia que se necesita para sacar esta clase de documentos de manos de los indios”.<sup>72</sup> Añade Clavijero que el principal objetivo de su “ensayo” es regresar “a su esplendor la verdad ofuscada” por una turba de “escritores modernos de la América”. Por esa razón, ha dedicado su tiempo a estudiar muchísimas “pinturas históricas de los mexicanos”. Ha vivido 36 años en diversas provincias del reino, “con los mismos mexicanos” cuya historia escribe, y ha aprendido su lengua. Cree poseer los rasgos de un “buen historiador”: ingenio, juicio y elocuencia, contando que la pérdida de materiales o abandono son obstáculos serios “para todo el que emprenda semejante historia”. Espera el reconocimiento, menos por “la elegancia del idioma”, “la belleza de las descripciones”, “la gravedad de las sentencias”, “la grandeza de los hechos referidos” y más “por la diligencia en las investigaciones, por la sinceridad de la narración, por la naturalidad del estilo y por el servicio... a los literatos deseosos de conocer las antigüedades mexicanas...”. Clavijero trabaja en sintonía con la crítica de Alzate a la historia convencional.

La *Historia antigua de México* de Clavijero, inspirada en la de José de Acosta (1590), integra en su narración los hechos naturales y morales de los antiguos mexicanos. Su modelo es el Plinio romano y el Plinio mexicano, Francisco Hernández (*Antigüedades de la Nueva España*, escrito durante el reinado de Felipe II). En ese sentido mantiene sus reservas respecto de las historias de los filósofos ilustrados:

mi historia sería acaso más agradable a muchos, si toda diligencia que he puesto en averiguar la verdad, la hubiese aplicado a hermo-

<sup>72</sup> Clavijero, *Historia antigua de México*, p. XVIII.

sear mi narración con un estilo brillante y elocuente, con reflexiones filosóficas y políticas, y con hechos inventados por el capricho, como veo lo hacen no pocos autores de nuestro ponderado siglo. Pero a mí, enemigo de todo engaño, mentira y afectación, me parece que la verdad es tanto más hermosa cuanto está más desnuda. Al referir los acontecimientos de la conquista que hicieron los españoles, me aparto igualmente del panegírico de Solís que de la invectiva del ilustrísimo señor Las Casas, porque no quiero adular a mis nacionales ni tampoco calumniarlos. Dejo los hechos en aquel grado de certeza o verosimilitud en que los encuentro [...].<sup>73</sup>

A veces, añadía, deja ver sólo las opiniones, pareceres, no omitiendo las “conjeturas que dicta la recta razón”. Este comentario ha dado pie para que Clavijero aparezca como representante y precursor de una supuesta historiografía de corte rankeano.<sup>74</sup>

En Clavijero aparece la historia en un doble sentido: trata tanto del pasado como del presente de los “antiguos mexicanos”.

En el discurso de esta historia y en nuestras Disertaciones tendremos ocasión de hablar en particular de varias ciudades grandes y de dar alguna idea de la muchedumbre de sus habitantes. Subsisten hasta hoy casi todas las poblaciones antiguas con sus propios nombres, aunque en parte alterados; pero tan disminuidas y menoscabadas, a excepción de la de México, Orizaba y algunas otras [...].

Más adelante agrega:

[...] y comparando lo que deponen de su multitud los primeros historiadores españoles y los escritores nacionales con lo que han visto nuestros ojos, podemos asegurar que de las diez partes apenas subsiste una al presente: efecto lamentable de las grandes calamidades que han sufrido.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. xxii.

<sup>74</sup> Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*.

<sup>75</sup> Clavijero, *Historia antigua de México*.

Otro miembro de la extinta Compañía de Jesús valora, no sólo las fuentes escritas y pictóricas, sino también los monumentos antiguos. Su estudio comparte el gusto creciente por las antigüedades y las ruinas arqueológicas.<sup>76</sup> Esa fascinación, que engloba Italia, Grecia y Egipto, permite a Pedro Márquez hacer reflexiones cosmopolitas sobre la relatividad de la historia, mismas que le llevan a realizar una consideración que se asemeja en mucho a las que vienen realizando en Alemania autores como Winckelman y Herder, y que alcanzarán hasta Ranke:

De tantas naciones que cubren nuestro globo, no hay ni siquiera una que no se crea mejor que las otras, así como no hay cosa más vulgar entre los habitantes de la tierra que el reírse uno del otro cuando escucha que éste habla un idioma que no es el suyo nativo: efecto de la ignorancia vista aun en muchos que se tienen por doctos y discretos. Sin embargo el verdadero filósofo, así como no admite semejantes opiniones, tampoco lo rechaza todo en conjunto. Él es cosmopolita, tiene a todos los hombres por compatriotas y sabe que, por exótico que cualquier idioma parezca, en virtud de la cultura puede ser tan sabio como el griego y que cualquier pueblo, por efecto de la educación puede llegar a ser tan culto como el que más crea serlo. En lo tocante a la cultura, la verdadera filosofía no advierte incapacidad en ningún hombre porque haya nacido blanco o negro, o porque haya sido educado en los polos, o bajo la zona tórrida. Proporcionada la conveniente instrucción (así lo demuestra la filosofía) en todos los climas el hombre es capaz de todo.<sup>77</sup>

### LA POLITIZACIÓN DE LA HISTORIA

Además de circular entre eruditos, la palabra “historia” comienza a difundirse en los espacios de diversión y de entretenimiento con el objeto de deleitar e impartir alguna lección moral. Por ejemplo, para 1805 es del gusto del público la escenificación de

<sup>76</sup> *Faszination der Antike*.

<sup>77</sup> Márquez, *De dos monumentos antiguos*, p. 20.

dramas históricos, recientes o remotos, pero mucho más cuando se trata de eventos que van conmocionando al mundo. Así lo deja ver Fernando Gavilán en 1805: “No hay duda, parece atrevida la empresa del moderno escritor. Se dificulta formar un Drama histórico, y más de pasages recientes”. Sólo se exige que la representación contenga una “parte alegórica verosímil, sin oponerse a la verdad, antes, dando realze a los caracteres, según sus genios y hechos; resolviendo sobre ellos la conclusión de lances, librándolo de insipidez y violencia”. Se tiene la conciencia de que los “hechos de los grandes hombres elevan el espíritu de las gentes instruidas, ocupan un lugar distinguido en la fantasía, excitan agradables ilusiones, llenan de nobleza el pensamiento, corrigen las pasiones, y proporcionan un recreo tan agradable como provechoso [...]. Elevada la humanidad al sublime grado que merece, incita imitarla, haciendo conocer el precio de la virtud [...]”.<sup>78</sup>

Porque lo pide el público, pero también gracias a los mecenases de las letras, el arte dramático se ha mejorado.

Estas [personas], rechazando aquel ignorante orgullo de los que preciándose de científicos, persiguen con sus sátiras las composiciones originales, hacen brillar el mérito, animando nuestro ingenios, cuya timidez suele tenerlos en un lastimoso silencio [...]. Se presentarán los Personajes —continúa— con el adorno copiado fielmente de las láminas llegadas de la Europa. Se estrenarán dos perspectivas; una del Puente del Adige, y atrincheramiento Alemán, con la naturalidad posible; y la otra de un dilatado campamento.<sup>79</sup>

La producción de impresos novohispanos durante el lapso 1808-1821 deja ver crecientemente el predominio de la observación del presente sobre el estudio del pasado. Aparece el historiador como testigo presencial de los hechos y como recopilador de documentos antiguos y modernos. La consignación de

<sup>78</sup> Gavilán, “Prospecto del nuevo drama heroico”, p. 349.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 350.

las efemérides se relaciona con los cambios políticos del momento, con las reacciones que ocurren en Nueva España frente a la crisis general desatada por la invasión napoleónica en España, con el vacío de poder. Los militares y las guerras ocupan un primer plano, así como los dilemas y el conflicto social originado en las guerras de Independencia. Para juzgar los sucesos del presente ya no se apela a eventos del pasado, sino que se hace un llamado al “Tribunal de la Razón” o de la posteridad (en particular cuando el “Emperador de los franceses” invade España entre 1808-1810). Los pronósticos, sin embargo, siguen rigiéndose por el movimiento de los astros y también se leen signos en apariciones religiosas.<sup>80</sup> Dominan los eventos del presente y se otorga poca o nula consideración a los hechos más distantes. La política ocupa un primer plano y el futuro se vuelve incierto y amenazante. Acaso en relación con el discurso de la historia pueden aparecer los siguientes títulos: “Pronósticos temporales deducidos de los aspectos planetarios ocurridos en 1809”; “Pronóstico de la felicidad americana, justo regocijo de México, natural y debido desahogo de un español americano por el feliz arribo a estas Provincias del Exmo. Francisco Xavier Venegas, virrey de Nueva España” (1810); “Historia dolorosa, dividida en siete cantos. En que se ve la acerbísima Pasión y Muerte de nuestro Redentor...” (1809); “Relación histórica y moral de la portentosa Imagen de N. Sr. Jesucristo... aparecida en una de las cuevas de Chalma...” (1810); “Idea histórica de los principales sucesos ocurridos en Zaragoza durante el último sitio” (1809).<sup>81</sup> La política del día tiende a ocupar el primer plano de atención y se busca pronosticar el futuro vuelto incierto, en especial en relación con la creciente confrontación “entre españoles ultramarinos y americanos”.<sup>82</sup> Y en el seno de la Real Universidad, Agustín Pomposo Fernández de Salvador, entonces rector, también pronuncia un discurso en torno a su temor por la desunión entre españoles y novohispanos (1810).<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Sardo, “Relación histórica y moral”, p. 875.

<sup>81</sup> Garritz, *Impresos novohispanos*.

<sup>82</sup> Bautista, “Discurso sobre los males”, pp. 666-667.

<sup>83</sup> “Memoria cristiano-política”, p. 697.

### LA HISTORIA COMO CONCEPTO POLÍTICO

La primera historia del pasado recién acontecido es la de fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la Revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac* (1813), escrita al compás de la zozobra política causada por la invasión de las fuerzas napoleónicas en España y de sus efectos en Nueva España. Entre 1808 y 1813 se decide el futuro de la “patria” de Mier y de Clavijero. Una historia escrita dentro de ese horizonte contiene una carga polémica indiscutible, carga que creará y confirmará bandos asociados con el movimiento social representado por insurgentes y realistas, por españoles americanos y españoles peninsulares, entre súbditos y autoridades de la monarquía.

A partir de 1820 se generaliza la noción de “historia” como concepto político. Nada simboliza mejor ese hecho que la autocoronación de Napoleón el 2 de diciembre de 1804 en Notre Dame: su autoridad dimana de sí mismo y sólo tiene como espectadores a las autoridades tradicionales (dinastía, herencia, papado). La historia autorreferencial tiene el poder de inaugurar una nueva tradición dinástica: de ahora en adelante el Estado es el “estado” mismo. Dado que el pasado ha dejado de informar al presente y debido a que las tradiciones establecidas como modelos que autorizan el hacer y el deber hacer han sido desactivadas desde el trono o nueva realeza, es necesario dotar de leyes y de autoridad (legitimación) al nuevo Estado. Surgen el código civil, el penal, etc. El espíritu reformista informa ahora a toda la sociedad. La constitución da forma al nuevo Estado. Se inaugura junto con ello un nuevo régimen de historicidad.<sup>84</sup> Pero, como ha sido sugerido antes, ésta es solamente una de las caras del proceso. Habría que examinar cómo esas novedades están siendo asimiladas por los distintos sectores sociales. Lo fundamental en todo caso consiste en preguntarse cómo los diversos actores (agentes) viven y procesan de ahora en adelante la historia.

En México, como en otras partes de América, se leen las historias de los autores españoles, pero también las de los “nacionales”,

<sup>84</sup> Hartog, *Regímenes de historicidad*.

generalmente escritas fuera del país. Dominan las historias —civil y eclesiástica— alimentadas desde el siglo XVIII por el desarrollo de la prensa periódica. Pero la historia, si bien importante, no parece tener la centralidad que adquirirá a partir de la crisis final del régimen, a comienzos de la década de 1820. A partir de entonces se dota a la historia de un poder demiúrgico, sólo equiparable al que puede seguir teniendo la pastoral eclesiástica; se documenta el nuevo poder otorgado a la historia en un escrito publicado en México en 1822, desde ese momento es posible observar un redimensionamiento de la historia, integrado y amplificado cada vez más en el vocabulario político y social. Esa tendencia culmina en la escritura de una historia nacional, entre 1849 y 1852.

En 1822, poco después de la Declaración de Independencia de México, Juan María Wenceslao Barquera publicó *Lecciones de política y derecho público para instrucción del pueblo mexicano*, obra en que plantea la cuestión acerca de las relaciones entre política e historia.<sup>85</sup> En un presente caracterizado por una permanente transición y sucesivos cambios de gobierno, se pregunta si la historia tiene algo que decir. Aparecen entonces expresiones recurrentes que otorgan a la historia un poder demiúrgico: *la historia dice, la historia nos enseña, la historia los juzgará*, etc. Pero simultáneamente aparecerán historiadores interesados en conservar y preservar la memoria de la nación en ciernes; autores preocupados por hacer del dominio público historias y documentos del pasado que ya no regresará, incluso, que no debe regresar, en la medida en que se le identifica con una frase reiterada de muchas maneras: “los tres siglos de opresión”.

El escrito de Barquera expresa una tendencia que marcará el vocablo “historia” en las siguientes tres décadas. No hay buena política sin historia, pero tampoco historia sin política. Ese axioma recuerda al Jovellanos, de 1780:

[...] el conocimiento del derecho y la historia son las dos guías sublimes de la política, porque el uno prepara las nociones de lo justo y de lo injusto, y la otra presenta los hechos que deben servir de

<sup>85</sup> Barquera, *Lecciones de política*.



*ejemplo a la conducta de los hombres*, pues cuando se trata de establecer una ley, la ciencia del derecho *raciocina y desenvuelve los principios*, y la historia *refiere los hechos* que tal vez comprueban la buena práctica de aquéllos. Entonces el político pesa las razones y los ejemplos, examina las ventajas o sus inconvenientes, y se resuelve por fin guiado por la *razón*, o *por los hechos*, o por uno y otros, o por ninguno, porque no siempre lo mejor es lo más conveniente en el arte de gobernar.<sup>86</sup>

Un nuevo contexto, que aproxima el discurso de la historia con el acontecer político, creará las bases para debatir si es o no posible escribir una historia imparcial, es decir, no identificada con alguno de los partidos o facciones que luchan por el poder. Lo cual de ninguna manera se trata de una discusión circunscrita a la historia, sino que prevalece en el ámbito abierto por la “opinión pública”, dominio en el cual se exige también imparcialidad y amor a la verdad sobre cualquier otra inclinación.

Uno de los protagonistas de la encrucijada en que se ubica el término “historia” es, sin duda, también Carlos María de Bustamante, quien une a su intento de erigirse en el cronista oficial de la nueva República, en el testigo y memorialista de los eventos que afectan y efectúan la formación de la nación, la obsesión por consignar los hechos por escrito, incluso los estados del clima de cada día, actualizando la vieja máxima renacentista de que no hay historia sin documentos. Pero no cualquier documento es determinante para cualquier historia. En relación con la Revolución de independencia hay acciones militares dignas de recordar. También hay escritos del presente que merecen ser conservados por su importancia futura. Se publican textos que serán de interés para la historia, para conocer lo que está sucediendo. Se ponen a la vista hechos, documentos, piezas que luego formarán parte de una determinada historia. Hay testimonios (pruebas) que pueden contar a favor o en contra de la fama (la conducta) de un individuo o pueblo “en [frente] [d]el tribunal de la historia”. Con esa conciencia, Iturbide, por ejemplo, da pruebas “a la historia” de su voluntad de

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 59-60, citado en Roldán, “Los libros de texto”, pp. 492-493.

servicio a la patria. Toda acción humana adquiere un valor positivo o negativo, según sea el caso, frente a la Historia. Esa apreciación sólo confirma un proceso que se ha venido gestando y que no depende exclusivamente del avatar de la política, condición que sólo la ha agudizado. Representa un proceso que ha tendido crecientemente a dividir en dos, a trazar sendas paralelas para la Historia que pertenece a Dios y a la Iglesia, la historia sagrada y la historia eclesiástica, por un lado, y la historia natural y moral, por otro. Es dentro de esta última que se alza el juicio de los hombres sobre los hombres mismos y sus actos; esos actos son múltiples y, por tanto, adquieren un carácter plural, es decir, aunque la historia sigue siendo una sola, tienen múltiples facetas según se trate de historia política, económica, de las costumbres, etcétera.

El hecho de que la palabra “historia” se asocie en primera instancia con el derecho y con la política no significa que no vayan apareciendo otra clase de historias, todas útiles y relevantes en la medida en que tienen que ver con la identificación de los orígenes de la nueva nación a la que se pertenece. Se trata, en esencia, de un fenómeno envolvente que irá creciendo, al paso que su capital se incrementa conforme aumenta el flujo de información y de comunicaciones sobre el pasado. Se puede decir que ese proceso culmina en las décadas de 1840 y de 1850, con la publicación de obras como las de Lucas Alamán y el *Diccionario universal de historia y de geografía* (1853-1856).<sup>87</sup>

Sin embargo, para discurrir sobre lo que sucede se hace referencia al pasado. De ahí que la historia de Roma ilumine la situación de la naciente República Mexicana. Se trata lo actual a la luz de acontecimientos previos. Se discute sobre la abolición de la esclavitud evocando la historia del tráfico de negros en España. En la lectura de textos clásicos se encuentran semejanzas con personajes del presente, como en el caso de Iturbide y de Dionisio. La historia adquiere la forma de “manifiesto histórico”, con un contenido abiertamente político. Se escribe la historia del efímero imperio de Iturbide. El modo, la manera trágica o cómica, como se realizan las acciones históricas son un motivo argumental que

<sup>87</sup> Véase Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia*.

puede provocar risa, lamento, entretenimiento o gravedad para las generaciones futuras. Habrá personajes que pasarán a la historia (serán memorables) por sus acciones, equivocadas o acertadas. La historia es un saber. Hay quienes saben lo que pasó (auténticamente) por haber estado presentes o porque lo han leído, y hay quienes desconocen, ignoran la historia, como Iturbide. Hay quienes disertan, hacen un recorrido por la historia para resaltar las excelencias de un pueblo desde su antigüedad, como el padre Mier. Lo hacen a partir de lo que ha quedado establecido en el “libro de la historia”, en analogía que recuerda al “libro de la naturaleza”.

Toda historia tiene un principio y un final. En la historia escrita para ser leída constan los sucesos que dan fe de lo que ha sucedido y puede suceder. Bustamante, como Tucídides, se presenta como testigo presencial de los hechos y como el amanuense o escribano al servicio de la historia. Pero ahora se distinguirá con más claridad la historia sagrada de la civil o profana. Es esta última donde aparecerán los hombres juzgados por ellos mismos; es la que adquiere un estatuto propio, con “mayúscula” —historia general— y que se separa de la teodicea. Sólo los hombres pueden ser juzgados por los hombres: la Historia es el juicio final del hombre sobre sí mismo. La historia que registra, escribe Bustamante, está dedicada a la nación. Busca ser el reflejo de sus logros y de sus desgracias. Es conciencia de la nación en su marcha hacia la emancipación. La historia verdadera da fe de lo sucedido. Así, en la historia eclesiástica se advierte en qué medida Roma no ha tratado bien a los “americanos”. En la historia hay hechos esenciales y hechos secundarios. En el Congreso se discute la venida del apóstol santo Tomás, basándose en “documentos”, como un hecho esencial. Si no se reconoce esa esencialidad, se caería en algunos dilemas por resolver. Pero la historia está en marcha, es un proceso. Funciona como una novela que difunde las noticias de cada día. Mañana se publicará, dice Bustamante, información para seguir “la historia de los últimos sucesos de Tabasco”.<sup>88</sup>

En ese sentido se despliega con mayor fuerza una noción de historia, entendida como “juicio final” ejercido por los humanos.

<sup>88</sup> Bustamante, *Diario histórico de México*.

Con ello se indica que, en el marco de las transformaciones políticas y sociales, se ha venido operando igualmente una transformación semántica del vocablo “historia”. Esa mutación implica la separación entre una historia perteneciente exclusivamente a Dios (la historia sagrada y eclesiástica), y la historia natural y moral, perteneciente al ser humano. La historia es una a la vez que diversa, pues los actos humanos son múltiples y, por tanto, adquieren un carácter plural según se trate de política, economía, costumbres, arte, y otros.

Se publica la historia para ser leída. No todo el mundo tiene acceso a los libros de historia. Aparece un mercado de libros: el libro forma parte de los avisos de ocasión. Pero, sobre todo, “la historia dice” algo. La historia es relato de cosas verdaderas, pero, además, ha de incluir una moraleja, una enseñanza para sus lectores, niños, jóvenes, mujeres. La historia es una guía para vivir el presente. Es tesoro de experiencias, ahí donde el presente carece de modelos adecuados a imitar. En ese sentido, durante este periodo de transición se mantiene el espíritu de la vieja historia “maestra de vida”, si bien se acude ahora a la historia reciente como depósito de enseñanzas. Sin embargo, para Bustamante, que sigue los sucesos de cada día, la historia que más enseña es la del siglo pasado. Es en ese contexto que Bustamante y sus coetáneos acuñarán un neologismo relacionado con la “historia”: la *historia contemporánea*.

#### APARICIÓN Y PREDOMINIO DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA

En el contexto de la crisis de la monarquía española se desarrolla un neologismo relacionado con la historia: “historia contemporánea”. Encuadrada por la crisis política, esa noción se encuentra asociada con una idea que ya en 1812 se escucha en México, en Argentina e incluso en Perú: la historia de los últimos años es más generosa en enseñanzas que toda la historia anterior. Su aparición es en sí misma sintomática de la distancia que separa a sus portadores de la experiencia de otros tiempos, dejando ver que

las historias remotas, renacentistas o medievales han perdido su aura. Esa nueva experiencia va sentando las bases para la aparición del pasado como objeto de investigación, un pasado que ya no es capaz de modelar el presente, pero sí susceptible de conocerse. Es interesante observar, como se deja ver en un autor español como Martínez de la Rosa (1835-1851), que paulatinamente la única historia capaz de enseñar algo es la historia contemporánea, inculcando enseñanzas predominantemente de índole política y militar.<sup>89</sup>

Al tiempo que se desarrolla una historia-diario de tipo ejemplar, a la vez que curiosa de todo lo humano, emerge también la preocupación por una historia que dé cuenta de la unidad dentro de la diversidad. Ese trazo se encuentra, por ejemplo, en el semanario *El Iris*.

Una civilización como la que se disfruta en la época actual, nunca fue conocida por las naciones de la antigüedad. Las ciencias, las artes, las costumbres urbanas estaban reservadas a ciertas clases [...]. Admitían el principio de la desigualdad, y así robaban a los progresos humanos aquellos elementos [...]. Generaciones enteras de hombres pasaban sobre la tierra, sin haber tenido una patria, pues ésta nunca les había otorgado derechos de ciudadanos.<sup>90</sup>

El pasado es un recuerdo constante en el presente que a su vez señala la línea que separa a uno del otro. Así, el enviado de una compañía minera, desembarcado en el puerto de Alvarado en 1825, se acordó de Juan de Grijalva cuando en 1518 descubrió restos de sacrificios humanos. Teniendo ese recuerdo en mente pensó que era plausible “poder desenterrar algún cráneo de hombre muerto anteriormente al roce de los europeos”, para lo cual navegó hacia la isla de Sacrificios. Pero sus esperanzas se frustraron al no hallar más que sepulcros abiertos con cenizas, “sus huesos

<sup>89</sup> Las referencias se encuentran en Zermeño Padilla, “Historia, experiencia y modernidad”, pp. 113-148.

<sup>90</sup> *El Iris*, vol. I, p. 9.

ya no existían”. Sólo encontró puntas de flecha de obsidiana y cabecitas de barro, entre otras cosas.<sup>91</sup>

El libro de la historia está ya escrito pero puede corregirse a la luz de nuevos hallazgos: el saber histórico es perfectible mediante la investigación.<sup>92</sup> La historia como un saber progresivo tiene la función, a su vez, de ilustrar no de enseñar. Se corrigen verdades que no eran ciertas. “El Sr. Druetti acaba de descubrir los papiros que se hallaban dentro de un vaso de tierra bien cerrado sobre la tumba enterrada en la arena, cerca de las pirámides de Saccara en Egipto. Están escritos en carácter *Neskito*, cuya invención se atribuía a Ebn Molka; pero por la fecha que traen, anterior a su nacimiento, ya no se le puede conceder este honor”.<sup>93</sup>

Se trata de un saber en el que nada está garantizado de antemano. Así, la *historia contemporánea* adquiere un estatuto propio en relación con otros periodos: Antigüedad, Edad Media y Moderna.

En la inmensa carrera de vicisitudes que ha corrido el género humano, tal vez no hay época mas fecunda en acontecimientos extraordinarios y lecciones terribles para la posteridad, que la primera cuarta parte del siglo XIX. La historia de este periodo es un compendio de la historia del mundo. Naciones que salen de la nada, otras que desaparecen; ciudadanos que consiguen la corona, coronados que pierden la cabeza; pueblos esclavos que recobran sus derechos, pueblos libres que se dejan cargar de cadenas, principios constitutivos [...].<sup>94</sup>

“Y después de tantas tempestades políticas, de tantas alternativas entre naufragios y salvamentos, ¿habrá piloto de la nave de un estado que no deba conocer los escollos del piélago que está surcando, y que conociéndolos no sepa evitarlos?”.<sup>95</sup> La escuela de B. Constant y Depradt se afana en vano por hacer prosélitos,

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>93</sup> *Id.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 40.

“los jesuitas inclinan la juventud hacia la de Chateaubriand, las ciencias exactas ceden al romanticismo, la economía y la política se vuelven poesía...”.<sup>96</sup>

Cuando el siglo es tan abundante en lecciones y escarmientos espantosos; cuando las naciones del continente antiguo, después de haber visto un relámpago de libertad, vuelven a gemir bajo el cetro de hierro de sus tiranos, y mas oprimidos que nunca; cuando se mueven los mismos resortes, y se encienden las mismas hogueras en que se forjaron los grillos en Europa, para encadenar a la América [...]. ¡Ay de la América si no aprovecha el estudio de la *historia contemporánea*!<sup>97</sup>

La aparición del neologismo *historia contemporánea* en el vocabulario de la década de 1820 no suprime el axioma clásico ciceroniano de *Historia Magistra vitae*. Pero sí deja ver que mientras el futuro se ha ensanchado, el pasado tiende a estrecharse como depósito de experiencias útiles para el presente. Al surgir una nueva nación (“y sobre todo si fue colonia”) la lección más importante “es que mientras más se aparte del estado de cosas, de las ideas, de las circunstancias que obraban bajo la antigua dominación, más alejará la posibilidad de su vuelta y dará fundamentos más sólidos a su independencia”.<sup>98</sup>

Son textos en los que se enfatiza la actualidad sobre la añoranza del pasado. El presente es sólo la línea divisoria entre el pasado y el futuro. Igualmente, pasado sigue siendo depósito de experiencias útiles para el presente, pero el deseo de un futuro distinto va siendo cada vez más intenso. Esas percepciones están ya presentes en los redactores de *El Iris*. Se ha entrado en un país nuevo, se está conformando un nuevo lugar para la historia. “Cuando una nación acaba de sacudir el yugo que otra le imponía, debe persuadirse de dos cosas. En primer lugar, de que toda mudanza política elevando necesariamente a los hombres que la produjeron, deprime a los que se le oponían, y a los que no

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 83.

coadyuvaron a su estallido”. La historia prueba que estas dos clases de personas siempre existen, los que ganan y los que pierden. Nunca han faltado partidarios de los gobiernos más absurdos, prueba de ello: Nerón.

“La uniformidad del lenguaje, de las costumbres, de las leyes, de la religión, son lazos que unirán siempre las colonias con sus metrópolis”. Un inglés y un angloamericano solos en una playa extranjera olvidarán sus diferencias, recordando su origen común.

Una colonia emancipada, debe, pues, levantar cuantas barreras pueda, entre ella y el país de quien reconoce su fundación. Los nuevos Estados de América colonizados por los españoles... deben apartarse de un orden de cosas que los asemeja con sus antecesores (los restos de superstición y de fanatismo), a fin de que hechas naciones del todo distintas, se hallen imposibilitadas absolutamente de sufrir la sola idea de los tiempos pasados.

Ahí aparece el recuerdo del pasado negado para generar y fortalecer la identidad propia. Alejarse, olvidarse del pasado, para construir lo nuevo. También se debe mudar el lenguaje. “[E]l hombre libre debe hablar como libre. La lengua castellana poco se conforma con el estilo republicano. Fernando el Católico...”<sup>99</sup> Por eso:

Mexicanos: reformad vuestro estilo; id a las fuentes de la verdadera elocuencia. Estudiad en Tucídides, Demóstenes, Hume y Robertson el modo de expresarse de las naciones soberanas. Escribid en castellano, pero que las frases del terror, y los rodeos de la sujeción se destierren de vuestras páginas [...]. La educación es la segunda naturaleza del hombre, es la vida de las naciones.

Verdad sabida para cualquier “americano ilustrado”. España quería lo contrario, prolongar la sujeción.

Quítese a la tierna juventud [la nación] el ejemplo de padres corrompidos [de sus mayores] o embrutecidos por trescientos años de

<sup>99</sup> *El Iris*, vol. I., p. 83.



esclavitud. Edúquese a las armas, a los ejercicios gimnásticos y al trabajo [...]. Por fin crear circunstancias nuevas, diferentes en todo de las que existen en tiempos de opresión, es, como dijimos, crear la imposibilidad de la misma. Nuevos puertos, nuevos caminos, nuevas relaciones comerciales, poniendo individualmente a los hombres en situaciones diferentes en todo de las preexistentes, borran insensiblemente en el vulgo las impresiones de la infancia y el deseo de verlas reproducidas.<sup>100</sup>

### LA HISTORIA COMO FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y COMO UNA CIENCIA

Hasta aquí parece que lo político y lo social, más que los lenguajes puros, son los detonadores de la necesidad de buscar nuevas fórmulas lingüísticas para describir las nuevas situaciones. En cambio, el surgimiento del nuevo concepto de historia en Alemania se relaciona, además, con una reacción germánica o búsqueda del origen frente a la influencia latina (Herder). De hecho la *Historie* tiende a ser sustituida por la palabra alemana *Geschichte*. No parece encontrarse esa reacción en el ámbito de la lengua española. Incluso el abandono del latín como lengua franca y la recuperación y diseminación de las lenguas vernáculas pasan indefectiblemente por el tamiz o huella impresa del latín.

En ese sentido puede postularse que la aparición de una nueva noción de historia se presenta como una manera de enfrentar los nuevos problemas del ejercicio y representación de la autoridad pública. La “opinión pública” se convierte en el sustituto de la ausencia del soberano o cabeza del organismo social. La “historia” se presenta como una forma de responder a un futuro incierto, esto es, a un futuro que ha dejado de pautarse en lo social y en lo político —no así en lo religioso, aunque es previsible que lo religioso, la experiencia religiosa, también será afectado— con base en los ejemplos del pasado, al modo ciceroniano. Se trata de una coyuntura social y política en la que el pasado mismo se ha

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 82-84.

vuelto cuestionable y, por tanto, ha dejado de ser modelo de imitación. De manera más específica, el nuevo concepto de *historia* surge como una reacción en contra de la historia humanista, plasmada en el periodo del renacimiento, por un lado; y, por otro, como una reacción historicista frente a las verdades de la historia sagrada.

Dentro de ese proceso se inserta la creciente importancia que han venido cobrando las ciencias experimentales o de la naturaleza; hecho que implica la pérdida del halo mágico o sagrado que la naturaleza todavía poseía en tanto obra creadora de Dios.<sup>101</sup> La historia natural, sustento de la física, cumplirá dentro de ese proceso un papel primordial, al validar la capacidad para concebir a la naturaleza como regulada por principios objetivos. Desarrollada inicialmente entre los naturalistas, esa capacidad de observación será luego traspasada al ámbito de la naturaleza humana, entendida, no como una naturaleza innata o inmutable, sino como perfectible. Esa transposición del ámbito natural al histórico abre a la posibilidad de formar una historia sin más o “historia general” (Voltaire), cuyo fundamento deja de ser externo al devenir histórico. La historia aparece entonces como un proceso regulado desde sí mismo y, por tanto, capaz de comprenderse a partir de sí mismo.

La incorporación de la noción secularizada de progreso, asociada al vocablo “historia”, implica la conversión de la historia moral tradicional en una historia natural, regulada por leyes. Al mediodía del 2 de abril de 1826, en el salón de actos de la Universidad de México, se dio apertura al “Instituto nacional”, al son de música militar. El secretario leyó la lista de socios y en seguida Andrés Quintana Roo pronunció un “excelente discurso en que presentó un cuadro filosófico de la historia, progresos y vicisitudes del saber humano, concluyendo con analizar el estado actual de las luces europeas y los motivos poderosos que deben realizarlas en América”.<sup>102</sup> Se advierte el atraso de origen respecto de las “Luces”, de la Ilustración. La nota fue realizada por Heredia quien, al lado de Barquera y Sánchez de Tagle, presentó una composición

<sup>101</sup> Hazard, *La crisis de la conciencia europea*.

<sup>102</sup> *El Iris*, vol. I, p. 97.

poética. Con esa intervención esperaban que las cámaras se mostrarán liberales con los fondos para apoyar al instituto.

Es cierto que en Europa había monarcas absolutos que parecían oponerse “al curso natural de las cosas, y el desorden causado en el mundo por la demencia de querer hacer girar al revés la rueda de la Ilustración”; parecía que no quedaba sino elegir entre rendirse a las luces del siglo o vender diademas para comprar bayonetas. Ese mecanicismo llegaba hasta la política, “ciencia exacta”, tomando “nuestra cabeza por modelo de las demás, comparábamos la inclinación natural de los pueblos a resistir a la opresión, con un volcán, cuya irrupción es tanto más terrible, cuanto es mayor la resistencia que encuentra [...]”. Pero sólo resta oponer votos a las obras, plumas a las espadas, razón a la fuerza.<sup>103</sup>

Entre 1826 y 1836 (año de la publicación de la obra de José María Luis Mora) se consagra el neologismo *historia contemporánea* y se ponen las bases para desarrollar un relato que dé cuenta no sólo del pasado de la nación sino también del futuro: de una historia filosófica. Mora es la expresión más articulada del modo “filosófico” de estar en la historia y de escribirla. Mora elabora, en ese sentido, el primer relato teleológico de la historia de México, a partir de un concepto depurado de su contenido providencialista. El hombre como género humano aparece como dueño y esclavo a la vez de un destino prefijado, no inspirado en términos salvíficos, sino alentado por un futuro promisorio de felicidad. Un concepto de historia secularizado.<sup>104</sup>

Mora esgrime un concepto de *historia* en buena medida ya presente en el discurso de economía política desarrollado por el viajero científico alemán, Alexander von Humboldt.<sup>105</sup> No aparece la fórmula piadosa de la historia como maestra de los tiempos. Y no aparece porque en su diagnóstico final prevalece la noción de crisis o estado transitorio; el pasado es irreversible, no se puede volver atrás ni se tiene la certeza de lo que va a pasar. Es la formulación más próxima a un debilitamiento del concepto clásico de historia. Pero es probable que esto se presente en Mora en

<sup>103</sup> *El Iris*, vol. II, pp. 41-42.

<sup>104</sup> Mora, *México y sus revoluciones*, t. I, pp. 470-471.

<sup>105</sup> *Id.*; Humboldt, *Ensayo político*.

virtud de su identificación con la obra de Humboldt. Lo que diferencia a Bustamante de Mora es, como dice éste, el principio o hebra que anuda el conjunto de hechos, “única garantía de la verdad”. Frente a ese concepto de historia, el de Bustamante es miope, contradictorio, una mezcla de verdades y de fábulas.<sup>106</sup> Fábulas “insulsas e inconducentes” que no llevan a nada, además de estar financiadas por las cámaras y por el gobierno, cosa difícil de entender, dice Mora.<sup>107</sup>

La aparición de la obra de Mora, *México y sus revoluciones*, coincide con el establecimiento de la Academia Nacional de la Lengua y de la Historia, el 23 de marzo de 1835, al tiempo que en los sitios de enseñanza se mantiene la cátedra de “Historia eclesiástica”.<sup>108</sup> Por otro lado, el gobierno manifiesta su interés en ilustrar la historia de la nación,

purgándola de los errores y de las fábulas que se advierten en las que se han escrito hasta aquí, y deseando igualmente que se forme la que no tenemos de los trescientos años de la dominación española, pues que todo lo que se ha escrito sobre ella, se reduce a una sencilla nomenclatura de los virreyes y prelados eclesiásticos que la han gobernado en lo espiritual y temporal [...].

Para tal fin deberá reunir “todos los documentos originales, obras inéditas, y las que se hayan publicado hasta aquí relativas a la historia de México”. Entre los miembros de esa asociación nacional se encuentran Carlos María de Bustamante, Lucas Alamán, José María Luis Mora, José Gómez de la Cortina, Lorenzo Zavala, José María Tornel, Agustín Torres Torija, José María Heredia, Francisco Sánchez de Tagle, Rafael Olaguibel, Isidro Rafael Gondra y Joaquín Pesado.<sup>109</sup> El programa de esa “historia” de México fue desarrollado por Alamán, integrándose en tanto parte del esfuerzo por consignar la historia de la nueva nación.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> Mora, *México y sus revoluciones*, t. III, p. 9.

<sup>107</sup> Mora, *México y sus revoluciones*, t. II, p. 12.

<sup>108</sup> Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, t. III, pp. 20-22 y 36.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>110</sup> Alamán, *Historia de Méjico*.

En este contexto se encuentra en la prensa del periodo la primera mención a la “historia” como una “ciencia”. En la *Revista Mexicana* del 1° de enero de 1835,<sup>111</sup> José Gómez de la Cortina felicita a los editores por “fomentar la ciencia de la historia en beneficio de nuestra patria”. Esta noción aparece luego vinculada al de la necesidad de investigar las antigüedades que se esconden en el subsuelo de la Ciudad de México. Alguien relataba en 1843 como al doblar una esquina (del Indio Triste y Santa Teresa), en un lugar donde arreglaban “la banquetta”, se encontró con “una gran piedra que, aunque “rota” presentaba todos los signos de la “antigüedad”. Sería una pena, añade, que esta clase de “monumentos” se abandonaran, ya que uno solo de esos restos “puede trastornar completamente la ciencia de la historia” de los antepasados.<sup>112</sup>

Estas referencias pueden relacionarse con la propuesta presentada en 1832 por Carlos María de Bustamante —siendo diputado al Congreso General Mexicano— a Lucas Alamán —ministro de Relaciones— sobre la reedición del libro de Antonio de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del empedrado que se esta formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*.<sup>113</sup> Dichos objetos, se aclara, habían sido examinados por Humboldt en 1803, pero fueron asimismo sepultados por el temor a que los indios recayeran en la idolatría. Solamente hasta después de la declaración de la Independencia en 1821 las piedras fueron exhumadas de nuevo. Sin embargo, el lenguaje de Bustamante exhibido en su carta de motivos deja ver todavía el de un letrado del siglo anterior. Se refiere, por ejemplo, a León y Gama como un “sabio” que conjunta aún sabiduría, honestidad, erudición y buena conducta.<sup>114</sup> Se concibe todavía a las matemáticas como una de las “ciencias más elevadas” por su capacidad para demostrar sus verdades.<sup>115</sup>

<sup>111</sup> *Revista Mexicana*, p. 615.

<sup>112</sup> *El Cosmopolita*, 31 de mayo de 1843, p. 4.

<sup>113</sup> Imprenta de Alejandro Valdés, 1832 (1a. ed., 1792; facsímil, INAH, 1990).

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. I-III.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. VII-VIII.

Sólo hasta 1844 se encuentra otra mención a la historia como una ciencia.<sup>116</sup> Nuevamente es José Gómez de la Cortina, quien, desde su hacienda de Tlahuelilpan, manda una carta sobre el “Estudio de la Historia” donde la concibe como una “actividad patriótica” necesitada de un “método” de a “de veras”, tal como se tiene en otros países, como Inglaterra, Francia, Alemania, que se ajusta a la construcción de “un pueblo nuevo”.<sup>117</sup> Pero no es sino hasta 1853 que aparece propiamente el sintagma “ciencia de la historia”.<sup>118</sup> Ahí la “historia” se dibuja ya como una noción de alcance universal capaz de abarcar toda la experiencia de los antepasados a fin de colaborar en la construcción del presente. No es el único lugar en el que la historia se articula como un saber con pretensión totalizadora, y que por lo mismo pretende convertirse en una “filosofía de la historia”, según lo expresado por el español Antonio Ferrer del Río en 1870:

No solo habrá siempre quien, aparte de interrogar por medio del sentido común su propia conciencia individual y la general de sus contemporáneos, también por medio de la historia procure saber el estado de la conciencia de sus antepasados, en todos los climas y edades, sino que asimismo ha de haber muchos anhelosos por juntar el conocimiento del individuo y de la sociedad humana en lo pasado de las leyes que rigen a la humanidad constantemente, haciéndola caminar antes, ahora y después hacia un fin oculto. Por eso no tan solo poseemos una historia en general mas científica y filosófica que los antiguos, sino también una nueva ciencia denominada filosofía de la historia.<sup>119</sup>

Los puntales de esta nueva “ciencia de la historia” son la razón (el libre pensamiento capaz de investigar “las profundidades de la ciencia de la historia”<sup>120</sup>) en la búsqueda de las “leyes

<sup>116</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, 8 de febrero de 1844, p. 3-4.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>118</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, 14 de abril de 1853, p. 2.

<sup>119</sup> *La Iberia* del 30 de abril de 1870, p. 2, en referencia a Canovas del Castillo y Godoy Alcántara.

<sup>120</sup> *El Libre Pensador*, 5 de mayo de 1870, p. 36.

eternas que satisfactoriamente expliquen el breve paso por la vida del inmortal espíritu del hombre”. Sólo elevando ese saber a “la elevada categoría de ciencia” se podrá disponer de “la más elevada enseñanza”. Sus virtudes: imparcialidad, amor a la verdad y claridad en la expresión, necesarias “para referir y juzgar los sucesos pasados”.<sup>121</sup> Para lo cual, independiente del origen social del historiador, sólo hace falta tener la vocación: “[...] de acudir infatigablemente a las bibliotecas y los archivos, y de consultar los documentos de todas clases, y de ordenarlos con paciencia, y de dar espíritu a aquellos huesos áridos y esparcidos, para reanimar cualquier época de los siglos pasados, de suerte que la muestre como fotografiada [...]”.<sup>122</sup> Así partir de esos años la noción “ciencia de la historia” se convertirá en un lugar común en múltiples espacios de la opinión pública, donde se comenta:

Al mismo tiempo que con una mano nos muestra la ciencia de la historia el penoso camino recorrido por la humanidad en el pasado, nos traza con la otra, y con una seguridad casi completa, la senda que debemos seguir en el presente y en el porvenir, si no queremos extraviarnos en los inmensos laberintos del error, mil veces más funestos que el mitológico laberinto de Creta.<sup>123</sup>

Es triste, en efecto, que una mujer no sepa ni escribir su nombre, ni leer una cantidad de millar de billón, y que cometa en la redacción de sus escritos cien barbarismos y otros tantos solecismos. Pero quizás sería más triste cosa que la mujer tuviera que enseñar al marido las reglas del buen decir, la ciencia de la historia, la lingüística, la economía política, etcétera.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> *Id.*

<sup>122</sup> *Id.*

<sup>123</sup> *El Foro*, 26 de agosto de 1876, p. 158, “De los derechos del cónyuge superstite en caso intestado”. Estudio sobre el art. 3 (1884) del Código civil. Artículo I.

<sup>124</sup> En *La mujer. Semanario de la Escuela de Artes y Oficios para mujeres*, 8 de Octubre de 1882, p. 150. La mujer o comentarios al libro de Severo Catalina. Se puede hablar desde el lenguaje de la filosofía o de “la ciencia de la historia” (*Voz de México*, 12 de marzo de 1886, p. 1).

Establecido el estatuto científico de la historia se desarrolla a su vez la separación y contraposición entre fe y ciencia. Se hará evidente cuando aflore a finales del siglo la discusión en torno a la aparición de la Virgen de Guadalupe, y se determine que una cosa es investigar sucesos que pertenecen al campo de la investigación, y otra reconocer que “la ciencia no puede ser objeto de la fe”.<sup>125</sup> Guillermo Prieto, publicista del régimen, sintetiza los dilemas de la nueva historia en los siguientes términos:

O la historia no tiene objeto alguno grave, y entonces debe prescindirse de su estudio, o es la consignación de hechos pasados que nos aleccionen en el presente y el futuro, para regirnos por las leyes de la sana moral, perfeccionando nuestro ser y haciéndonos aptos para concurrir a la grande obra del progreso de la humanidad. Este modo de ver las cosas, aprendido en los historiadores modernos, nos impone obligaciones [...]”.<sup>126</sup>

Tal procedimiento o “modo de razonar dará a conocer las leyes de la Historia, hermoso ideal de la tan y fructuosa filosofía de las naciones civilizadas”.<sup>127</sup>

La coexistencia de una línea clásica y de otra moderna tiende a perderse en el momento en que se desarrolla un discurso filosófico de la historia, es decir, cuando la historia emerge en el horizonte como problema. Es evidente que si los actores no experimentan la historia como ruptura, entonces se privilegiará la idea de una continuidad entre pasado y presente, condición para que el discurso histórico cumpla una función magisterial y pedagógica. Así, con base en testimonios no exclusivos de México, se puede decir que quizás Sarmiento en Argentina mostró también con nitidez la transformación semántica de la historia. Al ser nombrado director de Historia del Ateneo del Plata, Sarmiento declaró: “[...] no hemos llegado a épocas definitivas en que las sociedades hayan

<sup>125</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, 31 de enero de 1889, p. 2 (publicado también en *La Voz de Mexico*, 8 de febrero de 1889).

<sup>126</sup> Guillermo Prieto, *Lecciones de historia patria*, escritas para los alumnos del Colegio Militar, 3a. ed. corregida, México, Secretaría de Fomento, 1981, p. v.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. vi.



tomado asiento, como el viajero que descansando ya bajo el techo hospitalario, vuelve retrospectivas miradas hacia el camino que ha andado. *Nosotros escribimos la historia marchando*.<sup>128</sup>

Esa declaración describe de manera contundente la nueva experiencia de la temporalidad. La “historia”, orientada en principio diacrónicamente, terminaba por sincronizarse con el espacio, desde donde se escribía y comenzaba a investigarse.

#### PARA CONCLUIR: LOS PROCESOS DE INDEPENDENCIA Y “LOS 300 AÑOS DE OPRESIÓN”

De acuerdo con el estudio de Koselleck (*historia/Historia*), hacia 1800 pudo observarse una intersección lingüística en la lengua alemana: la creación de un concepto sintético *a priori* que traza una diferencia con la forma clásica de coordinar el tiempo. Hay un lapso en que se intersectan la *Geschichte* —la historia como acontecer reflejada en los sucesos (*Ereignisse*)— y la *Historie*, entendida como informe y representación verbal o escrita de los sucesos. Es decir, la historia como un saber del pasado, apropiado para ilustrar al presente (*Magistra vitae*), se fusionó con el acontecer mismo, de tal modo que el futuro tendió a nutrirse del presente, más que del pasado distante. La fusión del acontecer con el saber en el presente se hace manifiesto en el término *Geschichte* como singular colectivo (la historia), dejando atrás la forma plural de las *Historien* tradicionales. En mi opinión, lo más importante en la tesis de Koselleck radica en indicar que junto con la aparición del neologismo *Historia (Geschichte)* —que implica al mismo tiempo saber de la historia y hacer la historia— aparece una nueva experiencia de la temporalidad o forma de coordinar las relaciones entre pasado, presente y futuro.

De acuerdo con nuestro estudio, pareciera que en México esa “experiencia” ocurrió en el lapso de 1808 a 1823, coincidente con la instalación de las Cortes de Cádiz y la Declaración de

<sup>128</sup> Sarmiento, “Espíritu y condiciones de la Historia en América”, p. 87. Las cursivas son mías. Véase Wasserman, *Entre Clio y la Polis*, pp. 100-107.

Independencia en 1821. Pero, a diferencia del caso alemán, parecería que esa “experiencia inédita” se debió menos a un movimiento intelectual y más a los movimientos sociales y políticos que acompañaron la desarticulación de la monarquía española en suelo americano. Por consiguiente, serían los cambios políticos los que provocaron la transformación semántica de la historia, sin mediar propiamente una elaboración intelectual.

Es evidente que la cronología de esa transformación puede variar dependiendo de los criterios aplicados. A la luz de una historia económica y de las ideas, por ejemplo, las modificaciones sociales remiten a supuestos antecedentes o causas próximas descubiertas en el periodo de las reformas borbónicas o etapa del “mejoramiento de las artes y las ciencias”. Esas medidas habrían funcionado como factor determinante para romper las lealtades tradicionales entre los súbditos y la Corona, cuyo efecto causal serían los movimientos de Independencia. Desde la perspectiva de la historia conceptual, esa versión es cuestionable, debido a que no detecta en los lenguajes de la época —antes, durante y después de las independencias— una relación causal aceptable entre el antes y el después. Sí se encuentra, en cambio, una construcción *ex-post-facto* de aquel periodo como precursor de lo que vino después. Y es precisamente esta última versión la que recogerían y magnificarían las historiografías nacionalista y profesional posteriores.<sup>129</sup> Esta versión se corresponde con el horizonte desde donde han escrito sus reclamaciones y denuncias autores como Viscardo y Guzmán, al igual que exjesuitas como Clavijero, finalmente inspirados por los textos de autores como Raynal, Montesquieu y Thomas Paine.<sup>130</sup> Menos clara es la relación que existe entre éstos y la manera como se desarrollaron los eventos que dieron pie al desmembramiento del imperio español. Si el análisis puramente ideográfico enfatiza una línea de continuidad entre el ayer y el hoy, un análisis histórico conceptual muestra, por el contrario, que hay razones suficientes para pensar que solamente a partir de 1808 con las Cortes de Cádiz (como efecto de la invasión francesa en

<sup>129</sup> Véase Lynch, “Las raíces coloniales”, p. 163.

<sup>130</sup> Breña, *El primer liberalismo español*, pp. 225-235.

España) aflora la posibilidad de crear un nuevo espacio de experiencia con implicaciones en los nuevos usos de la historia. A partir de entonces la historia parece acelerarse y el pasado perder su papel como luz esperada para el presente. Los patrones clásicos de calcular el tiempo tienden, en esa medida, a volverse obsoletos. La relación entre el pasado y el futuro tenderá a dislocarse.

Ese dislocamiento dará origen a la frecuentación de la metáfora de orfandad: la “patria”, el suelo donde se ha nacido, se ha quedado sin la “nación” de los padres. Y ese hueco sólo podrá ser cubierto con otra historia nacional, escrita en una versión cuyo sello se caracterice por el gesto de ruptura o separación del pasado colonial, estilizado, a su vez, en la frase de los “300 años de ignominia y explotación”. Se trata de una fórmula que expresó el exjesuita peruano Viscardo,<sup>131</sup> y que diseminó Miranda, acerca del imperio que ejerció su dominación con gran “ferocidad por más de 300 años”. Esa fórmula se pone de moda durante las guerras de Independencia hasta quedar consagrada en algunos casos, como en los de Venezuela y México, en el Acta Constitucional. Y para nuestra sorpresa, se puede encontrar una expresión similar pero de signo contrario en el campo español. En un texto de 1808 y otro de 1813, el español Francisco Martínez Marina, representante en las Cortes de Cádiz, vuelve al pasado español para rescatar todo lo bueno para la construcción de una monarquía republicana.<sup>132</sup> Lo anterior nos indica dos cosas: primero, que el pasado se tornó ambiguo y, segundo, que sobre un doble anacronismo de signo contrario se inicia la construcción de un nuevo régimen de historicidad.<sup>133</sup> El pasado reflejado en el presente como un espejo ha comenzado a resquebrajarse.

Esa situación presenta una paradoja. Los tres siglos que preceden a 1789 no pertenecen a los tiempos modernos, sino a una “borradura”. Ese borrón y cuenta nueva señala la anulación del pasado como ejemplar y el predominio de un presente orientado hacia el futuro. Señala la formación de un espacio de experiencia que no ha sido alimentado previamente en el campo de las letras,

<sup>131</sup> Véase Zermeño Padilla, “Apropiación del pasado”.

<sup>132</sup> Viscardo y Guzmán, “Carta a los españoles americanos”, p. 205.

<sup>133</sup> François Hartog, *Regímenes de historicidad*, 2007, p. 131.

sino impulsado principalmente desde el campo del lenguaje político y social. Esos 300 años anteriores no se parecen en nada a lo que apenas está naciendo y cuyo desenlace es aún desconocido para todos. Lo que saldrá de ahí sólo se parecerá a sí mismo: es una historia en vilo. Lo que emerge de esa “borradura” es el programa de una nueva historia, que implicará, por lo mismo, un programa de formación de un nuevo tipo de historiadores al servicio de la nación.

## 4. LOS USOS POLÍTICOS DE AMÉRICA/AMERICANOS (1750-1850)

### INTRODUCCIÓN

Mucho se ha escrito y se seguirá escribiendo sobre los enigmas que engloban a la entidad geográfica y cultural llamada *América*. Actualmente es un lugar común llamar a una de sus partes la tierra de promisión y del eterno futuro, y a la otra la tierra atrasada y de lo inexplicable, fuertemente imantada por la inercia del pasado y de su tradición. Esta polarización entre América del Norte y América del Sur no siempre se dio de esta manera. Más bien América constituyó desde sus orígenes una unidad geográfica, si bien puede rastrearse en su historia la diversidad de influjos propios de la complejidad cultural de la Europa de entonces.

Esa complejidad historiográfica ha llegado generalmente a nosotros a través de la lógica del Estado nacional, cuya expresión intelectual cumbre se encuentra en la *Filosofía del derecho* de Hegel.<sup>1</sup> A partir de esa lógica, se ha realizado cierta selección de los eventos anteriores a la constitución decimonónica de las naciones americanas, concebidos tales eventos como antecedentes o precursores de la epopeya nacionalista. Muchas veces la gravitación de la lógica de lo nacional ha impedido observar el peso del azar y de las disputas conceptuales, tejidas alrededor de las formas de nombrarse a sí mismos y a los otros. No es raro encontrar en dichas relaciones los trazos de usos terminológicos que evidencian la presencia constante de anacronismos, como cuando se pretende adscribir el atributo de *América Latina* a la disputa intelectual librada alrededor de la figura de Simón Bolívar,<sup>2</sup> o cuando se habla de

<sup>1</sup> Jiménez Redondo, "Introducción", pp. 29-39.

<sup>2</sup> Liehr, *América Latina*. Sobre la invención del término en el siglo XIX puede consultarse Granados y Marichal, *Construcción de las identidades latinoamericanas*.

patriotismo criollo en periodos en los cuales el adjetivo “criollo” no expresaba las formas como los actores se comprendían a sí mismos.<sup>3</sup>

Lejos de inscribir eventos premodernos en una metanarrativa dominada por la lógica nacional, la *Begriffsgeschichte* intenta regresar al pasado para ensayar, dentro de lo posible, una lectura inmanente de las fuentes y aproximarse así a la experiencia de los actores políticos, articulada por medio del lenguaje. De ahí que nuestro interés sea observar, casi a la manera de una crónica, cómo, a partir de ciertos eventos, los grandes y pequeños actores van dando forma a su experiencia. Se trata, desde luego, de “experiencias” muy diversas que no pueden quedar subsumidas en las vivencias de los individuos de “carne y hueso”, sino en la medida en que están mediadas por la evolución misma del lenguaje que, como caja de resonancia, permite atisbar conflictos sociales, políticos, militares e intelectuales.

En este capítulo nos concentramos en dar seguimiento a la trayectoria seguida por las voces *América/americanos* en el periodo comprendido entre la crisis del antiguo régimen político y la aparición de las nuevas formas constitucionales de las naciones modernas. Se trata de un estudio cualitativo, no cuantitativo, y aproximativo, que intenta, no obstante, dar cuenta de la evolución y transformación de los significados de las voces *América* y *americanos* en términos representativos. Existe un momento dentro de esa historia en que el vocablo se precipita políticamente con gran fuerza, dejando atrás sus denominaciones tradicionales, cimentadas en las relaciones entre el suelo y la apariencia moral o espiritual de los habitantes, para constituirse en el referente político del futuro que los americanos desean para sí mismos. Ese proceso tiene lugar durante las primeras tres décadas del siglo XIX, dando pie paulatinamente a un cierto sentido de orfandad y aislamiento, concomitante, a su vez, con el desarrollo progresivo del sentimiento nacionalista que ahora se funda, no en la contraposición americano/europeo, sino en la confrontación de las naciones americanas entre sí. A partir de entonces ya no sería lo mismo la América de

<sup>3</sup> Véase Brading, *Orbe indiano*.

los “americanos” que la de los “mexicanos” o los “ecuatorianos”. Es el lapso en que el uso político del término “América” parece retornar a su acepción neutra, casi biológica, presente en la edición de 1843 del *Diccionario de la lengua española*: “AMERICANO, adj. El natural de América o lo que pertenece a ella. *Americanus*”.<sup>4</sup>

En esta investigación se han utilizado fundamentalmente publicaciones periódicas, a través de las cuales se puede observar que el lenguaje, el uso de las palabras —en este caso, del sustantivo América y de sus derivados— ocurre de manera relacional, expresa modificaciones y refleja cambios que ocurren en el inframundo social; son síntomas, indicios de cambios en la sociedad política, al mismo tiempo que señales que orientan las acciones de los individuos. La invención de la nominación criolla, por ejemplo, refiere a la evolución de un grupo de la sociedad perteneciente al *ancien régime*, si bien su pronta desaparición indica que no logra prevalecer sobre la invención del término mixto *mexicano/americano*, el cual se distinguirá a su vez del “americano” en el contexto de la confrontación política y militar entre los mexicanos y los americanos del norte.

### “LA INVENCION DE AMÉRICA”

El nombre *América*, como es sabido, es resultado de un *equivoco* y de una *invención*. En primer lugar, durante sus viajes, Cristóbal Colón siempre pensó haber llegado a Asia y Amerigo Vespucci, por su parte, no se percató de que en 1507, al editar su Carta de 1504 en un pequeño monasterio de la Lorena francesa, Saint Dié, estaba rebautizando su genérico *Mundus Novus* como *America*.<sup>5</sup> El “descubridor de América” no encuentra el Asia que buscaba, pero llega a un mundo desconocido para él; “descubre” una geografía física y humana para la cual no dispone de categorías apropiadas

<sup>4</sup> La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*.

<sup>5</sup> O’Gorman, *La invención de América*, pp. 79-136. El complemento necesario de esta obra es otra del mismo autor, *La idea del descubrimiento de América*. Véase también Arciniegas, *América. 500 años de un nombre*, pp. 435-457.

para su reconocimiento.<sup>6</sup> Se inicia con ello una suerte de “conquista cultural” del continente bautizado como “América”. Por eso se puede decir que América es en el origen, una invención cultural.

América, la cuarta parte del mundo conocido hasta entonces, aparece en un momento, no como un descubrimiento físico, sino como una invención europea. Entre otras cosas, ese hallazgo significó para Europa la recomposición de la representación del mundo heredada por Ptolomeo.<sup>7</sup> En segundo lugar, *América* no fue descubierta, aunque sí nombrada de esa manera con el objeto de asegurar los derechos de posesión sobre el *Mundus Novus* por parte del imperio español de Carlos V. Desde el punto de vista de la secuencia cronológica, se tiene primero el “descubrimiento” de algunas islas de las Indias y sólo más tarde aparecerá una masa de tierra a la que se denominó *América*. Esa configuración inicial seguirá predominando todavía en la primera mitad del siglo XVIII. El equívoco inicial se mantenía y reproducía: el vocablo *América* seguía siendo utilizado como sinónimo de *Nuevo Mundo* y de *Indias*.<sup>8</sup> Al mismo tiempo, América continental se había dividido, en términos cartográficos, en una región septentrional y en otra meridional.<sup>9</sup>

### “LA DISPUTA DEL NUEVO MUNDO”

Durante la segunda mitad del siglo XVIII tuvo lugar lo que Antonello Gerbi calificó como “la disputa del Nuevo Mundo”.<sup>10</sup> Uno de sus protagonistas, Cornelius de Pauw, fue el autor de la voz *América* en la edición de 1776-1777 de la *Enciclopedia* de Diderot, colaborando con ello a divulgar la leyenda negra ilustrada sobre

<sup>6</sup> Osterhammel, “Entdeckung und Eroberung”. Véase también Grafton, *New Worlds, Ancient Texts*.

<sup>7</sup> Es verdad que una cosa es el hecho en sí del “descubrimiento” y otra el proceso que lleva hasta su implantación como cuarto continente en el imaginario general europeo. Véase Schmidt, “La difícil recepción del Nuevo Mundo”.

<sup>8</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México*, pp. 32 y 51; Giustiniani, *El nuevo atlas universal*, p. 47.

<sup>9</sup> Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia*.

<sup>10</sup> Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*.



América.<sup>11</sup> Quizás la mejor manera de entender el debate originado por la producción de obras de unos y otros polemistas sea situarla en el plano del lenguaje. En el contexto de la Ilustración se desarrolla un *lenguaje de la naturaleza*, con el cual se trata de aprender a leer y a descifrar el universo conocido hasta entonces. Peter Hanns Reill recientemente ha acuñado la expresión *Enlightenment Vitalism* para caracterizar la historia intelectual del periodo. Pensadores de primer y segundo rango se esfuerzan en descifrar el mundo social y natural en términos “vitales”: así como se puede hablar de la vida de las plantas y de los animales, de igual modo es posible hacer lo mismo con la vida de los hombres.<sup>12</sup> Una de las cuestiones centrales del debate giró en torno a la presunta inferioridad e inmadurez física e intelectual del mundo americano. En forma análoga a lo que sucedía en la naturaleza, al mundo americano aún le faltaba tiempo para crecer y desarrollarse plenamente. Son conocidas las contribuciones de autores como Georges Louis le Clerc de Buffon (1749), Cornelius de Pauw (1768), Guillaume Thomas François Raynal (1775) y William Robertson (1777), llegando hasta Hegel.<sup>13</sup> Entre sus detractores se encuentran autores tan diversos como Pernetty (1771) y Ulloa (1772), por mencionar sólo algunos. La obra que alcanzó mayor notoriedad como defensora de la “madurez relativa” de América y de sus habitantes originales fue la del jesuita exiliado en Italia Francisco Javier Clavijero. En su *Historia del México Antiguo* (1780) se exaltan las virtudes del americano y las contribuciones americanas al Viejo Mundo. En el marco de la disputa suscitada por los pensadores de la Ilustración aparecerían también obras apologéticas del mundo americano como *Tar-des americanas* (1778) de Fray José Joaquín Granados y Galvés, malagueño de origen, que llegó a ser obispo de Sonora en la Nueva España.

<sup>11</sup> Pauw, Robertson, Pernetty, Brenna y Raynal, *Europa y Amerindia*, pp. 1-30.

<sup>12</sup> Reill, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. Agradezco a Hans Erich Bödeker por haberme facilitado este material.

<sup>13</sup> Gerbi, *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*.

### *AMÉRICA* Y LA MONARQUÍA ESPAÑOLA

En el contexto de la geopolítica global de la época, también aparece la voz *América* en los *axiomas* establecidos por Alejandro Malaspina como resultado de su viaje al continente americano. ¿Cómo conservar América en manos de la monarquía española? ¿Cómo mejorar las relaciones comerciales entre España y América? ¿Cómo mejorar la administración frente al desafío que representan entonces las potencias marítimas? Tales son algunas de las cuestiones planteadas en sus *axiomas*. El tercer axioma explicita las dificultades que, en su opinión, enfrenta la monarquía española, con base en la composición de sus clases: “el español habitador del continente de Europa, el español domiciliado en América y el indio. Las tres están en continua acción chocando unos contra otros y causan con su constante reacción la verdadera debilitación del todo”.<sup>14</sup> De hecho, la defensa de los “españoles americanos” surge en 1771 en una representación que hizo el ayuntamiento de la Ciudad de México al rey Carlos III. El comunicado hace frente a los prejuicios que pesan sobre los nacidos en suelo americano.<sup>15</sup> La carta del jesuita en el exilio, nacido en Arequipa, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precisamente reivindica los derechos del “español americano” frente a los intereses de los españoles “no americanos”.<sup>16</sup>

Hacia 1764 Nueva España, Perú y el Reino de Granada son provincias americanas de la monarquía española.<sup>17</sup> Existe el interés explícito de simplificar la complejidad cultural del vasto territorio al favorecer el castellano. El Consejo de Indias ha recomendado publicar leyes para favorecer el “castellano”, con la finalidad de instruir a los indios en “los dogmas de nuestra Religión”,

y se les enseñe a leer y escribir en este idioma que se debe entender, y hazer único y universal en los mismos dominios por ser el

<sup>14</sup> Lucena Giraldo y Pimentel Igea, *Los “Axiomas políticos sobre la América”*, p. 156.

<sup>15</sup> “Representación que hizo la Ciudad de México”.

<sup>16</sup> Viscardo y Guzmán, *Lettre aux espagnoles-américains*, p. 91; Batllori, *El abate Viscardo*.

<sup>17</sup> Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, I, p. 17.

propio de los Monarcas, y conquistadores para facilitar la administración, y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilizen para el trato, y comercio, y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres como en la Torre de Babel [...].

Pasados más de dos siglos y medio “se mantienen en lo más descubierto, y civilizado como es en Megico, y Puebla muchos, y diferentes idiomas en que los indios están cerrados, rehusando aprender el castellano, y enviar sus hijos a la escuela, y aun en las inmediaciones a la capital de Megico [...]”.<sup>18</sup> El castellano es el medio para vencer la resistencia ofrecida por los conquistados a los conquistadores.

En 1789 circula en Nueva España el *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, de Antonio de Alcedo, que incluye la descripción de los reinos del Perú, Nueva España, Tierra Firme, Chile y Nuevo Reino de Granada.<sup>19</sup> El monarca español, sin embargo, expide órdenes de gobierno para sus vasallos, tanto españoles como americanos. Mientras tanto siguen llegando a la Península los “caudales y frutos de América”.<sup>20</sup> América o Indias Occidentales sigue siendo, en ese sentido, una entidad separada por los océanos, pero integrada administrativa y políticamente. No obstante, al mismo tiempo se ha desarrollado la distinción entre indios americanos, españoles americanos y españoles europeos.

Simultáneamente, hacia 1794 se ha establecido en América el neologismo *Estados Unidos de América*, una nueva entidad política reconocida por el Tratado de Versalles desde 1783. Esa región se encuentra al norte del Septentrión americano español y en el informe de Malaspina de 1789 aparece como radicalmente distinta.

<sup>18</sup> Real Cédula del 16 de abril de 1770 dirigida a desterrar “los diferentes idiomas que se usan en estos dominios, y sólo se hable castellano”, en Dublán y Lozano, *Leyslación mexicana*, I, pp. 17-18.

<sup>19</sup> Alcedo, *Diccionario geográfico-histórico*.

<sup>20</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México* (30 de marzo de 1790), p. 8.

*Estados Unidos de América* se distingue por su ascendencia inglesa y por su gobierno republicano. Las travesías marítimas se han vuelto inciertas y su influjo se refleja en el mundo “Español y *Americano*”.<sup>21</sup> En el marco del conflicto, el rey toma medidas a favor de “sus Vasallos de España y *América*” frente a las condiciones comerciales ventajosas de los “Estados Unidos de América”.<sup>22</sup> La Virgen de Guadalupe aparece como la patrona universal de la *América Septentrional*.<sup>23</sup> Al mismo tiempo se multiplican los escritos que comparan las costumbres entre los “americanos” y los “españoles”.<sup>24</sup>

#### CONMOCIÓN E INESTABILIDAD SEMÁNTICA DE *AMÉRICA/AMERICANOS* A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

En 1805 aparece *El Diario de México*, alterno a la *Gaceta* oficial. Se advierte la introducción de nuevas palabras y de formas idiomáticas más coloquiales. *América* ya no designa exclusivamente un territorio, una geografía, un clima y una naturaleza sino una forma de ser peculiar.<sup>25</sup> No tanto el idioma como los giros utilizados delatan la necesidad de hacer aflorar lo específico *americano*.<sup>26</sup> No parece que exista la intención de marcar una distancia con “lo español” para enfatizar lo propio. *El Diario de México* abre la posi-

<sup>21</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México* (3 de febrero de 1795), p. 9.

<sup>22</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México* (20 de mayo de 1796), p. 6.

<sup>23</sup> Castorena y Ursúa y Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México* (21 de julio de 1802), p. 1.

<sup>24</sup> *El Regañón General* (11 de enero de 1804), pp. 6 y 5; (18 de abril de 1804), p. 3.

<sup>25</sup> *El Diario de México* (1 de octubre de 1805), p. 18.

<sup>26</sup> La versión del diccionario de la lengua española de 1899 consagrará ya, entre otras, la voz “americanismo”: “Vocablo o giro propio y privativo de los americanos que hablan la lengua española”. Se añaden también otros derivados como “AMERICANA. Especie de chaqueta que baja hasta los muslos [...]; AMERICANISTA. Persona que cultiva y estudia las lenguas y antigüedades de América; AMERICANO. Natural de América// Perteneciente a esta parte del mundo”. Hernando y Cía., *Diccionario de la lengua castellana*, p. 60.

bilidad para que los “vasallos americanos” se expresen como son. Aparece un término nuevo que particulariza la cualidad de pertenecer a esta parte septentrional de América: el “criollo mexicano”.<sup>27</sup> Mientras tanto, en el contexto de la defensa de un comercio libre, independiente y floreciente, la metrópoli española solicita ayuda a los “Nobles americanos”.<sup>28</sup> Frente a la amenaza “angloamericana” se hace el elogio de la “Felix América”.<sup>29</sup>

Hacia 1808 comienza a utilizarse *América del Sur* como sinónimo de *América Meridional*.<sup>30</sup> En relación con la *América del Sur* no se usan, por ejemplo, los apelativos de argentinos o rioplatenses, sino de “americanos”. Pero, simultáneamente, desde la perspectiva inglesa se utiliza el término *América* para referirse a la nueva República americana.<sup>31</sup> Durante el ingreso de las tropas napoleónicas en España y con la presión sobre el monarca español, se hace depender la paz “de los Americanos” y la situación de “las Américas españolas” de la victoria de los españoles leales a la monarquía en la Península.<sup>32</sup> Asimismo, la metrópoli ruega

<sup>27</sup> *El Diario de México* (8 de febrero de 1806), p. 2.

<sup>28</sup> *Gaceta de México* (5 de marzo de 1806), p. 8.

<sup>29</sup> *El Diario de México* (27 de diciembre de 1807), p. 2.

<sup>30</sup> *Gaceta de México* (8 de agosto de 1807), p. 1.

<sup>31</sup> *Gaceta de México* (8 de junio de 1808), p. 8.

<sup>32</sup> *Gaceta de México* (24 de septiembre de 1808), p. 3; (1 de octubre de 1808), p. 6; 1808 es el año cero de la futura constelación política. Los eventos se suceden con celeridad y el futuro se viste de incertidumbre. Se toman decisiones sobre la marcha. Al entrar las tropas napoleónicas en Madrid, el 18 de marzo Carlos IV abdica a favor de su hijo Fernando VII. Éste se traslada a Bayona, esperando ser reconocido como rey de España por el emperador Napoleón. El 5 de mayo, Godoy y Duroc firman un tratado por el cual Carlos IV entrega España y las Indias a Napoleón. Con ello queda anulado el Gobierno Real Metropolitano. A continuación, Napoleón le pide a Fernando VII que renuncie a la corona a favor de su padre Carlos IV y abdique a favor suyo, nombrando ese mismo día, el 8 de mayo, a su hermano José como rey de España e Indias. El 7 de junio en Bayona es reconocido José Napoleón Bonaparte como rey de España, apoyado por el Consejo de Castilla, la Junta Central y el Ayuntamiento de Madrid. José Napoleón Bonaparte entra en España el 9 de julio y será el nuevo monarca hasta su salida el 22 de junio de 1813, vencidos los franceses por el ejército angloespañol. Mientras tanto, en Nueva España, el virrey Iturrigaray, disfrutando de la feria de Tlalpan, recibe el 8 de junio la noticia de la caída de Godoy, su protector, y el 23 de junio llegan las noticias de la abdicación del rey a favor de Napoleón

fidelidad y prudencia a los *americanos* frente a la influencia de los *philosophes* y las seducciones de los angloamericanos.<sup>33</sup>

El año siguiente, por bando real de 14 de abril de 1809, se determina despojar “a las Américas del carácter de colonias” y se les declara parte integral de la monarquía española y se manda nombrar a sus representantes para la Junta Central.<sup>34</sup> No obstante, al

del levantamiento del pueblo español. El 14 de julio se reciben en México las noticias de las renuncias de Fernando VII y de Carlos IV al trono español a favor de Napoleón, implicando con ello que ya no había rey ni gobierno legítimo metropolitano. En ese contexto, se inician los llamados a mantener la unidad entre españoles y americanos. En una proclama se invita a que se vea que todos son “ilustres bastagos de los González, Cides y Corteses”, firmada por Los Sevillanos en Gerona el 15 de Julio de 1808. *La Gaceta de México* (19 de octubre de 1808), p. 2. Pero al mismo tiempo, un “mexicano” y otros cinco americanos firman el 27 de julio la Constitución napoleónica de Bayona. El 3 y 5 de agosto, el Ayuntamiento de la Ciudad de México solicitará al virrey establecer una Junta de gobierno a semejanza de algunas otras que se han formado en España. La iniciativa del virrey sería desaprobada por la Audiencia. No obstante, el 13 de agosto la Junta jura como rey a Fernando VII, el día del aniversario de la conquista de México por los españoles. El 16 de agosto llegan dos comisionados de la Junta Suprema de Sevilla buscando su reconocimiento soberano. El 15 de septiembre, Gabriel Yermo encabeza un movimiento que destituye a Iturrigaray. Esa misma noche se reúne la Audiencia para nombrar virrey al mariscal de campo Pedro Garibay, y se reafirma la necesidad de mantener la unidad entre los fieles y vasallos de un mismo monarca, entre las “Américas españolas” y la “España europea”. *La Gaceta de México* (1 de octubre de 1808), p. 6. El 25 de septiembre se instala en España la Junta Suprema Central Gubernativa del Reino. Véase también Guerra, “El ocaso de la monarquía hispánica”.

<sup>33</sup> *El Diario de México* (31 de octubre de 1808), pp. 1-3; *Gaceta de México* (5 de noviembre de 1808), p. 5.

<sup>34</sup> Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, 1, p. 326. Como parte de ese bando, emitido desde el palacio del Alcázar de Sevilla, la Junta Suprema Central Gubernativa del reino determinó, en nombre del rey Fernando VII, que “considerando que los vastos y preciosos dominios que España posee en las Indias, no son propiamente colonias o factorías como los de otras naciones, sino una parte esencial e integrante de la monarquía española, y deseando estrechar de un modo indisoluble los sagrados vínculos [...] como asimismo corresponder a la heroica lealtad y patriotismo (dando prueba de lealtad a la España) [...] en la coyuntura más crítica que se ha visto hasta hora nación alguna [...] declara “que los reinos, provincias e islas que forman los referidos dominios, deben tener representación inmediata a su real persona [...] han de nombrar los virreinos de Nueva España, el Perú, etcétera”.

solicitar la elección de representantes para las Cortes Extraordinarias, se mantiene el término *Indias* para referirse a los dominios de ultramar de la monarquía. El Real Decreto de 14 de febrero de 1810 inicia: “El Consejo de Regencia de España e Indias a los *Americanos Españoles* [...]”. El decreto reitera asimismo que desde ese momento los *españoles americanos* son “elevados a la dignidad de hombres libres”. Por el hecho de ser elegidos, los representantes dependen de sí mismos y ya no de las decisiones de virreyes, gobernadores o ministros.<sup>35</sup> El 9 de febrero de 1811 el decreto es circulado en Nueva España por el presidente de la Comisión Novohispana, el canónigo Antonio Joaquín Pérez. En uno de los incisos se advierte que son reproducidas las distinciones utilizadas por Malaspina, sólo enfatizando ahora la igualdad de oportunidades entre españoles americanos, indios y españoles europeos: “Que los americanos, así españoles como indios, y los hijos de ambas clases, tengan igual oposición que los españoles europeos para toda clase de empleos y destinos, así en las Cortes, como en cualquiera lugar de la monarquía [...]”.<sup>36</sup>

Así, las Cortes de Cádiz presuponen, al menos formalmente, el abandono de la denominación “Américas” en términos de una distinción metrópoli/colonias, al igual que la recomendación de formar una nueva hermandad entre la España peninsular y la España americana, ambas hijas de una misma madre, representada por la monarquía española. A esas denominaciones se unieron las de “provincias de ultramar o provincias ultramarinas”.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, II, pp. 33-37.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>37</sup> García Godoy, *Las Cortes de Cádiz*, pp. 156-158. El 15 de octubre de 1810 se expide un decreto de las Cortes en la isla de León. Promulga la igualdad de derechos entre los españoles europeos y ultramarinos: olvida lo ocurrido en las provincias de América, con el fin de que se reconozca la autoridad de las Cortes. Los dominios españoles forman en ambos hemisferios una sola unidad, “una sola monarquía, una misma y sola nación, y una sola familia”; por tanto, “los naturales que sean originarios de dichos dominios europeos o ultramarinos son iguales en derechos a los de esta península [...]”. Las Cortes ordenan, asimismo, “que desde el momento en que los países de ultramar, en donde se hayan manifestado conmociones, hagan el debido reconocimiento a la legítima autoridad soberana

El movimiento de independencia iniciado por Hidalgo el 15 de septiembre de 1810 da lugar al uso generalizado de los términos *América* y *americanos*, sin referirlos a las Indias occidentales. Los principales diarios insurgentes se llaman *El Despertador Americano* e *Ilustrador Americano*.<sup>38</sup> La proclama de Hidalgo se dirige *A la nación americana*. Morelos, a nombre del movimiento, abole la “distinción de calidades” para nombrarse todos *americanos*.<sup>39</sup> Ahora bien, en *El Despertador Americano* del 3 de enero de 1811, Hidalgo se dirige a los *americanos* que militan en el bando de los  *europeos* en contra del edicto de excomunión. Las denominaciones *americano* y  *europeo* corren de modo paralelo a las de *criollo* y *gachupín*. *América* es la patria de los *americanos* y su lucha es por la *posteridad americana*. Al tratarse de un singular colectivo, no todos los americanos son criollos ni todos éstos se comportan como americanos; son americanos también los miembros “de la plebe ruda e ignorante”. Es de advertir que al utilizar *americano* como adjetivo, se desliza como sinónimo el de *indiano*.<sup>40</sup>

Manuel Abad y Queipo al justificar el edicto de excomunión contra Hidalgo, se presenta como europeo de origen, pero *americano* por adopción. Intenta mostrar que no hay contradicción entre los términos, siempre que se trate de conseguir una felicidad común e igualitaria “entre los españoles europeos y ultramarinos”, según lo estipulado por la Junta Central reunida en Cádiz el 15 de octubre de 1810.<sup>41</sup> Juan López Cancelada, opositor también de los insurgentes, advierte sobre la ambigüedad del término “americano” a principios de 1812. *Americanos* se llama a los habitantes de los Estados Unidos, de tal manera que, si se utiliza para designar a los “criollos” de las “Américas”, se cae en una gran confusión. Además, señala, los usos de estos términos rompen

---

[...] establecida en la madre patria [...]”. Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, 1, p. 336.

<sup>38</sup> Entre 1810 y 1812 se publican de Francisco Severo Maldonado, *El Despertador Americano*, y de Andrés Quintana Roo, *Seminario Patriótico Americano*.

<sup>39</sup> García Godoy, *Las Cortes de Cádiz*, pp. 161-162.

<sup>40</sup> *Independencia nacional*, pp. 72-79.

<sup>41</sup> *Gaceta del Gobierno de México* (4 de noviembre de 1810), p. 4.



con “una costumbre de mas de 300 años”.<sup>42</sup> Sin embargo, alentado por el conflicto, se irá difundiendo y estabilizando la distinción entre americanos y españoles. En pleno campo de batalla un comandante realista lo consigna: “Al *viva la América* que dio el jefe insurgente, contestamos a una voz diciendo, *viva España* [...]”.<sup>43</sup>

Con la promulgación de la Constitución de la Monarquía Española el 19 de marzo de 1812 en Cádiz, supuestamente, se puso punto final a la escisión español/americano, al establecer la igualdad de derechos entre españoles y habitantes de ultramar, asiáticos y americanos. Por esa razón se considera necesario desterrar del vocabulario las palabras “criollo y gachupín”, pues todos son “españoles”, americanos y no americanos.<sup>44</sup>

Durante el periodo en ausencia del rey, los *americanos* insurgentes han venido postulando su igualdad respecto de los españoles, pero reconociendo al mismo tiempo la subordinación de la *Nación americana* al monarca. Sin embargo, la Declaración de Independencia de la América Septentrional, el 6 de noviembre de 1813

<sup>42</sup> García Godoy, *Las Cortes de Cádiz*, p. 163.

<sup>43</sup> *Gaceta del Gobierno de México* (10 de junio de 1811), p. 4.

<sup>44</sup> *Gaceta del Gobierno de México* (8 de abril de 1813), p. 4. El 18 de marzo de 1812 se establece la Constitución Política de la Monarquía Española. “En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad. Las Cortes generales y extraordinarias de la Nación española [...]”, encargadas de promover “el bien de toda la Nación, decretan [...]”: “La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”. Es libre e independiente, la soberanía reside en la Nación. Son españoles todos los hombres libres, nacidos y avecinados “en los dominios de las Españas, y los hijos de éstas”. Puede haber extranjeros que obtengan su “carta de Naturaleza”, quienes llevan diez años de vecindad, los libertos. “El amor de la patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el ser justos y benéficos”. Todo español está obligado a ser fiel a la Constitución. El territorio de las Españas está constituido por Aragón, Asturias, Cataluña, Islas Baleares y Canarias, “con las demas posesiones de Africa, en la América septentrional, Nueva España con la Nueva Galicia y península de Yucatán, Goatemala [...]. En la América meridional, la Nueva Granada [...]. En el Asia, las islas Filipinas [...]”. La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera”. De los ciudadanos españoles. Son aquellos que por ambas líneas “traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios, y están avecinados en cualquier pueblo de los mismos dominios”. Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, I, pp. 349-350.

en Chilpancingo, presenta un giro. En la declaración ya no se apela al rey como árbitro supremo y “moderador de los imperios y autor de la sociedad”, sino a Dios.<sup>45</sup> El colofón de ese movimiento sociopolítico es el *Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana*, promulgado en Apatzingán el 22 de octubre de 1814. Por primera vez se observa la sustitución de la convención *América septentrional* o *América española* por la de *América mexicana*. El artículo 7 establece que la “base de la representación nacional es la población compuesta de los naturales del país, y de los extranjeros que se reputen por ciudadanos”. Para ser miembro caben dos posibilidades: haber nacido en tierra americana o adoptar voluntariamente la causa americana. Asimismo, se establece la delimitación de un territorio compuesto por las siguientes provincias: México, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán, Oaxaca, Tecpan, Michoacán, Querétaro, Guadalajara, Guanajuato, Potosí, Zacatecas, Durango, Sonora, Coahuila y Nuevo Reino de León.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, I, p. 877. El 6 de noviembre de 1813 se promulga la Declaración de Independencia de América Septentrional, firmada en Chilpancingo, entre otros, por Carlos María de Bustamante, Andrés Quintana Roo, Ignacio Rayón y José María Liceaga. “El Congreso de Anáhuac, legítimamente instalado en la ciudad de Chilpancingo de la América Septentrional por las provincias de ella, declara solemnemente, a presencia del Señor Dios, árbitro moderador de los imperios y autor de la sociedad, que lo da y lo quita según los designios inescrutables de su providencia, que por las presentes circunstancias de la Europa ha recobrado el ejercicio de su soberanía usurpada: que en tal concepto queda rota para siempre jamás y disuelta la dependencia del trono español [...]”. De esa manera se establecían los principios para autogobernarse, pero manteniendo los mismos principios culturales. Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, I, p. 427.

<sup>46</sup> *La Independencia de México*, pp. 99-132. El 22 de octubre de 1814 se establece el decreto constitucional para la libertad de la América mexicana sancionada en Apatzingán. “El supremo congreso mexicano deseoso de llenar las heroicas miras de la nación [...], sustraerse para siempre de la dominación extranjera, y sustituir el despotismo de la monarquía española un sistema de administración, que reintegrando a la nación misma en el goce de sus augustos imprescriptibles derechos [...] prosperidad de sus ciudadanos”. Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, I, p. 433. “Se reputan ciudadanos de esta América todos los nacidos en ella”, también por “carta de naturaleza”; “La calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación”. Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, I, p. 434. Formas de gobierno: “De las provincias que

La novedad de Apatzingán radica además en el apelativo de “mexicano”. Así como en el origen del nombre *América* subyace un equívoco y una invención, otro tanto sucede, por analogía, con el uso del adjetivo “mexicano” para delimitar esta región americana. *Mexicano* es el nombre que se utiliza para designar a los habitantes de la Ciudad de México, pero también son aquellos descendientes de los antiguos mexicanos, rescatados en la historia por Clavijero. *América* refiere a un suelo, a una geografía, a un clima y también a un futuro reivindicado frente a la “vieja” Europa,<sup>47</sup> mientras que *México* evoca una historia ambivalente: es la tierra conquistada por los españoles.

#### AUGE Y DECADENCIA POLÍTICA DEL TÉRMINO *AMÉRICA*

Las noticias de la reinstalación de Fernando VII como monarca de España fueron recibidas en la Nueva España el 5 de agosto de 1814. El regreso del monarca español fue en Nueva España motivo de festividades en las que *América* aparece representada por un “indio” mientras España lo hace como una “dama”. Pero también *América* podía estar personificada como una matrona sumisa “al estilo de los príncipes de la gentilidad mexicana”.<sup>48</sup> Esto sucede mientras los insurgentes continúan su lucha, al grado de que para 1815 Morelos se hace nombrar “generalísimo gobernante de *América*”.<sup>49</sup> Pero también es verdad que para el mes de julio de ese año el “Supremo Gobierno Mexicano” va creando sus insignias

---

comprende la América mexicana”. “Mientras se haga una demarcación exacta de esta América mexicana y de cada una de las provincias que la componen [...]”. Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, I, p. 436. Al apelar a Dios como juez supremo, la religión se politizó.

<sup>47</sup> En la versión del *Diccionario de la lengua española* de 1843 aparece la voz “americano” despojada de la dimensión política, propia del movimiento de independencia: “AMERICANO, adj., “El natural de América o lo que pertenece a ella. Americanus. La Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 1843.

<sup>48</sup> *Gacetas del Gobierno de México* (24 de mayo de 1817), p. 5.

<sup>49</sup> *Gaceta* (21 de noviembre de 1815), p. 1.

nacionales. Lo “americano” ya no es suficiente para denotar la causa de los insurgentes.

Sin embargo, entre el fusilamiento de Morelos, a finales de 1815, y la consumación de la Independencia, en octubre de 1821, el nombre *América* no desaparece del todo, ni *México*, su sustituto, consigue estabilizarse. En el Plan de Iguala (24 de febrero de 1821) o *Plan de Independencia de la América Septentrional*, Agustín de Iturbide, futuro emperador de México, comprende bajo la denominación de *americanos*, no sólo a los nacidos en América, sino también a los residentes, sean europeos, africanos o asiáticos. Considerando una América septentrional independiente de España, da lo mismo ser español europeo que español americano. Por esa razón, al igual que Vicente Guerrero, coincide en desterrar del vocabulario los apelativos “gachupín” y “criollo”. El *Manifiesto Patriótico* de Guerrero proclama: “[...] todos formamos Nación, todos reconocemos por nuestra patria a la América septentrional, y bajo su tutela formaremos una sola familia...”.<sup>50</sup> Sin embargo, sólo unos meses después (24 de agosto de 1821), en los Tratados de Córdoba —firmados por Agustín de Iturbide, primer jefe del Ejército Imperial Mejicano y Juan O’Donojú, capitán general y jefe superior político de España—esta América se llamará en adelante, Imperio Mejicano, invitando a Fernando VII a ocupar el trono e imitando con ello el modelo previamente establecido por la monarquía portuguesa en Brasil.<sup>51</sup> De hecho, en el Acta de Independencia del 28 de septiembre de 1821 no aparecerá más el nombre de *América* para designar al territorio separado de España. A lo sumo se trata de una América habitada por “mexicanos”.<sup>52</sup>

La denominación *América Septentrional* ha dejado atrás la de españoles americanos e incorporado, con la declaración de independencia, la de *mexicanos americanos*. Así, durante las festividades, *América Septentrional* ya no aparece al lado de España sino del genérico “naciones extranjeras”. El Imperio Mejicano aparece como una tierra de promisión: “[...] y así como el descubrimiento de este nuevo hemisferio cambió la faz del mundo antiguo, el

<sup>50</sup> *La Independencia de México*, II, pp. 188 y 197-198.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>52</sup> *Gaceta Imperial de México* (2 de octubre de 1821), p. 2.

engrandecimiento de la América del Septentrión dará nueva forma principalmente a la Europa, haciendo depender su comercio y su industria de la abundancia de este suelo privilegiado por el Omnipotente”.<sup>53</sup> O también *América* podrá adquirir la forma de una bella “jovencita” sentada en un carro tirado por caballos, presidida por música.<sup>54</sup> Pero es de advertir que la aparición de una nueva denominación no presupone la desaparición automática de *América* en el vocabulario político. El sentido de pertenencia se afirma por el lugar en el que se ha nacido, pero también puede ser una marca que se lleve en el corazón, como el caso de un patriota de la capitania general de Guatemala, que hacia 1822 presume de su posición: “Mi causa es la de América, y yo soy soldado y ciudadano”.<sup>55</sup>

Durante la crisis política que lleva a Iturbide a abdicar del trono, coexisten en el lenguaje político *pueblo mexicano*, *América mexicana* y *América del septentrión* con *América* como referencia toponímica, pero también política. En el Plan de la Constitución Política de la Nación Mexicana de 1823, que presenta el grupo opositor a Iturbide, se puede leer: “La nación Mexicana no es ya un pueblo de aztecas (*sic*) dispuestos a sufrir un Moctezuma o adorar un Cortés. En la extensión de este vasto continente desde los Alleghanys hasta los Andes no ve en una y otra *América* mas que repúblicas y constituciones liberales. Los Estados Unidos son sus vecinos: admira la rapidez de sus progresos y cree que la forma libre de su gobierno es la causa que los produce”.<sup>56</sup> Esta tendencia culmina en el establecimiento de la Constitución Federal de 1824, cuya articulación federada gira en torno a una noción central: la nación mexicana. La “Nación mejicana” que será discutida en las sesiones del Congreso Constituyente es una porción de América que se distingue por tener un nombre propio y por ser libre y “soberana de sí misma”.<sup>57</sup> La nación mejicana aparece entonces como parte de una confederación mayor: la de las

<sup>53</sup> *Gaceta Imperial de México* (30 de octubre de 1821), pp. 1-4.

<sup>54</sup> *Gaceta Imperial de México* (8 de agosto de 1822), p. 3.

<sup>55</sup> *Gaceta Imperial de México* (24 de agosto de 1822), p. 5.

<sup>56</sup> *La Independencia de México*, II, p. 86.

<sup>57</sup> *El Iris* (18 de diciembre de 1823), p. 2.

“sociedades políticas americanas”.<sup>58</sup> Esa identificación “transnacional” presupone a su vez una cerradura interna, al establecer mayores restricciones para ocupar cargos públicos, como ser americanos de nacimiento y “notoriamente adictos a la Independencia”.<sup>59</sup>

Los *americanos*, se dice en ese periodo, son sencillos y laboriosos, a diferencia de las costumbres promovidas por la aristocracia, cuyo lastre todavía puede observarse en ciudades como La Habana, México y Lima, pero mucho menos en Chile.<sup>60</sup> Y, sin duda, el modelo que se pretende imitar es el del “Norte de América”.<sup>61</sup>

Con la Independencia (1821-1824), *México y los mexicanos* ocuparán cada vez más el lugar que antes se prestaba a *América y los americanos*. No obstante, el concepto genérico *América* se sigue utilizando para identificar un conjunto de procesos vinculados con la transformación política. Ante la mirada de un europeo, por ejemplo, América marcha “irrevocablemente” hacia la independencia del “pupilaje en que vivían los americanos”, sin criterios propios, etcétera.<sup>62</sup>

Un publicista estableció en 1825 que México se encontraba ya en la segunda fase de su evolución. Había superado las luchas internas y externas, y se encontraba en la etapa de consolidación de su periodo constitucional, acorde con el modelo de su país vecino del norte.<sup>63</sup> Considerando “el genio tutelar de los americanos”, se podía esperar que la hija muy pronto rebasaría a España, su patria materna. En América, se dice, todo europeo es sospechoso, a excepción de los ingleses. Esa clase de “americanismo” se explica si se le vincula con otro término que entonces va cobrando auge, el de “ideología”, referido a la ideología liberal, mismo que va adquiriendo una dimensión transnacional: “¿qué importa a los liberales el que pertenezca a este o al otro la América? Lo mismo sucede con las demás revoluciones”.<sup>64</sup>

<sup>58</sup> *Gaceta del Gobierno Supremo de México* (8 de abril de 1823), p. 3.

<sup>59</sup> *Gaceta del Gobierno Supremo de México* (3 de mayo de 1823), p. 3.

<sup>60</sup> *El Iris* (8 de diciembre 1823), p. 2.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>62</sup> *Águila Mexicana* (17 de diciembre de 1824).

<sup>63</sup> *El Nivel* (6 de septiembre de 1825), p. 2.

<sup>64</sup> *El Nivel* (25 de diciembre de 1825), p. 1.

El punto más alto al que llega el uso político del término *América* se observa en la iniciativa de Bolívar, en diciembre de 1824, de unir “entre sí a las Repúblicas americanas” y que culminó en la organización del Congreso de Panamá, entre junio y julio de 1826. Pero, al mismo tiempo, esa cumbre marca el punto de declive, dado que entre los participantes no se alcanza la unanimidad en cuanto a la posible inclusión en la Asamblea de la América del Norte. Bolívar mismo, a diferencia de los presidentes mexicano y colombiano, temía que una federación con los Estados Unidos pudiera comprometerlos con sus rivales ingleses “con respecto a la América”.<sup>65</sup>

#### NACIONES FRAGMENTADAS: PÉRDIDA DE UNIDAD Y RESEMANTIZACIÓN TERMINOLÓGICA

Se llega a la década de 1830 con un escenario en que *América* es palabra de uso corriente, pero que al mismo tiempo implica la proliferación de litigios por cuestiones fronterizas entre los “confederados”. Dentro de las diferencias posibles, permanece intocable el modelo político propuesto por Inglaterra y los Estados Unidos del Norte, por concebir que éstos son los países “más libres del mundo”.<sup>66</sup> Asimismo, para México se vislumbra y se agudiza la cuestión de Texas y, para Colombia, el problema del Canal de Panamá.<sup>67</sup> En 1825 el viajero y científico Humboldt había calculado que en América existían todavía más “de millón y medio de indígenas” que conservaban sus propias lenguas y desconocían las europeas.<sup>68</sup> La reproducción de esta información en 1835 podría indicar que, además del conflicto comercial y económico, se estaba gestando un conflicto de orden cultural entre las Américas de procedencia española y las Américas de procedencia no española

<sup>65</sup> Silva Otero, *El Congreso de Panamá*, pp. 28-34.

<sup>66</sup> *El Gladiador* (8 de agosto de 1830), p. 2.

<sup>67</sup> *Revista Mexicana* (1 de enero de 1835), p. 244.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 332.

o “inglesas”. El hilo que podría todavía vincularlas, se dice, era la sencillez de las “costumbres americanas”.<sup>69</sup>

Pese a ello, no desaparece la admiración de los “pueblos americanos” por haberse dado sus propias instituciones, por gozar de completa libertad política y por su aspiración “a la cantidad de libertad que gozan los de América, o que por lo menos debían gozar con arreglo a su sistema de gobierno”. Sin embargo, notas irónicas dejan ver las dificultades para gozar de una igualdad completa en los intercambios comerciales con sus socios de Norteamérica: los extranjeros que “tanto aman a los americanos, no quieren verlos derramar sus sudores en tejer los géneros con que deben vestirse, ni en el fomento de la industria [...]”.<sup>70</sup> América española, tierra de promisión, adquiere entonces un valor a futuro: “La América española tiene delante un propicio porvenir; pero decirle que puede lograrlo sin esfuerzos sería engañarla, adormecerla en una falaz tranquilidad. Los aduladores de los pueblos son tan peligrosos como los de los reyes”.<sup>71</sup>

El conflicto de intereses con Estados Unidos estalla con la independencia de Texas. Aparece la voz “gobierno americano” implicado en el conflicto. Frente a esa situación de amenaza se hace un nuevo llamado a estrechar los lazos políticos y económicos con las “repúblicas del sur” o pueblos de “América meridional”.<sup>72</sup> De modo análogo a como “la Rusia aspira por apoderarse de los puertos del Mediterráneo, así la América del Norte dirige sus miradas hacia el Sur. México es su camino, y trata de apoderarse de una de sus fronteras por sus principios federativos”.<sup>73</sup> Mientras tanto, lo que une a una y otra parte son las independencias: “La independencia de América ha debido causar en el antiguo mundo una revolución mas importante que la que causó su descubrimiento”.<sup>74</sup>

Desde 1837 se propaga cierta melancolía, en razón de las expectativas planteadas durante la Independencia. *América*, ya sin

<sup>69</sup> *El Mosaico Mexicano* (1 de enero de 1840), p. 1202.

<sup>70</sup> *El Mono* (26 de abril de 1833), p. 6.

<sup>71</sup> *La Lima de Vulcano* (23 de noviembre de 1833), pp. 1-2.

<sup>72</sup> *El Mosquito Mexicano* (25 de agosto de 1837), p. 2.

<sup>73</sup> *Diario del Gobierno de la República Mejicana* (5 de enero de 1840), p. 1.

<sup>74</sup> *El Cosmopolita* (4 de noviembre de 1840), p. 3.



la fuerza política suficiente, comienza a ser parte de la historia. Chateaubriand, leído en 1843, realiza un diagnóstico global sobre las *Américas*. Las ideas de libertad, apunta, fueron transmitidas a la América española “por la autoridad de las Cortes”. Su opinión es que la América española hubiera aventajado más si hubieran adoptado el régimen de “monarquía constitucional”, debido a que “destruye las pretensiones de los particulares dirigidas a usurpar el poder, y porque reúne el orden y la libertad”. Esa forma de gobierno resultaba, además, más apropiada en un país dominado por “la grande propiedad territorial, donde el número de los europeos es pequeño, el de los negros e indios considerable [...]”. Cierra sus reflexiones con una llamada de atención: “Tal ha sido el último sueño de mi edad madura: me creía en América y desperté en Europa. Réstame referir como volví otra vez de esta misma América después de haber visto desvanecer igualmente el primer sueño de mi juventud”.<sup>75</sup>

Al tomar la Ciudad de México en 1847, se hace mención del “ejército americano”.<sup>76</sup> En muchas de las exhortaciones y comunicaciones durante la invasión, se habla de “América del Norte” y simplemente del continente de América.<sup>77</sup> Según un observador, la derrota mexicana se debe a la impericia de los generales y al fanatismo de los mexicanos.<sup>78</sup> Mariano Otero, diputado de Jalisco, denuncia que ha quedado “patente ante el mundo todo que la guerra que los Estados Unidos nos hacen, es ya una GUERRA DE CONQUISTA, por mas que esto repugne al espíritu del siglo y a los antecedentes de un pueblo cristiano, de una República fundada por el mas grande y virtuoso de los legisladores”.<sup>79</sup>

Para 1850 la voz *América* ha dado lugar también a la palabra compuesta, *Hispanoamérica*, que no es sinónimo de *América española*. Es un término que hubiera sido impensable durante el periodo de la Independencia, como lo deja ver un testimonio emitido desde Buenos Aires, en 1819. Nos “debemos llamar —dice— lo

<sup>75</sup> *El Siglo Diez y Nueve* (15 de diciembre de 1843), p. 2.

<sup>76</sup> *El Siglo Diez y Nueve* (9 de junio de 1847), p. 2.

<sup>77</sup> Vega y Zuleta, *Testimonios de una guerra*.

<sup>78</sup> *El Monitor Republicano* (9 de junio de 1847), p. 2.

<sup>79</sup> *El Monitor Republicano* (29 de octubre de 1847), p. 1.

que hemos sido, y somos, que es americanos del Sud. Cada uno es justamente de donde nace, por esto tiene derecho a que se llame por el nombre de su tierra [...]. *El hombre es de donde nace, y el buey de donde paca*. Si alguno me dijera Hispano americano, me haría un agravio [...].<sup>80</sup> En el contexto nuevo, la fuerza de la palabra *Hispanoamérica* se deriva de un juego de comparaciones intensificado entre la cultura anglosajona y la española. Se trata de una cuestión que la sociología de Max Weber retomaría unas décadas después: “La opinión que los ingleses y los angloamericanos tienen de la importancia individual de los habitantes de América que no son de su raza, es la misma que tienen de la importancia colectiva de las naciones hispanoamericanas. En lo individual, inferioridad física y moral, como la que en los tiempos antiguos se tornaba por motivo valedero [...].”<sup>81</sup> Al mismo tiempo, la antigua *América española*, ya sin depender del pasado, sigue apostando al futuro, en virtud de sus “inagotables riquezas territoriales, desarrolladas por el comercio [...].”<sup>82</sup> Mientras tanto, la Iglesia considera que “el olvido de la religión” y las doctrinas “contrarias a la religión” son la razón de ser de “los infortunios, tanto de Europa como de América”.<sup>83</sup>

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

La denominación geográfica de *América* como la cuarta parte del mundo conocido durante el siglo XVIII dio origen a la división política entre América y Europa. La revolución americana de las 13 colonias inglesas y el movimiento ilustrado son dos factores que ayudan a entender dicho proceso. Las guerras napoleónicas profundizaron, asimismo, la confrontación entre los españoles americanos y los españoles europeos. Paradójicamente, esa escisión permitió la identificación de los americanos del norte y los americanos del sur en un frente político común en contra de los abusos

<sup>80</sup> García Godoy, *Las Cortes de Cádiz*, p. 164.

<sup>81</sup> *El Universal* (19 de junio de 1850).

<sup>82</sup> *El Siglo Diez y Nueve* (14 de octubre de 1850), p. 3.

<sup>83</sup> *La Voz de la Religión* (12 de junio de 1850), p. 2.

de la “vieja Europa”. Pero conforme avanzó el siglo XIX, enmarcado por la fragmentación del imperio español y la transformación de sus provincias en entidades nacionales independientes, se hizo cada vez más difícil mantener la unidad americana frente a una supuesta unidad europea. La imposibilidad de conformar una unidad americana en términos políticos dio lugar a la aparición del neologismo *Hispanoamérica*, utilizado como contraparte cultural del otro lado del conflicto, *Angloamérica*.<sup>84</sup> En suma, durante el lapso comprendido entre 1750 y 1850 se puede ver la progresión semántica de *América/americanos*, que va de lo geográfico a lo político, y que regresa de lo político a lo cultural, como resultado de la imposibilidad de conformar una unidad política continental. A pesar de los intentos, dicha imposibilidad dará lugar a nuevas configuraciones marcadas por lo cultural y lo lingüístico, y hará recordar las luchas libradas durante el siglo de la Ilustración, dentro de lo que se conoce como la disputa por el Nuevo Mundo. Si bien durante la segunda mitad del siglo XIX reaparecen los “prejuicios” ilustrados sobre el “Nuevo Mundo” que dividieron incluso a la Europa del Norte y a la del Sur, y a sus respectivos dominios ultramarinos, no se debe olvidar que esa vieja disputa estará atravesada ahora por el filtro del espíritu gregario, propio de los nacionalismos.

<sup>84</sup> *Hispanoamérica* será sólo uno de los neologismos posamericanistas. Está también el originado en la lengua francesa de *l'Amérique Latine*, surgido hacia la década de 1860. Véase, Aillón Soria, “La política cultural de Francia”.



## 5. DE LAS “LIBERTADES” A LA LIBERTAD

*En coautoría con Peer Schmidt*

El sentido de las palabras, portadoras de “ideas”, es relativo a los espacios de experiencia o de contacto comunicativo en el que las frases se utilizaban. Así, el vocablo “libertad” no significa lo mismo al referirlo al contexto de la prisión (donde se castiga a alguien privándolo de libertad), al de la esclavitud (donde se anula el derecho de ser libre) o cuando se le emplea para describir estados de ánimo interiores. Sin embargo, en la sociedad de la segunda mitad del siglo XVIII existe un consenso de base, según el cual la libertad es una facultad natural de todo ser humano para obrar por cuenta propia; es un don de Dios, el creador, que permite a sus criaturas decidir algo (libre arbitrio). Por esa razón, esta capacidad posee una dimensión moral intrínseca y, por lo mismo, no es de extrañar que el vocablo se encuentre ampliamente distribuido en los libros de la época, sobre todo en los tratados de teología moral.<sup>1</sup>

Asimismo, la aplicación del vocablo “libertad” en la esfera de la sociedad civil o humana se encuentra más bien acotada: “libertad” presupone restricciones o, por el contrario, inmunidades y privilegios (por ejemplo, la exención del pago de tributo dentro del reino). Se tiene el caso de la “representación” del cabildo de la Ciudad de México de 1771 en contra de algunas medidas de la monarquía que pretendían, precisamente, acotar o suprimir un tipo de privilegios tradicionales. Se intentaba preservar prebendas, fueros y derechos especiales de algunos estamentos (el clero, por ejemplo) que, junto con la nobleza, gozaban de “prerrogativas”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zermeño Padilla, “Libros jesuitas incautados”; Brett, *Liberty, Right and Nature*.

<sup>2</sup> “Representación que hizo la Ciudad de México”.

En su análisis sobre las inmunidades del clero, el obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, se refirió en 1813 a la relación que existía entre el estatus personal y los fueros o “libertades” de la corporación eclesiástica:

No es de menor importancia la reducción que ha sufrido el fuero clerical, especialmente en las causas civiles. Este privilegio es, propiamente hablando, el constitutivo de la inmunidad personal. Es la bula de oro o carta magna de la nobleza y libertades de cada individuo del estado eclesiástico. Los demás privilegios se dirigen primariamente al común de este estado, esto es a los prelados, a los jueces, a las cosas, y secundariamente a los individuos; y este afecta y favorece primaria y directamente a los individuos, y secundariamente al común del estado eclesiástico.<sup>3</sup>

Siguiendo entonces la metáfora de la doble ciudad agustiniana —la mundana y la celeste—, mientras en la ciudad de Dios domina la igualdad, al disponer cada ser humano del mismo derecho o libre albedrío, en la sociedad terrena existen diversos grados de libertad. El más extremo se manifestaba en la contraposición entre el hombre libre y el esclavo; después viene el caso del que pierde su libertad por algún acto cometido y sancionado con la cárcel; puede aparecer también el que por razones naturales enviuden —una mujer o un hombre— y así recobren su libertad; o el caso de los artistas que dejan ver su libertad al mostrarse expeditos y ágiles para producir sus obras; o ciertos comportamientos en que se saltan las reglas de cortesía o de civilidad (se ha tomado demasiadas libertades con respecto a las reglas, demasiada franqueza); pero en el campo religioso también existe en España y en sus dominios una restricción fundamental para vivir y practicar la religión que se prefiera y, como ya se señaló, “libertad” puede ser sinónimo de disfrute de ciertos privilegios y prerrogativas, según el estamento o cuerpo social al que se pertenece. Así, en general, además de la situación personal, la posición

<sup>3</sup> Abad y Queipo, *Colección de los escritos*.

del individuo se definía por su relación con una corporación (cofradías) o a un estamento (clero, nobleza, gremios).

En los diccionarios de la época se registran al menos 12 "definiciones" de libertad.<sup>4</sup> Su polisemia se deriva de las diferentes situaciones humanas y sociales a las que refiere y que oscilan entre las propias del fuero interno o de la conciencia y las de ciertas prácticas sociales. Así, "libertad" refiere básicamente a dos tipos de ordenamiento: el del fuero interno o conciencia moral individual y el de las reglas que regulan una sociedad. Se es libre "naturalmente" pero, al mismo tiempo, su semántica presupone obligaciones, ataduras y compromisos. Es de señalar, sin embargo, que puede llegar a tener además una carga explosiva, al aparecer como vocablo que sintetiza una de las reivindicaciones del estallido social desatado en París en 1789, que tuvo un efecto inmediato en la Ciudad de México. El 6 de agosto de 1790, por ejemplo, se apresó a un francés que portaba un chaleco en cuyo centro figuraba un caballo a galope tendido "con el mote *liberté*".<sup>5</sup> En el contexto de la crisis europea, esta clase de terminología se asociaba a la "falsa filosofía", cuyos orígenes remitían, según Fernando de Zeballos, a la teología protestante.<sup>6</sup> En ese contexto, el *Diccionario* de Terreros y Pando recogía también la voz "libertadores" como sinónimo de "herejes".<sup>7</sup>

El tema de los fueros y privilegios ("libertades") apareció también en la insurgencia de 1810 encabezada por Hidalgo. En las órdenes del gobierno virreinal se advertía que deberían respetarse "cuantos fueros, excepciones, privilegios le son concedidos a los militares de esta clase".<sup>8</sup> Durante los procesos seguidos a los insurgentes por la Inquisición se les advirtió sobre el respeto a las "libertades" del clero. En el polo opuesto, en el manifiesto al "pueblo Americano", el cura Hidalgo aludió a "la dulce voz de la libertad" que despertó de su largo letargo de tres siglos en contra de sus

<sup>4</sup> Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, iv, p. 165; Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 1783, p. 593.

<sup>5</sup> Torres Puga, "Opinión pública y censura", p. 358.

<sup>6</sup> Zeballos, *La falsa filosofía*.

<sup>7</sup> Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, iv, p. 165.

<sup>8</sup> Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, iii, p. 90; "Freiheit".

opresores, los españoles, representados por quienes usurparon el poder legítimo del virrey Iturrigaray en los sucesos de 1808.<sup>9</sup> Esta voz implicó también, entre otras medidas, la orden de que todos “los dueños de esclavos” debían “darles libertad” y el cese del pago de tributos por parte de las castas.<sup>10</sup> Dos años después, en 1812, Ignacio López Rayón celebraba el bienio del “grito de Dolores”. “Dáse en Dolores —escribió— un grito repentino de libertad: resuena hasta las extremidades del reino, como el eco de una voz despedida en la concavidad de una selva [...]”, momento en el que aquella villa se transformó en el “primer santuario de la libertad”.<sup>11</sup> En septiembre de 1810 el mismo Hidalgo se refirió a la noche del 16 de septiembre como el momento en el que los “criollos” decidieron dar comienzo a su “santa libertad poniendo presos a los gachupines”. Ello se debía a que éstos “habían determinado entregar este Reino Cristiano, al hereje Rey de Inglaterra, con [lo] que perdíamos nuestra Santa Fe Católica, perdíamos a nuestro Legítimo Rey Don Fernando Séptimo, y que estábamos en peor y más dura esclavitud”.<sup>12</sup>

Hasta aquí, al menos en el discurso, el uso del término no se relaciona con el estallido francés. Más bien se apela a una noción de libertad sustentada en el derecho natural que, en casos de tiranía o de despotismo, permite la resistencia del pueblo. La distinción entre “sedición” (de lo que se acusa a los insurgentes) y “resistencia al poder público” —considerada como legítima, a diferencia de la primera—<sup>13</sup> forma parte del argumento del cura Morelos en el discurso de apertura del Congreso de Chilpancingo. No se trata de una “rebeldía” sino de una “revolución” similar a la que emprendieron los españoles en contra de los usurpadores, representados por el emperador de los franceses. Se trata de un movimiento inspirado en los derechos otorgados por el Creador a los humanos para defender “sus derechos”. Es la providencia divina

<sup>9</sup> Hidalgo y Costilla, “Manifiesto”.

<sup>10</sup> Hidalgo y Costilla, “Bando”.

<sup>11</sup> López Rayón, “La Junta suprema”, pp. 354 y 357.

<sup>12</sup> Miguel Hidalgo, septiembre de 1810, en Hidalgo y Costilla, *Documentos*, pp. 58-59.

<sup>13</sup> Rommen, *Derecho natural*, p. 213.



la que "da y quita, exige y destruye los imperios según sus designios". En ese sentido, este "pueblo oprimido" se asemeja al de Israel en su cautiverio de Egipto; el pueblo americano mexicano, después de tantos sufrimientos, también contó con la piedad del "Eterno", quien "abrió su boca y decretó ante la corte de los serafines, que el Anáhuac fuese libre".<sup>14</sup>

Ya en 1810 Hidalgo había utilizado el término "libertad política" —cuyo "clarín" había sonado en sus oídos— sin aludir a la "libertad moral" de los franceses, quienes pensaban que "podrían hacer todo aquello que se opone a Dios y al prójimo y dar larga rienda a sus apetitos y pasiones, debiendo quedarse impunes aún después de haber cometido los mayores crímenes [...]".

La libertad política de que os hablamos, es aquella que consiste en que cada individuo sea el único dueño del trabajo de sus manos y el que deba lograr lo que lícitamente adquiera para asistir a las necesidades temporales de su casa y familia; la misma que hace que sus bienes estén seguros de las rapaces manos de los déspotas que hasta ahora os han oprimido, esquilmandoos hasta la misma substancia con gravámenes, usuras y gabelas continuadas. La misma que ordena el que circule en vuestras manos la sangre que anima y vivifica las riquísimas venas del vasto cuerpo del Continente Americano; es decir, esas masas enormes de plata y oro de que a costa de mil afanes y con peligro de vuestras vidas preciosas, estáis sacando hace tres siglos para saciar la codicia de vuestros opresores, y esto sin poderlo conseguir.<sup>15</sup>

José María Morelos asumiría más tarde estas ideas en primera persona, presentándose como "libertador", como parte de quienes han "ayudado y dirigido" al pueblo, y que han "hecho sustituir la abundancia a la escasez, la libertad a la esclavitud y la felicidad a la miseria; bendecid, pues, al Dios de los destinos que se ha dignado mirar con compasión su pueblo"; como "libertadores"

<sup>14</sup> José María Morelos, 14 de septiembre de 1813, en *Independencia nacional*, III, pp. 83-84.

<sup>15</sup> Hidalgo y Costilla, "Proclama".

aparecen como casi enviados de Dios.<sup>16</sup> Estos principios se tradujeron en el “Decreto Constitucional para la Libertad de la América mexicana sancionado en Apatzingán” (24 de octubre de 1814), en el que se asentaba que ya no era suficiente apelar al “título de conquista” para gobernar y usar la fuerza; ahora se remitían a un texto constitucional (“Ley es la expresión de la voluntad general en orden a la felicidad común: esta expresión se enuncia por los actos emanados de la representación nacional”), que establecía como derechos ciudadanos la “igualdad, seguridad, propiedad y libertad”.<sup>17</sup> En relación con el término “libertad” se alude, en particular, a dos situaciones: a la libertad de prensa y de opinión (“la libertad de hablar, de discurrir y de manifestar sus opiniones por medio de la imprenta”), cuya condición es la “necesaria instrucción”, y a la “libertad ciudadana para reclamar sus derechos”.<sup>18</sup> Pero en seguida esa “libertad” se ve delimitada por las obligaciones ciudadanas “para con la patria”, a saber, “una entera sumisión a las leyes, un obedecimiento absoluto a las autoridades constituidas, una pronta disposición a contribuir a los gastos públicos, un sacrificio voluntario de los bienes, y de la vida, cuando sus necesidades lo exijan. El ejercicio de estas virtudes forma el verdadero patriotismo”.<sup>19</sup> Así se observa el paso de la libertad apegada al derecho natural, al de la libertad sancionada por el derecho constitucional.

En ese sentido, los insurgentes exaltaron la “libertad” como valor supremo, asociada a las nociones de “independencia”, de “soberanía” y de “constitución”, pero deslindándose de la “libertad moral” parisina, sinónimo de “libertinaje” e impiedad, y fundándola más bien en el derecho natural tradicional. Hidalgo y Allende legitimaron de la siguiente forma su “resistencia” al poder público:

<sup>16</sup> José María Morelos, 30 abril de 1812, en Villegas Moreno y Porrúa Venero, p. 134.

<sup>17</sup> Morelos, “Decreto constitucional”, p. 109.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 108 y 110-111; Timmermann, *Die “Gemäßigte Monarchie”*.

<sup>19</sup> Morelos, “Decreto constitucional”, p. 111.

[...] no dejarán [éstos dos] las armas de la mano hasta no haber arrancado de la de los opresores la inestimable alhaja de su libertad. Están resueltos a no entrar en composición alguna si no es que se ponga por base la libertad de la nación, y el goce de aquellos derechos que el dios de la naturaleza concedió a todos los hombres; derechos verdaderamente inalienables, y que deben sostenerse con ríos de sangre si fuese preciso.<sup>20</sup>

Sea lo que fuere, durante el conflicto bélico se libró también una guerra en torno a la semántica del término "libertad" en la esfera de la opinión pública. Los sectores contrarios al movimiento insurgente, por ejemplo, descalificaron la "rebelión" de Hidalgo, asociándola no a la "verdadera libertad" sino al "libertinaje", esa "insolente e ilimitada libertad de cometer todo género de crímenes",<sup>21</sup> que olía a la impiedad propia de los filósofos ilustrados franceses.<sup>22</sup> "Confusión" y "anarquía" son también términos mediante los cuales el obispo de Guadalajara desautorizaba el proyecto social y político de estos "caudillos" y "autores".<sup>23</sup> Otro eclesiástico, fray Diego Manuel Bringas, basado en el recuerdo de la reforma luterana, veía en ese movimiento el germen "de las heregías y la desfrenada libertad de conciencia [...]".<sup>24</sup> No obstante la defensa de la libertad fundada en el derecho natural de origen divino, el movimiento de Hidalgo y de Morelos les pareció una repetición de los excesos de la Revolución francesa.

Al mismo tiempo, mientras la Nueva España estaba en guerra, en el Constituyente de Cádiz —con la participación de delegados novohispanos— comenzó a destacarse una corriente favorable a una mayor protección de la sociedad y del individuo frente al poder central. Se autonombraban "liberales". No obstante, muchos de los parlamentarios basaban todavía su posición "liberal" en las "cartas de franquicias" o fueros medievales que limitaban el poder

<sup>20</sup> "Hidalgo a Allende", Saltillo, 1 de marzo de 1811, en Villegas Moreno y Porrúa Venero, p. 86.

<sup>21</sup> Ruiz de Cavañas, "Edicto", p. 410; Díaz Calvillo, "Sermón", p. 31.

<sup>22</sup> Israel, *Radical Enlightenment*.

<sup>23</sup> Ruiz de Cavañas, "Edicto", p. 410.

<sup>24</sup> Bringas, *Sermón*.

real. Así, en Cádiz se declaró que el Constituyente había revisado “las leyes fundamentales de Aragón, de Navarra y de Castilla en todo lo concerniente a la libertad e independencia de la nación, a los fueros y obligaciones de los ciudadanos”.<sup>25</sup> En algunos casos, la defensa de los derechos de las ciudades frente al poder del monarca se remitía al movimiento comunero de 1520-1521 en Castilla. Era una forma de argumentar también utilizada en México durante la crisis del ayuntamiento de la capital novohispana en 1808.<sup>26</sup>

Tras la restauración de la monarquía en 1814 y el repliegue de las Cortes de 1812, es interesante observar la reacción de algunos “liberales” españoles opuestos a la monarquía. Es el caso del navarro Francisco Javier Mina, quien trasladó a la Nueva España la causa liberal. Animado por el “amor a la libertad”, desembarcó en México en 1817 para sumarse a la causa de los “amigos de la libertad”. Hizo suya entonces la causa de la resistencia americana para “cooperar a su emancipación” con las armas: “Mexicanos: permitidme participar de vuestras gloriosas tareas, aceptad los servicios que os ofrezco en favor de vuestra sublime empresa y contadme entre vuestros compatriotas. ¡Ojalá acierte yo a merecer este título, haciendo que vuestra libertad se enseñoree o sacrificándole mi propia existencia!”.<sup>27</sup> En Galveston, Texas, Mina había asentado que para esa empresa era indispensable que “todos los pueblos donde se habla castellano, aprendan a ser libres, a conocer y practicar sus derechos”. Tarde o temprano, escribía, los “principios liberales” acabarán por extender sus bendiciones al resto encadenado.<sup>28</sup> José María Tornel apuntó más tarde que nunca antes se había pronunciado con tanto entusiasmo “el nombre de libertad”. Esto se debía también, escribió, al “espíritu de regeneración y filosofía” que se había comunicado “en toda Europa con la rapidez

<sup>25</sup> “Discurso preliminar”.

<sup>26</sup> Mier, *Historia de la revolución de Nueva España*; Talamantes, “Representación nacional”.

<sup>27</sup> Mina, “Proclama a los españoles”.

<sup>28</sup> “Francisco Javier Mina”, 22 de febrero de 1817, en *Colección de documentos*, p. 244.

del fuego eléctrico; y traspasando el océano en los bosques antes incultos de la América, en sus montes, pueblos y ciudades [...].<sup>29</sup>

La fusión de los términos "libertad" e "independencia", esbozada en las proclamas de Hidalgo de 1810, se formalizó finalmente durante la separación definitiva entre España y Nueva España (27 de septiembre de 1821). Ese mismo día, el cronista Carlos María de Bustamante estableció el paralelismo entre el 8 de noviembre de 1521 —supuesto día en que se consumó la conquista española— y el nuevo, aquel en que se consumó la "liberación" de la esclavitud o "independencia", día en el que las tinieblas dieron paso a la luz del sol radiante de los "libertadores": "las sombras de los antiguos emperadores mexicanos entiendo que salieron de sus tumbas, construidas en el antiguo panteón de Chapultepec, para preceder al ejército de los libertadores de sus hijos, recreándose con su vista, así como los cautivos que en sus mazmorras ven trozadas de repente por manos prepotentes y generosas las fuertes cerraduras [...]". Al glosar las palabras de Agustín de Iturbide, Bustamante subrayó el comienzo de la nueva patria liberada, en el que se observa la transformación definitiva del concepto "libertad" en una fuerza activa de cara al futuro:

Mexicanos: ya estais en el caso de saludar a la patria independiente, como os anuncié en Iguala: ya recorrí el inmenso espacio que hay desde la esclavitud a la libertad, y toqué los diversos resortes para que todo americano enseñase su opinión escondida; porque en unos se disipó el temor que los contenía, en otros se moderó la malicia de sus juicios, y en todos se consolidaron las ideas. Mexicanos, ya sabéis el modo de ser libres, a vosotros toca señalar el de ser felices [...].<sup>30</sup>

El Acta de Independencia (6 de octubre de 1821) subraya todavía que en ese acontecimiento la nueva entidad política recuperó los derechos concedidos por el "autor de la naturaleza" que le habían sido enajenados, y que eso le daba derecho, como a

<sup>29</sup> Tornel, "Manifiesto del origen", p. 240.

<sup>30</sup> Bustamante, "Jueves 27 de septiembre de 1821".

cualquier “nación culta”, a constituirse “en libertad” según conviniere a “su felicidad”.<sup>31</sup> “El Manifiesto a la Nación” (13 de octubre de 1821) utiliza la metáfora de los dos hermanos gemelos que, llegados a una edad, se ven obligados a seguir su vida por separado. “El día que el pájaro puede forzar la portezuela de su jaula, ó cualquiera otro animal romper la liga que lo tiene asido, no tarda un momento en ejecutarlo, y la razón dicta buscar la propia felicidad”. Al “adquirir su libertad” y sustraerse de la tutela “materna”, queda a “su labor” lo que pueda pasar en relación con su felicidad, “industria y comercio”.<sup>32</sup> Estas ideas se encuentran también en el discurso de Iturbide al instalar la Junta Gubernativa del nuevo Estado:

Amaneció por fin el día de nuestra libertad y de nuestra gloria: fijóse la época de nuestra feliz regeneración; y en este momento venturoso hemos comenzado á recoger el fruto de nuestros sacrificios. El pueblo americano reintegrado, á merced de sus heroicos esfuerzos, en la plenitud de sus derechos naturales, sacude hoy el polvo de su abatimiento, ocupa el sublime rango de las naciones independientes, y se prepara á establecer las bases primordiales sobre que ha de levantarse el imperio más grande y respetable [...]. Una vez derrocado el trono de la tiranía, á vosotros toca sustituir el de la razón y humanidad. Sí, vosotros le sustituiréis, porque la sabiduría dirigirá siempre vuestros pasos, y la justicia presidirá en todas vuestras deliberaciones [...].<sup>33</sup>

A partir de esas condiciones, establecidas por el poder de la letra escrita, el tema de la libertad se centrará en la cuestión acerca de los límites de su ejercicio. El término tenderá a politizarse en ese sentido. Después de estar desprovista de ella, de no estar acostumbrados a su práctica, ¿cómo se aprende a ser libre en este nuevo país?, ¿cómo regular su práctica?, ¿cuál es la mejor pedagogía para alcanzarla? El escritor Joaquín Fernández

<sup>31</sup> “Acta de Independencia”, p. 228.

<sup>32</sup> “Manifiesto a la Nación”.

<sup>33</sup> Iturbide, “Discurso al instalar la Junta”.

de Lizardi piensa que la libertad de imprenta es el medio óptimo para alcanzarla:

Yo convendré en que un pueblo recién libre no conviene ponerlo de un golpe en el goce de toda su libertad política; pero jamás convendré en que se le coarte o suprima la libertad de la imprenta; porque puntualísimamente ésta es la que lo ha de enseñar a ser libre, y la única fuerza que sostiene y siempre sostendrá la libertad civil del ciudadano, lo que lo hará obedecer las leyes, lo que lo ilustrará en ciencias y artes, la que lo hará conocer qué quiere decir que la soberanía reside esencialmente en la nación [...].<sup>34</sup>

Servando Teresa de Mier suscribió también la idea de que el país se encontraba en la infancia, comparado con otros pueblos más avanzados: "Somos como niños a quienes poco ha se han quitado las fajas, o como esclavos que acabamos de largar cadenas inveteradas".<sup>35</sup> Francisco Severo Maldonado, otro congresista, compartía lo mismo al dirigirse a sus "compatriotas": "Ya sois libres, ya sois independientes: pero la independencia no basta por sí sola para hacer venturosa a una nación. Independientes son los Japoneses y los Chinos, independientes los Apaches y los Turcos, independientes las naciones más cultas de la Europa [...]".<sup>36</sup> La comisión nombrada para fijar las bases de la Constitución pensaba que la solución estaba en la adopción de una constitución liberal semejante a la de los vecinos del norte, los Estados Unidos, en los que se admiraba "la rapidez de sus progresos" y se creía "que la forma libre de su gobierno" era "la causa que la produce".<sup>37</sup> "Sí, mexicanos, la forma de gobierno que os presento, es la mejor de todas las democracias [...]", es la única que permite que se mantenga un pueblo reducido a un "estado miserable de minoridad y de tutela".<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Fernández de Lizardi, "Defensa de la libertad".

<sup>35</sup> Mier, "Profecía sobre la federación", p. 65.

<sup>36</sup> Severo Maldonado, "El Pacto social".

<sup>37</sup> "Plan de la Constitución Política", p. 86.

<sup>38</sup> Severo Maldonado, "Contrato de asociación", p. 93.

De hecho, la rebelión encabezada por Antonio López de Santa Anna, un joven general acabó con el imperio de Iturbide (quien abdicó a la corona en marzo de 1823), tuvo como una de sus divisas la restitución de la “libertad”, esa “dulce voz que tanto congratula los oídos del hombre justo”, usurpada por el otro “héroe de Iguala” (Iturbide), convertido en “enemigo de la libertad” y amante del “servilismo”.<sup>39</sup> En ese momento surgiría la formación del Partido Liberal, que incluye una cierta sustanciación del concepto “libertad”, al exhibirse como su defensor a ultranza y cimiento de la nueva nación.<sup>40</sup> El 11 de octubre de 1823 Fernández de Lizardi se sumó al bando “liberal” y satirizó al gobierno de Iturbide, al escribir que los americanos llevaban ya tres años “cantando libertad” sin llegar nunca a verla.<sup>41</sup> Todo esto no obsta —al planearse la Constitución Política de la Nación Mexicana (16 de mayo de 1823)— que, al referirse al término “libertad”, se enfaticen algunos principios previamente establecidos: los derechos de la libertad de pensar, hablar, escribir, imprimir, de igualdad y de propiedad, con sus obligaciones y deberes respectivos, de profesar la religión católica como única de Estado, de respeto y obediencia a las autoridades, y de cooperación con el bien general de la nación.<sup>42</sup> Con respecto a la libertad de pensamiento, José María Luis Mora publicó en junio de ese año que uno de los “grandes bienes de los gobiernos libres” era “la libertad” que tenía “todo ciudadano para cultivar su entendimiento”. En “un sistema republicano” ese derecho estaba asociado directamente con el fomento de la “educación”, tanto más perfecto si los ciudadanos poseían “en alto grado todas las virtudes morales; así, el interés general exige que leyes sabias remuevan los obstáculos que impiden la circulación de las luces”. Sin embargo, “para establecer el sistema que reemplace al duro despotismo”, también era indispensable “tener conocimientos de la ciencia social” a fin de “llevar a cabo la obra de la regeneración”. La “cultura del espíritu” era la que suavizaba “el carácter” y reformaba “las costumbres”. La “razón ilustrada” era la que

<sup>39</sup> Guerrero, “El ciudadano Guerrero”, pp. 111 y 114.

<sup>40</sup> “Manifiesto de los liberales”.

<sup>41</sup> Fernández de Lizardi, “La victoria del perico”.

<sup>42</sup> “Constitución política”, p. 167.



ponía freno a "las pasiones" y hacía amar "la virtud", "una virtud heroica para desprenderse de los sentimientos del hombre y adornarse en algunos momentos de las cualidades propias de la divinidad". No bastaba "la naturaleza sola", era necesario el trabajo sobre el espíritu y la reforma de las leyes.<sup>43</sup> Mora amplió esos pensamientos en su "Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir", de 1827.

Otro liberal, Lorenzo de Zavala, en el Manifiesto del Congreso General a los mexicanos aludió a las ventajas del federalismo, de la creación de "un gobierno firme y liberal sin que sea peligroso", a fin de hacer llegar al "pueblo mexicano" al rango de las naciones civilizadas. Así, se trataba de "hacer reinar la igualdad ante la ley, la libertad sin desorden, la paz sin opresión, la justicia sin rigor, la clemencia sin debilidad".<sup>44</sup>

El texto constitucional (4 de octubre de 1824) invocaba al inicio el nombre de Dios, sumo legislador, y el compromiso de la nación a "afirmar su libertad y fomentar su prosperidad y gloria". El Congreso asumía la promoción de las ciencias naturales y exactas, políticas y morales sin "perjudicar la libertad" de los estados; se comprometía asimismo a proteger y arreglar "la libertad política de imprenta". El acta se rubricó con el "Año del Señor 1824", "4º de la independencia" y "3º de su libertad". En ese sentido, el término tendía a temporalizarse, junto con la consagración del sintagma "libertad política", y sin que se tratara propiamente de un neologismo, ya que no se habían establecido todavía completamente las garantías individuales no relacionadas directamente con la pertenencia de los individuos a una corporación u organización gremial; tampoco se daba el tránsito al pleno disfrute de derechos cimentados en la libertad individual. De hecho, Cádiz no suprimió los derechos particulares relacionados con la pertenencia a algún gremio o corporación. Con respecto a la libertad electoral o derecho a voto —sí dependía de ciertas condiciones económicas o culturales—, la decisión se dejó en manos de cada uno de los estados de la federación.

<sup>43</sup> Mora, "Pensamientos sueltos".

<sup>44</sup> Zavala, "Manifiesto del Congreso General".

Por tanto, hasta 1824 el término “libertad” se refería a una noción más bien abstracta, una forma conceptual limitada, abierta a nuevos contenidos. Su enriquecimiento semántico tendría lugar durante la confrontación ideológico-política entre “liberales” —simpatizantes y defensores del modelo de los Estados Unidos de América— y “serviles” o monarquistas; es decir, entre los “verdaderos liberales” y sus contrarios. De hecho, a partir de 1823, como se señaló, comenzó a darse una especie de monopolización ideológica del vocablo por los autodenominados “liberales”, en relación con el bando de los “serviles”, identificados como iturbidistas.<sup>45</sup> La ampliación del término se relacionó particularmente con las reformas constitucionales centradas, sobre todo, en la delimitación de los fueros y privilegios de las corporaciones tradicionales, ligadas a los pueblos de indios, a la Iglesia y al ejército.

Sólo hasta finales de la década de 1820 comenzaría a discutirse sobre el establecimiento de otro tipo de libertades. Por ejemplo, llama la atención que hasta el 15 de septiembre de 1829 se decretara la abolición de la esclavitud, al tiempo que se regulaba el uso de la libertad de imprenta,<sup>46</sup> ya que, se decía, la noción heredada de las Cortes españolas de 1820 era insuficiente para México;<sup>47</sup> también se decretó la liberalización de la siembra y venta de tabaco a cambio de contribuciones obligatorias para el erario público.<sup>48</sup> En ese contexto, Mora —basado en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu— fue sin duda uno de los escritores que atisbó la necesidad de trasponer el umbral de las libertades políticas concedidas por el gobierno al ciudadano, para llegar al gozo de la plena libertad ciudadana. Pues podía darse el caso de que la libertad política conseguida por los antiguos siervos feudales fuera sólo temporal y luego se cayera como esclavos de los nuevos gobiernos.

La palabra *libertad* que tanto ha servido para la destrucción de su sentido mismo, ha sido el pretexto ordinario de todas las revoluciones

<sup>45</sup> Breña, “Liberalismo”.

<sup>46</sup> Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, 11 de septiembre de 1829.

<sup>47</sup> Victoria, “Discurso”.

<sup>48</sup> Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*, 23 de mayo de 1829.

políticas del globo; los pueblos se han conmovido con sólo oír la pronunciar y han extendido las manos para abrazar este genio tutelar de las sociedades, que sus conductores han hecho desaparecer como un fantasma en el momento mismo que dejó de ser necesario para la consecución y feliz éxito de sus miras ambiciosas. En vano los filósofos amantes de la humanidad han levantado la voz contra semejante conducta; los pueblos han sido y serán frecuentemente engañados si se pagan de formas de gobierno y descuidan de asegurar el punto más importante de todo gobierno libre, *la libertad civil del ciudadano*, o lo que es lo mismo, la facultad de hacer sin temor de ser reconvenido ni castigado todo lo que la ley no prohíbe expresamente.<sup>49</sup>

En 1832 apareció un libro en el que se mencionaban expresamente las garantías individuales como medio idóneo para fortalecer la independencia y la libertad; aquellas podían traducirse en el derecho para reunirse en asociaciones libres, no secretas, o en la "libertad a los pueblos y a los individuos de ejercer la profesión o trabajo que mas les acomode, y de reunirse en los sitios y días que más les convenga".<sup>50</sup> El hilo de la argumentación se sintetizaba en el propósito de eliminar todos los impedimentos, físicos y mentales, para la libre circulación de ideas, mercancías y personas, como medio más eficaz para alcanzar la felicidad. Basado en las ideas de Adam Smith y de Destutt de Tracy, se trataba de impulsar el respeto irrestricto a la "libertad individual y de la propiedad", la "libertad civil" y de "comercio", de movimiento y transporte, condiciones últimas de la prosperidad social.<sup>51</sup>

Durante la década de 1830 se dio una mayor discusión política en torno al concepto "libertad" y su delimitación, cuestión que dividió a los mismos "liberales", entre "radicales" y "moderados". Los primeros sostenían que la libertad no estaría garantizada mientras no hubiera una perfecta igualdad ante la ley y ésta no se daría mientras persistieran grupos de interés privilegiados que limitaran las posibilidades de acción ciudadana. La práctica del diezmo

<sup>49</sup> Mora, "Discurso sobre la libertad civil".

<sup>50</sup> Ortiz, *México*, pp. 352 y 356.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 275, 352, 356, 358, 369.

eclesiástico, por ejemplo, era considerada como negativa para el fortalecimiento del erario público.<sup>52</sup> El vicepresidente Valentín Gómez Farías (1833-1834) se esforzó particularmente en limitar el poder de las “libertades” o prerrogativas tradicionales existentes en el país. En su discurso de apertura del Congreso de 1834, se refirió expresamente a la necesidad de reformar la “disciplina” del ejército, “en su economía, en toda su organización, y más que todo en su combinación con los intereses legítimos de los bizarros individuos de esta ilustre profesión, que prestaron el apoyo de sus brazos al sostenimiento de la causa sagrada de la libertad”; reformas que debían nutrirse del “zumo aromático de la libertad republicana”.<sup>53</sup> Además, para contribuir al establecimiento de un mayor mercado de bienes inmuebles, su gobierno proyectó la desamortización de los bienes de la Iglesia católica, que se plasmaría tras el triunfo liberal a finales de la década de 1850.<sup>54</sup> En cambio, los liberales “moderados” intentaron mediar en una sociedad cada vez más conflictiva, aunque subrayando más las diferencias que la igualdad social.

Por tales razones, Gómez Farías era el genuino representante del “partido del progreso”, según Mora. Por su parte, Lorenzo de Zavala —otro liberal— hacia 1831 mostraba su preocupación, al constatar el lastre del pasado colonial de la sociedad mexicana, significado por el “estado de esclavitud” o ausencia de libertad, y que apenas hasta ese momento había comenzado con grandes dificultades a abrirse paso en la senda del “raciocinio” y a superar la “superstición”.<sup>55</sup> Y era de la opinión de que, pese a sus esfuerzos, el país se hallaba sumido en la charlatanería política, la confusión y el caos público, sin advertirse grandes progresos en el cambio de los “usos y costumbres”, necesarios para el establecimiento del “nuevo orden de las cosas”.<sup>56</sup> Sin duda, en el caso de Zavala, ese conjunto de factores habría influido en la crisis que llevó a Texas a separarse de la federación mexicana

<sup>52</sup> Hale, *El liberalismo mexicano*.

<sup>53</sup> Gómez Farías, “Discurso”.

<sup>54</sup> Bazant, *Los bienes de la Iglesia*.

<sup>55</sup> Zavala, *Ensayo histórico de las últimas revoluciones*, pp. 344-347.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 349-350.

en 1836. Entre los firmantes del acuerdo de separación, justificado también por la falta de "libertad", se encontraba el mismo Zavala.<sup>57</sup>

La confrontación entre el "partido del progreso" y el del "retroceso" (Mora), que en 1834-1835 llevó a este último a instaurar una "república centralista", a cuyo frente se encontraba Antonio López de Santa Anna —el mismo que años antes encabezó el movimiento que destronó a Iturbide—,<sup>58</sup> y que sirvió de pretexto para la rebelión de los "colonos norteamericanos" en Texas, dejó ver la importancia que tenía la cuestión religiosa para el bando conservador. Su lucha contra el "sistema republicano federal" no se debía tanto al desacuerdo en torno al respeto a la "libertad", cuanto a sus excesos, al "libertinaje" o "derecho de hacer todo lo que se quiere". Enfatizaba por ello la defensa de un sistema adaptado al país y a su evolución regulado por los principios de la "religión Católica Apostólica Romana, de independencia, de división de Poderes y Libertad racional de la Prensa".<sup>59</sup> "Religión y fueros" fue también el lema de la sublevación en contra del gobierno de Gómez Farías en Michoacán, debido a la amenaza de la "libertad de cultos".<sup>60</sup>

En ese sentido, además de los "fueros" tradicionales, los conservadores y amplios sectores de la sociedad estaban preocupados por el tema de la libertad de conciencia o de tolerancia religiosa, introducido por Gómez Farías y elemento fundamental, según Mora, para hablar de "libertad absoluta".<sup>61</sup> Para los conservadores, la libertad era un valor incuestionable, pero mucho más lo era el "amor á la religión".<sup>62</sup> Sociológicamente, el problema consistía en que en la mayor parte del país muchos de los usos y costumbres tradicionales estaban íntimamente ligados con prácticas

<sup>57</sup> "Carta sobre la cuestión texana".

<sup>58</sup> Iglesias González, *Planes políticos*, pp. 97-99.

<sup>59</sup> *Id.*

<sup>60</sup> "Plan de varios vecinos".

<sup>61</sup> Mora, "Ensayo filosófico"; Mayer, *Lutero en el Paraíso*; Schmidt, "Against 'False Philosophy'".

<sup>62</sup> López de Santa Anna, "Discurso"; *El Mosquito Mexicano*, 1834.

religiosas, que a su vez unían el bienestar individual con el bien de la comunidad.<sup>63</sup>

Tras la crisis provocada por la guerra con Estados Unidos (1845-1848), con la pérdida de casi la mitad del territorio nacional, aparecieron nuevas reflexiones sobre la libertad —entendida como la capacidad de elegir responsablemente entre lo bueno y lo malo— pero ya sin adscribir su sentido moral a la providencia divina. Luis González Cuevas escribió:

[...] no advertimos que el poder que hemos tenido para evitarlos, y la libertad de que gozamos para elegir siempre entre el bien y el mal, nos hacen responsables de aquello mismo que juzgamos sujeto a consecuencias desastrosas e infalibles. Nadie puede saber toda la influencia que habría tenido en la política de los gabinetes con México la prosperidad de éste, ni tampoco qué conducta habrían observado los Estados-Unidos en semejante suposición; pero no puede dudarse que aquella habría sido muy grande, y que esta tendría otras reglas y otras tendencias mucho menos hostiles para nosotros. Hubo un tiempo en que la inesperienza [*sic*] pudo disculparnos, [...] pero en el presente, que reúne desengaños y verdades tan inútiles, nos convida a volver sobre nuestros pasos y a fijar bien la línea que asegure a nuestros hijos este territorio, que aunque desmembrado, debemos considerarlo todavía como la porción mas preciosa del continente americano.<sup>64</sup>

Para 1851, pasada la “tormenta”, libertad fue también un tópicico relativo al “sistema representativo” de gobierno. González Cuevas sostiene que, a pesar de los abusos, irresponsabilidad o falta de obediencia a los mandatos constitucionales por los bandos y partidos políticos, se debía salvaguardar a toda costa ese sistema.<sup>65</sup> Sin los “partidos” no era posible asegurar “ni la libertad legal ni la independencia”, y es que se vivía en un “mundo” que incitaba “el deseo de un cambio incesante” y que apenas

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, el “Plan de la monarquía indígena”.

<sup>64</sup> González Cuevas, *Porvenir de México*, I, pp. 6-7.

<sup>65</sup> González Cuevas, *Porvenir de México*, II, p. 168.

daba tranquilidad "a los pueblos" para disfrutar "los bienes".<sup>66</sup> "En México, que durante cuarenta años ha presenciado tantos sucesos, se ha espuesto [*sic*] a tantos peligros, y ha buscado en vano la felicidad, debía dominar esa inquietud que agita a todos los espíritus [...]".<sup>67</sup>

Al mismo tiempo, la semántica de "libertad" tendía a oscurecerse o, en algunos casos, a banalizarse como en el *Diccionario* satírico de Juan Rico y Amat de 1855: ahí se lee que "liberal" es un "actor de moda" que actúa "en la mayor parte de los teatros de Europa"; "liberalismo" es símbolo y emblema "del movimiento continuo", oportunista, veleidoso, que sirve para todo; "Libertad de Imprenta" es la "facultad de escribir [...] a gusto del gobierno".<sup>68</sup> "Libertad electoral", es la "metáfora indispensable en las circulares del gobierno, al anunciar unas nuevas elecciones".<sup>69</sup> "Libertad política" es un "árbol de magnífica hojarasca pero de frutos muy amargos; a fuerza de podarle las más frondosas ramas sus propios guardianes, ha perdido casi toda la savia y se observa en la actualidad medio seco"; recomienda adorarla "menos" y respetarla "más".<sup>70</sup> "Libre discusión" era la "reunión de locos de distinto carácter y opuestas manías en un mismo aposento".<sup>71</sup>

En 1854, con la Revolución de Ayutla, se condenó al entonces caudillo y presidente Santa Anna como enemigo de "los mexicanos, tan celosos de su libertad, [que] se hallan en el peligro inminente de ser subyugados por la fuerza de un poder absoluto".<sup>72</sup> Con el liderazgo de Juan Álvarez y de Ignacio Comonfort, y luego de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Melchor Ocampo, los liberales retomaron el programa de Gómez Farías. Situado ya desde esta perspectiva y con la redacción de una nueva Constitución (1857), Juárez consideraba que la Constitución de 1824 había sido solamente "una transacción entre el progreso y el retroceso".

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>67</sup> *Id.*

<sup>68</sup> Rico y Amat, *Diccionario de los políticos*, pp. 242-244.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 246-247.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

<sup>72</sup> "Plan de Ayutla".

Lejos estaba “de ser la base de una paz estable y de una verdadera libertad para la nación”, debido a que no se había hecho efectiva “la igualdad de derechos y obligaciones entre todos los ciudadanos y entre todos los hombres [del] territorio nacional, sin privilegios, sin fueros, sin monopolios y sin odiosas distinciones”.<sup>73</sup>

En relación con el vocablo “libertad”, es posible que la nueva Constitución, sancionada el 5 de febrero de 1857, no presentara tampoco grandes novedades, salvo la rúbrica “Dios y libertad”.<sup>74</sup> Más definitivas para la transformación del término fueron las llamadas “leyes de Reforma”, expedidas por Juárez entre 1859 y 1860 —incluidas también las medidas que reestructuraron la Administración de Justicia y la Organización de los Tribunales de la Nación (1855), al restar poder a los fueros eclesiásticos y militares y, por supuesto, la desamortización de los bienes eclesiásticos y civiles ordenada en 1856,<sup>75</sup> junto con la libertad de trabajo y de industria.

Entre las Leyes de Reforma se encuentra el establecimiento del Registro Civil (1859), la ley del matrimonio civil (1859), la abolición de los diezmos de la Iglesia y, en particular, la “libertad de cultos” que prohibió las ceremonias religiosas en calles y plazas públicas y legalizó los otros credos religiosos, siendo la “libertad religiosa” un derecho natural.<sup>76</sup> En relación con el establecimiento de esas leyes se puede situar la instalación de lo que se conoce como Segundo Imperio Mexicano (1863-1867), a cargo de Maximiliano de Habsburgo, como reacción a las políticas liberales, aunque paradójicamente se trataba de un monarca también liberal, cosa que alejaría de su corte a muchos conservadores.

Enmarcado por la confrontación entre las fuerzas representantes del despotismo europeo y las republicanas, el término “libertad” cobró entonces nueva fuerza, al hallarse asociado al de “independencia” y al de “soberanía continental”: “defendiendo

<sup>73</sup> Juárez, “Apuntes para mis hijos”; Sinkin, *The Mexican Reform*.

<sup>74</sup> Zarco, *Historia del Congreso*, pp. 1345 y 1361.

<sup>75</sup> “Ley Lerdo”.

<sup>76</sup> Juárez, “Ley sobre libertad de cultos”.



sus libertades, se defienden las libertades del Nuevo Mundo".<sup>77</sup> Al clausurar las sesiones del Congreso, Benito Juárez enarboló la bandera de la libertad republicana, uniendo la conquista de "la Libertad y la Reforma", avalada por la Constitución de 1857, en su lucha por "el progreso y la civilización". Ratificaba con Bélgica "el principio de la libertad de conciencia proclamado por nuestra revolución progresista" y la "marcha regular de la República en la senda del orden y de la libertad". Finalmente convocaba a nuevas elecciones, "con la más amplia e ilimitada libertad [...]".<sup>78</sup> Tras la derrota de Maximiliano en 1867, desde la Europa liberal se escuchó la voz de Garibaldi, quien hizo el elogio de Juárez como "[...] veterano de la libertad del mundo!", al tiempo que le suplicaba el no fusilamiento del emperador.<sup>79</sup> Con la misma solicitud, el escritor francés Víctor Hugo fue más allá en su retórica: Juárez era el hombre que supo "abatir las Monarquías con la democracia", por quien "ha muerto la esclavitud" y por quien "ha vencido la libertad". De un lado dos imperios, de este lado un "hombre", de un lado la espada, del otro "el derecho solo y desnudo", de un lado el derrumbe y las ruinas, de este lado "un hombre de pie, Juárez y al lado de este hombre, la libertad".<sup>80</sup> En su escrito, Víctor Hugo fundió los principios de la "República" con el individuo u Hombre "Juárez", estableciendo de alguna manera la apoteosis del individualismo y del caudillismo político-liberales. Por su parte, en la ratificación del triunfo liberal, Juárez emparejó los vocablos "libertad y reforma", "libertad y civilización", y expresamente utilizó el neologismo "libertad individual",<sup>81</sup> avalado por escritores como Francisco Zarco, al hablar de la restauración del "orden constitucional" y al confirmar su creencia "en el progreso indefinido de la civilización".<sup>82</sup>

Gabino Barreda, representante del "positivismo mexicano", ayudó a situar la nueva semántica del término "libertad". En 1863

<sup>77</sup> "Manifiesto del Congreso de la Unión".

<sup>78</sup> Juárez, "Discurso de clausura".

<sup>79</sup> Giuseppe Garibaldi, 5 de mayo de 1867, en Juárez, *Benito Juárez*.

<sup>80</sup> Víctor Hugo, 20 de junio de 1867, en Juárez, 2006.

<sup>81</sup> Juárez, "Discurso al abrirse el primer periodo".

<sup>82</sup> Zarco, "La oposición".

intentó clarificar el sentido de la “verdadera libertad”, no consistente en lo que tradicionalmente se entendía por “libertinaje” o el no sujetarse a ninguna ley, orden o “fuerza que la dirija”, de naturaleza absurda e inmoral, al impedir “toda disciplina y por consiguiendo todo orden”. Más bien, la “verdadera libertad” consistía en ajustar la conducta al orden social, del mismo modo como en el mundo natural todos los fenómenos se someten “a las leyes que los determinan”. En el “orden intelectual y moral” se obedecía “a la ley de las afinidades”. La “libertad verdadera” se manifestaba en la obediencia a “los afines” y en la sujeción “a las leyes respectivas” del orden moral.

[...] pues aquí, como en todo lo demás, el arte no consiste en cambiar las leyes naturales, sino en disponer las cosas de manera que el resultado de su inevitable cumplimiento venga a sernos provechoso. Así es que, al tratar de sacar ventajas de estos dos órdenes de funciones que la ciencia y la observación demuestran, no haremos otra cosa que fundar el arte moral sobre una base firme, demostrable y capaz de un continuo e indefinido progreso.<sup>83</sup>

En consecuencia, Barreda se deslindaba también de la noción cristiana tradicional del “libre arbitrio” de los “metafísicos” que, en su opinión, jamás lograban probar que se podía amar y odiar arbitrariamente. El 16 de septiembre de 1867 retornó al tema durante la celebración del grito de los héroes que dieron “patria y libertad” a la nación, vinculando libertad con independencia, civilización, progreso y humanidad, e invitando a que en adelante la divisa de la nación fuera: “libertad, orden y progreso”.<sup>84</sup>

El 3 de agosto de 1869 Francisco Zarco suscribió también que el país anhelaba “paz, orden, libertad y prosperidad material”. A pesar de todo, dos años después, el 9 de noviembre de 1871, un joven general, antiguo combatiente de las fuerzas antiimperialistas, Porfirio Díaz, se levantó en armas con el Plan de la Noria, exigiendo respetar “la libertad del sufragio popular” y en contra

<sup>83</sup> Barreda, “De la educación moral”.

<sup>84</sup> Barreda, “La oración cívica”.

de la violencia que se “arroga los fueros de la libertad, cuando el soborno sustituye a la honradez republicana” y se obliga a los “vencidos” a rebelarse, traicionando los principios de la Revolución de Ayutla: “Constitución de 57 y libertad electoral será nuestra bandera; menos Gobierno y más libertad”.<sup>85</sup> Cuatro décadas después, la “libertad electoral” sería la misma divisa que enarboraría Francisco I. Madero al rebelarse contra Porfirio Díaz en 1910.

<sup>85</sup> Díaz, “Plan de la Noria”.



## 6. DE LAS “REVOLUCIONES” A LA REVOLUCIÓN

### EN EL PRINCIPIO FUE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

El vocablo “revolución” apareció en la prensa novohispana durante la década de 1780 en relación con la astronomía, para describir el movimiento o duración de lo que tarda la Tierra en efectuar su movimiento sobre sí misma y que presupone una estructura y un funcionamiento estable y regular.<sup>1</sup> Sin embargo, el término ya se utilizaba también políticamente para designar un tumulto o una revuelta, sin que se alterara sustancialmente el orden establecido.<sup>2</sup> Así, se concebían en un inicio los acontecimientos que se desarrollaban en París en 1789, como una revuelta más; pero pronto se sospecharía que se trataba de una “revolución” que implicaba un cambio de “sistema”.

De hecho, desde un principio las autoridades civiles y religiosas intentaron regular la circulación de información sobre las “revoluciones” o “turbulencias de Francia”.<sup>3</sup> En Nueva España, se sabe que el 6 de agosto de 1790 se apresó a un francés que portaba un chaleco, en cuyo centro figuraba un caballo a galope tendido “con el mote *liberté*”; también, desde enero de 1790, el Santo Oficio perseguía a quien tuviera o distribuyera “papeles” relativos a la “revolución en Francia”. Hubo el caso de un delator de un manuscrito con “noticias de las revoluciones de París, parte en castellano y parte en francés”, y de papeles con “principios y máximas de la filosofía

<sup>1</sup> *Gazeta de México* (8 de septiembre de 1784), p. 11; *Gazeta de México*, (30 de noviembre de 1799), p. 28.

<sup>2</sup> Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, p. 909; Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, III, p. 374.

<sup>3</sup> Órdenes de julio y agosto de 1792, en *Novísima recopilación*, pp. 159-160.

anticristiana”.<sup>4</sup> Incluso en una carta, enviada desde París y fechada el 21 de abril de 1789, se decía que “la revolución que se preparaba” sería “quizás la mas importante que haya estremecido al globo, por las consecuencias que se puede pensar que traerá consigo”.<sup>5</sup> Esa anticipación se concretó hacia 1792 cuando se descubrió “en todo su tamaño la revolución”, y para 1794 circulaba ya la denominación de “Revolución francesa” y su antónimo, “contrarrevolución”.<sup>6</sup>

En ese punto se registra cierto cierre conceptual del sintagma “Revolución francesa”, introducido al preguntarse por sus causas.<sup>7</sup> Apareció, por ejemplo, el libro del abate Burriel, *Historia del clero en el tiempo de la Revolución francesa*.<sup>8</sup> “Revolución francesa” ya designa entonces un “cambio de sistema” y comienza a ser utilizada para referir otros cambios de “sistemas”, ya sea en medicina o en economía política.<sup>9</sup> A partir de 1807 la noción se aplicó incluso a “otras revoluciones”, como las de Polonia o Turquía.<sup>10</sup>

#### LA CRISIS DE 1808 Y SUS EFECTOS SEMÁNTICOS EN NUEVA ESPAÑA

El 19 de marzo de 1808 Carlos IV abdicó a favor de su hijo Fernando VII, pero también cedió sus derechos sobre “España y las Indias” a su “aliado y Amigo, el ‘Emperador de los franceses’”. El 2 de mayo el pueblo de Madrid se amotinó frente al Palacio Real y el 8 de mayo Fernando VII abdicó a favor de su padre y éste, a su vez, lo hizo a favor de José Bonaparte, quien expidió la Constitución de Bayona. El 6 de junio la Junta de Sevilla, en nombre

<sup>4</sup> Torres Puga, “Opinión pública y censura”, pp. 358 y 364.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 467; *Gazeta de México* (12 sep. 1794), p. 485.

<sup>7</sup> *Gazeta de México* (20 de febrero de 1796), p. 36.

<sup>8</sup> *Gazeta de México* (18 de junio de 1800), p. 150; *Gazeta de México* (8 de julio de 1801), p. 304.

<sup>9</sup> *El Regañón General* (3 de marzo de 1804), p. 143; *Gazeta de México* (2 de agosto de 1806), p. 491.

<sup>10</sup> *Gazeta de México* (14 de noviembre de 1807), p. 752.

de Fernando VII, declaró la guerra a Napoleón por violar pactos ancestrales y amenazar a la monarquía española. También determinó la unidad de las Españas e Indias para luchar en defensa de la religión, del rey y de la patria (16 de junio de 1808). En ese sentido, los “levantamientos españoles” eran “tumultos” a favor de la reinstalación de la monarquía legítima; hechos que serían conocidos por los novohispanos como una “gloriosa revolución”, en sentido todavía suareciano, es decir, como el derecho a la rebelión de un pueblo en contra de la tiranía.<sup>11</sup>

En julio de 1808 llegaron los enviados de la Junta de Sevilla para convencer al virrey Iturrigaray de reconocerla como autoridad legítima mientras retornaba el rey. El virrey, por su parte, dio cabida a la representación del ayuntamiento de la Ciudad de México, misma que proponía crear una junta de gobierno ajustada a las condiciones del reino novohispano. Sin que apareciera el término “revolución”, en el mes de agosto se desató una guerra callejera de pasquines, entre las dos opciones.<sup>12</sup> Los miembros del Consulado y de la Audiencia de México se declararon a favor de la Junta de Sevilla (6 de agosto de 1808). En ese contexto apareció la sombra de la “Revolución francesa”. Los opositores a la formación de la Junta de México temían que se repitiera una situación similar a la francesa.<sup>13</sup> Jacobo Villaurrutia, por el contrario, respondió que la Revolución francesa era inaplicable en Nueva España, donde reinaba el orden y la unidad.<sup>14</sup> Inversamente, en otras partes, como en Querétaro, estaban a favor de la formación de la junta como medio idóneo para garantizar la paz y evitar que se produjera una experiencia a la francesa.<sup>15</sup> El desenlace fue la prisión forzada del virrey Iturrigaray, la noche del 15 de septiembre, por un grupo partidario de la Junta de Sevilla. Ese hecho desencadenó un litigio jurídico y político que transformó el vocablo “revolución” en una noción sustantiva, como sinónimo de “cambio

<sup>11</sup> Guerra, “El escrito de la revolución”, p. 130.

<sup>12</sup> “Conde de la Cadena al virrey Iturrigaray”, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, I, p. 211.

<sup>13</sup> Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, I, p. 223.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 234 y 198.

de sistema”. Sin embargo, ese proceso se dio en medio de equívocos, ya que ninguna de las dos partes se quería comprometer con las implicaciones que englobaba la noción “Revolución francesa”. Más bien, se hacía la “revolución” para evitar que se diera una revuelta mayor, ya que los “indios eran accesibles a la seducción y podían inficionarse a poca costa”.<sup>16</sup> Sus opositores, por el contrario, acusaban al virrey de haber hecho todo “para revolucionar y sublevar este reino”.<sup>17</sup> Así, fue hasta septiembre de 1808 que se incorporó el término “revolución” al léxico político. Apareció en la defensa del virrey depuesto:

todo se perdió (la unión entre americanos y españoles) subrogando la desconfianza a las juntas, y fomentando la rivalidad de europeos y criollos, como se hizo por los antisociales, sin contar con la desconfianza de los revolucionados respecto de la persona del señor Iturrigaray por ser, como dice Cancelada, hechura de Godoy [...].

Los “revolucionarios”, alegó la defensa, eran más bien el puñado de conspiradores que encarcelaron al virrey. Lejos estaban los “revolucionados” de querer separarse “de la metrópoli”.<sup>18</sup> Por consiguiente, la noche del 15 de septiembre sentó el precedente discursivo para las futuras revoluciones. En torno a la acción de “los 300”, esa noche se estructuró un concepto de “revolución” equívoco y oscilante entre la semántica tradicional y la moderna.

#### EL CASO “HIDALGO” O LA INVENCION DE LA “REVOLUCIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA”

El famoso “grito de Dolores” tuvo lugar también una noche del 15 de septiembre, pero dos años después, en 1810. Entre la primera [1808] y la segunda noche [1810] se había formado el partido de los “americanos” y el de los “europeos”.<sup>19</sup> Como parte del rechazo al modo como se procedió al encarcelamiento del virrey y a la

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>18</sup> Lizarza, *Discurso*.

<sup>19</sup> Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, I, p. 47.



formación de la Junta Mexicana, se organizó la conspiración de 1810, una sublevación para restaurar el orden legítimo, es decir, aquel que reinaba antes de aquella noche de septiembre de 1808.<sup>20</sup> Pero la insurgencia de Hidalgo incluyó, además, otro hecho: la supresión de la Junta Suprema de España y su sustitución por la Regencia, controlada por las fuerzas invasoras francesas. Es posible que ese hecho conjuntara los elementos necesarios para transformar la “revolución de Nueva España” en una *jacquerie* o sublevación con acentos populares, y casi una guerra de religión.

Sea lo que fuere, la figura conceptual elaborada alrededor de la Revolución francesa se aplicó al proceso seguido por los insurgentes en 1810, acusados de ser portavoces de la impiedad y herejía personificadas por Napoleón. Hidalgo fue acusado de tener “ideas revolucionarias” para “derrocar el trono y el altar”, con procedimientos similares a “los de Lutero en Alemania”.<sup>21</sup> No obstante, en el Manifiesto de Hidalgo, del 12 de enero de 1811, hay dos menciones que connotan negativamente esa clase de revolución. Ahí sostenía que la rebelión se debía a los procedimientos de un sector de los peninsulares, llevados a efecto la noche de 1808, y que se trataba de evitar que el movimiento se transformara en una “revolución”.<sup>22</sup> Al apresarlo en Chihuahua en mayo-junio de 1811, los acusadores insistían, sin embargo, en identificarlo como un “revolucionario” afrancesado.<sup>23</sup>

Tras la muerte de Hidalgo, el 30 de julio de 1811, y el decaimiento del movimiento insurgente surgió la pregunta acerca de las causas de la rebelión. En ese contexto apareció la obra del exdominico fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España, antiguamente Anáhuac, o verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*. A ese texto le precedió el de su opositor, Juan López Cancelada, “Verdad sabida y buena fe guardada. Origen de la espantosa revolución de Nueva España comenzada en 15 de septiembre

<sup>20</sup> “Revolución” en el sentido de Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, III, p. 374.

<sup>21</sup> Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, I, pp. 52, 40 y 55.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 2.

de 1810. Defensa de su fidelidad”, y otros como el de Lizarza, apolo-gista de Iturrigaray.<sup>24</sup> En su escrito, Mier sostiene que esa “revolu-ción” no se parecía en nada a la francesa. Compararla era agraviar a la Nueva España, reino “agobiado por los impuestos [...]”.<sup>25</sup> Hacía uso también de la etimología para esclarecer los términos “insur-gencia” y “revolución”. El primero se derivaba del latín “*insurgo*” o “levantarse el que esta caído” y, por tanto, era un título honorífico; el segundo, “viene del verbo *revolvo*, que en Cicerón significa volver otra vez o hacia atrás; con que si lo de atrás fuere mejor, la revolución será [...]”.<sup>26</sup> Finalmente, acusaba a López Cancelada, di-putado por México en las Cortes, de estar “dominado por el espíritu de intriga, de revolución, maledicencia, pasquinada y calumnia”.<sup>27</sup> Fueron los “anuncios de la abdicación [...] los que prepararon la revolución”.<sup>28</sup> Así, por qué sorprenderse de que los eclesiásti-cos hayan encabezado la “revolución [...]”.<sup>29</sup>

Desaparecido Hidalgo, la noción de “revolución” se enrique-ció al amparo de la Constitución de Cádiz de 1812 y de la pre-sencia del cura Morelos y de Ignacio López Rayón, que en 1813 convocaron a un Congreso Constituyente Americano, exigien-do condiciones de igualdad frente a las heredades peninsulares. En la reinención del término tuvo mucho que ver la ideología liberal, al distinguir entre una “revolución genuina” y una “revolu-ción espurea”. Esa distinción fue usada para valorar la insurgencia de Hidalgo, en la que se perfilaba una revolución connotada “li-beralmente”, lastrada de lo popular, a su vez sinónimo de irra-cionalidad.<sup>30</sup>

A partir de 1813 se profundizó en la prensa la “Revolución de la Nueva España”, depurada del componente “francés”. Se llegó a un punto en que la insurgencia continuada por Morelos encuen-tra su “razón” de ser, ya no en Nueva España, sino en México:

<sup>24</sup> Lizarza, *Discurso*.

<sup>25</sup> Mier, *Historia de la revolución de Nueva España*, p. 125.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. xvi.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>30</sup> *Aurora de Chile* (17 de septiembre de 1812).

Hasta ahora me he abstenido de publicar reflexiones sobre la revolución del Reyno de México [...]. Era imposible formar una idea del carácter de aquella revolución oyendo dolo a sus mortales, y enfurecidos enemigos [...]. El bosquejo histórico que antecede, escrito en México por un enemigo de la revolución actual, aunque amigo de la razón en que la revolución se funda, nos puede guiar para formar congeturas sobre este importante, y desgraciado acontecimiento.<sup>31</sup>

Pese a ello, deslindaba a la revolución del impulso “ciego” del pueblo.<sup>32</sup> El 22 de octubre de 1814 se promulgó la Constitución de Apatzingán o “Decreto Constitucional para la libertad de la América Mexicana”. Fue el comienzo del proceso que logró “fijar el sistema de la revolución y atacar en sus propias trincheras” a sus enemigos.<sup>33</sup>

En ese sentido, ser “revolucionario” se asociaría crecientemente al postulado de que no podía haber nación que fuera “racionalmente libre sin ser integralmente justa”. Sin esto, los “regeneradores” “naufragarían entre los flujos y reflujos de las revoluciones que prepararían su inconsecuencia y debilidad; y en este caso nos serían más nocivas las conmociones populares, y todos los recursos de la violencia, porque el orden natural de las cosas había de proveernos de remedio”.<sup>34</sup> De esa manera, con Morelos al frente, la insurgencia “asumió” la “revolución” como la necesidad de un cambio de sistema, ajustado a las condiciones méxicoamericanas.<sup>35</sup>

### APOGEO, CRISIS Y REACTIVACIÓN FILOSÓFICA DEL CONCEPTO

1. Entre 1820 y 1822 se consolidó un ajuste de cuentas semántico entre la “primera revolución de Hidalgo” y la relacionada con la

<sup>31</sup> “Reflexiones que sobre el papel anterior hizo un historiador peninsular”, p. 38.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>33</sup> Rayón, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, I, p. 285.

<sup>34</sup> “Refutación al cuaderno...”, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, I, p. 290.

<sup>35</sup> Ávila y Moreno, “El vértigo revolucionario”.

independencia de México. El balance se realizó al amparo de la Constitución liberal de 1820, que distinguía entre los genuinos revolucionarios o amantes de la libertad y los “serviles” o amantes del despotismo. En esta última categoría se incluía a los insurgentes “revolucionados”.<sup>36</sup>

Después de la Declaración de Independencia, en septiembre de 1821, la “Revolución de Nueva España” fue sustituida por la “Revolución de Méjico”. En 1822 se publicó el folleto, “Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Méjico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide”. El “grito de Iguala” designaba el pacto entre Agustín de Iturbide, coronel realista, y Vicente Guerrero, jefe insurgente, el 24 de febrero de 1821 con el fin de separar a Nueva España de España. Atrás quedaban los hechos de 1808 y comenzó a distinguirse la “primera” revolución de la “segunda”.<sup>37</sup> La entrada del Ejército “Trigarante” en la Ciudad de México, el 27 de septiembre de 1821, se enfocó en apagar lo que quedaba del fuego anterior. De esta forma se esperaba que prendieran “las luces de América”, que “apareciese un genio superior, o un verdadero héroe [...]” y que “venciese todos los obstáculos que se oponían al establecimiento de la independencia y al triunfo de la libertad”. Quien escribió ese compendio era un liberal, admirador de las teorías de Montesquieu, Mably, Filangiery, Constant, Franklin y Madison.<sup>38</sup> Esa noción quedaría envuelta en la retórica de la Ilustración y de la lucha contra el “terror y barbarismo” y a favor de la “civilización”.<sup>39</sup>

Con la Independencia se confirmó, en ese sentido, un concepto liberal de “revolución” que implicó, entre otras cosas, el que uno de los libertadores, Agustín de Iturbide, se viera obligado a abdicar del trono imperial el 19 de marzo de 1823. En esa concepción se distinguió la “nueva revolución de Iguala” de la que protagonizó Hidalgo y de la que inició en 1808, aunque se buscaba a la vez salvar la esencia que identificaba a las tres. En la de Hidalgo, por ejemplo, el problema fue que la “revolución”

<sup>36</sup> *Compendio de los acontecimientos*, p. 7.

<sup>37</sup> Rocafuerte, *Bosquejo ligerísimo*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. v-vii.

<sup>39</sup> Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*.

cayó en manos de "gentes de campo, acostumbradas desde la niñez a domar caballos, y a sufrir los rigores de las estaciones del año en el cultivo de la tierra". Esa argumentación formó parte de la justificación del levantamiento militar al que convocaron Guadalupe Victoria y Antonio López de Santa Anna en contra de Iturbide, el 6 de diciembre de 1822, con el que se reinstaló el Congreso Constituyente.<sup>40</sup>

Hecho el ajuste conceptual con el pasado inmediato, se inició la construcción del nuevo panteón de la patria republicana. El decreto del 19 de julio de 1823 declaró beneméritos de la patria en grado heroico a Miguel Hidalgo, Ignacio Allende, Juan Aldama, Mariano Abasolo, José María Morelos, Mariano Matamoros, Leonardo y Miguel Bravo, Hermenegildo Galeana, José Mariano Jiménez, Francisco Xavier Mina, Pedro Moreno y Víctor Rosales. En él se veneraba a "los héroes de 1810" como "sus primeros libertadores".<sup>41</sup>

En el Manifiesto del Congreso General Constituyente presidido por Lorenzo de Zavala, promulgado el 4 de octubre de 1824, se hablaba de "la revolución de catorce años" (1810-1824), y se asumía que "los costos y sacrificios" eran necesarios para la constitución de la nación. Sólo la historia juzgaría al autor de "la segunda revolución" y su trágico fin. Su caída dio lugar a la "revolución" con la que se restableció la paz y la tranquilidad, tomando como modelo a "la República floreciente de nuestros vecinos del Norte". Con ello, el "siglo de luz y de filosofía" había finalmente acabado por desvanecer las tinieblas de los antiguos. En ese discurso resplandeció la figura de Washington, contrapuesta a la de Robespierre y de Marat.<sup>42</sup> Exhumadas las revoluciones del pasado inmediato, la "nueva revolución" se proyectaba en términos de la construcción de una nación próspera, justa y respetuosa de las leyes, de tal forma que proporcionaba a sus habitantes "las comodidades de que disfrutaban los pueblos civilizados [...] y haciendo

<sup>40</sup> *Compendio de los acontecimientos*.

<sup>41</sup> *Gaceta del Gobierno Supremo de México* (5 de agosto de 1823); Hernández y Dávalos, *Colección de documentos*, II, p. 254.

<sup>42</sup> Congreso, en Villegas Moreno y Porrúa Venero, *De la crisis*, I, p. 335.

brotar todas las artes que embellecerán este suelo tan favorecido de la naturaleza”.<sup>43</sup>

2. Establecida la Constitución Federal de la República Mexicana, los términos “revolución” y “revolucionario” se fueron asociando con algunos de los levantamientos militares convocados en el marco de la disputa por la sucesión presidencial, como fue el caso de 1828. Generalmente, los sublevados harían la “revolución” —se pondrían fuera de la ley— con el fin de restaurar la ley.<sup>44</sup> En nombre de la paz y del restablecimiento del orden, se harían las “revoluciones”, esto es, enfrentamientos político-militares entre liberales y conservadores, entre federalistas y centralistas.<sup>45</sup> O incluso, se podría hacer una revolución para prevenir otras.<sup>46</sup>

En ese sentido, hacia 1835 el término “Revolución” se había devaluado. Por ejemplo, para el cronista de “la Revolución de Independencia”, Carlos María de Bustamante, “toda revolución” era detestable, un mal que debía erradicarse como una enfermedad; ello se debía en parte a que el verbo “revolucionar” se había convertido en un negocio de los particulares.<sup>47</sup> Al tomar los conservadores el poder en 1835, Francisco Manuel Sánchez de Tagle resumió la situación del país en dos configuraciones opuestas: “uno de paz, o llámese de inercia, de cansancio, de silencio (nada me importa la calificación) y el otro de revolución o movimiento”. Ambos estados se alternaban y sucedían “con lamentable rapidez”, “y las revoluciones (fiebre maligna de toda sociedad) se han vuelto entre nosotros intermitentes y periódicas. En el estado de revolución se destruye lo que hay, para reponer lo que había; en el estado de paz o de quietud fermentan en silencio y sin cesar los elementos de la erupción volcánica que estallará a

<sup>43</sup> Villegas Moreno y Porrúa Venero, *De la crisis*, I, p. 367.

<sup>44</sup> Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*.

<sup>45</sup> Plan de Lerma del 27 de abril de 1832, en Iglesias González, *Planes políticos*, pp. 47-48; Dublán y Lozano, *Legislación mexicana*.

<sup>46</sup> “Manifiesto del General Santa”, 7 de enero de 1832, en Iglesias González, *Planes políticos*, pp. 41-42.

<sup>47</sup> Bustamante, *Diario histórico de México*, pp. 18-19.

su tiempo, y traerá aquel primer estado". Los gobiernos acababan por sucumbir a pesar de su resistencia. "Estos pronunciamientos se repiten, se multiplican [...]; los papeles sediciosos los preparan y los apoyan, estableciéndose periódicos a propósito". Se destituían los jefes y gobernantes "desafectos", después se le daba un "barniz de legitimidad, por medio del cuerpo legislativo que se disolvió [...] Al efecto se llama al Congreso actual [...]". Instalado el nuevo congreso, se procedía a condecorar a los escaladores de puestos y a anular los aciertos y desaciertos de los predecesores, "y aquí comienza la época del silencio, durante la cual, los descontentos trabajan para volver a sobreponerse en otra revolución [...]".<sup>48</sup> En "las épocas de revolución" todo se reducía al "quírate tú para ponerme yo". De ahí que se buscara una medicina, una "quinina política". Evitarlas era un "bien inestimable"; en razón del estado actual y de la "experiencia de lo pasado", se exigía establecer un arbitrio "capaz o de dar permanencia al orden constitucional, alejando las revoluciones, o al menos de restablecerlo cuando estas acaezcan y lo turben". Para remediarlo, proponía la creación de "un poder, neutro de su género" y regulador. Era el único modo de sortear la situación de contingencia en la que se habitaba, aquella en que todo tenía un principio y un fin, a excepción de Dios.<sup>49</sup>

Así, mientras no se encontrara un punto de equilibrio, las revoluciones se justificaban por el deseo de mejorar las instituciones políticas y evitar que se implantara la tiranía o el triunfo de los intereses particulares sobre los generales. Al constatar este círculo vicioso, incluso habría quienes se preguntaran si se trataba de una cuestión propia del carácter o modo de ser de los mexicanos.<sup>50</sup> No obstante, las revoluciones se presentaban siempre como el remedio para curar alguna enfermedad: "El patriotismo ilustrado, sin desconocer la gravedad del mal, retrocedía espantado á

<sup>48</sup> *Ibid.*, Anexos, p. 27.

<sup>49</sup> *Ibid.*, Anexos, pp. 26-37.

<sup>50</sup> Acta de Independencia de Yucatán, 1 de octubre de 1841, en Villegas Moreno y Porrúa Venero, *De la crisis*, II, p. 347.

la vista del remedio, una revolución; pero el mal creció, y ella se hizo una necesidad”.<sup>51</sup>

3. En 1823 Carlos María de Bustamante escribió por primera vez un “Cuadro histórico de la revolución de la América mexicana comenzada en quince de septiembre de 1810, por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla”, dedicado a José María Morelos. Después publicaría varios suplementos y continuaciones, a saber, en 1826, 1832, 1846 y 1854. A su primer trabajo le siguió, en 1830, la *Historia de la revolución hispano-americana* del español Mariano Torrente. Poco después aparecieron las obras de Lorenzo de Zavala (1831-1832) y de José María Luis Mora, (1836), quienes coincidieron en hacer uso del término “revolución” en el encabezado, pero Zavala y Mora, en particular, lo transformaron en un concepto filosófico con alcance universal. Así, el vocablo “revolución”, en su sentido político, se había pluralizado, pero también se transformó en un concepto abstracto y universal. Mientras la pluralización del término enfatizaba su aspecto descriptivo (había muchas y diversas revoluciones), su conversión en un concepto singular universal enfatizaba su aspecto explicativo o filosófico.

En 1836 Mora publicó en París *Méjico y sus revoluciones*, ahí —en especial en el segundo volumen— trazó la primera teleología histórica liberal de la “revolución mexicana”, en la que hasta el conquistador Hernán Cortés aparecía como precursor de la lucha de México por su independencia.<sup>52</sup> Era un discurso del progreso civilizatorio en el que los indígenas aparecen como irrelevantes en el proceso de emancipación nacional.<sup>53</sup> La revolución de Independencia culminaba en la “revolución liberal”, de la que resaltaban algunos tópicos explicativos sintomáticos: 1) la influencia de los “filósofos franceses” en los precursores de la Independencia; 2) el evento Revolución francesa como motor del cambio en el “mundo entero”, “escuela abierta para la instrucción de

<sup>51</sup> Paredes y Arrillaga, 2 de noviembre de 1844, en Iglesias González, *Planes políticos*, pp. 239-244.

<sup>52</sup> Mora, *México y sus revoluciones*, II, pp. 169-171.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 178.



todos los pueblos" que no "dejó de extender sus lecciones a México, a pesar de lo remoto que se hallaba de este teatro [...]"; y 3) las Reformas Borbónicas representadas por el virrey Bernardo de Gálvez y continuadas hasta Iturrigaray, periodo en que "la Nueva España adelantaba en todos los ramos de la civilización y prosperidad pública, por una escala de progresión asombrosa, y los deseos de independencia caminaban a la par, descendiendo por grados de las clases mas ilustradas... [hasta] la ínfima".<sup>54</sup> Para Mora la noche del 15 de septiembre se transformó en el "amanecer del día 16", cuando "México se halló, sin saberlo, con una revolución hecha y un nuevo virrey a quien obedecer".<sup>55</sup> Y los españoles, en general poco ilustrados, se dieron cuenta de que, cuando "la revolución había concluido", en realidad apenas comenzaba con la "prisión del virrey".<sup>56</sup> Aun cuando carecían "de la ciencia práctica de las revoluciones", los revolucionarios pudieron intuir las dificultades en que se hallaba el gobierno.<sup>57</sup> Esto sucedió cuando en España comenzaban a difundirse con "suma rapidez" las ideas de soberanía nacional y de sistema representativo, ideas que pasarían "naturalmente" a México. Y, para Mora, los culpables del tipo de revolución que se dio eran los españoles,

por no haberse unido con los mexicanos para regularizar lo que al fin se había de hacer, los cambios inevitables (que) habrían partido de la autoridad, y ésta reconocida y respetada, les habría impreso el carácter de estabilidad y energía, pues las revoluciones que se hacen en el centro del poder, a diferencia de las que se efectúan por las masas, tienen siempre esta inapreciable ventaja.<sup>58</sup>

De ahí que en aquella revolución predominara, no el orden, sino la sed de venganza "y el odio a los opresores"; tales fueron

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 250, 255-256.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>57</sup> *Id.*

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 306.

“los sentimientos que ocuparon a los vencidos”.<sup>59</sup> Una revolución hecha por las masas debía ser necesariamente desastrosa, “como lo fue”.<sup>60</sup>

Mora remató su teoría o filosofía de las revoluciones estableciendo que las “revoluciones en el orden social y moral, lo mismo que en el natural, no consisten sino en la coexistencia de elementos encontrados que se hallan en perpetuo conflicto, mientras no sobreviene la crisis que es siempre determinada por la desvirtuación o expulsión de uno de estos elementos”. Al retardarse y triunfar las inercias aparecían los “males y desórdenes sociales”. El “estado transitorio en la sociedad es penoso para las personas”, pero los males —decía— son inevitables “por ser el resultado de causas necesarias”. Lo que tenía que suceder ha sucedido y los hombres “en general” están “constituídos bajo el influjo de causas inevitables”.<sup>61</sup>

Algunos años antes Lorenzo de Zavala había dado a la imprenta su *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, publicado en dos tomos e inspirado en la obra de Jean-Charles-Léonard Sismonde de Sismondi, *Histoire des Républiques Italiennes du Moyen Âge* (1809-1818). En Zavala el término trasciende más claramente a los mismos hacedores de las revoluciones, acontecimientos que únicamente puede identificar aquel que posee intelectualmente esa noción. Sólo quien dominaba “la ciencia práctica de las revoluciones” era capaz de orientar el proceso que estaba viviendo, así como de conocer su alcance y profundidad. Vivir en un “tiempo revolucionario” implicaba, por ende, una noción de temporalidad que dividía a la historia en dos: de un lado, un tiempo pasado (anterior a 1808) dominado por el “silencio”, el “sueño” y la “monotonía” y, del otro, un tiempo futuro, dominado por los rasgos contrarios, es decir, por el ruido, la aceleración y el cambio incesante.<sup>62</sup> Al respecto escribió Zavala:

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>61</sup> Mora, *México y sus revoluciones*, II, pp. 470-471.

<sup>62</sup> Zavala, *Ensayo histórico*, I, p. 9.

Una revolución dilatada y que ha cambiado la faz de medio mundo se ha verificado en pocos años entre nosotros; era preciso que arrasrase la subversión del antiguo sistema, y sin dar tiempo a reemplazar los establecimientos que era necesario destruir, nos ha rodeado repentinamente de ruinas.<sup>63</sup>

Nuestra generación ha sido transportada instantáneamente en una especie de esfera moral distinta de aquella en que vivieron nuestros padres. Quizás ningún ejemplo presenta la historia de un cambio tan rápido, si se exceptúan aquellos en que los conquistadores obligaron con la fuerza a obedecer su imperio y a adoptar sus instituciones.<sup>64</sup>

Por esos motivos, en una situación de cambio constante, sólo quien posee la "ciencia de las revoluciones" podrá advertir los bienes que traen consigo en medio de los males que arrastran.<sup>65</sup> Las revoluciones se suceden, en apariencia, sin rumbo y, no obstante, el viejo orden se transforma siempre de nuevo, al quedar inscrito en un proceso mayor:

El mayor error de los hombres de revolución consiste en no conocer la oportunidad de los proyectos que emprenden.<sup>66</sup> [...] Pero las revoluciones no pueden ser detenidas hasta donde se quiere. Son torrentes que todo lo arrastran, y se llevan muchas veces de encuentro a sus autores. La revolución se principió y no sabemos aún hasta donde se detendrá.<sup>67</sup> [Así, la nación mexicana] se elevará dentro de poco a sus grandes destinos, si podemos dar a la revolución el curso que naturalmente debe tener.<sup>68</sup>

4. Así, cuando ocurrió la "Revolución francesa" de 1848, el término llegó cargado filosóficamente (al asociarse al de *civilización*), al mismo tiempo que era desacreditado (por su carácter

<sup>63</sup> Zavala, *Ensayo histórico*, II, p. 117.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 121.

destrutivo). El nuevo referente revolucionario hizo explícitas nuevas dualidades, como las que distinguen entre burguesía y clase obrera o entre democracia y movimiento popular u obrero. En México, tal contraposición permitió que, al reflexionar sobre esa nueva Revolución francesa, tanto liberales como conservadores se identificasen más con la fase del mes de febrero que con la de junio. La primera se identificó como parte de la secuencia regeneradora de las revoluciones de medio siglo, y la segunda, con la irrupción de “las clases trabajadoras, sin educación” o del “pueblo bárbaro”.<sup>69</sup>

Hacia 1848 México se encontraba en las negociaciones de paz, tras la derrota militar con el admirado vecino norteño de los liberales, y con amenazas constantes de separación o de independencia por parte de Yucatán. En ese contexto, el término “democracia” adquirió mayor relevancia en cuanto a las demandas “revolucionarias”. Quizás por ello, a partir de 1850 “revolución” tendería a confundirse, en general, con el vocablo “reforma”.

#### DE LA “REVOLUCIÓN DE AYUTLA” (1854) A LA “REVOLUCIÓN DE TUXTEPEC” (1876)

Una de las virtudes que concentró el levantamiento militar cifrado alrededor del Plan de Ayutla (1° de marzo de 1853) —obra de Juan Álvarez, un liberal más “serrano,” e Ignacio Comonfort, de maneras más “urbanas”— consistió en convertirse, entre 1854 y 1855, en la “Revolución de Ayutla” (con mayúsculas). El sintagma fue resultado de la crisis desatada durante la sucesión presidencial, al huir el general Antonio López de Santa Anna, presidente derrocado, en agosto de 1855. Y su éxito consistió en convertirse en una fuente de legitimidad duradera para los aspirantes futuros al gobierno de México. Primero fue Juan Álvarez y luego Ignacio Comonfort. Lo interesante fue que el primero prestó legitimidad al segundo como “presidente interino”, fundado en los

<sup>69</sup> Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio*, pp. 62-69.

principios de la Revolución de Ayutla (8 de diciembre de 1855).<sup>70</sup> Durante 1855 esa revolución logró convertirse en un movimiento nacional. Juan Álvarez, su gestor, supo explotar la historia, al presentarse como descendiente directo de los insurgentes que lucharon por la independencia, como el eslabón más directo con Hidalgo, en contra de opositores como Lucas Alamán o López de Santa Anna.<sup>71</sup>

Así estructurada, esa “revolución” incorporó más tarde nuevos elementos sociológicos. Uno de sus voceros, Ponciano Arriaga, por ejemplo, actualizó durante los debates del Congreso Constituyente de 1856 las demandas sociales inscritas en la “Revolución francesa” de 1848. También José María Lafragua, tras el triunfo de los liberales sobre el II Imperio (1862-1867), brindó el 7 de octubre de 1867 a favor de la memoria de “Washington, Bolívar, Hidalgo e Iturbide”. También aprovechó la ocasión para distinguir entre la “revolución” de entonces y la “revolución” de ahora: “la revolución que esos hombres ilustres iniciaron, era sólo la independencia de todo poder extraño, quedaba aún pendiente la revolución social, que es la que se ha consumado en los Estados Unidos y en México”.<sup>72</sup>

Hacia 1870 una especie de internacionalismo liberal hizo que Samuel Bernstein incluyera a Benito Juárez —el prócer de la segunda independencia de México, vencedor de los franceses— en una lista de personalidades como Blanqui, Garibaldi y hasta Marx. En esa apología, se destacaba la solidaridad de Juárez con los franceses en 1870 en contra de Bismarck, siendo Francia pionera en las “revoluciones democráticas desde 1789”.<sup>73</sup> En todo caso, después del triunfo de la Revolución de Ayutla, Juárez señalaba que era necesario “hacer reformas porque la revolución era

<sup>70</sup> “Manifiesto de Juan Álvarez”, 10 de diciembre de 1855, en Iglesias González, *Planes políticos*.

<sup>71</sup> “Juan Álvarez a Manuel Doblado”, 20 de diciembre de 1855, en Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*.

<sup>72</sup> “José María Lafragua”, 7 de octubre de 1867, en Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*.

<sup>73</sup> Bernstein, *Science and Society*, y “Carta de Juárez” en *Le Rappel* (8 de diciembre de 1870), en Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*.

social”.<sup>74</sup> En su funeral, en julio de 1872, alguno caracterizó la revolución de Juárez como “la gloriosa revolución reformista”.<sup>75</sup> Otro más resaltó que, a diferencia de las anteriores revoluciones, en las que sólo se cambiaba de personas y de algunas formas de gobierno, dejando de lado “la cuestión social”, en la triunfante “Revolución de Ayutla, cupo a Juárez la insigne gloria de haber librado el primer combate y obtenido la primera victoria en el campo cerrado de la reforma. Nacida de las primeras tentativas reformistas, vinieron a enardecerla más los célebres decretos expedidos en Veracruz, en cuyas resoluciones se comprendía una completa revolución social”.<sup>76</sup>

La Revolución de Ayutla y la nueva Constitución de 1857 cerraron un ciclo de revoluciones que, en la contabilidad de Juárez, eran las de 1833, 1836, 1842, 1847, 1852, y la última de 1856 o de reacción en contra del nuevo gobierno.<sup>77</sup> Con el Plan de Tacubaya, supuestamente, se acabarían “cincuenta años de revoluciones” y la patria se “regeneraría”.<sup>78</sup> Sin embargo, con el triunfo del Partido Liberal y la retirada del ejército francés, la lucha por la sucesión presidencial (motivo de las revoluciones) se dio entre los descendientes y gestores de la Revolución de Ayutla. El combate se libraría, por tanto, dentro de la franja que separa a los liberales “puros” (“mas activos e impacientes y por igual cándidos y atolondrados”) y los “moderados” (“mas cuerdos y mas mañosos, mas negligentes y mas tímidos”).<sup>79</sup>

Así tenemos a Porfirio Díaz, un miembro de la élite del ejército republicano, quien desde 1867 hizo público su descontento frente a Juárez y que, con el lema “Sufragio efectivo, no reelección”, en 1876 expidió el Plan de Tuxtepec. Con ese plan se opuso

<sup>74</sup> “Apuntes para mis hijos”, en Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*.

<sup>75</sup> Julio Zárate, 20 de julio de 1872, en Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*.

<sup>76</sup> José María Iglesias, 20 de julio de 1872, en Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*.

<sup>77</sup> Juárez, *Documentos, discursos y correspondencia*.

<sup>78</sup> “Manifiesto de la Regencia del Imperio”, 2 de enero de 1864, en Iglesias González, *Planes políticos*, pp. 448-449.

<sup>79</sup> Toro, *Compendio de historia*, p. 445.

a Sebastián Lerdo de Tejada, el protegido de Juárez, después de la muerte de éste, acaecida en 1872. Con ese lema dio inicio un nuevo ciclo de revoluciones, retomado y proseguido en 1910 por Francisco I. Madero. Como triunfador de una revolución armada, el general Díaz fue nombrado presidente provisional, el 26 de noviembre de 1876, para luego ser ratificado "constitucionalmente" el 5 de mayo de 1877. En 1878 apareció un periódico oficialista llamado *La Revolución Social*.





## 7. CIVILIZACIÓN: EL PODER DE UN CONCEPTO

### *CIVILIDAD / CIVILIZACIÓN*

El vocablo “civilización” es un neologismo del siglo XVIII llegado del francés (*civilisation*), en alusión a la obra misionera de los jesuitas en países como Brasil. De hecho, el término “civilización” no se encuentra en léxicos anteriores a 1780.<sup>1</sup> Así, “civilizar” o “acción de civilizar y domesticar a algunos pueblos silvestres” se relaciona con “instruir, suavizar a alguno su genio, condición, rusticidad”.<sup>2</sup> En ese sentido, su gentilicio más próximo es “civilidad” que, del latín, significa “policía” o buenas maneras para vivir en sociedad (cortesía, galantería, gentilidad, urbanidad).<sup>3</sup>

En Nueva España el término apareció hacia 1780 junto con otros morfemas: ejercicio de las artes, cultivo de las ciencias, policía de gobierno, comercio. El conjunto de esas “artes” muestra el grado de civilización alcanzado desde la Conquista; por eso se consideraba que la Ciudad de México era comparable a cualquier capital europea.<sup>4</sup> Una década después —en el año del “gran miedo” (1794) y de la decapitación del “rey virtuoso”— se temían los ataques contra “los principios de la civilización de Europa [...]”. La Revolución francesa, se dice, había devastado los cimientos de la civilización fundada en la monarquía.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nieto Jiménez y Alvar Ezquerro, *Nuevo tesoro lexicográfico*, p. 2554; *Diccionario de autoridades*, p. 364.

<sup>2</sup> Terreros y Pando, *Diccionario castellano*, I, pp. 439-440.

<sup>3</sup> Sobre la transformación del término “policía” véase Diego Pulido, “Policía: del buen gobierno a la seguridad, 1750-1850”.

<sup>4</sup> *Gazeta de México* (4 de enero de 1785).

<sup>5</sup> *Gazeta de México* (5 de julio de 1794).

Asociada con el decoro, buen gusto y grandeza visual, a principios del siglo XIX se destacaba la importancia dada a la circulación de impresos para promover la “civilización” en tanto medio para difundir las “luces” y un “recto modo de pensar”.<sup>6</sup> “Civilización” se vislumbraba ya como parámetro del grado de avance o retroceso de un pueblo. Permitía calibrar el carácter o disposición espiritual de sus pobladores. Por ejemplo, el abandono, la dejadez y la pereza eran considerados como expresiones contrarias al espíritu o genio de la civilización. Ser parte de la civilización equivalía a no pertenecer al estado de naturaleza; se trataba de una cualidad humana que implicaba la conciencia de que las cosas podían ser de otra manera; de que, no obstante la inclinación natural del ser humano al ocio o a la indolencia, se le podía cambiar, si se le “excita” (motiva) a mejorar sobre el principio de la imitación de buenos ejemplos tomados de los antiguos o de los contemporáneos. Formar parte de la “civilización” contenía, por eso, una dosis de heroicidad. Ese postulado conminaba al establecimiento de espacios educativos para formar un “estado político” donde reinaran las buenas costumbres: sentido de la amistad y la concordia, a partir de un sistema de incentivos (premios y castigos), así como de reconocimientos que sirvieran, a su vez, de modelos a otros “talentos”.<sup>7</sup>

Los impresos eran el lugar donde se libraba principalmente la lucha para implantar la civilización, ya que no había un consenso pleno acerca de las formas de “civilidad” deseables. En ese sentido, “civilización” presuponía la distinción entre lo alto y lo bajo. En la literatura podían encontrarse el arte del romance y de la copla o expresiones que no respetaban las reglas del buen decir y maleducaban al pueblo, que retrasaban o imposibilitaban “su civilización”. Por ello, el término involucraba una noción de cruzada educativa. “Civilizar” como sinónimo de “educación” se traducía en proveer al pueblo de buenas lecturas, de instrucciones claras sobre las verdades fundamentales de la “religión”, de compendios precisos de leyes criminales o contratos y testamentos; de narraciones

<sup>6</sup> *Gazeta de México* (4 de enero de 1804).

<sup>7</sup> *El Regañón General* (22 de febrero de 1804).

históricas ejemplares, de usos y costumbres laudables de “nuestros pueblos” y de los extranjeros relacionados con “la moral de la religión”. Al mismo tiempo, se consideraba que esa clase de publicaciones “morales” eran rentables económicamente.<sup>8</sup>

Se observaba, además, que había una gran permeabilidad entre un público educado y su contrario. No sólo al “bajo pueblo” sino también a los jóvenes de familias “de calidad” les encantaba la lectura de un romance o composiciones en verso en los que se daba noticia de las hazañas de bandoleros, con lo cual fácilmente el pueblo adquiriría “falsas ideas de la religión” o creía en mil sucesos históricos no ocurridos.<sup>9</sup> Se estimaba por eso que en los últimos años el “pueblo bajo ha ganado poco en la civilización”, influyendo “lo bajo” incluso en las costumbres de la “nobleza y gentes de educación”. Esto se comprobaba en el “uso del cigarro, gusto decidido del populacho” que había ganado terreno en la clase alta, lo mismo que en las modas del vestido o en el uso de capotes, cómodos pero propensos a ocultar la suciedad y la pereza.<sup>10</sup> De ahí la función capital de editores y redactores en “el adelantamiento de las ciencias, civilización y artes”.<sup>11</sup> Hasta aquí, “civilización” se confundía con el término “cultura” o desarrollo de las reglas de urbanidad, promovidas a través de lecturas y teatro que conjuntan entretenimiento y moralización.<sup>12</sup>

En el contexto de las guerras napoleónicas “civilización” ganó nuevos atributos. Se consideró el establecimiento del Código Civil napoleónico como un hito histórico. En 1807 —se decía— se cumplían “tres años de civilización (que) han dado a la Europa, un derecho de gentes [...]”, mismo que entre gobiernos promueve el mayor bien posible en tiempos de paz y, en los de guerra, el menor daño posible. “Este derecho innato de la civilización ha favorecido sus progresos y a él es a quien es deudora Europa [...]”.<sup>13</sup> En medio de la crisis generalizada, sólo las “instituciones europeas”

<sup>8</sup> *El Regañón General* (4 de abril de 1804).

<sup>9</sup> *Id.*

<sup>10</sup> *El Regañón General* (18 de abril de 1804).

<sup>11</sup> *Id.*

<sup>12</sup> Hurtado Ames, “El concepto de cultura”, pp. 1527-1552.

<sup>13</sup> *Gazeta de México* (13 de mayo de 1807).

podrían hacer que “las artes, las ciencias y la civilización” no desaparecieran.<sup>14</sup> La civilización era un proceso que se podía acelerar o retardar.<sup>15</sup> En Londres, por ejemplo, un funcionario se preguntaba si era o no propio de la naturaleza humana que las civilizaciones, después de llegar a su cénit, pudieran luego descender “al ocaso de la indigencia y barbarie”.<sup>16</sup>

Este “torrente” de civilización se tornó ambiguo durante la crisis de 1808, ya que su acepción tradicional arrastró el legado de la religión cristiana.<sup>17</sup> Entre 1810 y 1820 el vocablo apareció en la prensa sólo en cinco ocasiones. En una de esas menciones se le relacionaba con la justificación de la esclavitud. España no la inventó, sino que aprovechó la existente “por la barbarie de los africanos para salvar de la muerte a sus prisioneros, y aliviar su triste condición”.<sup>18</sup> Lejos de perjudicarles, les benefició “en el conocimiento del Dios verdadero [...]” y “todas las ventajas que trae consigo la civilización, sin que por esto se les sujetara en su esclavitud a una vida mas dura que la que traían siendo libres en su propio país”.<sup>19</sup>

Advertido “el progreso rápido de la civilización europea”, hacia 1820 se perfilaba la distinción entre “civilidad” y “civilización”.<sup>20</sup> Napoleón personificó la aparición de una nueva civilización, no obstante las resistencias de la Santa Alianza, conformada en el Congreso de Viena de 1814. Las Cortes de Cádiz, en 1820, serían expresión de esa resistencia. En ese contexto apareció la distinción entre las buenas maneras de mesa, de habitar y de hablar, y la difusión de las “luces” (cultivo del entendimiento, refinamiento, instrucción, educación) que alcanzó hasta las “clases menos elevadas”, gracias a la “frecuente comunicación entre los diferentes países del globo, los asombrosos acaecimientos reservados a la generación actual habiendo suscitado ideas y deseos desconocidos a

<sup>14</sup> *Gazeta de México* (29 de mayo de 1807).

<sup>15</sup> *Gazeta de México* (7 de mayo de 1808).

<sup>16</sup> *Gazeta de México* (25 de junio de 1808), p. 2.

<sup>17</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (26 de noviembre de 1808).

<sup>18</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (2 de mayo de 1818), p. 3.

<sup>19</sup> *Id.*

<sup>20</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (11 de abril de 1820), p. 1.

nuestros mayores, resultando nuevas e imperiosas necesidades”. Ese “torrente” obligó a hacer ajustes en “las instituciones políticas a fin de conseguir la armonía entre los hombres y las leyes necesarias para la estabilidad y reposo de la sociedad”. Esas expresiones se encontraban también en el manifiesto del rey Fernando VII a la nación española de 1820.<sup>21</sup> Por lo visto, las monarquías europeas (incluyendo a Rusia) asumirían ese nuevo impulso civilizatorio, si deseaban “proporcionar a sus pueblos todas las ventajas compatibles con la civilización en que se hallaba, para aumentar estas en lo posible, e ir caminando para ponerse al nivel con las demás naciones cultas”.<sup>22</sup>

### EMANCIPACIÓN Y DILEMAS POLÍTICOS

El término “civilización” tendía a estabilizarse como escala para medir avances y retrocesos entre las naciones durante la reestructuración del orden internacional, después de los eventos de 1789.<sup>23</sup> Siendo una noción eurocéntrica, se trataba de observar sus adaptaciones en suelo americano al momento de las independencias. Los nuevos gobiernos hablaban ahora en nombre de América o de México. De hecho, a partir de 1821 se advirtió un incremento sustancial en su número de apariciones en la prensa. El lapso de mayor auge coincidió con la instalación de la Constitución Federal de tipo republicano (1824-1827) que sustituyó al imperio constitucional de Agustín I de Iturbide.

A comienzos de 1821 —año de la Independencia— se confirmó la asociación del término “civilización” con el de colonización de territorios “vacíos” o “naturales”. Se abrieron nuevas colonias en Australia con “presidarios” (europeos), quienes, puestos en la senda “de la civilización”, se beneficiaron de sus efectos al mudar “de vida y el hábito de usufructuar de los bienes de la naturaleza”, dejando atrás la indolencia, la pereza y la ociosidad.<sup>24</sup> Esa

<sup>21</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (6 de junio de 1820), p. 7.

<sup>22</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (14 de noviembre de 1820), p. 2.

<sup>23</sup> *Gazeta del Gobierno Supremo de México* (1º de mayo de 1823), p. 4.

<sup>24</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (13 de enero de 1821), p. 1.

noción se hizo extensiva a África, impulsada por la industria e invención de nuevas máquinas. Se fue tejiendo una red global de hombres “emprendedores y filantrópicos” que contribuyeron a extender “la civilización de los territorios del África por medio del comercio, de la conversión de los paganos, de la abolición de la esclavitud, y de la enseñanza mutua”.<sup>25</sup> Esa visión, amparada en la Carta de los Derechos del Hombre de 1789, permitió también evaluar a los pueblos históricos. En ese sentido, en 1821 se prolongó y profundizó del debate historiográfico del último tercio del siglo XVIII en el que participaron miembros de la Ilustración europea y la contraparte de “escritores públicos” americanos.<sup>26</sup> Se anunció, por ejemplo, la traducción de un texto italiano de 1780 sobre los pueblos americanos antes de la Conquista, que identificaba los “grados de civilización a que llegaron aquellos imperios cuya memoria, harto gloriosa por los pocos monumentos que nos han quedado de ellos y muy desfigurados [...] se pretendió oscurecer y aun eclipsar del todo”.<sup>27</sup> Pero “civilización” se proyectó también en el presente, como la franja que separa a los pueblos recolectores y nómadas de los sedentarios o “agrícolas”.<sup>28</sup>

Tras la separación de España e instituirse el primer Imperio Mexicano, la voz “civilización” se vinculó con la de “nación”, encuadrada en la necesidad de efectuar una “regeneración política”. Para la nueva entidad, uno de los retos principales consistía en mostrarse frente a “las naciones más cultas” como parte de la civilización.<sup>29</sup> En ese contexto, a comienzos de 1822 se difundió un texto guatemalteco revelador: “La América no caminará un siglo atrás de la Europa; marchará a la par primero; la avanzará después; y será al fin: la parte mas ilustrada por las ciencias como es la más iluminada por el sol [...]. Habrá sabios entre los ladinos, habrá filósofos entre los indios: todos tendremos mayor o menor cantidad de civilización; y esta parte de la tierra será la mas iluminada

<sup>25</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (3 de febrero de 1821), p. 1.

<sup>26</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (22 de mayo de 1821), p. 2; Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*.

<sup>27</sup> *Semanario Político y Literario* (16 de mayo de 1821), p. 23.

<sup>28</sup> *Gazeta del Gobierno de México* (18 de julio de 1821), p. 23.

<sup>29</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (27 de noviembre de 1821), p. 10.

de todas”.<sup>30</sup> Junto con la necesidad de reconocimiento, el nuevo gobierno comenzó a tomar nuevos acuerdos con las “tribus” indígenas situadas en los bordes de la “civilización” o “provincias internas”, consideradas como conjuntos de seres desgraciados de la naturaleza, “separados de la cultura y la civilización”, y “acreedores a la protección de un gobierno libre establecido sobre principios de eterna justicia”.<sup>31</sup>

La ratificación de la Independencia por el Congreso fue vista como un logro de la civilización, a la vez que su semántica dejó de ser exclusiva de la cristianización del mundo pagano, para situarse dentro de una noción ampliada de “libertad”.<sup>32</sup> Bajo la impronta de la restauración de las Cortes de Cádiz (1820), se justificó, por ejemplo, la nueva expulsión de los jesuitas, al considerar que frenaban “los progresos de la civilización del pueblo”.<sup>33</sup> “Civilización” como espacio propicio para la creación y perfeccionamiento del ser humano en la tierra. Para su descripción, se recurrió a la metáfora agrícola del sembrador que esparcía semillas donde antes sólo había desierto, esperando sus frutos tarde o temprano. Era una metáfora: su descripción no se relacionaba con el ciclo natural de las estaciones anuales, sino con el instaurado por el ejercicio de la libertad, constituida en “el ídolo a quien consagran todo su culto”.<sup>34</sup> Siguiendo ese razonamiento, ahí donde había dominado la dependencia y la esclavitud, no existían condiciones para la obra de civilización; donde había dominado el despotismo, no podían reinar los principios universales de la equidad.

La semántica del término contenía, asimismo, un componente utópico o futurista, basado en la distinción entre teoría y práctica, entre el plan inscrito en el proceso y su realización. En 1822 se advertía, por ejemplo, la dificultad de incorporar la “civilización” en los individuos.<sup>35</sup> Esa observación temprana del peruano José

<sup>30</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (21 de marzo de 1822), p. 4.

<sup>31</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (5 de noviembre de 1821), pp. 3-4.

<sup>32</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (2 de abril de 1822), p. 6.

<sup>33</sup> *El Fanal del Imperio Mexicano* (15 de mayo de 1822).

<sup>34</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (15 de junio de 1822), p. 2.

<sup>35</sup> *La Sabatina Universal* (27 de julio de 1822), p. 11.

Ignacio Moreno, miembro de la sociedad patriótica de Lima, circuló en México, evocando los dilemas de los primeros gobernantes del país; en particular reflexionaba sobre el modo de poner fin a la contienda civil y armonizar los intereses de una sociedad de “clases tan desiguales, tan heterogéneas y tan propensas a una aristocracia inveterada y sostenida en esa misma desigualdad de fortunas, de luces y de principios de civilización”, tarea que se dificultaba, además, en un territorio de distancias enormes.<sup>36</sup> Por un lado, se tenía claro que era necesario evitar a toda costa retrasar “los progresos de su civilización y cultura [...] evitar la despoblación, la pobreza y la inmoralidad”, poner coto “al curso impetuoso y ciego de su revolución [...]”; y, por el otro, se pensaba en la herencia cultural recibida.<sup>37</sup>

En el origen de la nación, por tanto, “civilización” contenía una dualidad: era un término ideal a la vez que prescriptivo. Al considerar la herencia recibida, evaluada negativamente con respecto a la de otros pueblos más avanzados, el dilema principal se planteaba alrededor de la selección de la mejor forma de gobierno para países como Perú y México: democracia o monarquía constitucional.<sup>38</sup> El tribuno peruano pensaba, por un lado, que la democracia era una forma política refinada, reflexiva, que no se conocía hasta no experimentarla y que estaba dirigida a “curar el mal de la tiranía”; y, por el otro, si se consideraba el “grado de ilustración, y civilización” que hay en Perú, la forma de gobierno aconsejable era la monarquía, debido a que “la ilustración y civilización de los pueblos se roza con la naturaleza de su población, y con la calidad de sus usos, costumbres y opiniones”. Sobre esa base, Perú estaba en las “tinieblas de la ignorancia tanto en la parte alta como baja”, porque el gobierno anterior jamás se preocupó en “remover los obstáculos de la instrucción y civilización”.<sup>39</sup> Y en un pueblo no ilustrado y civilizado el riesgo con la democracia era caer en la anarquía. Por consiguiente, concluía que la forma más apta a la idiosincrasia

<sup>36</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (31 de agosto de 1822), p. 6.

<sup>37</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (22 de agosto de 1822), p. 7.

<sup>38</sup> O’Gorman, *La supervivencia política*.

<sup>39</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (26 de septiembre de 1822), p. 5.



del pueblo peruano, en “la escala de la civilización”, era la monarquía. A partir de esa medida diacrónica evolutiva, países como México y Perú estarían apenas en la infancia, en una situación en que la figura de un monarca seguía siendo relevante. Lo enseñaba la historia: a medida que crecía “la ilustración y que la tiranía de los reyes obligaba a los pueblos a reflexionar sobre sí mismos y a reconocer y apreciar los derechos de su libertad, fue poco a poco estableciéndose la democracia en varios cantones de la Grecia del mismo modo que en Roma [...]”. Antes de exponerse a las guerras intestinas, fruto de la ignorancia y del salvajismo, convenía “concentrar la fuerza moral y obedecer a uno solo”.<sup>40</sup>

En México José María Tornel opinaba también que el país no estaba preparado para la democracia. Puesto su destino en la balanza de la civilización o de la evolución de las formas de gobierno, y dado que éstas dependían más de la “condición de los gobernados” que de “los resortes del poder y de la autoridad”, había que ser cautos y no dejarse llevar por el entusiasmo de los “fantasmas de ‘felicidad’ del futuro”. Los españoles no se preocuparon por hacer crecer al pueblo ni a sus instituciones en los términos de una civilización democrática. Más bien “perpetuaron la división de castas [...] [que] conservan por desgracia los males que nos dejaron los españoles [...]”.<sup>41</sup>

El término “civilización” se situó entonces a caballo entre los deseos de un futuro distinto y los usos y costumbres del pasado. Para ajustar esa diferencia, se otorgó a los “sabios letrados” e impresores la capacidad de orientar al pueblo. En lugares donde antes no había libertad, el mejor antídoto era la “sabiuría” para así avanzar en “la civilización”.<sup>42</sup> Iturbide renunció al trono imperial el 19 de marzo de 1823 como resultado del levantamiento armado encabezado por Antonio López de Santa Anna.

<sup>40</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (26 de octubre de 1822), p. 4.

<sup>41</sup> “Carta de Tornel a Santa Anna”, en *Gaceta del Imperio Mexicano* (21 de diciembre de 1822), p. 5; Vázquez Mantecón, *La palabra del poder*.

<sup>42</sup> *Gaceta del Imperio Mexicano* (1º de mayo de 1823), p. 4.

## CIVILIZACIÓN, LIBERALISMO E ILUSTRACIÓN

En general, cuando algún diputado tomaba la palabra en el nuevo Congreso Constituyente, lo hacía en nombre de la “civilización”, sinónimo de la “independencia y libertad” conseguidas “a costa de inmensos sacrificios”.<sup>43</sup> Inscrita en un proceso, la voz se asoció cada vez más a la velocidad o lentitud de su perfeccionamiento. La Ilustración aparece entonces como el referente sustantivo de ese movimiento, lugar de la verdad, enriquecido con el desarrollo de “las ciencias exactas”, con su “multitud de resultados” y con la revolución en “la filosofía, las letras y las artes”, aspectos que forzosamente tendrían que formar parte de la “ilustración nacional”.<sup>44</sup>

Manuel Gómez Pedraza, aliado de Guadalupe Victoria, primer presidente constitucional, al reflexionar sobre “las leyes y costumbres” de sus antepasados y apreciar su “ignorancia y barbarie”, se congratulaba de “haber nacido en el siglo 19”, un siglo que elevaba “a las grandes naciones” al “rango de cultas y poderosas”. Se refería a Inglaterra y a Francia, pero también a Estados Unidos, país que había aprendido pronto a acelerar el proceso: “Los americanos al nacer, tenían andado ya el camino de la civilización, camino escabroso que los demás pueblos pasan después de mil desaciertos y fatalidades”. En contraste, México tenía enormes dificultades para liberarse del atraso: marcado por lo “eterogéneo [*sic*] de la población, por la impunidad de los crímenes, por el oportunismo político después de 13 años de guerra”. Ponía su esperanza en llegar a tener “genios singulares y extraordinarios”.<sup>45</sup> Algunos depositaban esas expectativas en la “raza *saxona*” para proseguir la cruzada del cristianismo y de la civilización.<sup>46</sup>

Desde la escala de “civilización” modelada por autores como Benjamin Constant, el gobierno liberal emprendió su tarea civilizatoria.<sup>47</sup> Se consideraba que había regiones de “mediana civilización”, donde apenas se conocía la lectura y la escritura, y donde

<sup>43</sup> *Águila Mexicana* (27 de febrero de 1824), p. 2.

<sup>44</sup> *Águila Mexicana* (10 de marzo de 1824), p. 1.

<sup>45</sup> *Águila Mexicana* (16 de marzo de 1824), p. 1.

<sup>46</sup> *El Sol* (17 de abril de 1824), pp. 2-3.

<sup>47</sup> *El Sol* (3 de junio de 1824).

el alcalde anterior “tenía esta misma nulidad”.<sup>48</sup> Pero la libertad, bien supremo de la civilización, era considerada también como una energía peligrosa que requería ser encauzada.<sup>49</sup> Ese orden, se decía, se corregía “por los medios del orden mismo y estos son el derecho y la civilización. Si los medios se conforman a estos principios el voto está cumplido; si son contrarios faltará el objeto. Así lo quiere la naturaleza de las cosas y los acaecimientos lo comprueban”.<sup>50</sup>

Ciencias o saberes básicos de ese proceso civilizatorio eran la economía política, el derecho y la moral. Dicho *organon*, orientado hacia la consecución de la felicidad, se encargaba del estudio de los generadores de vínculos sociales, del ejercicio del poder y de las confirmaciones de deberes y obligaciones.<sup>51</sup> Pero también se consideraba el desarrollo de las tecnologías de comunicación (el sistema de correos, por ejemplo) como la prueba del “estado superior de la civilización de los pueblos modernos, y el punto en que tienen ventajas más decididas sobre los antiguos”, así como la reforma del sistema penitenciario y la incorporación de máquinas en la producción de bienes.<sup>52</sup> Para Lorenzo de Zavala, el estudio de la historia era relevante, porque permitía apreciar el grado de “civilización” alcanzado por el género humano y, asimismo, recibir indicaciones valiosas de la historia para avanzar en “la civilización y mejoras de la sociedad”. Todo ello exigía “grandes sacrificios y un religioso respeto a la moral”.<sup>53</sup> Ese enunciado se encontraba en el Manifiesto del Congreso General (Constituyente), en el que civilización y orden constitucional se intersectaban y se legitimaban mutuamente.<sup>54</sup> A partir de ese momento fundacional, “el prestigio de la soberanía” dependía del grado de avance o retroceso

<sup>48</sup> *El Sol* (29 de mayo de 1824), p. 1.

<sup>49</sup> *Águila Mexicana* (23 de abril de 1824), p. 2.

<sup>50</sup> *Águila Mexicana* (26 de julio de 1824), p. 2.

<sup>51</sup> *El Sol* (12 de agosto de 1824), p. 3.

<sup>52</sup> *Águila Mexicana* (20 de agosto de 1824), p. 3; *El Sol* (24 de agosto de 1824), p. 4.

<sup>53</sup> *Águila Mexicana* (7 de octubre de 1824), p. 3; *Águila Mexicana* (13 de octubre de 1824), p. 4.

<sup>54</sup> *El Sol* (11 de octubre de 1824), p. 2.

respecto del ideal de civilización.<sup>55</sup> Funciones primordiales del gobierno serían “los adelantamientos y civilización de la república”, el incremento de los habitantes, poblamiento de los “desiertos”, así como el fomento del comercio, de la riqueza y de la “civilización de los indios”.<sup>56</sup> En ese sentido se iba configurando una noción holista de civilización.

Al cerrar las sesiones del Congreso, el presidente Guadalupe Victoria exclamó: “Vengados estamos del degradante concepto con que se nos vilipendia en Europa; y ella que por miles de años nos precede en la carrera de la civilización, ¡envidiará nuestros progresos y las felices aplicaciones de la política a la verdadera legitimidad de los gobiernos!”.<sup>57</sup> No obstante, alrededor de la jura de la Constitución federal se trazó también una línea divisoria entre los letrados y políticos optimistas (voluntaristas), y los pesimistas con respecto al concepto de civilización y a sus implicaciones. En ese sentido, no quedaron fuera reflexiones y cálculos iniciados durante el imperio de Iturbide acerca de la brecha entre una constitución perteneciente al mundo más civilizado y unas prácticas sociales habituadas a costumbres que chocaban con los valores de la nueva civilización.

Para la transformación definitiva del término y para su fusión con el liberalismo fue crucial el año 1825: “El liberalismo” es “el representante de la civilización”.<sup>58</sup> “El liberalismo es la naturaleza misma; por esto los liberales son sus representantes y agentes, la civilización es su palanca y la mejoría social su objeto”.<sup>59</sup> Sin haber todavía una elaboración propiamente mexicana, el término se identificaba primariamente con Inglaterra, que no obra sino según los dictados del “tiempo presente”;<sup>60</sup> Francia, por su parte, prosigue “su vuelo de Águila”, llevando “las luces y la civilización hasta las extremidades de la tierra”,<sup>61</sup> en Washington, el general francés

<sup>55</sup> *El Sol* (26 de octubre de 1824), p. 4.

<sup>56</sup> *El Sol* (13 de noviembre de 1824), p. 4; *El Sol* (14 de enero de 1825), pp. 2-3.

<sup>57</sup> *El Sol* (25 de diciembre de 1824), p. 2.

<sup>58</sup> *El Nivel* (25 de diciembre de 1825).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>60</sup> *El Sol* (19 de marzo de 1825), p. 2.

<sup>61</sup> *El Sol* (18 de julio de 1825), p. 2; *El Sol* (2 de noviembre de 1825), p. 3.

Lafayette reconocía “la superioridad de la civilización americana sobre las instituciones del otro hemisferio”.<sup>62</sup> Signo de esos avances eran los “pueblos bien edificados, fábricas, caminos, periódicos, diligencias, casas de educación, sociedades [...]”.<sup>63</sup> Civilización se identificaría con el adelanto en los “refinamientos de la vida” y del consumo.<sup>64</sup>

En 1825 apareció el sintagma “civilización mejicana”, referido a las condiciones para la Independencia.<sup>65</sup> Esa noción se deslindaba de la civilización de los antiguos mexicanos evocada en la *Historia antigua de México* de Clavijero. Había cambios valiosos, como la superación de las barreras que imponía la sociedad estamental, al tiempo que aparecían nuevos especímenes sociales, como el de los “intrigantes políticos”, una “creación moderna” nacida con los gobiernos representativos.<sup>66</sup> El mundo acabó por dividirse entre los amantes de la civilización y los “partidarios de la barbarie”.<sup>67</sup>

#### LA “CIVILIZACIÓN MODERNA” Y SUS CRÍTICOS

“De la civilización” se tituló un artículo de 1827.<sup>68</sup> Al término se le atribuía, en esencia, un carácter filosófico y universalista. No había nada contemporáneo que no fuera “efecto necesario de la civilización, de este agente universal del mundo moral que da impulso a todo” y que hacía desaparecer todo error y oscuridad. Ese movimiento irrefrenable llegó a todas las naciones y, en razón de él, se “removía de ellas [las naciones] todas las barreras intelectuales, comerciales y literarias”; era la “política” la que debía velar por la “civilización”.<sup>69</sup> Gracias a la legislación, argumenta un

<sup>62</sup> *Águila Mexicana* (14 de octubre de 1825), p. 1.

<sup>63</sup> *El Sol* (11 de octubre de 1825), p. 4.

<sup>64</sup> *Águila Mexicana* (3 de agosto de 1825), p. 4.

<sup>65</sup> *Águila Mexicana* (22 de noviembre de 1825), pp. 1-2.

<sup>66</sup> *El Sol* (20 de mayo de 1825), p. 3.

<sup>67</sup> *El Sol* (2 de junio de 1825), p. 2; *El Sol* (8 de junio de 1825), p. 1.

<sup>68</sup> *Águila Mexicana* (11 de octubre de 1827), p. 2.

<sup>69</sup> *Águila Mexicana* (31 de diciembre de 1827), p. 4.

político mexicano, el indio, llegará, aunque sea lentamente, a la ciudadanía.<sup>70</sup>

Pese a los esfuerzos realizados, hacia 1830 se reconocían las grandes disparidades constitucionales y sociales del país, por lo cual era necesario inventariar los problemas para actuar en consecuencia.<sup>71</sup> Se consideraba que el nuevo orden era acorde con “las leyes invariables de la naturaleza”;<sup>72</sup> y que todas las “naciones tienen su escala en la civilización, y antes de ponerse al nivel con las mas adelantadas recorren todos los escalones que están abajo: esto ha sucedido con la nación mejicana. El genio y la legislación deben prestar su auxilio para suplir a las luces y a las costumbres, si se quiere de buena fe marchar en la senda que hemos adoptado”.<sup>73</sup> Se creía estar entonces “en la infancia de la civilización, en medio del estrépito de las armas, en la anarquía del feudalismo [...]”.<sup>74</sup>

En ese tiempo la escala estaba determinada, sobre todo, por la evolución del entorno urbano. Sus mejoras testimoniaban su avance, como lo hacían la introducción del “alumbrado de gas” en Londres, en París o en Bruselas, o los “caminos de fierro”, alternativa por falta de canales.<sup>75</sup> Lo cual significaba que, tras la Constitución Política de la nación, la “civilización moderna” se identificaba con el impulso a la industria y al espíritu empresarial. Urgía que se leyera “cuanto antes entre nosotros”, que se realizaran “los prodigios” producidos en Inglaterra y en Estados Unidos, donde era posible admirar “sus caminos, puentes, canales, alumbrado y mercados”.<sup>76</sup>

La progresión del término —que incluía ambas dimensiones, la material y la espiritual (suavidad de costumbres, respeto a la ley, decencia)— se entrelazó en esos años con la religión. *El*

<sup>70</sup> *El Sol* (5 de junio de 1828), pp. 1-2.

<sup>71</sup> *El Observador de la República Mexicana* (2 de junio de 1830); *El Observador de la República Mexicana* (8 de septiembre de 1830).

<sup>72</sup> *El Observador de la República Mexicana* (3 de marzo de 1830), p. 3.

<sup>73</sup> *El Oaxaqueño Federalista* (17 de agosto de 1830) p. 2.

<sup>74</sup> *El Sol* (26 de septiembre de 1830), p. 2.

<sup>75</sup> *El Sol* (20 de noviembre de 1830), p. 1.

<sup>76</sup> Vicente Rocafuerte, en *El Sol* (24 de diciembre de 1830), p. 3; *El Fénix de la Libertad* (14 de diciembre de 1831), p. 3.

*Defensor de la Religión* sostenía que sin religión no había verdadera civilización. El paso del paganismo al cristianismo sería incluso el signo evidente del inicio de la civilización actual.<sup>77</sup> En su crítica a la “civilización moderna”, se postulaba que no había ilustración sin hombre virtuoso. Aunque hubiera luces y civilización, la felicidad no estaba garantizada.<sup>78</sup> El triunfo del gobierno centralista en 1834 incorporó una defensa explícita de la religión como factor intrínseco del proceso; ninguna religión como la cristiana “parece más a propósito para el movimiento ascendente de la civilización”. En ella se han modelado “las modernas sociedades civilizadas”.<sup>79</sup> En ese sentido, “civilización” se fusionó con “cristianismo”, bosquejada cada vez más en términos de confort y de consumo.<sup>80</sup> Se leía en 1841 que la civilización suavizaba “la amargura del presente”.<sup>81</sup> En 1849 apareció *Civilización. Revista Religiosa, Científica, Literaria y Política*.<sup>82</sup>

Durante la década de 1840 el vocablo se expandió. No sólo era un término referido al presente, propiedad que permitía afirmar que Canadá no estaba tan adelantada como Inglaterra, sino que también organizaba tipologías sobre las civilizaciones pasadas, en cuanto a “suavizar las costumbres de los pueblos convertidos al cristianismo”.<sup>83</sup> Esa clase de analogías era posible porque se disponía de una noción constante de naturaleza humana. Sólo así se puede afirmar que otras civilizaciones se parecieran a la “civilización moderna”.<sup>84</sup> En ese contexto se anunció el libro del historiador francés Guizot, *Historia de las civilizaciones*; y crecientemente

<sup>77</sup> *El Defensor de la Religión* (18 de abril de 1828).

<sup>78</sup> *El Defensor de la Religión* (27 de enero de 1832), p. 2.

<sup>79</sup> *Diario de Gobierno de la República Mexicana* (28 de diciembre de 1836), p. 4.

<sup>80</sup> *El Siglo XIX* (23 de abril de 1842), p. 3; Pesado, “Cristianismo y civilización”, p. 45.

<sup>81</sup> *El Siglo XIX* (13 de noviembre de 1841), p. 4.

<sup>82</sup> *La Civilización. Revista religiosa, científica, literaria y política* (27 de diciembre de 1849).

<sup>83</sup> *Almacén Universal* (1º de enero de 1840), p. 292; *Diario de los niños* (2 de enero de 1840), pp. 40-43.

<sup>84</sup> *El Duende* (11 de enero de 1840), p. 10.

aparecieron publicaciones que reivindicaban el papel de España en la carrera de la civilización.<sup>85</sup>

Civilización y progreso comenzaron a asociarse: “[...] en la mitad del siglo XIX, del siglo de las luces, su amada patria retrógrada, se pierde en los abismos del retroceso, con la misma proporción que otras naciones adelantan, corren, como en vapor, al punto más alto de civilización”.<sup>86</sup> Los liberales mexicanos, por su parte, juzgaron que México había progresado más desde la Independencia que durante los tres siglos anteriores.<sup>87</sup> A mediados del siglo la nueva noción del término parecía blindarse, incluso frente a sus detractores. Por ejemplo, desde el ámbito de la ciencia surgió el cuestionamiento de un sabio francés: “De la civilización considerada como causa de la locura”, escrito que, basado en “estadísticas”, mostraba que las perturbaciones mentales se incrementaban ahí donde la civilización había hecho más progresos.<sup>88</sup> Un escritor se preguntaba en 1849: “dónde se venden los catecismos que contienen los dogmas de la civilización?”.<sup>89</sup> Parecería, indica uno de sus críticos, que a medida que el hombre se aleja de su estado natural, se vuelve más difícil identificar “su carácter original” o “verdadera belleza moral”.<sup>90</sup>

#### CIVILIZACIÓN Y DOBLE JUEGO DE SUBALTERNIDADES

En 1831 los Estados Unidos de América eran considerados como el “abecedario de la civilización”; asemejarse a ellos significaba establecer un régimen de prosperidad basado en la “libertad política,

<sup>85</sup> *La Hesperia* (3 de mayo de 1840), p. 3; *La Hesperia* (31 de mayo de 1840), p. 1.

<sup>86</sup> *El Cosmopolita* (1° de julio de 1840), p. 1.

<sup>87</sup> *El Monitor Republicano* (22 de septiembre de 1846), p. 3; *El siglo XIX* (17 de agosto de 1848), p. 3.

<sup>88</sup> *El Cosmopolita* (6 de enero de 1838).

<sup>89</sup> *El Universal* (26 de febrero de 1849), p. 4; *La Voz de la Religión* (22 de julio de 1848), p. 5.

<sup>90</sup> *Repertorio de Literatura* (1 de enero de 1842), p. 193; *El Monitor Constitucional* (26 de julio de 1845), p. 4.



religiosa y mercantil”.<sup>91</sup> Quince años después, esa valoración comenzó a cuestionarse, cuando en julio de 1845 las tropas norteamericanas irrumpieron en la frontera mexicana. Se apeló entonces a los principios de la “civilización” para recibir un trato digno y humanitario.<sup>92</sup> Tras el triunfo militar, el gobernador de Nueva York señaló que los norteamericanos habían recibido nuevas obligaciones que suponían ciertos sacrificios: introducir en México sus “principios y sus “propias instituciones” y, con ello, regenerarlo bajo los “principios del progreso”. La adquisición de territorio era solamente una consecuencia natural de la guerra.<sup>93</sup> La versión mexicana, en cambio, indicaba que no se trataba sino de una guerra de conquista, igual a como se “conquistaban todos los países débiles, abatidos y degradados [...], porque es menester desengañarse, los Estados-Unidos no podrían convertirse en misioneros de la civilización, cuando han venido a reconquistar nuevos límites y a ensanchar su territorio”.<sup>94</sup>

Ahora bien, también México libraba entonces la llamada “Guerra de Castas” en Yucatán, en defensa de la “civilización”. Los gobernantes yucatecos señalaban que la “raza civilizada” se hallaba “próxima a desaparecer” de su suelo, “agobiada por el inmenso número de salvajes” que, sublevados en masa, querían “exterminarlos, sin respetar ni las canas de la ancianidad, ni la debilidad de la mujer [...]”.<sup>95</sup> Estos calificativos se aplicaban también a los “indios bárbaros”, “feroces caníbales” [*sic*] del norte.<sup>96</sup>

“Civilización o barbarie” era el modo como los publicistas planteaban el conflicto con los “indígenas” que no pertenecían “a la civilización”, más que por sus vínculos “religiosos”.<sup>97</sup> El problema principal radicaba en que los “indios bárbaros” lo eran por desconocer

<sup>91</sup> *El Fénix de la Libertad* (14 de diciembre de 1831), p. 3.

<sup>92</sup> *El Monitor Constitucional* (26 de julio de 1845), p. 4.

<sup>93</sup> *El Monitor Republicano* (16 de febrero de 1848), pp. 1-2.

<sup>94</sup> *Registro Oficial del Gobierno de Durango* (27 de febrero de 1848), p. 3; *El Siglo XIX* (18 de junio de 1848), p. 2.

<sup>95</sup> *El Siglo XIX* (3 de abril de 1848), p. 4.

<sup>96</sup> *El Registro Oficial del Gobierno de Durango* (18 de junio de 1848), p. 5.

<sup>97</sup> *La Voz de la Religión* (23 de agosto de 1848), p. 15.

“la propiedad”, razón de su atraso.<sup>98</sup> La lucha contra “la plaga de salvajes” podía llegar hasta el extremo de desear su exterminio. Frente a los desastres causados por los bárbaros, era necesario “alumbrar con la antorcha de la civilización a esas desagradables tribus que yacen sumidas en las tinieblas de la barbarie, poner a raya sus instintos de rapiña y de crueldad y aún exterminarlas si tanto es preciso para salvar a las poblaciones civilizadas”.<sup>99</sup> Pero al mismo tiempo se trataba de idear la manera de integrar a la “raza indígena” que “no es libre, está aislada y es ignorada. La falta de atención la mantiene en la superstición lo que la pone en un estado de civilización que más tarde perjudicará a la nación”. Se pretendía que “la clase indígena” disfrutara “de las ventajas de la civilización”, tanto como “la clase pobre é infeliz del pueblo con quien aquella puede compararse”.<sup>100</sup>

### CIVILIZACIÓN, ORDEN Y PROGRESO

En tiempos de “normalidad” (cuando los intereses de la Iglesia y del Estado iban de la mano) se opinaba que “el país avanzaba a la civilización”.<sup>101</sup> Pero también “como un crimen contra la civilización” podía calificarse el fusilamiento de Maximiliano, en 1867;<sup>102</sup> o, por el contrario, juzgar a Napoleón III, “el rey de la civilización francesa”, como un mentiroso por decir que venía a México a “civilizarnos”, habiendo traído únicamente “desgracia y muerte”.<sup>103</sup>

Tras el triunfo del ejército liberal contra las tropas del II Imperio (1862-1867), se distinguió un grupo de publicistas que favorecieron la difusión en México de valores asociados con la civilización: Ignacio Manuel Altamirano, Guillermo Prieto, José María Vigil, Justo Sierra, Francisco Cosmes, entre otros. La novedad consistía en fortalecer la unión del término con el de *progreso*, así

<sup>98</sup> *El Siglo XIX* (11 de septiembre de 1848), p. 2.

<sup>99</sup> *El Regenerador* (14 de julio de 1854); *El Universal* (5 de marzo de 1854).

<sup>100</sup> *El Monitor Republicano* (1° de octubre de 1857).

<sup>101</sup> *El Tabasqueño* (4 de diciembre de 1854).

<sup>102</sup> *El Siglo XIX* (26 de julio de 1867).

<sup>103</sup> *El Monitor Republicano* (24 de julio de 1867).

como la idea de que sin paz y civilización no habría estabilidad política. Más claramente, el término “civilización” se inscribía en un discurso evolucionista. Entre más se es amigo de la libertad, más se avanza “en el camino de la civilización”.<sup>104</sup> Cada reforma legislativa se juzgaba como un paso más en esa carrera, a semejanza de “los países mas cultos del mundo”.<sup>105</sup> El siglo XIX era presentado cada vez más como el “principio de una nueva era” y se asumían también las críticas de mediados del siglo: “Así como la mariposa atraída por el foco luminoso se precipita a él para morir [...] nosotros debemos ansiar por la civilización y bendecirla, aunque acarree nuestra muerte”.<sup>106</sup> Se reforzaba, de igual modo, el cierre operativo del concepto: “la civilización es como el diamante, se labra y se pule con la civilización misma”.<sup>107</sup> Sus límites internos, igualmente, se iban oscureciendo: “Civilización, palabra vaga, con su aspecto de Proteo, con sus reflejos de camaleón, brillante en la superficie y muy empañada en el fondo. Si por civilización se entiende caminos de fierro, telégrafos eléctricos, grandes demoliciones y grandes construcciones, convengo en que estamos civilizados”. Pero si se deja a un lado lo “material” y se invoca lo “moral”, entonces se puede concluir “que somos tan bárbaros como en los tiempos del centauro Chirón”.<sup>108</sup> Esas reflexiones se insertaron en el contexto del trazo del ferrocarril México-Veracruz, momento en que emergió la “civilización” con un fondo de reivindicación nacionalista: “Queremos que venga la civilización, queremos el desarrollo material, pero de manera que el pueblo mexicano tome parte en el movimiento y por este medio suba al mismo nivel de la civilización que nos invade”.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> *El Libre Pensador* (5 de mayo de 1870), p. 367.

<sup>105</sup> *Voz de México* (28 de mayo de 1870), p. 2.

<sup>106</sup> *El Ferrocarril* (5 de enero de 1870), pp. 1-2.

<sup>107</sup> *El Monitor Republicano* (4 de junio de 1870), p. 1.

<sup>108</sup> Gostrowsky, en *La Razón del Pueblo* (6 de junio de 1870), p. 4; *Voz de México* (21 de agosto de 1870), p. 1; *La Luz* (1º de septiembre de 1873), p. 2.

<sup>109</sup> *El siglo XIX* (17 de noviembre de 1870), p. 1.



## 8. POBREZA: HISTORIA DE UN CONCEPTO

### INTRODUCCIÓN

El término *pobreza* es de muy antiguo cuño y en general ha tendido a designar una situación de carencia o de incapacidad para cubrir necesidades básicas. El vocablo proviene etimológicamente del latín *paupertas* y es común en todas las lenguas romances, aunque su uso se encuentra también en el hebreo y en la mitología griega. Dentro de la tradición bíblica germinó en el occidente cristiano un sentido de responsabilidad individual y público por el pobre. La riqueza se concebía como una cuestión de responsabilidad social de tal modo que la justicia y la misericordia sólo se hacían patentes al compartir los bienes con los pobres. Sin ser igualitarias sino jerárquicas, esas sociedades se comprendían como una red de obligaciones recíprocas, en las que la atención a los pobres era responsabilidad tanto de los laicos como de los religiosos. Por ejemplo, las leyes medievales intentaron no sólo aliviar los males de la pobreza mediante la caridad, sino también regular prácticas empresariales, como la usura y el establecimiento de salarios para asegurar un margen de justicia económica.<sup>1</sup> Se puede decir que esa visión dominó la forma como Europa enfrentó la pobreza hasta antes de la Revolución industrial.

En efecto, el combate a la pobreza y la lucha por su erradicación es un fenómeno reciente, que se remonta a no más de dos siglos. Hasta el siglo XVIII la pobreza era una situación que se podía regular y hasta tolerar. Se estaba acostumbrado a vivir con ella. Sólo paulatinamente, a partir de las reformas sociales del siglo XVI debidas a la aparición del trabajo asalariado y, dos siglos después, con la Revolución industrial, la pobreza se connotaría

<sup>1</sup> Le Goff, *La bolsa y la vida*.

como un problema social. La pobreza se convirtió en un asunto público cuando hubo condiciones para pensar que se podía hacer frente al problema. Dos factores influyeron en ese cambio de percepción: la creencia de que había recursos suficientes para resolverlo y la convicción de que los dueños o controladores de la riqueza podían actuar de tal forma que su uso beneficiaría también al pobre. Ideas similares tuvieron lugar también en el Islam y en otras religiones.

Durante la modernidad temprana la ley inglesa reconoció el derecho del pobre a un salario mínimo o ingreso de subsistencia. La Henrician Poor Law (1536) y la análoga isabelina (1603) exigieron incrementar la “tasa de pobres” (*poor rate*) a cada parroquia de la Iglesia de Inglaterra, dejando su administración en manos de los funcionarios locales. Al no ser las cuotas públicas tan generosas, se expidieron las leyes de poblamiento con el fin de resolver los conflictos provocados por el pobre en tránsito (vagabundo) y así restringir su desplazamiento. En ese contexto, la filantropía privada comenzó a intervenir en el subsidio de la asistencia pública, pero siempre dentro del espíritu de reforma social dependiente de la renovación religiosa del siglo XVIII.

Actualmente se vive, quizás el final de esa trayectoria. La percepción de la pobreza ha tendido a cambiar aceleradamente en los años recientes. El término connota cada vez más una situación estratégica relacionada con la estabilidad y consistencia de los Estados nacionales, un asunto tan importante como pueden ser las cuestiones ambientales y de migración. Los temas de “seguridad nacional” han llegado a ser constitutivos de la conciencia histórica global y sus formas trascienden cualquier consideración local, sea de índole moral o religiosa.

Aun cuando el contexto ambiental y cultural del siglo XVI ya no es el mismo que impera en nuestros días, se pueden traer a la memoria las palabras del humanista Juan Luis Vives, escritas en 1526, sobre la incertidumbre de la época:

[...] de tal modo que pareciera que nada interior ni exterior existiera que no conspirase a la perdición del cuerpo; en el aire hedores pestíferos y nauseabundos, aguas insalubres, navegaciones azarasas,

crudos inviernos, agobiantes veranos; cuántas fieras dañinas, cuántas enfermedades producidas por los alimentos; ¿quién podría enumerar tantos géneros de venenos y de artes maléficas, o los daños que se hacen los hombres unos a otros? Cuántos ingenios bélicos contra una fortaleza tan débil que bastaría para estrangularla un grano de uva que se le atragantara, o un cabello que uno se tragase, muriendo tantos de repente por causas no determinadas.<sup>2</sup>

No obstante las similitudes con la época actual, en relación con la pobreza debe advertirse una mutación de sentido llevada a cabo fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Uno de los factores que influyó determinadamente en minar la fuerza del pensamiento del humanismo cristiano fue el aumento en la capacidad del sistema económico para generar riqueza, gracias al desarrollo de nuevas fuentes de energía no orgánicas.<sup>3</sup> En simultaneidad con esa explosión de riqueza se desarrolló y amplió la noción de la pobreza. Así, se puede establecer que, en coyunturas de crecimiento económico y de desajuste social concomitante, se han multiplicado los mensajes sobre la pobreza.

Una de las particularidades de la situación contemporánea consiste en que los responsables de las políticas públicas, de la planificación y de la gestión social se encuentran con que el sentido de la pobreza ha sufrido una devaluación en cuanto a su connotación moral.<sup>4</sup> Esto significa que la pobreza ya no es aceptada

<sup>2</sup> Vives, *El socorro de los pobres*, pp. 6-7.

<sup>3</sup> Véase Cipolla, *Historia económica de Europa*, pp. 7-21. La mutación más profunda ocurrió en un lapso de tres generaciones (1750-1850) e implicó la transformación del campesinado en mano de obra operadora de máquinas alimentadas por nuevas clases de energía.

<sup>4</sup> Al respecto Julio Boltvinik afirma que la pobreza se ha convertido en “un imperativo económico” más que meramente moral. Boltvinik y Hernández Laos, *Pobreza y distribución*, p. 12. El interés en el tema de la pobreza como cuestión global estratégica se refleja en el incremento de la bibliografía reciente, originada tanto en los círculos oficiales nacionales e internacionales como académicos. Predomina en esa mirada una visión de la pobreza que la compara a un cáncer social generalizado. Algunos ejemplos son: Maira, *Superando la pobreza*; Pineda Morales, “Las políticas de combate a la pobreza”. Sin ser un fenómeno

como un hecho inevitable o deseable, y que su abolición a nivel universal presupone la elevación de los índices de bienestar material. Actualmente casi no hay gobierno que no suscriba públicamente esa aspiración. Es en ese contexto que se modificaron las relaciones de la sociedad con la experiencia de la pobreza, debido, a nuestro parecer, a la Revolución industrial. Más aún, al proponernos realizar una historia del concepto de pobreza, no pasamos por alto que esta tarea es realizable gracias a las condiciones provistas por la misma época revolucionaria. Sin embargo, esa “revolución” implicó, entre otras cosas, conformar una suerte de naturalización de la misma pobreza, arropada por una filosofía o economía política que sirvió de sustrato común al desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades durante el periodo del industrialismo.

Por ello, nos proponemos en este capítulo “desnaturalizar” la noción de *pobreza*. Aun cuando se trate de la misma palabra, su significado ha sufrido modificaciones con el tiempo. Esos cambios se han debido, fundamentalmente, a la búsqueda de explicaciones acerca del origen de la pobreza, de vivir en un estado de carencia o de impotencia para satisfacer ciertas necesidades básicas. La variación semántica dependerá entonces de que se atribuya su origen a causas naturales o culturales, humanas o divinas. De hecho, el intento de mostrar diversos usos de la palabra pobreza a través del tiempo se basa en el mismo arsenal bibliográfico y documental fabricado y almacenado durante la época presente. Ponderar el significado de la pobreza exclusivamente como un problema económico y político es una incitación a intentar observar cómo fue percibida en otras sociedades. Esta exploración histórica del concepto es posible, si consideramos que nuestros conceptos actuales no coinciden con los del pasado, aun cuando utilicemos el mismo léxico para describir la realidad que designan.

En síntesis, exponer el concepto de *pobreza* desde una perspectiva histórica nos lleva a confrontar las nociones propias de

---

exclusivamente contemporáneo, existen estudios históricos que dejan ver la frágil construcción del Estado moderno sobre un mundo circundado por pobres. Véase al respecto Driver, *Power and Pauperism*.



una economía política con las representaciones acuñadas en el ámbito de la filosofía y de la teología en las sociedades premodernas. Comprender cada época desde su propia lógica no implica abandonar nuestros conceptos, sino abrirse a la contemplación de su transformación. En ese sentido el trabajo del historiador se asemeja en gran medida al del filólogo o estudioso de los usos del lenguaje.<sup>5</sup>

### PRELIMINARES METODOLÓGICOS

Existe una bibliografía muy amplia sobre el tema de la pobreza que se incrementa conforme nos acercamos al siglo XIX y tiende a aumentar en las postrimerías del siglo XX.<sup>6</sup> Dentro de ese cúmulo de publicaciones y de apariciones del término “pobreza”, postulamos que, para acercarse a sus variaciones semánticas, se requiere relacionar al vocablo con las convenciones sociales que subyacen en su utilización. El carácter ambiguo y polisémico de este vocablo puede ser superado si se identifica el contexto de su utilización. Este postulado hermenéutico exige el esfuerzo para establecer las convenciones lingüísticas que subyacen en su aplicación, esto es, el significado de la palabra *pobreza* a lo largo del tiempo es relativo a las distinciones en que cobra sentido su uso. Así, por ejemplo, la distinción entre pobreza absoluta y relativa no se comprende sin la filosofía moral desarrollada en los escritos de Adam Smith en el siglo XVIII. Su significado es relativo a las convenciones sociales que regulan la percepción de la pobreza en una sociedad orientada crecientemente por la producción de riqueza. Asimismo, la aplicación de las nociones absoluto/relativo pone las bases para delimitar uno de los retos principales de la ciencia social contemporánea: la franja o línea que separa a los pobres del resto de la población.

Una aproximación histórico-filológica a la pobreza no implica renunciar a la realidad “brutal” de ésta. Más bien, como señala el

<sup>5</sup> Gadamer, *Verdad y método*, pp. 414 y 475-477.

<sup>6</sup> El incremento de publicaciones sobre el tema de la pobreza se asocia a la aparición y desarrollo de las ciencias sociales en la modernidad. Véase Geremek, *La piedad y la borca*, p. 9.

historiador medievalista Michel Mollat, como cualquier concepto, la pobreza encubre “realidades sociales complejas e inestables” a las que no se tiene acceso de manera directa. Debemos presuponer entonces que la relación entre concepto y realidad no es clara ni constante. Así, en la investigación debe mantenerse la tensión originada entre las “sutilezas del pensamiento y del sentimiento” expresadas dentro del lenguaje, por un lado; y, por otro, “las brutalidades de las situaciones vividas”.<sup>7</sup>

Además de los trabajos históricos de referencia de Mollat, Geremek, Himmelfarb, Jütte y Gutton, los diccionarios y las enciclopedias son fuentes privilegiadas para observar esas transformaciones semánticas. En estos léxicos, organizados alfabéticamente y temáticamente desde el siglo XVII, pueden advertirse expresiones verbales en las que se condensan procesos sociales y usos más o menos generalizados de las palabras. Estos objetos se constituyen, en ese sentido, en instrumentos apropiados para observar las transformaciones sociales a través de sus efectos discursivos. Por esa razón, este ensayo toma como base el análisis de un corpus documental cifrado alrededor de diccionarios y enciclopedias.

La historia del enciclopedismo abarca unos cuantos siglos relacionados con lo que en la historiografía se conoce como edad moderna. Su aparición se vincula estrechamente con las posibilidades abiertas por la invención y desarrollo de las técnicas de impresión.<sup>8</sup> La cultura escrita facilitó la confección de diccionarios.<sup>9</sup> Esta clase de léxicos apareció cuando se desarrolló la noción de texto con pretensiones de establecer un significado unívoco de las palabras. Los nuevos medios técnicos de impresión incluyeron la creación de diccionarios y la elaboración de sistemas de puntuación, pero también implicó la invención de una clase de macropedias.<sup>10</sup> En ese sentido, las formas escritas proveyeron crecientemente una serie de elementos para el desarrollo y ampliación del léxico, de la sintaxis y de las propiedades del lenguaje. Los

<sup>7</sup> Mollat, *Pobres, humildes y miserables*, p. 8.

<sup>8</sup> Eisenstein, *The Printing Press*.

<sup>9</sup> Olson, *El mundo sobre el papel*, p. 63.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 218.

principios hasta aquí esbozados permiten explicar el modo en que la cultura escrita contribuyó a la elaboración de gramáticas y de diccionarios, así como al descubrimiento de la lógica y la invención de teorías de toda índole: retóricas, sociológicas, filosóficas, sin dejar fuera, naturalmente, a las comunidades formadas alrededor del cultivo de los textos.

Ese proceso culminó en el siglo XVIII con el desarrollo del “enciclopedismo” o sistema de presentación de un gran conjunto de información impresa, organizando los temas e ideas por orden alfabético. En 1781 Charles-Joseph Panckoucke, un magnate de la edición francesa, diseñó la *Encyclopédie méthodique*, cuya característica innovadora consistió en la categorización “del conocimiento humano en áreas temáticas generales y sus programas de lectura dirigida hacia asuntos claramente definidos por especialistas en la materia”.<sup>11</sup> Al mismo tiempo intentó mantener la neutralidad en las guerras culturales libradas durante la Revolución francesa. Su misión consistió “en servir de fría depositaria de información”, mientras que su pretensión fue convertirse en una “obra de referencia”.<sup>12</sup> En el enciclopedismo moderno subyace la idea de que es posible encuadrar dentro de las tapas de un libro el saber necesario para relacionarse activamente con el mundo. A partir del siglo XIX —en el contexto de la formación de los Estados nacionales— su finalidad consistió también en exhibir ante el mundo las propias grandezas, dando paulatinamente lugar a la formación de enciclopedias temáticas, alimentadas por los espacios académicos y científicos. En ese sentido, la observación de la pobreza como un problema social y económico, y no solamente moral, puede seguirse en los diccionarios publicados a partir del siglo XIX.

En relación con la indagación sobre los cambios semánticos de la pobreza, las fuentes provienen básicamente del siglo XX. A su favor está el hecho de que “nuestro siglo” ha tenido que incluir retrospectivamente los sentidos antiguos, así como ajustarlos al esquema conceptual que define el proyecto de modernidad (como

<sup>11</sup> Birn, “Enciclopedismo”, p. 162.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 162-163.

permanente actualización) que los engloba. El efecto que se produce es la evolución de un concepto de pobreza móvil, altamente diferenciado. El reto de esta investigación es, por ello, dejar ver tanto el lado sincrónico o estructural —de más larga duración— del concepto como el diacrónico, relacionado con situaciones específicas del habla: la lengua utilizada (latín, español, inglés, francés o italiano) y el saber donde se inscribe la forma de hablar de la pobreza (histórico, teológico, literario, filosófico, económico, político, antropológico, científico social, científico político). Dada la naturaleza del ensayo, entre estas opciones se privilegia la vertiente histórica. Esta última, como se mencionó, llega a nosotros a través del corpus que ha sido constituido por el saber histórico, revestido de conceptos que organizan el tiempo histórico según situaciones de habla específicas.

Así, se ha recuperado un pequeño muestrario representativo de esta clase de documentación para identificar los modos como la pobreza ha sido conceptualizada históricamente. Se parte del presupuesto de que el sentido de la palabra está relacionado con el espacio del saber en el que se inscribe su significado (no es lo mismo hablar de la pobreza desde la teología que desde la economía, o enfocarlo como un problema político o social).

La pregunta que orienta la lectura de los textos examinados es la siguiente: ¿a partir de cuáles esquemas conceptuales asumió sus caracteres distintivos? La razón es —como acertadamente señala Mollat— que el acercamiento a la “pobreza real” pasa a través del tamiz de quienes se han preocupado y administrado la pobreza, preocupaciones que en sentido estricto son diferentes a las de nuestra época. Con una paradoja adicional: que generalmente los pobres desconocían su condición.<sup>13</sup> De manera que el análisis de las actitudes y de los comportamientos del pobre y de la pobreza tuvieran que hacerse a partir de “la mirada de los demás hombres sobre los pobres”.<sup>14</sup> Por eso, en rigor, el pobre no se deja ver en sí mismo, sino a través de las mediaciones

<sup>13</sup> Mollat, *Pobres, humildes y miserables*, pp. 16-17.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 10. No obstante, existen intentos por rescatar la pobreza desde el punto de vista de quien la padece. Habría que analizar, sin embargo, los resultados de esa operación de videograbación. Véase Narayan, *La voz de los pobres*.

de diversa índole de que ha sido objeto. Veremos entonces que no es lo mismo ser pobre en la antigüedad cristiana que en la medieval, en la época del humanismo que en el periodo de la Revolución industrial, ni tampoco en el presente. Si bien en la Biblia está escrito que los pobres siempre estarán con nosotros, por medio de la historia puede observarse que los pobres no han sido siempre los mismos.

### LA POBREZA EN LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA Y MEDIEVAL

La antigüedad cristiana —aquella fase primordial del cristianismo que hereda muchas formas de la antigüedad romana tardía— proporcionó en gran parte el modelo en que se basan muchas de las maneras de concebir la pobreza.<sup>15</sup> La observación de la pobreza se realizaba a partir de la distinción entre pobreza e indigencia.

De acuerdo con Michel Mollat, entre el siglo IV y IX de la era cristiana, debido a una “marejada alta” de la pobreza en la parte oriental del antiguo imperio romano, se desarrolló la distinción entre el “trabajador pobre” y el “indigente” reducido a la mendicidad. Esa forma acompañaría la evolución de Occidente hasta los debates ingleses del siglo XIX, cuando se discutió la Ley de Pobres. La distinción pobre/indigente generó toda una “casuística sobre la limosna”. ¿Cómo distinguir, por ejemplo, la “pobreza honrada” de la pobreza producto del pecado? ¿Cómo saber si la pobreza era el resultado de una vida virtuosa o de una pecaminosa? La Edad Media heredó de la Biblia el problema de cómo distinguir entre la pobreza ascética de “los *anawim*, y la noción pesimista de la pobreza-castigo del pecado personal o de los padres [...]”.<sup>16</sup>

El encadenamiento precariedad-vagabundeo-decadencia-pillaje y la relación asimétrica entre acreedores y deudores, apresados por el abuso de la usura, son temas constantes en los testimonios de

---

(Agradezco al maestro Moisés González Navarro, experto en la historia de la pobreza en México, su gentileza, al hacerme llegar una copia de este material).

<sup>15</sup> Brown, *El mundo en la antigüedad tardía*.

<sup>16</sup> Mollat, *Pobres, humildes y miserables*, p. 15.

ese periodo. Un legislador imputaba el problema a los efectos sociales de la “emigración campesina hacia las ciudades”. En el año 382 se insistió en actualizar un reglamento dirigido al control de los “pobres válidos” y a obligar a los que eran originarios del lugar a trabajos de utilidad pública en el ramo de la construcción y la alimentación. Los pobres válidos debían “tomar parte en el sufrimiento terrestre [...] y abandonar el ocio que los impelería a la delincuencia”. La distinción entre pobre válido y pobre inválido se expresaba mediante los términos trabajador pobre e indigente reducido a la mendicidad.<sup>17</sup>

La mirada sobre el pobre y la pobreza se transmitió principalmente por medio “de las homilías, las vidas de los santos, los relatos de milagros, los ejemplos y las instituciones caritativas, ofrecidas como *modelo* a los ricos y abiertas para uso de los pobres que, lentamente, muy lentamente, formó (el modelo) la conciencia de la existencia de la miseria y del deber de aliviarla”. Nada sintetiza mejor ese modelo que la imagen estampada del “caballero romano que a las puertas de Amiens, cortó su manto, con un golpe de espada, para dar la mitad a un mendigo: san Martín”.<sup>18</sup>

En los usos lingüísticos, el término *pauper* siguió una evolución, pasando de la forma adjetivada a la sustantivada, también común a los integrantes de un orden social determinado. Su antónimo *nobilis*, por ejemplo, “confiere a un personaje una cualidad moral de nobleza, antes de definir su inserción social en el mundo de los señores”. Así, bajo la denominación sustantivada *pobreza* se designa

la insolvencia y la carencia en general (*egenus, indigens, inops, insufficiens, mendicus, miser*), la deficiencia alimentaria (*esuriens, famelicus*) y vestimentaria (*nudus, pannosus*), la deficiencia física: ceguera (*caecus*), cojera (*claudus*), reumatismos deformantes (*contractus*), enfermedad en general (*infirmus*), lepra (*leprosus*), herida (*vulneratus*), la debilidad de la salud o edad (*aegrotans, debilis, senex, valetudinarius*), la deficiencia mental

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 28.

(*idiotus, imbecillis, simples*), los periodos de debilidad para las mujeres encinta y en parto (*mulier ante et post partum*), las situaciones de adversidad como la falta del padre y madre (*orphanus*) o de su marido (*vidua*), de la libertad (*captivus*), la proscripción y el destierro (*bannus, exiliatus*).

La situación descrita en tales términos se corresponde con un sentimiento cultivado de

compasión (*miserabilis, miserabilis persona*) o de admiración por la discreción del “pobre vergonzoso” (*pauper verecundus*); el respeto por la imagen de Cristo, reflejada en el pobre, se expresa en el título de “el pobre del Cristo” (*pauper Christi*) anteriormente reservado a los monjes, pobres voluntarios por el amor de Dios. Hay mucha condescendencia en el diminutivo (*pauperculus, paupertinus*). De la condescendencia se pasa al desdén, del desdén al desprecio y del desprecio a la repulsión, mediante simples diferencias de grados. La humildad del pobre (*humilis*) no siempre se comprende como la resonancia de la virtud bíblica, expresada en el *Magnificat* por la “Sierva del Señor”; la debilidad del pequeño (*impotens*) está muy cerca de la vulgaridad del patán (*ignobilis, vilis* y aun *vilissimus*). Sucio, harapiento, nauseabundo, cubierto de úlceras, el pobre se vuelve repugnante (*abjectus*). Así se podría hacer un repertorio con la cantidad de miserias y decadencias cuyos variados nombres (*Abjectio, humilitas...*) dan, como *paupertas*, la réplica a cada adjetivo utilizado sustantivamente para designar a los desdichados.

En el siglo XII se reflexionó ampliamente sobre ello:

Un Bernardo de Claraval, un Pedro de Blois, hacen uso de un par de palabras: *egenus* y *pauper*; no es una sinonimia; los dos términos tienen un valor diferente y específico. *Pauperes* designa, para ellos, un conjunto de desdichados para los cuales la ayuda material se identifica con una exigencia de justicia; *egeni* se aplica a una categoría compuesta de necesitados, de huérfanos, de viudas, peregrinos [...]; *indigentes* designa una deficiencia de carácter accidental. Tal es por otra parte el concepto de la pobreza formulado en el

mismo siglo, en uno de los sitios privilegiados de la pobreza vivida, en Grandmont; al lado de la pobreza voluntaria (*paupertas spontanea*) de los monjes y de la pobreza simulada (*simulatoria*) de los hipócritas, que son como monumentos funerarios y muros desconchados, la pobreza involuntaria (*coacta*) es aquella de los mendigos constreñidos a vivir sobre el camino de la pobreza.<sup>19</sup>

La pregunta que se planteaban los sabios de la época era cómo determinar los límites entre la pobreza justificada (válida) y la pobreza injustificada o engañosa (inválida). “La legislación bizantina y la moral hacían de la capacidad al trabajo la línea de divergencia. El vagabundeo y el desempleo planteaban para la sociedad un problema político; la invalidez física o mental, un problema moral”. Algunas de las acciones y programas para enfrentar los problemas se basaron en la institución del “evergetismo” desarrollada por la antigüedad no cristiana, es decir, en tradiciones imperiales dirigidas a abastecer al pueblo de diversiones colectivas y de respuesta en momentos de catástrofes (hambrunas, terremotos). “La autorización para recibir legados, concedida a la Iglesia por Constantino en 321, había sido extendida por varios de sus sucesores de los siglos IV y V, a los establecimientos de asistencia y Justiniano había multiplicado las garantías en su provecho”. Así,

la autoridad imperial y la iglesia concurrían en la ayuda de los desdichados. La una velaba para que los bienes de las iglesias y de los

<sup>19</sup> Mollat, *Pobres, humildes y miserables*, pp. 10-11. Peter Brown explica el desarrollo del cristianismo, basado en el ascetismo de la renuncia a los bienes materiales del mundo, a partir del movimiento monástico inaugurado en las regiones de Siria y Egipto durante los siglos IV y V de nuestra era. Paradójicamente, estos “excéntricos acomodados” de una sociedad organizada rígidamente para la supervivencia, al hacer suyo el dicho evangélico de vender todo para dárselo a los pobres y seguir a Jesús, produjeron en la imaginación popular tal impacto que convirtieron una religión de iniciados en una religión de masas, fundada en la aparición del “hombre santo a expensas del templo”, capaz de enfrentar al demonio en el desierto y así hablar cara a cara con Dios. Brown, *El mundo en la antigüedad tardía*, pp. 114-136. Para la recepción de las “enseñanzas antiguas” en el siglo XII, véase Couvreur, “Pauvreté et droits des pauvres”.



monasterios así como las limosnas de los fieles no fueran desviados de su finalidad caritativa; la otra, así alentada, aseguraba como un servicio público la limosna confiada a las diaconías, y la acogida que una red de hospitales, ya especializados, ofrecía en las ciudades y en los caminos.

Mollat denomina a ese proceso el paso de una práctica de dispendio o de generosidad imperial a la institucionalización de la caridad cristiana.<sup>20</sup>

La patrística eclesiástica fue la fuente más importante de reflexión sobre la pobreza en las dos mitades de la cristiandad durante dicho periodo. Desde el siglo IV, las nociones paganas de humanidad fueron adaptadas al principio de caridad, pero filtradas por las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Tanto en griego como en latín, Clemente de Alejandría, Crisóstomo, Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianzo, Ambrosio y Gregorio Magno designaron la pobreza y la realidad que representaba. Sin embargo, los dos términos, *indigente* y *pauper*, acabaron sobresaliendo sobre los demás. Esa distinción dominó en los “letrados” de la época: por una parte, la distinción entre pobreza e indigencia, y, por otra, la valoración de la pobreza como una condición para acercarse a Dios.

La distinción pobreza/indigencia había sido desarrollada por autores romanos representantes del estoicismo. Tanto para Marcial, Cicerón y Séneca, como para los estoicos, la aceptación de la “pobreza material”, el “desprecio de las riquezas”, eran vías de acceso al conocimiento (sabiduría).

La herencia hebraica se situaba en un registro superior, puesto que la lengua expresaba, indistintamente, la condición del indigente que tiene necesidad de socorro material (*ebyon*) y la actitud de “aquel que no se hace el listo” ante Dios frente a quien está, en lo interior, humildemente disponible. El Islam ha conservado ese concepto, pero el Nuevo Testamento lo enriqueció de paciencia y de amor.

<sup>20</sup> Mollat, *Pobres, humildes y miserables*, pp. 24-25; Geremek, *La piedad y la borca*, pp. 24-25.

Esto último fue expresado explícitamente por san Pablo (II Cor. 8-9) al indicar que Cristo, siendo rico, “se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza”.<sup>21</sup>

Durante la Edad Media fue decisivo que el concepto de “caridad”, vinculado con el de la “pobreza”, fuera practicado por obispos y monjes, tanto en Oriente como en Occidente. No es gratuito que los nombres de los padres griegos estén asociados con entornos urbanos donde proliferaba la miseria. “Sus homilías comentaban con vigor, a veces inaudito, pasajes evangélicos tales como la parábola del joven rico, la del pobre Lázaro o las beatitudes. La condenación de la codicia, fuente de todos los pecados, por Clemente de Alejandría, prefigura la de la avaricia, constante en la Edad Media”. También se pueden mencionar los ataques de san Juan Crisóstomo, en Constantinopla y Antioquia, contra aquellos que se sustraían a la limosna, ofendiendo así directamente a Cristo, cuya imagen del pobre pedía que el décimo de las rentas de los ricos fuese descontado a favor de los pobres. San Basilio organizaba en Cesarea un hospicio y una “sopa popular [...]”. San Basilio desarrolló un concepto de posesión de los bienes que persistiría hasta santo Tomás de Aquino: “el cristiano no es sino el gerente de lo que posee. El monje aún renunciaba a desempeñar ese papel, pero el laico debe asumirlo y corregir las desigualdades sociales redistribuyendo los bienes mediante la limosna”.<sup>22</sup>

Los cristianos heredaron también del judaísmo del siglo III la práctica de la limosna como un medio para obtener el perdón de los pecados. La asociación de la limosna con el acto de arrepentimiento señaló, en opinión de Peter Brown, un nuevo uso de la riqueza, cuya principal beneficiaria fue la Iglesia. En el acto de dar, los individuos reconocían la fragilidad de la condición humana y obtenían la remisión de sus pecados, a la vez que mostraban una mínima parte de las preocupaciones de Dios por la humanidad sufriente. Al mismo tiempo, el obispo como “amante de los pobres”, no sólo atendía a la nómina de los pobres necesitados de ayuda (indigentes), sino que también invertía riqueza y

<sup>21</sup> Mollat, *Pobres, humildes y miserables*, p. 26; Geremek, *La piedad y la horca*, pp. 24-25.

<sup>22</sup> Mollat, *Pobres, humildes y miserables*, pp. 26-27.

energía en el mantenimiento de la comunidad. La figura del buen obispo como un buen padre de familia sobrevivió hasta la disolución del “antiguo régimen” en el siglo XVIII. La fuerza de esa relación paterno-filial se sostenía en la identificación del pobre como representación directa de Cristo pobre.<sup>23</sup>

Si bien la identificación con un Cristo pobre suponía una alabanza de la pobreza, no era lo mismo con la indigencia. Dentro del *ethos* medieval, la indigencia se consideró como un aspecto degradante de la miseria. “Los ascetas y sus seguidores llegan a la pobreza a través de la renuncia voluntaria a los bienes y de una opción espontánea de marginación”. Dentro de esa perspectiva se obtenía la salvación futura y, por otro lado, la aureola de santidad. “En el plano de los valores, los partidarios de una pobreza voluntaria y los indigentes por necesidad material no tienen nada en común. Y, sin embargo, la semejanza de los signos externos de su condición, de su modo de vestirse y de comportarse, sí hace que la santidad de los primeros se transfiera a los segundos”. Ambas suscitaban el sentimiento de misericordia “de la que también se aprovechan los mendigos de profesión y los pobres en general”.<sup>24</sup>

#### LA POBREZA MEDIADA POR EL HUMANISMO CRISTIANO

En un texto del siglo XIV se indicaba ya que la palabra “pobre” se “encontraba” extendida tanto en castellano como en portugués. De su raíz procede *pobra* (mujer que pedía limosna de puerta en puerta), *pobrero* (el encargado de repartir la limosna en las comunidades), *pobrería* (lugar donde residen los pobres), *pobrete* (*infeliz*, siglo XVII), *pobretear* (comportarse como pobre). La palabra *pobreza* que aparece en los manuscritos de 1220-1250 —anteriormente *pobredad*—<sup>25</sup> designa, en principio, “necesidad, estrechez, carencia de lo necesario para el sustento de la vida”, pero amplía su significado a la “dejación voluntaria de todo lo que se posee, y

<sup>23</sup> Brown, *El primer milenio*, capítulos 3, 6 y 7. Para profundizar en la práctica de la limosna, véase Mollat, “El deber de limosna”.

<sup>24</sup> Geremek, *La piedad y la borca*, pp. 45-46.

<sup>25</sup> Alonso Pedraz, *Diccionario medieval español*, p. 1504.

de todo lo que el amor propio puede juzgar necesario, de la cual hacen voto solemne los religiosos el día de su profesión”; también, se usa para significar “falta de magnanimidad, de gallardía, de nobleza del ánimo”. Un refrán popular corría entonces: “Ni te abatas por pobreza, ni te ensalces por riqueza”, mismo “que denota que en ningún estado o clase se deje obrar con modestia o decoro”.<sup>26</sup>

Además de haber pobres involuntarios y pobres voluntarios por motivos religiosos, los diccionarios del siglo xv mencionaban el término *empobrecer*. El diccionario de Nebrija (1442-1522) registró las voces *pobrezuelo*, *pobrismo*, *empobrecer* (1495), *empobrecimiento* (1607).<sup>27</sup> En el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), con las adiciones de 1674, se consagran los términos *pobre*, *pobreza*, *empobrecer*, *pobretón*.<sup>28</sup> Durante el periodo del humanismo y con la aparición de los primeros diccionarios en idioma español, la novedad recayó, por tanto, en el vocablo “empobrecer”. Tres siglos después, como veremos, aparecerá por primera vez el término *pauperismo* (1855), importado del inglés y del francés, cunas de la revolución industrial.<sup>29</sup>

Durante los siglos xiv a xvi el término pobreza se refería a un conjunto de carencias que podían ser tanto de tipo corporal (cuerpos desvalidos con deficiente alimentación, deficiencias físicas o vestido deficiente) como moral (ausencia de familia, soledad de la viudez). Tales carencias podían afectar la integración social que se realizaba generalmente a través de un trabajo, de un oficio o un negocio. Pero al mismo tiempo se mantuvo y promovió el sentido de pobreza religiosa, considerada como una virtud con alto contenido moral y teológico.

Esa doble valoración de la pobreza se presentaba en una sociedad rodeada de carencias materiales. Sólo unos cuantos —los “potentados” (*potens*)— se distinguían de los pobres por el imperio

<sup>26</sup> Pagés, *Gran diccionario de la lengua castellana*, p. 469; Corominas, *Breve diccionario etimológico*, p. 465; Corominas y Pascual, *Diccionario crítico etimológico*, pp. 584-585.

<sup>27</sup> Nebrija, *Gramática de lengua castellana*.

<sup>28</sup> Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana*, pp. 874-875.

<sup>29</sup> Nebrija, *Gramática de lengua castellana*, p. 1492.

de su voz, que “penetra las nubes”; en cambio, el habla del pobre, se decía, “no se levanta de la tierra”. Igualmente, con la incorporación de los territorios americanos al imperio de Carlos V en el siglo XVI, se podía contrastar “la opulencia de Potosí” y “la pobreza de Chile”. Y dondequiera que haya pobreza debe disponerse de la práctica de la “limosna”, pues hay “pobrecitos” que no tienen “que comer”. Se dice también de los pobladores de los nuevos territorios anexados que casi no hay “tormento que no hayan experimentado en estos tristes y pobrecitos naturales. La mayoría son pobres”. Pero también se menciona que hay “muchos españoles” sin patrimonio propio, “sin bienes con que casar”; otros en cambio eran “ricos” y ahora “están pobres”, como uno de los conquistadores, Hernando Cortés. A los pobres y ancianos se les asilaba en hospitales. Pero había también gente sencilla que era engañada por otros por no entender el juego de las apariencias.<sup>30</sup>

En una sociedad orientada teocéntricamente la carencia de bienes necesarios para llevar una vida con el mínimo indispensable tenía una doble cara: podía percibirse como destino o como ideal de una vida virtuosa. Una y otra eran administradas y reguladas por las instituciones eclesiásticas. Solamente con las guerras de religión, desatadas en especial a partir de la primera mitad del siglo XVII, la valoración de la pobreza comenzó a transformarse. Por ejemplo, su contrario —la riqueza— podría verse, cada vez más, como un signo visible de la bendición de Dios, sobre todo dentro de las corrientes reformadas calvinistas. No obstante, esa nueva valoración religiosa de la riqueza mantendría la institución de la limosna, por lo menos hasta finales del siglo XVIII.<sup>31</sup>

La característica principal de ese periodo plurisecular fue dada, precisamente, por el interés de regular y administrar la limosna con base en una reglamentación más estricta. La necesidad de definir mejor los rasgos del auténtico pobre respondió a cambios sociales y económicos importantes que tuvieron lugar en el siglo XV en el ámbito de las ciudades. Un mayor número de pobres en

<sup>30</sup> Boyd-Bowman, *Léxico hispanoamericano*, p. 710.

<sup>31</sup> “Armut”, *Der Grosse Brockhaus*, p. 358.

el entorno urbano, debido también en parte al crecimiento demográfico, afectó por igual a católicos y a protestantes en el siglo XVI.<sup>32</sup> Las reformas promovidas en ambos bandos fue una respuesta, en ese sentido, a la multiplicación de pobres en las ciudades. Por otro lado, a partir de las resoluciones del Concilio de Trento (1545-1563), el catolicismo emprendió una campaña de evangelización rural al interior de Europa, en las regiones de frontera religiosa e intelectual.<sup>33</sup>

El incremento de la mendicidad y la multiplicación de pobres vagabundos llevaron a la política europea a profundizar en el fenómeno de la pobreza. En 1510 circuló el opúsculo *Liber Vagatorum* (Libro de los mendigos). El intento de regular la población desplazada se transformó gradualmente en una mayor reglamentación de la pobreza. La cuestión consistía en saber quién debería hacerse cargo del problema. La pauperización intermitente originada por situaciones anormales, como hambrunas o catástrofes naturales, exigía el establecimiento de políticas públicas para remediarlas o prevenirlas. Se desarrolló con ello una política asistencialista de suministro de alimentos y de otros bienes de primera necesidad. Se suponía que, en circunstancias normales, era la familia la que se encargaría de suministrar esa clase de apoyos. Para las situaciones anormales había asociaciones como las cofradías o las fraternidades. Esos mecanismos sobrevivieron hasta la aparición del pauperismo supralocal o el aumento de una población sin trabajo, no perteneciente al círculo de la comunidad en la que solicitaba ayuda.<sup>34</sup> En ese contexto las autoridades locales comenzaron a establecer medidas para hacerse cargo de una población “desconocida” o no familiar. La política de pobres se orientó a proporcionar no sólo ayuda sino también una reorganización social entendida, con frecuencia, como la restauración de una norma perdida de estabilidad social y económica; se recurrió a sanciones penales

<sup>32</sup> Conze, “Pauper, Pauperismus”, pp. 217-218. Para una revisión historiográfica crítica del papel desempeñado por católicos y protestantes en la renovación de las formas de la asistencia social, puede consultarse Geremek, *La piedad y la borca*, pp. 17-22.

<sup>33</sup> Chatelier, *The Religion of the Poor*.

<sup>34</sup> Hobsbawm, “Pobreza”, pp. 289-290.

contra adultos facultados sin empleo y a hacer del trabajo obligatorio una condición para obtener ayuda o estipendio.

La conciencia que se tiene de los pobres y de lo que representan en tanto mal social sujeto a la piedad y misericordia de los que no lo son pudo haberse desarrollado en proporción al incremento de la riqueza y la aparición de una nueva clase económica asentada en las ciudades. El tratado del humanista valenciano Juan Luis Vives, *De subventione pauperum* (1526) ha sido considerado por muchos como la primera comunicación sistemática sobre los nuevos lineamientos del trato y cuidado de los pobres.<sup>35</sup> Fue elaborado en consideración a las autoridades de la ciudad de Brujas. El escrito de Vives permitió situar a la pobreza como un asunto que competía plenamente al poder público dentro de una concepción republicana de la cristiandad. En su texto podían distinguirse varias clases de cuerpos, entre ellos la de los individuos y la de los conglomerados sociales. En su advocación, apelaba a los órganos colegiados encargados de velar por la situación de los cuerpos de sus ciudadanos. Para ilustrar dicha relación utilizó la metáfora del gobernante como padre de familia para quien es inadmisibles que “en medio de la opulencia en su casa alguien esté hambriento, o que ande desnudo o andrajoso”; del mismo modo, en una ciudad rica como Brujas era inaceptable que “los magistrados permitan que alguien pase hambre o sea atormentado por la miseria”.<sup>36</sup>

Una concepción cristiana de la república, en el sentido de Vives, encontraba su fundamento último en el Libro del Génesis: hay cuerpos desvalidos por causa de los primeros padres, al haber pretendido ser como Dios. Por su arrogancia fueron expulsados del Paraíso y condenados a ganar el sustento diario con el sudor de su frente; el trabajo y su producto son sólo una manera de posponer lo inevitable: la muerte. Después del Paraíso, la noción de trabajo podía entenderse sólo como una forma de pagar la deuda contraída con Dios y de posponer la muerte, destino final de la condición humana. De esa manera, el cuerpo humano,

<sup>35</sup> Vives, *El socorro de los pobres*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 4.

debilitado tras la expulsión, debería buscarse el alimento, la medicina y todo lo necesario para hacer frente a las inclemencias del clima. Las corporaciones y comunidades eran el resultado de la necesidad que existía entre los individuos para proveerse de lo necesario y mantener el cuerpo con vida. Sin embargo, debido a la presencia del “antiguo mal” (el pecado original), nada estaba garantizado de antemano —pues hay entre los humanos quienes ambicionan sobresalir a costa de los demás— inclusive sin tener que recurrir al trabajo, principio organizador de la nueva economía tras la expulsión del Paraíso. Para regular los abusos y conflictos entre los individuos, se dictaron leyes que aseguraban cierta armonía social. Pese a ello, cuando Vives escribía, se consideraba que las leyes se habían corrompido por la ambición de los poderosos, pertrechados tras las “murallas con las que se rodean las ciudades, y las guerras tanto civiles como exteriores, que superan cualquier género de peste”.<sup>37</sup>

Después de establecer el marco legal y jurídico en el que se desarrollaba la acción humana, Vives celebró especialmente dos medidas dirigidas a limitar la ambición de poder: los límites de la propiedad sancionada por leyes y la invención del dinero, que facilitó el acceso a la satisfacción de las necesidades básicas, esto era: calzado, vestido y alimento. Tanto más en un periodo de incremento demográfico y de mayor movilidad de cuerpos que amenazaban las viejas fronteras de las localidades. Hasta ahí, señalaba, una república cristiana disponía de los instrumentos necesarios para su autorregulación y para mantener su equilibrio interno.

A continuación se formulaba la pregunta acerca de la pobreza y de las responsabilidades de los magistrados para atacarla. Vives estableció una distinción para determinar a los pobres: de un lado, los individuos empobrecidos por “agentes externos fortuitos” (incendios, inundaciones, ruinas, naufragios), o bien, porque los oficios dejaron “de serles rentables” o por dilapidar su patrimonio; por otro, aquellos que tenían “el cuerpo débil y enfermizo”. En todos los casos se contaba, en primer lugar, con el sostén propio de los lazos de sangre. Para unos la pobreza se manifestaba en la

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 10.



falta de dinero, de salud o de talento; para otros, en cambio, podía ser “instrumento de grandes virtudes, pues el príncipe y rector de este mundo, Padre sapientísimo [...] dirige todas las cosas para nuestro bien”.<sup>38</sup> En consecuencia, según Vives, era pobre todo aquel que necesitaba de la ayuda ajena y de la misericordia, “que en griego se dice ‘limosna’ (*almosen*), que no consiste solamente en el hecho de dar dinero, como cree la gente, sino en toda obra por la que se alivia la indigencia humana”.<sup>39</sup> Hasta aquí hacía suya la distinción propia del legado medieval entre *pobreza* e *indigencia*, observable por la situación que guardan los cuerpos y las mentes. La indagación de Vives se enfocó entonces a discernir los distintos matices que podía tener la pobreza, así como la resistencia que podía haber en la república para hacer uso de la liberalidad cristiana y de la misericordia.

Los argumentos de Vives se dirigían a convencer a los ricos acerca de los beneficios que suponía ser caritativos con los pobres, pero también a mostrar las astucias de las que se valían muchos pobres para atraer hacia sí la limosna, para explotar su condición. Sin intentar generalizar, denunciaba la altanería de muchos pobres y su impertinencia al no respetar lugar ni situación para pedir limosna, y la simulación de las que muchos se valían para dar más lástima. Si el pobre era una representación de Dios, de Cristo que se hizo pobre, también el hecho de dar limosna era una manera de emular a Dios, dador de todo bien. Por esa razón, Vives aconsejaba al pobre comportarse con recato y modestia, y a los ricos hacer caso de la ley natural y divina de compartir sus bienes con el necesitado, pues “no pueden mantenerse ni la piedad ni el cristianismo sin el socorro mutuo”.<sup>40</sup>

Hasta aquí, decía Vives, se ha hablado de los individuos que entraban en una relación entre el que daba y el que recibía algún beneficio, y en adelante trataría el asunto más importante: el de aquello que competía a la ciudad y a la comunidad para atender a los pobres. La comunidad era “como el alma del cuerpo. El alma no animaba o unificaba sólo a una u otra parte del cuerpo sino al

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 8-13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 23-73.

cuerpo en su totalidad”. La sociedad era como un cuerpo que requería, para estar sano, no sólo del cuidado de uno de sus miembros sino de la totalidad. La figura del “cuerpo” le permitía plantear que la existencia de la pobreza era como la enfermedad que, al afectar a alguno de sus miembros, afectaba el funcionamiento del conjunto.<sup>41</sup> Así, a la manera del médico, recomendaba que debían “buscar remedios humanos por todas partes, sobre todo para aquellos a quienes de poco sirven los divinos”.<sup>42</sup> Quizás en ese trazo podemos observar uno de los primeros gestos secularizadores que caracterizaron al periodo del humanismo. Pues en seguida enumera algunos rubros que permitirían identificar a los pobres necesitados de la asistencia pública, es decir, no relativa a los privados, anudados por lazos consanguíneos.

El criterio principal para identificar al auténtico pobre partía de la distinción entre el pobre apto para trabajar y el pobre indigente. La distinción se basaba en el principio de que no habría pobreza justificada mientras no se comprobaba que el cuerpo estaba enfermo, física o mentalmente. Por eso los “pobres” (hombres, mujeres y niños) en condiciones de trabajar debían enviarse a algún taller o distribuirse en manos de personas que les podían dar empleo. Entre los pobres, algunos ya vivían en instituciones hospitalarias, otros mendigaban por las calles y caminos, y otros más llevaban la pobreza en sus casas. Para determinar quiénes eran verdaderamente pobres, es decir, indigentes, todos debían ser censados en cada una de las parroquias de las villas y ciudades por dos senadores. Éstos consignarían en una entrevista personal cuáles eran sus necesidades, su modo de vida anterior y la causa de su pobreza. Del mismo modo, los enfermos pasarían por una revisión ante la presencia de un médico. Así, la determinación de quiénes eran “pobres” pasaría por el filtro de una mirada clínica y, de acuerdo con el resultado de la auscultación e identificación, los “pobres” serían enviados al trabajo o a las instituciones hospitalarias.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Vives, *El socorro de los pobres*, pp. 75-80.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 81-91.

¿Qué obtenía la comunidad con estas medidas? Menciona Vives las siguientes: la ciudad ganaría honorabilidad y respeto, lo propio de una “ciudad donde no se ve mendigo alguno”; disminuiría la criminalidad; había mayor tranquilidad y armonía ciudadana, y un mayor sentimiento de seguridad en los espacios públicos (templos, plazas y calles). Sin embargo, la mayor ganancia sería para la ciudad “con tantos ciudadanos que se habrían hecho más comedidos, más educados, más útiles a la patria, y que la amarían más, porque en ella se mantenían, y no andarían tramando revoluciones, ni sediciones [...]. En fin todos recibirían cordura, sensatez y piedad [...]”. Pero la suprema ganancia sería el crecimiento del espíritu religioso, pues todo ese programa regresaría al punto de partida de la argumentación: después de la expulsión del Paraíso, le correspondía al hombre descubrir la manera de reencontrarlo a través de las vicisitudes del destino y del azar humano.<sup>44</sup>

El tratado de Vives no fue el único en su género. Hubo otros, también influyentes, dirigidos a abolir la mendicidad y dar asilo a los enfermos e indigentes. En España se difundió, por ejemplo, *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres* (1545) de Luis de Medina, abad benedictino del monasterio de san Vicente en Salamanca, muerto en 1572. Esa obra era una réplica al tratado de Domingo de Soto (1494-1560) —eminente teólogo dominico—, *Deliberación en la causa de los pobres*, publicado el mismo año. Ese tratado dio también lugar a la réplica del monje benedictino, Juan de Robles. Se trataba de textos que alimentaron el desarrollo de una verdadera casuística sobre la pobreza. Unos años después apareció el *Discurso del amparo de los legítimos pobres* (1598) del protomédico Cristóbal Pérez de Herrera (murió en 1622) y Juan de Mariana, en su *De rege et regis institutione* de 1599, consagró el nuevo énfasis de la intervención del Estado en el asunto de la pobreza, al señalar que “es propio de la piedad y de la justicia

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 117-123. Uno de los mejores estudios críticos sobre el texto de Vives sigue siendo el de Bataillon, “J. L. Vives”.

amparar la miseria de los desvalidos y de los indigentes, criar a los huérfanos, auxiliar a los necesitados de socorro”.<sup>45</sup>

La monarquía española hizo suyas muchas de esas medidas, presentes en algunas de las ordenanzas aplicadas en sus dominios americanos. En 1558, por ejemplo, Felipe II insistió en contra del nomadismo y vagabundeo:

Mandamos que, porque de andar generalmente los pobres por estos nuestros Reinos se sigue que hay muchos holgazanes y vagabundos, no pueden andar ni anden pobres por estos nuestros Reinos, vecinos no naturales de otras partes, sino que cada uno pida en su naturaleza, y que sobre ello se den las providencias necesarias para los nuestros corregidores y justicias y a los alcaldes de nuestra Corte que lo executen, apercibiéndolos que en su defecto y negligencia, lo mandaremos castigar, como convenga.

Para tener derecho a la caridad y la limosna se estableció claramente la distinción entre el pobre obligado por las circunstancias y el que se aprovechaba de las circunstancias y hacía de la “mendicidad” una profesión. Para hacerla efectiva, dispuso que se expidiera una cédula de identidad por el cura de cada parroquia para tener acceso a la limosna, aprobada por las autoridades de la “ciudad o villa donde fuere natural, o morador”. El “carnet de identidad del pobre” era revisado anualmente por las fiestas de pascuas de Resurrección, no sin antes haber cumplido con los preceptos de los sacramentos de la penitencia y de la comunión. “Porque, pues se tiene cuidado de mantener los cuerpos de los pobres, es más justo que se tenga de sus ánimas, y por algunos desórdenes que en esto ha habido, encargamos a los dichos curas y mandamos a las dichas justicias que no den las cédulas sin que primero estén confesados y comulgados [...]”. Además, se prohibía que los mendigos,

<sup>45</sup> Kamen, *La sociedad europea*, p. 192. Uno de los estudios más completos sobre la pobreza en ese periodo es Jütte, *Poverty and Deviance*. Con respecto a la recepción del pensamiento estoico en el siglo XVI, Peer Schmidt relaciona esta nueva invocación a la disciplina o control personal y social de los “afectos” con la discusión referida sobre la pobreza en autores como Vives y de Soto. Schmidt, “Neoestoicismo y disciplinamiento”, p. 185.

al pedir limosna, trajeran en brazos a niños propios o ajenos mayores de cinco años, edad a partir de la cual los niños ya podían aprender algún oficio. En el caso de la mendicidad justificada estaban contemplados los peregrinos extranjeros en camino de Santiago, los frailes, los estudiantes y los ciegos.<sup>46</sup>

El 7 de agosto de 1565 se formularon los requisitos que debía respetar el pobre mendicante. Se exigió a las parroquias hacer una relación completa de los pobres necesitados que no podían trabajar. Para ello, cada parroquia nombró a dos personas con la misión de recorrer los hospitales y otros lugares frecuentados, con el propósito de determinar los verdaderos casos de necesidad. Se les extendió la cédula indicando señas que pudieran caracterizarlos. Se trataba de un documento personalizado. Sólo eran vigentes dentro del recinto de la ciudad: zona de jurisdicción eclesiástica y civil. El pobre honrado tendía así a quedar asimilado al pobre vergonzante. Esa relación dio lugar al nacimiento de distintas órdenes hospitalarias, como la de San Juan de Dios, y a la producción de escritos, como los de Santo Tomás de Villanueva.

En Inglaterra se establecieron “Leyes sobre los Pobres”, debido a la disolución de los monasterios y de otras instituciones eclesiásticas encargadas de asistir al pobre. Aprobadas por el Parlamento, entre 1563 y 1603, se promulgaron y sistematizaron diversas leyes sobre la ayuda a los pobres, que rigieron en el país durante más de 300 años. La legislación isabelina estableció algunos de los principios que regularían la asistencia y el control de los pobres y desvalidos. En 1623 se fundaron los *workhouses* o casas de trabajo. En 1782 la Ley sobre los Pobres fue modificada para lograr una mayor eficiencia y en 1795 por primera vez se establecieron subsidios y salarios mínimos. El establecimiento del salario mínimo significó que los subsidios para pobres fueran utilizados para ayudar a los obreros que percibían un monto por debajo del establecido. Con la medida del salario mínimo se quebrantó el antiguo sistema asistencial, porque se introdujo una medida aplicada al interior del trabajo asalariado. A partir de esa nueva situación, Malthus, como

<sup>46</sup> Fernández Álvarez, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, pp. 154-157 y 179-184.

veremos, emprendió una campaña en contra de las leyes tradicionales de pobres y ya para 1834 se hizo votar una reforma a las leyes inspirada en las doctrinas utilitaristas de Jeremy Bentham.<sup>47</sup>

El informe sobre la ley de los pobres (*Poor Law Report*), redactado por Edwin Chadwick, proponía la transferencia del peso de ayuda a los pobres a unas oficinas de tutores que representarían a una unión de parroquias elegidas entre los contribuyentes. De acuerdo con Chadwick, sólo los hombres mal dotados físicamente debían recibir asistencia; de lo contrario, debían entrar a una *workhouse*, lugar apto para los que gozaban de buena salud. Esos propósitos fueron incorporados en el *Poor Law Amendment Act* de 1834 y, a fin de asegurar una misma aplicación, se estableció un Departamento central para la ley sobre los pobres. Los *workhouses* resultaron auténticas prisiones con familias separadas y mal atendidas. Las condiciones mejoraron en 1847 con la determinación de someter la oficina a control ministerial, misma que pasó, en 1871, al control de la Oficina de Gobernación local. El sistema de tutores electos persistió hasta 1929.<sup>48</sup>

Las medidas expuestas vinieron a cuestionar la creencia común de que el proceso de secularización o laicización de la caridad se debió exclusivamente al movimiento de la Reforma protestante. Historiadores como Kamen y Geremek consideran que la secularización de la caridad fue un fenómeno compartido por católicos y por protestantes. Se trató de un fenómeno social relacionado con el crecimiento de las ciudades y con la capacidad de producir riqueza.<sup>49</sup>

#### LA POBREZA MEDIADA POR LA NUEVA ECONOMÍA POLÍTICA

En 1791 fue impreso el tratado sobre *Iconología por figuras* de los grabadistas Hubert Gravelot (1699-1773) y Charles Nicolas Cochin

<sup>47</sup> *Nueva Enciclopedia Larousse*, p. 7880; Driver, *Power and Pauperism*.

<sup>48</sup> Para profundizar en el funcionamiento del *workhouse* inglés, se puede consultar el excelente estudio de Driver, *Power and Pauperism*.

<sup>49</sup> Kamen, *La sociedad europea*, p. 192; Geremek, *La piedad y la borca*, pp. 135-222.

(1715-1790).<sup>50</sup> Mediante el lenguaje alegórico basado en imágenes, los autores pretendían dirigir al lector un mensaje ante todo moral. Conviene observar las figuras dedicadas a la riqueza y a la pobreza para apreciar cuánto había cambiado la percepción de esta última condición al finalizar el siglo XVIII.

Riqueza: hija del trabajo y de la economía, la Riqueza se representaba mediante una mujer soberbiamente vestida y enjoyada. Su rostro no expresaba alegría porque no era la Riqueza la que procuraba la dicha. Alrededor de ella había sacos de dinero y se apreciaba en el fondo del cuadro un jardín con árboles que indicaba la opulencia. Se podía agregar también, cerca de la Riqueza, un cuerno de la abundancia colmado de monedas de oro.

Pobreza: hija de la pereza y de la ociosidad, según la definición de los antiguos, la Pobreza se pintaba como una mujer pálida, delgada, casi desnuda o cubierta de andrajos y mendigando. Se la puede también representar con los mismos rasgos en un campo segado, ocupada en recoger, quejumbrosa, algunas espigas desperdigadas.

Miseria: la Miseria se considera ante todo como la consecuencia involuntaria de las calamidades o de las desgracias, mientras que a la Pobreza como efecto de una falta de orden o de conducta. (Se puede consultar el artículo precedente para representar a la Miseria tomando en cuenta la distinción referida).<sup>51</sup>

En primer lugar salta, a la vista que la antigua distinción pobreza/indigencia había sido sustituida por la de pobreza/miseria. En segundo lugar, apareció la distinción entre riqueza y pobreza: la riqueza como producto del trabajo y del ahorro, y la segunda caracterizada por su contrario: la pereza y la ociosidad. Se premiaba con la riqueza al que trabajaba y se castigaba con la pobreza al holgazán. La miseria, por otro lado, era vista como resultado de las calamidades naturales, mientras que la pobreza era el “efecto de una falta de orden o de conducta”. En el marco de la

<sup>50</sup> El título completo es: “Iconología por figuras o tratado completo de alegorías, emblemas, etcétera. Obra útil a los artistas, a los aficionados y puede servir para la educación de las personas jóvenes”. Gravelot y Cochin, *Iconología*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 140.

Revolución francesa, en 1793 Robespierre explicó esas relaciones de la siguiente manera:

Realmente no hacía falta una revolución para explicar al universo que la extrema desproporción de las fortunas es el origen de muchos males y de muchos crímenes, pero estamos asimismo convencidos de que la igualdad de bienes es una quimera. Yo la creo menos necesaria para el bienestar privado que para la felicidad pública. Pero, al parecer, se trata más de hacer la pobreza honorable que de proscribir la opulencia.<sup>52</sup>

En el discurso de Robespierre frente a la Convención se advertía la imposibilidad de llegar a la igualdad social inspirada en las utopías de autores como Campanella, Tomás Moro, Erasmo o Vives. Robespierre mantenía, por otro lado, el principio defendido por Vives de que no había república posible sin un mínimo de armonía. Por eso, tanto para Robespierre como para Vives, el problema de la desigualdad era en esencia una cuestión de Estado: la igualdad sólo era necesaria para “la felicidad pública”. Ahora bien, la pobreza subyacía en la riqueza, pero se observaba a través de un tratamiento nuevo que coincidía con el espíritu moralizador de los emblemas de Gravelot y de Cochin.<sup>53</sup> Se trataba, nos dice Robespierre, no de desaparecer la pobreza y de proscribir la riqueza, sino de hacer de la pobreza algo “honorable”.

Desde diferentes ámbitos, tanto Gravelot y Cochin, como Robespierre, estaban afirmando lo que ya era un lugar común de la época, tópico compartido tanto por el filósofo Jeremy Bentham (1748-1832) como por el teólogo y sociólogo Thomas Chalmers,

<sup>52</sup> Citado en López Alonso, “La pobreza en el pensamiento político”, artículo de gran utilidad para comprender las transformaciones semánticas del término “pobreza” observadas en España.

<sup>53</sup> En 1774 un escritor italiano de temas económicos escribió: “La riqueza de una nación corresponde a su población y su miseria corresponde a su riqueza. La laboriosidad de algunos es la causa del ocio de los otros. Los pobres y los ociosos son un producto inevitable de los ricos y de los laboriosos”. G. Ortes, *Della economia nazionale libri sei*, Venecia, 1774, citado en Geremek, *La piedad y la borca*, p. 248.



e, incluso, por el político y economista español, Pedro Rodríguez conde de Campomanes (1723-1802). Se manifestaba en ese pensamiento un escepticismo frente a la posibilidad de resolver el problema de la disparidad social creciente en esos años en Inglaterra, Francia y España. En el discurso de Robespierre se observaba también que la noción de pobreza se estaba orientando hacia su aceptación como una realidad natural infranqueable, motivo por el cual sólo se podría tender a “dignificarla” (“respetabilidad” en el lenguaje de la época).

El *Ensayo sobre el principio de población* de Thomas Robert Malthus (1766-1834) muestra ya un pensamiento económico liberado de sus vínculos con la filosofía moral de la época del humanismo. Al respecto, la apreciación de la historiadora Gertrude Himmelfarb no es tan exacta, al afirmar que esa “ciencia natural” acabó por minar lo que quedaba de “economía moral” en relación con las leyes de pobres del periodo isabelino.<sup>54</sup> Lo que mostraba, más bien, era el desgaste de las fórmulas jurídicas clásicas frente al empuje de la nueva economía industrial y que desafió los esquemas conceptuales fabricados entre los siglos XIV y XVI, sobre todo en la relación de los cuerpos con sus medios de subsistencia.

Así, el término que definía ese periodo ya no era el de *empobrecimiento* por razones humanas o naturales, sino el de “paupe-rización” o *pauperism*. También se introdujo el de *miseria*, que se confundía con el todavía vigente de *indigencia*, pero su sentido se desplazaba hacia el de *pobreza*. La novedad radicaba en la distinción entre *pobreza* y *miseria*, intrínseca a la categoría de cuerpo humano capaz de desempeñar un trabajo u oficio. El concepto *trabajo*, anteriormente vinculado a la historia de la salvación después de la expulsión del Paraíso, se estaba convirtiendo en una categoría fundamentalmente económica de tipo mercantil. El *trabajo*, al igual que sus productos, se iba transformando también en un artículo comerciable. Poco a poco se iba imponiendo la asociación del término *pobreza* con el de *fuerza de trabajo* creador de riqueza y, en consecuencia, la diferencia entre clases productivas y clases improproductivas.

<sup>54</sup> Himmelfarb, *La idea de la pobreza*, pp. 121-122.

En esa dirección se orientaban los estudios y debates entre algunos escritores del periodo, tales como: Joseph Townsend, *Dissertation on the Poor Laws* (1786) Edmund Burke, “Pensamientos y detalles sobre la escasez” (1795) Frederic Morton Eden (1766-1809), *The State of the Poor* (1793), más tarde fundador y director de una compañía de seguros. La investigación de F. M. Eden se concentró en las condiciones del trabajador pobre en Inglaterra, debido al encarecimiento de la vida entre 1794 y 1795. Inspirado en Adam Smith, definió entonces los criterios convenientes para asistir a los pobres “empobrecidos”. Jeremy Bentham participó en la discusión con el *Outline of a Work Entitled Pauper Management Improved* (1798) y Patrick Calquhoun con *The State of Indigence and the Situation of the Casual Poor in the Metropolis Explained* (1799).<sup>55</sup>

Autores ahora considerados como “clásicos” fincaban su argumento ya no en las posibilidades naturales intrínsecas al ser humano, sino en el principio de la libertad individual. Por esa razón, habría que buscar la causa de la pobreza en una “falta de orden o de conducta” de los individuos. Si se era pobre, se debía seguramente al mal uso de la libertad y no sólo a las desgracias naturales. De ahí que la tarea del Estado debiera enfocarse sobre todo a la moralización del trabajador pobre para enseñarle a hacer buen uso de su libertad. El texto de Eden contenía en su título mismo la nueva definición de pobreza, asociada con la clase trabajadora. “El estado de los pobres: o, una historia de las clases trabajadoras en Inglaterra”, publicado en tres volúmenes en 1797.<sup>56</sup>

El colofón de ese proceso en Inglaterra, capitán de la Revolución industrial, fueron las Leyes de Pobres de 1834, que produjeron un nuevo esquema para administrar la pobreza en una sociedad opulenta.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Véase en especial el capítulo dedicado a la “redefinición de la pobreza” en Himmelfarb, *La idea de la pobreza*, pp. 31-171.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>57</sup> Las implicaciones económicas del establecimiento de las leyes sobre los pobres han sido estudiadas por Boyer, *An Economic History*.

El filósofo de la Universidad de Berlín, G.W.F. Hegel, en sus consideraciones sobre la naturaleza del Estado moderno, no evadió la cuestión de la pobreza. Asumió en parte algunos elementos de los tratados del siglo XVI, cuando se refirió al proceso de empobrecimiento de la población por motivo de circunstancias externas imprevisibles. Esas circunstancias, producto de calamidades naturales, podían arrojar a los individuos a la pobreza, al impedirles hacerse de los medios necesarios para su subsistencia. Pero añadió también que tal cosa sólo era posible cuando los individuos perdían sus lazos familiares naturales, en cuyo seno generalmente se satisfacían las necesidades básicas relacionadas con la educación, la justicia, la salud y “el auxilio de la religión”.

Cuando ocurrían tales circunstancias, correspondía al Estado sustituir a la familia para hacerse cargo de los pobres, “tanto respecto a su carencia inmediata, como respecto al sentimiento de aversión al trabajo, a la perversidad y a los otros vicios que provienen de tal situación y del sentimiento de su injusticia”.<sup>58</sup> En cuanto al aspecto “subjetivo” de la pobreza, Hegel se refirió a la obligación del Estado de satisfacer los sentimientos de filiación y de amor que germinaban propiamente en el seno de la unidad familiar. En la medida en que dicho “apoyo moral” dependía de circunstancias no previstas, el Estado o la sociedad política habían de estar siempre preparados para enfrentarlas, pero sabiendo que en ese caso los sentimientos de amor filial no eran suficientes. En ese contexto, según Hegel, las instituciones tradicionales ligadas a la práctica de la limosna o de la religión (“la lámpara prendida ante las imágenes, etc.”) debían ser sustituidas por instituciones oficiales dedicadas a los pobres, tales como hospitales, obras de aseo y cuidado de las ciudades, etcétera.

A la caritas le queda bastante por hacer, y es un punto de vista falso si ella quiere reservar únicamente a la particularidad del ánimo y a

<sup>58</sup> Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 232. Esta versión ha sido cotejada con el original alemán, Hegel, *Grundlinien der Philosophie*. En 1818 Hegel ocupó el lugar que había dejado Fichte en Berlín. En 1820 fue miembro ordinario de la Comisión Real de la Ciencia de Brandemburgo. Entre 1820 y 1821, cuando se encontraba en la cúspide de su reconocimiento, publicó las *Grundlinien*.

la contingencia del sentimiento y del conocer propio ese socorro a la necesidad, y el sentirse ofendida y mortificada por las disposiciones y por los preceptos universales obligatorios. El estado público, por el contrario, se debe considerar tanto más perfecto cuanto menos quede por hacer por el individuo, según la opinión particular, ante lo que se organiza de un modo general.<sup>59</sup>

En Hegel había también un diagnóstico acerca del funcionamiento de la economía de su época. Al igual que Adam Smith, aceptaba el principio de la libertad de comercio como una condición favorable para el “progreso de la población y de la industria”. Sin embargo, en ese punto advertía una paradoja no contemplada por Vives en el siglo XVI: que si era cierto, por un lado, que los individuos se requerían mutuamente para satisfacer sus necesidades y acrecentar la riqueza; pero, por otro, que en ese mismo proceso tendía a ampliarse la división social del trabajo, ahondando así la “dependencia y la miseria de la clase ligada a ese trabajo”. De esa manera se multiplicaba “la insuficiencia de la capacidad y del goce de las otras libertades, especialmente de las ventajas espirituales de la sociedad civil”.<sup>60</sup>

Hegel describía así la paradoja inscrita en el proceso de acumulación capitalista, acelerado por el desarrollo de las nuevas técnicas de producción. El colofón de esa dinámica, apuntó Hegel, era que una gran masa de individuos descendían

por debajo de un cierto nivel de subsistencia —que se regula a sí mismo como necesario para un miembro de la sociedad— y la pérdida de la conciencia del derecho, de la juridicidad y de la dignidad, por medio de una actividad y trabajo propios, ocasiona la formación de la plebe, y al mismo tiempo, lleva consigo la mayor facilidad para concentrar riquezas desproporcionadas en pocas manos.<sup>61</sup>

¿Qué medidas se pueden desarrollar para detener o moderar dicha dinámica contradictoria? Se preguntaba entonces el filósofo:

<sup>59</sup> Hegel, *Filosofía del derecho*, pp. 232-233.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 234.

Si fuera obligado a la clase más rica a llevar la carga directa de mantener en un nivel de vida común a la masa reducida a la pobreza, o si existieran en otras propiedades públicas (hospitales ricos, conventos, fundaciones) los medios apropiados para ello, se aseguraría la subsistencia de los necesitados sin la mediación del trabajo, lo cual atentaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y honor de los individuos. Si por el contrario esto se hiciera por medio del trabajo, dando oportunidades para ello, se acrecentaría la producción, en cuyo exceso, unido a la carencia de los consumidores correspondientes, que también serían productores, reside precisamente el mal, que aumentaría por tanto de las dos maneras. Aquí se manifiesta que en el medio del exceso de la riqueza la sociedad civil no es lo suficientemente rica, es decir, no posee los bienes propios para impedir el exceso de pobreza y la formación de la plebe.

Estos fenómenos se pueden estudiar ampliamente con el ejemplo de Inglaterra, así como, más de cerca, en las consecuencias que han tenido los impuestos para los pobres, las innumerables fundaciones y la igualmente ilimitada beneficencia privada y, sobre todo, la eliminación de las corporaciones. Como medio más directo se ha ensayado allí (especialmente en Escocia) —tanto contra la pobreza como en especial contra la pérdida del pudor y de la dignidad, bases subjetivas de la sociedad, asimismo, contra la pereza y los derroches, que engendran a la plebe—, abandonar a los pobres a su suerte y condenarlos a la mendicidad callejera.<sup>62</sup>

Hegel creía encontrar la solución a ese círculo vicioso en la expansión comercial e industrial en otras latitudes marcadas por el atraso en términos de “industrialización”. De esa manera, Europa podía recuperar su equilibrio interno. Veamos lo que señalaba Hegel:

Por medio de la dialéctica, la sociedad civil, sobre todo esta Sociedad así determinada, es empujada más allá de sí para buscar afuera, en otros pueblos —que están atrasados respecto a los medios que

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

ella posee en exceso, la industria y laboriosidad— a los consumidores y, por tanto, a los medios necesarios para su subsistencia.

Como para el fundamento de la vida familiar es una condición la tierra, como base y terreno estable así, para la industria, el elemento natural que la anima hacia fuera es el mar. Al expresarse el peligro, la búsqueda de ganancia se eleva por encima de sí y pasa de su fijación a la gleba y del círculo limitado de la vida civil, con sus goces y deseos, al elemento de la fluidez y el posible naufragio. Así, el deseo, por medio de ese gran intermediario de la unión, lleva a tierras lejanas las relaciones comerciales e introduce una vinculación jurídica contractual y en este tráfico mercantil se encuentra igualmente, mayor grado de cultura, y el comercio adquiere su sentido histórico mundial.

Los ríos no son límites naturales, como se ha hecho valer en tiempos recientes, sino que, en vez, igual que los mares, unen a los hombres [...].

La ampliación de esas relaciones proporciona el medio de la colonización, a la cual —esporádica o sistemáticamente— tiende la sociedad civil desarrollada, y con la que procura, en parte, en un nuevo territorio, el retorno al principio familiar a una fracción de la población; y en parte, procura para sí misma una nueva necesidad y un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo.<sup>63</sup>

Hacia 1820, cuando Hegel suscribió esas líneas, quedó dibujado todo un programa de expansión de la Europa industrial hacía otras regiones, tanto internas como externas. Su importancia para nuestro caso es que dicho programa se delineaba como una forma de enfrentar el problema de la “pauperización” (*pauperism*) interna. Además de la indigencia, resultado de las “calamidades naturales”, surgía ahora una nueva noción de pobreza desde las relaciones mismas que los individuos establecían con el trabajo. Hegel se refirió expresamente —como lo subraya Conze— a individuos que descendían “por debajo de un cierto nivel de subsistencia —que se regulaba a sí mismo como necesario para un miembro de la sociedad—”, llevando a la pérdida consecuente

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 235-237.

de los derechos propios de su condición humana.<sup>64</sup> En su intento por establecer *la línea de la pobreza* dentro del marco de una nueva economía política, Hegel apuntó, en buena medida, el problema constitutivo del desarrollo de las ciencias sociales contemporáneas.

### LA POBREZA COMO PROBLEMA DE ESTADO

En el marco de una geopolítica mundial basada en la lucha entre naciones-Estado, grupos completos —nacionales y étnicos— fueron examinados bajo la lupa de la pobreza y evaluados en términos de atraso y progreso, de desarrollo y subdesarrollo. Uno de los criterios para realizar ese balance fue el de la industrialización, asociada a su capacidad para generar riqueza y para así resolver el problema de la pobreza.

Explicar cómo era posible la pobreza en medio de la abundancia y distinguir al verdadero pobre del ficticio promovió, a partir del siglo XIX, el desarrollo de una suerte de casuística social. Identificada con la incapacidad física o mental para el trabajo y éste, a su vez, convertido en una mercancía, entonces la pobreza fue una variable asociada cada vez más con el mercado laboral, es decir, con las oportunidades amplias o estrechas para ofrecer un trabajo digno y honorable. En ese marco surgió la exigencia de establecer los límites o franja aceptable de la pobreza, delineados por la institución del salario mínimo o nivel de ingreso requerido para satisfacer las necesidades de subsistencia de un individuo o familia. El debate sociológico y jurídico giró fundamentalmente

<sup>64</sup> Conze, "Pauper, pauperismus", pp. 217-218. Son de sobra conocidos algunos de los efectos de esa caída por debajo del nivel mínimo de subsistencia: la aparición histórica de la "clase obrera", la creación de asociaciones sindicales, revueltas agrarias, mayor presión por el respeto a la libertad de expresión, relajamiento de prohibiciones matrimoniales y, desde luego, la aparición del pensamiento socialista como contraparte del liberalismo. Hacia la segunda mitad del siglo XIX el término *pauperismo* cayó en desuso, siendo sustituido por el de *proletarización*. Véase también Therborn, *European Modernity*.

en torno a cómo entender ese *mínimo* en una sociedad altamente desarrollada.<sup>65</sup>

El historiador británico Eric Hobsbawm señaló que la aplicación de técnicas cuantitativas a la “situación de los pobres” se desarrolló en Inglaterra desde finales del siglo XVIII y, a partir de 1830, sobre bases estadísticas más firmes, en los países en proceso de industrialización. Pero no es sino hasta el último cuarto del siglo XIX que se realizaron estudios para determinar la proporción de ciudadanos que vivían por debajo de la “línea de la pobreza”.<sup>66</sup> La teoría social desarrollada por Marx y Engels no contempló como un “problema”, medir la pobreza, sino que ésta, en sentido genérico, fue asimilada como la condición sobre la cual el proletariado industrial emprendía su lucha social-revolucionaria en contra de la burguesía.<sup>67</sup> El lumpenproletariado o población por debajo del salario mínimo o que descendía, según Hegel, por debajo del nivel de subsistencia, no formaba parte de esa vanguardia revolucionaria.

En ese sentido, cuando se revisa la pobreza en la tierra de los diccionarios, tiende a privilegiarse los estudios que intentaron tomarle la medida. Así, por ejemplo, aparece Charles Booth —rico comerciante y propietario de una flota mercante de Liverpool—, quien hacia la década de 1870 realizó un estudio sobre la situación de los pobres en Inglaterra, con el objeto de cuestionar la creencia de que los pobres constituían una cuarta parte de la población. Su investigación reveló que en la ciudad de Londres los

<sup>65</sup> *Dictionary of Economics*.

<sup>66</sup> Hobsbawm, “Pobreza”.

<sup>67</sup> Véase, por ejemplo, el estudio clásico de Federico Engels, publicado originalmente en 1845, *La situación de la clase obrera*, pp. 43-87. La sección dedicada al “proletariado industrial” se basa en informaciones de la prensa periódica. Algunos de los informes que describen la situación de los obreros en muchos barrios de las ciudades industriales provenían de médicos y de periodistas, pero también del *Boletín de la Sociedad Estadística* y de informes de policía. Engels también revisó algunos estudios y trabajos eruditos, oficiales y no oficiales, que intentaban establecer la identidad de la pobreza con el fin de resolverla. Es el caso del Informe que envió al Parlamento Edwin Chadwick, secretario de la Comisión de la Ley de Pobres, con el propósito de evaluar las condiciones sanitarias de las clases trabajadoras de Gran Bretaña.



pobres ascendían a una tercera parte del total de la población londinense.<sup>68</sup> En sus estudios combinó la observación directa con un esfuerzo por sistematizar el alcance del problema. Tomando la calle como unidad de análisis delineó el celebrado mapa de la pobreza de Londres.<sup>69</sup> Ese estudio ha sido considerado como el primero que se realizó a partir de una definición operativa de la pobreza, hecho frente a la opinión pública y calculando la proporción de pobreza a partir de una “línea de la pobreza”. Ese dispositivo señaló el comienzo de una sociología científica que se desarrollaría en el siglo xx.<sup>70</sup>

Ese ejercicio de medición fue repetido hacia 1890 por otros empresarios británicos como B. S. Rountree y más tarde, durante la segunda guerra de 1939-1945, por medio del informe preparado por Beveridge (1942).<sup>71</sup> Con base en trabajos de nutriólogos alemanes y norteamericanos que definían la capacidad corporal mínima de trabajo en términos de calorías, se encontró que las familias de la ciudad de York, Inglaterra, estaban por debajo del nivel de subsistencia. Los análisis revelaban que sus ingresos no eran suficientes para cubrir el mínimo necesario para mantener la eficiencia física requerida para el trabajo (eficiencia fisiológica). Con esas investigaciones se pretendía eliminar los elementos subjetivos y convencionales involucrados en la percepción del estado de pobreza.

El establecimiento del nivel mínimo fisiológico para desempeñar una actividad productiva derivó hacia otras problemáticas al hacer intervenir factores referidos a las situaciones específicas en que se desarrollaba el trabajo. Esas consideraciones han influido, en buena parte, las prácticas científicas de medición de la pobreza durante el siglo xx a niveles nacionales e internacionales. Sin embargo, Peter Townsend —uno de los principales analistas actuales de la pobreza— cuestionó la manera como Beveridge entendió el término “subsistencia”, utilizado después de 1945. En su

<sup>68</sup> Booth, *Life and Labour of the people* y Booth, *Life and Labour of the People of London*.

<sup>69</sup> Atkinson, “Poverty”, p. 929.

<sup>70</sup> Mitchell, *A New Dictionary*, p. 146.

<sup>71</sup> Rountree, *Poverty*.

opinión, sus cálculos se hicieron con el fin de justificar tasas bajas de asistencia y seguridad social. La investigación de Peter Townsend y de Brian Abel-Smith, *The Poor and the Poorest*, se orientó principalmente a cuestionar la creencia de que la pobreza había sido abolida en Inglaterra con el desarrollo de un sistema de pleno empleo y con nuevas prestaciones sociales.<sup>72</sup> Con base en fuentes oficiales, el estudio más bien mostró que había en el país de la Revolución industrial todavía cerca de dos millones de personas que vivían por debajo de los niveles que establecía la red de seguridad social. Esa apreciación fue confirmada más tarde por las estimaciones oficiales publicadas por el Departamento de Salud y Seguridad Social hacia 1970 y por el trabajo principal de Townsend, *Poverty in the United Kingdom*.<sup>73</sup>

Los intentos por fijar la línea que separa la “pobreza respetable” de la “pobreza miserable” se extendieron paulatinamente a los antiguos dominios coloniales británicos y a los Estados Unidos. La principal crítica de Townsend a los enfoques fisiocráticos de la pobreza era no considerar que, además de las necesidades físicas de vestirse, cubrirse y alimentarse, éstas contienen una carga semántica sociocultural.<sup>74</sup> En ese sentido, la definición de los elementos “subjetivos” mencionados por Hegel introdujo un grado mayor de complejidad al momento de determinar la “línea de la pobreza”. Por ejemplo, configuraciones semánticas basadas en las distinciones mujer/varón, aristócrata/plebeyo, ciudadano/extranjero o clasificaciones basadas en la afiliación religiosa y en el origen étnico o de raza, en efecto, dejaban ver una mayor complejidad en relación con “las antinomias clásicas de pobre/rico, alto/bajo, feo/hermoso”.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Townsend y Abel-Smith, *The Poor and the Poorest*.

<sup>73</sup> Townsend, *Poverty in the United Kingdom*.

<sup>74</sup> Townsend, “Poverty”, p. 503. Un texto complementario, igualmente importante en esta sección, es el de Atkinson, “Poverty”. Véase también Abercrombie et al., *Diccionario de sociología*, p. 186.

<sup>75</sup> Es muy sugerente el intento de explicar la dinámica de la desigualdad social, haciendo también intervenir categorías de índole sociocultural. Se trata de formas de discriminación social que operan en el acceso al mercado de trabajo y que pueden tener efectos no previstos, manifiestos en movimientos sociales de diversa índole. Tilly, *La desigualdad persistente*, p. 20.

Adam Smith reconoció en su momento que el nivel de subsistencia era definible, no sólo en función de las necesidades básicas, sino también con base en las costumbres o formas de vida (alimentación, salud, vivienda). Sin embargo, conforme una sociedad rebasaba lo que se consideraba como mínimo para “estar en el mundo”, surgían inmediatamente otros rangos que afectaban las estadísticas puramente formales de la población. Países con amplia población campesina, por ejemplo, tendrían el problema de que los niveles de ingreso y de consumo no eran siempre coincidentes con la media nacional, por lo cual los gobiernos se veían obligados a establecer medidas indirectas —como precios de garantía— para nivelar la dinámica de desigualdad entre el campo y la ciudad.<sup>76</sup>

Los estudios antropológicos han insistido en la noción de “pobreza relativa”, al vincular las condiciones materiales con las expectativas que cada sociedad genera o ha generado a través del tiempo. Por ejemplo, los aspectos destacados por los expertos en nutrición humana son relativos al lugar y al tipo de actividad productiva que desarrollan los individuos. Incluso en las sociedades más ricas, aquellas que subsidian el déficit de los sectores empobrecidos, la definición del nivel de subsistencia es un espacio sujeto a negociaciones políticas constantes. En ese contexto Oscar Lewis desarrolló su tesis —después muy debatida— de que esa situación de ambivalencia propiciaba la estabilización de una “cultura de la pobreza”.<sup>77</sup> Pese a ese “relativismo cultural” se aceptó que, dentro de la economía global, la población pobre se caracterizaba por tener tasas más altas de mortalidad infantil y una menor expectativa de vida que el resto de la sociedad.<sup>78</sup>

En esa línea de pensamiento, se entendería por “pobreza absoluta” una situación en que las personas no reciben los medios suficientes para mantener un mínimo de salud, de alimentación y

<sup>76</sup> Abercrombie *et al.*, *Diccionario de sociología*.

<sup>77</sup> Para la recepción del libro de Lewis en América Latina, véase Alasia, “Misericordia” y Vázquez, “Pobreza”. Dentro del enfoque trazado por Oscar Lewis, se puede consultar la investigación de Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*.

<sup>78</sup> Susser, “Pobreza”, p. 407.

de eficacia física, expresada en términos de calorías.<sup>79</sup> La “pobreza relativa”, por el contrario, se refería al nivel general de vida en las diferentes sociedades, por lo que ser “pobre” se definía culturalmente, más que por el nivel absoluto de la explotación (*deprivation*). Desde esa perspectiva, en las sociedades contemporáneas la “línea de la pobreza” varía según el funcionamiento general de cada sociedad.<sup>80</sup>

En Estados Unidos el intento de establecer “la línea de la pobreza” llegó más tarde. Por lo menos hasta la crisis de 1930, la asistencia al pobre se mantuvo como una instancia local o estatal, pero no nacional.<sup>81</sup> Durante el siglo XIX, el inmenso territorio y la población, predominantemente rural, hicieron que la pobreza estuviera dispersa y en buena parte invisible. Así sucedió hasta que se llegó a las concentraciones masivas en el periodo de la expansión urbana, hacia finales del siglo XIX. Es posible que esa desatención por la pobreza se debiera al individualismo y las tradiciones religiosas que seguían considerando a la riqueza y a la pobreza

<sup>79</sup> Esa apreciación ha dado lugar a estudios históricos de gran interés y que han arrojado nuevas luces sobre la situación y el significado de la pobreza en el pasado. Véase, por ejemplo, Bacci, *Historia de la población*.

<sup>80</sup> Abercrombie *et al.*, *Diccionario de sociología*, p. 186.

<sup>81</sup> De acuerdo con los historiadores de la economía, siete de cada diez habitantes de Nueva York, Boston y Filadelfia eran pobres en los años anteriores a la revolución americana (1775-1783). Entre 1790 y 1860 el porcentaje permaneció muy similar. Después de 1870 se redujo a la mitad, debido al rápido crecimiento económico de 1880-1910; un fenómeno similar ocurrió después de la segunda guerra mundial (1939-1945). Los primeros intentos por frenar la pobreza se dieron en la época del *New Deal* de Franklin Roosevelt (1933-1945), cuando estableció la oficina de administración de seguridad social para el fondo federal de ayuda a los niños. Hacia 1960 el gobierno estimó que 40 millones de ciudadanos vivían por debajo de la línea de pobreza. En 1964 el presidente Lyndon B. Johnson (1963-1969) declaró una “guerra incondicional” contra la pobreza que, como parte de sus estrategias, llevó a la creación de programas como Head Start y el Neighborhood Youth Corps. Hacia 1973 el porcentaje de pobreza alcanzó su nivel más bajo en la historia norteamericana: 11.1% (20 millones). En 1977 la oficina del censo estimó que 13.3% vivía en estado de pobreza y siguió aumentando, al grado de elevarse, a finales de los años setenta, a unos 34.4 millones. Durante la década de 1980 el índice disminuyó hasta alcanzar, en 1989, a 31.5 millones, si bien al año siguiente la cifra ascendió a casi 33.6 millones, es decir, a 13.5% de la población total. Carson, *Gale Encyclopedia*.

como manifestaciones de vicios y virtudes. Aun cuando existió un movimiento de reforma social en el marco del crecimiento urbano acelerado hacia finales del siglo XIX, no fue sino hasta la crisis de 1929, con sus elevadas cifras de desempleo, que el tema de la pobreza comenzó a preocupar a los norteamericanos; fue en ese momento, sobre todo, que sus causas dejaron de ser atribuibles, simplistamente, a las deficiencias morales de los individuos. Hubo también la convicción de que sólo el gobierno federal —como en otros asuntos— podía desarrollar planes globales para atacar a la pobreza y el desempleo. Así se diseñaron políticas macroeconómicas para estimular el empleo, así como una variedad de programas de asistencia para niños dependientes, personas con edad avanzada, ciegos y discapacitados, desempleo temporal, etc. Ese periodo sentó las bases para la política estadounidense hasta 1960.

En 1904, Hunter intentó definir por primera vez la “línea de la pobreza”, a través de estudios destinados a establecer el mínimo de confort que se requería en una sociedad de consumo como Nueva York. Sin embargo, no fue sino hasta la década de 1960 cuando la cuestión de la pobreza comenzó a tener un tratamiento más sistemático, tal como se conoce en la actualidad. Con excepciones notables, como de R. J. Lampman, *The Low Income Population and Economic Growth* (1959), de M. Harrington, *The other America* (1962), y J. B. Galbraith, *The Affluent Society* (1958), la “línea de la pobreza” fue por primera vez establecida en 1964 por la Social Security Administration (SSA), siguiendo una estimación preliminar del Consejo de Asesores Económicos. Los estudios del Departamento de Agricultura participaron para fijar la “canasta básica” (*minimum food budget*) por tamaño de familia, edad y sexo del jefe de familia. Sobre el cálculo de que el pobre empleaba casi un tercio de su ingreso en alimentación, éste fue multiplicado por tres para obtener el ingreso mínimo necesario. Basado en una noción de “pobreza absoluta”, según Dale Tussing, en ese cálculo se ignoró, no solamente la riqueza, sino el ingreso e intercambios en especie, dejando en la oscuridad algunas de las realidades de la pobreza. Otros autores vieron la necesidad de traducir dichas fórmulas en sus equivalentes mone-

tarios.<sup>82</sup> El reporte final de 1964 calculó en 3 000 dólares anuales la franja mínima para medir el estado de la pobreza.<sup>83</sup>

Si repasamos el recorrido histórico del concepto de “pobreza” en el periodo 1850-1950, observamos la introducción de nuevos parámetros para identificarlo. En su definición, han entrado en juego los cambios semánticos de la noción de trabajo, revolucionaria en la medida en que lleva a un nivel mayor de complejidad la distinción indigencia/pobreza, moderada y regulada durante el periodo humanista. En sustitución, se desarrolló la extraída de la nueva economía política entre pobreza absoluta y pobreza relativa, radicalizando algunos instrumentos de medición que se tomaron prestados de la práctica clínica médica, relacionados con la salud, alimentación y vivienda. De acuerdo con esos nuevos patrones de medición, el “pobre auténtico” y merecedor de asistencia pública es aquel que no es capaz, por edad o por enfermedad, de mantenerse sin asistencia. El problema de la pobreza tenía lugar, no en el nivel de la “indigencia” clásica, sino en el de la pobreza misma, pues podía haber cuerpos dotados para el trabajo, pero incapaces de obtener un empleo. Así, la noción de pobreza se abrió en ese periodo a una amplia gama de posibilidades semánticas que van desde la falta de los medios necesarios para subsistir hasta la escasez relativa en relación con el consumo.<sup>84</sup>

### LOS AÑOS RECIENTES Y MÉXICO

El reingreso reciente de la palabra “pobreza” en el léxico de los políticos y de los diccionarios invita a algunos cuestionamientos. Se trata de un concepto arcaico, ambiguo y que da pie a la pregunta: ¿por qué vino a sustituir a otros vocablos que emergían de una explicación sociológica de corte marxista o funcionalista? Una sociología crítica, preocupada por entender el funcionamiento estructural del capital y en la que la pobreza aparece como un efecto colateral de tal “maquinaria”. Casi dos siglos después de la

<sup>82</sup> Petersen y Petersen, *Dictionary of Demography*.

<sup>83</sup> Atkinson, “Poverty”, p. 929.

<sup>84</sup> Gilchrist, “Poverty”.

prospectiva aventurada por Hegel (la creación de un mercado mundial eurocéntrico), parecería que ésta en buena medida se cumplió. El problema consiste en que ahora la pobreza se convirtió, ya no en un problema exclusivo de Europa, sino en un problema diseminado por todo el globo terrestre. Quizás ese hecho explique una mayor injerencia, por parte de organismos internacionales como el Banco Mundial, en el diseño de estrategias para erradicar el problema en diferentes regiones del planeta. Un ejemplo es el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) que desde 1990 incorporó una nueva fórmula para medir las condiciones de vida: el Índice de Desarrollo Humano (IDH), que combina indicadores cuantitativos y cualitativos.<sup>85</sup>

En México, generalmente, el estudio de los pobres y de la pobreza se encuentra mezclado con otra clase de estudios, como el movimiento obrero, las revueltas campesinas o los grupos marginales. Los estudios estructurales, orientados a describir los diferentes grados de pobreza o a explicar su funcionamiento, comenzaron a aparecer precisamente cuando las agencias internacionales de desarrollo llegaron a ser más activas en las diversas regiones del mundo.<sup>86</sup>

La dificultad intrínseca para definir la pobreza en la modernidad industrial se observa en las *Estadísticas sociales del porfiriato*,

<sup>85</sup> Borja, *Enciclopedia de la política*, p. 755. Ecos de esas preocupaciones se encuentran también en Maira, *Superando la pobreza*. Una perspectiva crítica de los proyectos de lucha contra la pobreza emprendidos por el Banco Mundial y por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) es el libro de Mestrum, *Mondialisation et pauvreté*. Su tesis principal gira alrededor de la idea de que dichos programas no son sino una mera coartada ideológica, que funciona para sustraerse de enfrentar de raíz el problema de la pobreza a nivel mundial. La primacía dada al “discurso” sobre la “realidad” de la pobreza sólo sirve para legitimar la mundialización de la economía capitalista. La representación de la pobreza y de los pobres ha entrado en las formas del “discurso” únicamente para desatender las necesidades de los países en vías de desarrollo. La autora hace un llamado a regresar a los “datos duros” empíricos, con el fin de superar dicha “coartada ideológica” que, desde el discurso oficial, esgrimen los organismos internacionales.

<sup>86</sup> Sintomáticamente, hay dos títulos sociológicos e históricos que toman al “pobre” como tema de investigación: Eckstein, *The Poverty of Revolution* y, con relación a la historia, Arrom, *Containing the Poor*.

1877-1910, elaboradas por el historiador Moisés González Navarro.<sup>87</sup> De éstas sólo es posible inferir la pobreza —como lo anota el autor—, a partir de indicadores recogidos en los censos nacionales gubernamentales de 1877 a 1910, basados, a su vez, en los censos de 1895, 1900 y 1910, y en las *Memorias* de las Secretarías de Fomento y de Gobernación, en las partes relativas a los índices de mortalidad infantil, grados de alfabetismo y de educación, etcétera.

Por ese motivo, quien se interese en determinar las relaciones porcentuales entre ricos y pobres ha de establecer sus indicadores y esquema de evaluación para poder inferir los datos orientados genéricamente. Por ejemplo, en el estudio de Francisco Núñez, Gabriel Vera y Óscar Vera (1979) se presentan *Dos estudios: seis perfiles de la pobreza en México (1968)*, con el objetivo de “incrementar el bienestar de los sectores marginados” y fortalecer los programas de “erradicación de la pobreza”. El trabajo intenta lo que antes no se había hecho: “identificar rigurosamente a los marginados”. Dado que carece del instrumento apropiado, se señalaba, el gobierno no ha efectuado “una política efectiva de ataque a la marginalidad”. El trabajo se proponía “describir algunas características de los grupos de ingresos más bajos”. El ingreso fue el dispositivo para “medir” la pobreza en México, al lado de otras variables, como el tamaño de la familia, la edad, la ocupación y educación del jefe de familia y el tamaño de la localidad. Se definió como “pobres” a 25% de las familias con menor ingreso *per capita*, de acuerdo con la muestra (“38% de la población”).<sup>88</sup> Algunas conclusiones del estudio resaltaron que las causas de la pobreza se relacionaban con la falta de oportunidades en la educación y en el mercado de trabajo. También se destacaba que la pobreza era menos mala en el campo que en la ciudad. En resumen, dado el contexto científico político en el que surgió ese es-

<sup>87</sup> González Navarro, *Estadísticas sociales del porfiriato*. Él es el único historiador mexicano que ha dedicado un estudio al tema en su obra: *La pobreza en México*, antes de que el término volviera a ponerse de moda en la época actual.

<sup>88</sup> Núñez, Vera y Vera, *Dos estudios*, pp. 15-17.



tudio, la pobreza se examinó en relación con otras categorías en boga en ese momento, entre ellos la de “marginalidad”.

Por eso pensamos que el estudio de la pobreza es un tema reciente en la literatura sociológica, antropológica e histórica. Se puede observar que sólo hasta la década de los noventa del siglo XX, la pobreza se constituyó —en palabras del economista chileno Pedro Vuskovic— en un “desafío teórico y estratégico”.<sup>89</sup> Dos de sus ensayos se titularon respectivamente: “Veinte proposiciones de síntesis sobre pobreza y desigualdad en América Latina” y “Un ‘modelo económico’ desnacionalizador y empobrecedor”. Según un informe de 1989 de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), más de 180 millones de latinoamericanos vivían “en condición de pobreza”, es decir 70 millones más que veinte años atrás; y 88 millones de ellos lo hacían “en condición de franca indigencia”. Para 1990 otro informe del PNUD calculó el monto de la pobreza —según ingreso y necesidades básicas— en 270 millones de habitantes.<sup>90</sup>

El Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) informaba que cerca de 40% de la población mexicana estaba por debajo de los mínimos nutricionales, que el analfabetismo funcional alcanzaba a 39% de la población adulta, etc. En Perú un estudio describe “el empobrecimiento”: “cataratas de basura se acumulan por todas partes. Legiones de pordioseros, lavacarros y ‘pájaros fruteros’ se abalanzan día y noche sobre los transeúntes pidiendo una propina. Enfermos mentales desnudos pululan por calles que apestan a orina. Niños, madres solteras y tullidos reclaman en cada esquina una limosna”. “Sólo la sociedad cubana aparece exhibiendo índices de nivel de vida, en sus componentes esenciales, relativamente aceptables y generalizados”.

Nuevas categorías —la “deuda social”, la identificación de distintos grados de pobreza, la noción más reciente de “desarrollo humano”— se incorporaron al análisis de los científicos sociales, motivaron esfuerzos generalizados de nuevas mediciones estadísticas y

<sup>89</sup> Vuskovic, *La pobreza*.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 48.

se trasladaron rápidamente al discurso de los dirigentes políticos y a la formulación de las demandas de las poblaciones afectadas.<sup>91</sup>

“La pobreza ha acabado así por constituirse en el tema dominante del debate y de los proyectos de acción social en América Latina”. “Se tiene a la mano un acervo más rico de antecedentes estadísticos, diagnósticos e interpretaciones, de propuestas de estrategias y políticas [...]”. En América Latina las condiciones de pobreza son inseparables de la desigualdad. A mayor modernización y crecimiento económico, mayor número de pobres. “La pobreza material presenta no sólo características sociales sino culturales y psicológicas que frustran a los individuos, que supone situaciones de alineación, encono y rebeldía”; esa situación también ha llegado a “socavar los cimientos de la integración social”. Con dificultades enormes para transformar la exclusión en integración.<sup>92</sup>

### CONSIDERACIONES FINALES

El propósito de este ensayo ha sido mostrar de manera breve y sumaria algunos hitos relacionados con la evolución histórica del término “pobreza”. Somos conscientes de que cabe la necesidad de seguir profundizando en una línea de investigación que podemos considerar, en términos académicos, de creación más o menos reciente. Sin considerar los estudios “clásicos” correspondientes a cada uno de los periodos, la investigación sociológica, histórica y antropológica es de reciente aparición. Dentro de una abundante bibliografía, se advierte que la mayor parte de los estudios provienen del ámbito anglosajón o francés, y sólo hasta muy recientemente el tema ha comenzado a preocupar a los países hispanoamericanos.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 50-59.

<sup>93</sup> Algunos ejemplos son: Maza, *Pobreza y beneficencia*; Vega, *Pobreza, beneficencia y política social*; Carasa Soto, “Metodología del estudio del pauperismo”; Lacalzada de Mateo, “La marginalidad”.

Hasta donde hemos podido observar, la investigación sobre la pobreza suele estar más presente en los países no pobres que en los que más la padecen; solamente en las naciones más ricas los pobres son considerados como una clase separada y especial. Su pobreza es vista, por lo menos, como un problema de distribución más que uno relacionado con el ingreso nacional bruto. Por el contrario, la pobreza en los países pobres es tomada como resultado de causas nacionales, identificadas con el subdesarrollo económico.<sup>94</sup> Quizás la paradoja se puede explicar con aquello de que lo más obvio es lo más difícil de definir, pues una cosa es la pobreza localizada, encapsulada, y otra la pobreza masificada o diseminada.<sup>95</sup>

La noción de pobreza elaborada fundamentalmente en el seno del cristianismo primitivo pareciera haber perdido todo su dinamismo, al toparse con una sociedad que multiplicó su capacidad productiva y de consumo casi al infinito. Pese a ello, no hay que infravalorar la secularización de la palabra “pobreza”, sufrida a causa de los movimientos de reforma social de los siglos anteriores a la Revolución industrial.<sup>96</sup> Sin embargo, su desgaste mayor ocurrirá durante la segunda mitad del siglo XVIII, al quedar paulatinamente desvinculada de su entorno “natural” de índole religioso. En ese gesto, Himmelfarb ha querido identificar un elemento de “desmoralización”. Esa apreciación es sólo una parte de la verdad. Del otro lado de la moneda se observa la conversión de la pobreza en una noción con un alto contenido moralizador, que hace del “trabajador pobre” un futuro consumidor en potencia, si se ajusta a las nuevas condiciones en que la pobreza puede ser redimida, o al menos mitigada por las organizaciones filantrópicas o educativas.<sup>97</sup>

Finalmente, hemos observado recientemente la aparición del vocablo “pobreza” acompañando fundamentalmente la proposición de planes gubernamentales para su erradicación o estudios en

<sup>94</sup> Dale Tussing, “Poverty”.

<sup>95</sup> Borja, *Enciclopedia de la política*, p. 754.

<sup>96</sup> Gutton, *La société et les pauvres*.

<sup>97</sup> Dos textos complementarios en ese sentido son: Chinn, *Poverty Amidst Prosperity*, y Barret-Ducrocq, *Pauvreté, charité et morale*.

apoyo para su combate. Pero en esa reaparición del término hemos advertido que su uso —ya descargado del peso moral propio del siglo XIX— se ha deslizado hacia una perspectiva global y estratégica, tan grave o tan relevante como los otros grandes temas de la agenda política y económica internacionales.<sup>98</sup> Incluso —como lo subraya Francine Mestrum—, en la situación contemporánea la pobreza podría llegar a considerarse como una cuestión de la vida y el de la subsistencia.

<sup>98</sup> Esa reaparición es análoga a la ocurrida en Gran Bretaña hacia 1880 o en Estados Unidos durante la década de 1960.

## 9. DEL MESTIZO AL MESTIZAJE: ARQUEOLOGÍA DE UN CONCEPTO

*La cultura en México ha tendido siempre  
al aprendizaje de resultados, de verdades hechas,  
sin reproducir el proceso viviente  
que ha conducido a estas verdades.*

Samuel Ramos, *El perfil del hombre  
y la cultura en México.*

### INTRODUCCIÓN

Este capítulo trata de la aparición histórica del *mestizaje* como noción que aspira a describir la identidad nacional de México. Aunque se privilegia el análisis del caso mexicano, cabe advertir que el vocablo se desarrolla al mismo tiempo en otras partes del continente. Se puede constatar su uso como noción sintética de la identidad colectiva para otras regiones latinoamericanas.<sup>1</sup> México, en ese sentido, no constituye un caso excepcional. Pueden encontrarse referencias cruzadas entre un escritor mexicano como Andrés Molina Enríquez (*Los grandes problemas nacionales*, 1909) y un peruano como Francisco García Calderón (*Las democracias latinas de América*, publicada originalmente en Francia en 1912).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Al respecto pueden consultarse de Devés Valdés, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL y El pensamiento latinoamericano*; y de Larraín, *Identidad y modernidad*. Una de las virtudes de este último escrito radica en mostrar la aparición de la modernidad política latinoamericana en simultaneidad con los procesos de independencia. En ese contexto, ya se deja ver que la noción de “mestizaje cultural” es una construcción moderna.

<sup>2</sup> Para Molina Enríquez las referencias aparecerán más abajo. Para el caso de Francisco García Calderón véase *Las democracias latinas en América*. Se trata

Específicamente, mi interés se concentra en mostrar el contexto intelectual en que germinó la noción de *mestizaje* para describir la fisonomía cultural de América Latina. Se propone que es una noción histórica estructurada entre 1850 y 1950, que deja ver el desplazamiento semántico desde el vocablo *mestizo* (utilizado por igual como adjetivo y como sustantivo) al de *mestizaje* (indicando con ello su sustantivación). La originalidad de esa creación intelectual radica en haber transformado un accidente connotado racialmente en la esencia de la identidad colectiva de un pueblo. La sedimentación del vocablo “mestizo” en el concepto de *mestizaje* pudo haberse dado durante la primera mitad del siglo XX, en un momento en que Latinoamérica intentaba concebirse como una unidad racial y cultural frente a otras regiones o continentes. Se trataba con ello de superar viejas riñas y divisiones que, por diferentes motivos, afloraron en el subcontinente durante el siglo XIX, cuando prevalecieron los intereses nacionalistas de los nuevos Estados emergentes. Por eso puede decirse que, en un contexto propiamente posnacional, el mestizaje fungirá como un concepto funcional en alto grado para cubrir, no sólo la identidad de un pueblo en particular, sino también la de un conjunto mayor llamado Latinoamérica. Para México, como bien se sabe, nadie representará mejor ese esfuerzo de construcción intelectual que el escritor y funcionario José Vasconcelos (1882-1959).

En la exposición de los resultados de esta investigación, inspirada en el epígrafe tomado de Samuel Ramos, he optado por proceder “arqueológicamente”. La hermenéutica de la noción *mestizaje* depende de otras capas discursivas que la envuelven a la vez que le preceden. Se trata de envolturas discursivas (en plural) que dejan ver su constitución polisémica. Por eso, situada en el terreno

---

de una generación que piensa lo social en términos raciales y no en todos aparece el elemento mestizo cargado de valores positivos. Una visión menos optimista con respecto al mestizo, debido a su ambigüedad racial, se encuentra en el pensador socialista argentino, Ugarte, *El porvenir de la América Latina*, pp. 23-28. Con todo, concluye en esas páginas: en medio de la “mezcla hirviente de la futura raza sudamericana, el mestizo será uno de los elementos más aprovechables si, rompiendo la ignorancia que lo encorva, le hacemos levantar la frente y lo elevamos a la igualdad”.

de los discursos, esta exploración consiste en ir cavando del estrato discursivo más superficial (aquel que nos constituye como historiadores y como científicos sociales) hacia las capas ocultas que le anteceden. De esa manera se podrá ir descubriendo paso a paso la urdimbre de discursos previos, producidos en otras áreas del saber. Es posible y hasta deseable hacer este ejercicio de excavación discursiva, porque de ese modo podrán reconocerse las deudas no confesadas sobre las que se ha erigido la construcción discursiva del mestizaje.

Al proceder del presente al “pasado encubierto”, se avanza de lo manifiesto hacia lo latente. Se va del nivel más superficial al más profundo, teniendo en cuenta que la profundidad no depende de la hondura de los pensamientos, sino del número de capas superpuestas. En su vertiente crítica, se podrá descubrir que la construcción de la identidad nacional cifrada alrededor del mestizaje presupone el confinamiento de uno de los eslabones más débiles de esta cadena discursiva: la del mundo indígena.<sup>3</sup>

Mi hipótesis es que la invención del mestizaje como principio regulador de la identidad nacional moderna tuvo un efecto negativo (en el nivel de las representaciones) en relación con la población “indígena” (denominada así a partir del siglo XIX).<sup>4</sup> Esa valoración no pasó desapercibida para los mismos defensores de los derechos “indigenistas”. Javier Uranga suscribió lo siguiente hacia 1940: El “indigenista” debe ser un tipo combativo pues “el mestizo vecino, que siempre pretende denominarse ‘criollo’, es heredero o autor de una serie de despojos de tierras [...]”.<sup>5</sup> Incluso —como

<sup>3</sup> En otra parte traté sobre la construcción del indigenismo oficialista que bien podría verse como pieza complementaria de este ensayo sobre el mestizaje: Zermeño Padilla, “Entre la antropología y la historia”. Una versión en inglés apareció también en Zermeño Padilla, “Between Anthropology and History”. Recientemente ha sido reeditado en Dube y Banerjee-Dube, *Unbecoming Modern*. Sobre la revisión de la “cuestión indígena”, se puede consultar también Zermeño Padilla, “Del ‘indio’ al ‘indígena’” y Zermeño Padilla, “La cuestión indígena revisitada”.

<sup>4</sup> Algunas de sus implicaciones historiográficas (el concebir el mestizaje nacionalista como sentido y destino de la historia nacional) se plasman en “la confección de historias anacrónicas al servicio de una mitología surgida del nacionalismo [...]”. Véase, Van Young, “La otra rebelión”, pp. 46-47.

<sup>5</sup> Uranga H., “Qué es indigenismo”, p. 52.

lo ha señalado recientemente el antropólogo Guillermo de la Peña—, en las condiciones actuales de la globalización, el futuro del indigenismo se confronta directamente con la paulatina disolución del “mito del mestizaje”.<sup>6</sup> En ese sentido, este capítulo se inscribe en la revisión crítico-histórica de esa mitología y plantea la pregunta acerca de su pertinencia para seguir o no cultivándola.

### HISTORIA, CIENCIAS SOCIALES Y *MESTIZAJE*

La noción de *mestizaje* o *mezcla* racial (*race mixture*) llega a las ciencias sociales y a la historia como tema de estudio y de investigación con el patrocinio de instituciones oficiales, como el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, y de instituciones académicas europeas, como el Instituto de Estudios Iberoamericanos de Estocolmo, cuando en 1960 organizó un coloquio sobre el mestizaje en la historia de Iberoamérica, en el marco del XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas.<sup>7</sup> Es verdad que en ese año, Magnus Mörner, uno de sus promotores más notables, reconoció en su informe sobre el estado de la investigación las aportaciones de historiadores que le habían precedido, como Richard Konetzke (1946), Ángel Rosenblat (1954), George Kubler (1952) y John P. Gillin (1949).<sup>8</sup> En relación con la historiografía y la antropología mexicanas sobre el mestizaje, estudiosos como Gonzalo Aguirre Beltrán (1946) y Silvio Zavala (1946) habían hecho también algunas contribuciones.<sup>9</sup> No obstante, en la detallada relación bibliográfica entregada por Mörner, destaca la ausencia de otra clase de publicaciones que, desde la década de 1920, se habían preocupado de fundamentar filosófica y antropológicamente el mestizaje como principio articulador de la nacionalidad mexicana e iberoameri-

<sup>6</sup> Peña, “El futuro del indigenismo”.

<sup>7</sup> *El mestizaje en la historia*.

<sup>8</sup> Las obras de dichos autores están referidas en Mörner, “I. Informe preliminar”. Konetzke, “El mestizo y su importancia”; Rosenblat, *La población indígena*; Kubler, *The Indian Caste*; Gillin, “Mestizo America”.

<sup>9</sup> Aguirre Beltrán, *La población negra*; Zavala, “Relaciones históricas entre indios y negros”.



cana.<sup>10</sup> El olvido de esos trabajos “filosóficos” se podría explicar seguramente por el creciente interés por asimilar los métodos y procedimientos de las ciencias sociales que se había despertado entonces en la historiografía.

Así, por debajo de la capa tendida por la historiografía social e institucional de la década de 1950, se había extendido previamente otra superficie más espesa, en la que se sostenía que el rasgo distintivo de las naciones iberoamericanas con respecto a las anglosajonas tenía que ver con el *mestizaje*. Es precisamente en ese contexto que la obra de José Vasconcelos, *La raza cósmica*, publicada en 1925, adquirió relevancia —hasta la actualidad—, menos por su rigor filosófico y científico, y mucho más por su habilidad —gracias en parte a la red que tejió como escritor, político y funcionario— para difundir la noción de *mestizaje*.<sup>11</sup> No fue la única vez que Vasconcelos disertó sobre el mestizaje. Pienso también, por ejemplo, en su texto de 1926, *Indología. Una interpretación de la cultura Iberoamericana*. Apoyado más bien en las leyes postuladas por Hugo de Vries que en la teoría de la selección natural de las especies de Darwin, el filósofo mexicano apuntó que la segregación racial estaba ya superada. El futuro tenía ahora que ver más, escribía, con las “mezclas y combinaciones cada vez más acentuadas y múltiples. La población mestiza de la América Latina no es más que el primer brote de una manera de mestizaje que las nuevas condiciones del mundo irán engendrando por todo el planeta”.<sup>12</sup> De esa manera, Vasconcelos abría la puerta a la interpretación del “mestizaje” como un fenómeno, no sólo racial (propio del reino animal), sino también cultural (propio del ser humano). Una versión en inglés de ese escrito fue presentada en Estados Unidos en 1926 con el título *The Latin-American Basis of Mexican Civilization*.<sup>13</sup> Es curioso ver aparecer a Vasconcelos al

<sup>10</sup> En pequeño o gran formato, se trata de obras como las de Vasconcelos, *La raza cósmica*; Ramos, *El perfil del hombre*; Paz, *El laberinto de la soledad*; Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*; Zea, *El Occidente*.

<sup>11</sup> Vasconcelos, “El mestizaje”. Véase también Fell, “La ‘raza cósmica’”.

<sup>12</sup> Vasconcelos, *Indología*. Véase también Fell, “La ‘raza cósmica’”.

<sup>13</sup> Vasconcelos y Gamio, *Aspects of Mexican Civilization*. El discurso del exsecretario de educación pública se tituló, “The Latin-American Basis of Mexican

lado de Gamio en esa ocasión, ya que cada uno era defensor de dos términos excluyentes: de un lado el *mestizaje* y, del otro, el *indigenismo*. El “mestizaje” suponía la desaparición de las dos nociones que lo originaban: el indigenismo y el criollismo. La política indigenista sostenida por Manuel Gamio, quedaba, en ese sentido, subordinada conceptualmente a la noción de mestizaje.<sup>14</sup> En ese momento, ambos eran intelectuales del régimen de la Revolución mexicana, si bien pronunciaron sus discursos cuando los dos estaban siendo excluidos del gabinete del nuevo presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928).

La principal contribución de Vasconcelos consistió, a mi parecer, en transformar el término *mestizo* en el genérico de *mestizaje*. Convirtió una noción singular sociológica en un concepto universal de carácter filosófico.<sup>15</sup> Se trataba de una empresa intelectual gigantesca, pero lo interesante era la manera como el término acuñado por Vasconcelos fue recogido y expandido por filósofos e historiadores de la siguiente generación, como Leopoldo Zea y Silvio Zavala.<sup>16</sup> Haciendo eco de las argumentaciones de

---

Civilization” y el del exdirector del Departamento de Antropología y subsecretario del Departamento de Educación de México, “The Indian Basis of Mexican Civilization”.

<sup>14</sup> En el argumento de Vasconcelos, mientras que el mestizaje apunta al futuro (p. 83), simbolizado originariamente en el enlace del conquistador con la Malinche (p. 81), el mundo indígena pertenece al pasado. Por eso, el argumento indigenista de Gamio se centra en la necesidad de incorporar al indio en la “población mexicana” mediante el proceso de mestizaje (pp. 105 y ss.). En Vasconcelos y Gamio, *Aspects of Mexican Civilization*.

<sup>15</sup> A diferencia de la mera descripción de los historiadores, intentará formular, dice, “una teoría vasta y comprensiva”. “Ensayemos, pues, explicaciones, no con fantasía de novelista, pero sí con una intuición que se apoya en los datos de la historia y la ciencia”. Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 15.

<sup>16</sup> Entre los historiadores Leopoldo Zea retoma a Arnold Toynbee como autoridad para cuestionar la inferioridad racial de los americanos promulgada en el siglo XVIII por autores como Buffon. Zea, *El Occidente*, pp. 59-101. Vasconcelos, en su discurso en la Universidad de Chicago, había llamado la atención sobre el hecho de que los indios mexicanos como los del Perú “represented a certain type of civilization and consequently were not as the North American Indian simple tribes of natives, wandering tribes of hunters [...]”. En Vasconcelos y Gamio, *Aspects of Mexican Civilization*, p. 79.

Vasconcelos y de Gamio, el historiador Silvio Zavala, por ejemplo, escribió en 1954: “El país se diferencia del tronco europeo por virtud de este mestizaje, que a su vez absorbe y transforma al indígena, ya sea por efecto de una política deliberada o por la sola convivencia”.<sup>17</sup>

En ese sentido, la noción de mestizaje procedente de la filosofía vasconceliana alimentaría, especialmente a partir de la década de 1960, la imaginación histórica, sociológica y antropológica.<sup>18</sup> Sin embargo, la recepción del término en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades no se realizó sin atisbar su carácter problemático, como trataré de explicar.

Ya en 1960 advirtieron su carácter ambiguo antropólogos como Juan Comas, al señalar que la antropología física tendía a utilizar el término enfatizando su carácter racial y biológico. En cambio, para examinar los fenómenos propios de una antropología cultural, el término mestizaje era inapropiado, siendo preferible el uso de la noción de “aculturación”, pues la cultura no se hereda sino que se aprende.<sup>19</sup>

Estudiosos como Woodrow Borah y Sherburne F. Cook también plantearon sus reservas durante la misma reunión de 1960 en Estocolmo, en cuanto a la conveniencia de utilizar el término para analizar fenómenos culturales asociados con la posición social o de clase de los sujetos de estudio.<sup>20</sup> El mismo Mörner,

<sup>17</sup> En Caso *et al.*, *Métodos y resultados de la política indigenista*, p. 112. El término “mestizaje” es utilizado también por Ulloa Cisneros, *Manual de historia*, pp. 138-140.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, González Navarro, “El mestizaje mexicano”; Gruzinski, *El pensamiento mestizo*; Hedrick, *Mestizo Modernism*.

<sup>19</sup> Juan Comas en *El mestizaje en la historia de Ibero-América*, p. 96. De la misma opinión era el antropólogo norteamericano John P. Gillin: “Una cultura es un tipo de actividad humana especial. Se adquiere y aprende socialmente, se comparte socialmente y se trasmite socialmente, por un grupo de seres humanos que puede variar en tamaño... Por ende, la cultura difiere, por un lado, de comportamientos o tendencias innatas a comportamientos transmitidos a través del germen plasmático y, por otro lado, de comportamientos idiosincráticos que pueden ser aprendidos o adquiridos, pero que no son compartidos socialmente”. Gillin, *Posible falta de ajuste cultural*, p. 9. Véase también, Mörner, *Race Mixture*.

<sup>20</sup> Borah y Cook, “Sobre las posibilidades de hacer el estudio histórico”, p. 67.

promotor de aquella reunión, fue todavía más categórico en su balance de 1990.

Claro que por razones analíticas y para evitar confusiones, los procesos paralelos pero no precisamente idénticos de la mezcla biológica y cultural deben mantenerse aparte. La anterior categoría, miscegenación o mestizaje en el sentido estricto de la palabra, eso es de muy limitado interés histórico. Como ya lo recalqué en 1967, lo importante es la aculturación o mezcla de elementos culturales y la asimilación o absorción de gente dentro de otra cultura.<sup>21</sup>

Uno de los primeros estudiosos del fenómeno del mestizaje, el historiador alemán Richard Konezke, había alertado también sobre el peligro de confundir las “etiquetas sociorraciales de los registros eclesiásticos a finales del periodo colonial” con el estatus sociocultural y económico de los individuos registrados. La distribución de la riqueza, privilegios y profesiones no era un asunto exclusivo ni sobredeterminado por el color y origen racial de la población. Anotó además que la sociedad de castas como modelo de diferenciación del cuerpo social colonial era más relevante en los centros urbanos que en el mundo rural.<sup>22</sup> O, como el mismo Mörner llegó a considerar, la llamada *sociedad de castas* fue simplemente el resultado de la transferencia al Nuevo Mundo de “la sociedad jerárquica, estatal y corporativa de Castilla a finales del medioevo” y su imposición en “una situación colonial multirracial”.<sup>23</sup>

En consecuencia, podríamos preguntarnos por qué, pese a su ambigüedad, se ha mantenido la noción de *mestizaje* como principio heurístico para entender un sinnúmero de cuestiones, o para examinar “otras sociedades”, desaparecidas o contempo-

<sup>21</sup> Mörner, “Etnicidad, movilidad social y mestizaje”, p. 29.

<sup>22</sup> Konezke, “Documentos para la historia”. Múltiples ejemplos se pueden seguir también en Konezke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, II.

<sup>23</sup> Mörner, “Etnicidad, movilidad social y mestizaje”, p. 29.

ráneas.<sup>24</sup> ¿En dónde se encuentra, de dónde obtiene su fuerza? ¿Por qué, pese a todas sus debilidades teóricas y científicas, se sigue recurriendo a esta noción para dar cuenta de los intercambios culturales entre grupos y comunidades diversas?

La respuesta a esa interrogación puede encontrarse, a mi juicio, en la presencia de un tercer sustrato ideológico-político que subyace en las dos capas discursivas mencionadas, la filosófica y la científico-social.

### LA FIESTA DEL 12 DE OCTUBRE

El mestizaje como tema de reflexión y de estudio filosófico, histórico y sociológico, tiene su sustento en la construcción ideológica del régimen de la Revolución mexicana. La *mestizofilia* —como la denomina Agustín Basave—, término que en primer lugar remite a una observación de carácter biológico, se refuerza también en eventos de carácter ritual, no meramente “ideográficos”.<sup>25</sup> Es decir, la *mestizofilia* paradójicamente se puede asociar a una festividad calculada inicialmente para celebrar a su contrario: la fiesta de la hispanidad. Se trata de una festividad que aparece por primera vez durante la celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América, en 1892, y que se traslada a México para celebrar el día del mestizaje o mezcla de la raza indígena y española. Es transportada, no por el régimen porfirista, sino por el régimen de la revolución encabezada por Venustiano Carranza en 1917, mediante el texto:<sup>26</sup> *12 de octubre de 1917. Fiesta de la raza*, un pequeño libro editado para conmemorar el feliz encuentro entre dos culturas y el surgimiento de la tercera vía o síntesis superior del antagonismo entre indígenas y españoles. La celebración fue auspiciada por el gobierno constitucionalista en el corazón de la

<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, Gruzinski, *El pensamiento mestizo*. El mestizaje alcanza hasta las tecnologías, lo cual parece ser ya francamente excesivo, como en Florescano y Acosta, *Mestizajes tecnológicos*.

<sup>25</sup> Basave Benítez, *México mestizo*.

<sup>26</sup> Véase Rodríguez, “El 12 de octubre”. De su ambigüedad y polisemia se da cuenta detallada en Rodríguez, *Celebración de “la raza”*.

intelectualidad, la Universidad Nacional, y con invitación a representantes estudiantiles de otros países iberoamericanos.<sup>27</sup> Además de algunas “piezas literarias”, con imágenes fotográficas se muestran algunos de los edificios más llamativos de la Ciudad de México, panorámicas de algunas ciudades coloniales, así como de empresas mineras, agrícolas e industriales. Además se asocia el “Día de la raza” con la celebración de la modernidad mexicana.

Cabe aclarar que la noción de mestizaje sólo está implícita en el recurso a un espacio semántico que conjunta el elemento americano y el latino o español. Así se expresa Alejandro Quijano respecto del contenido de la palabra “raza”:

He dicho latino-americana. Y cabe aquí una aclaración no sólo de forma, sino de concepto, a las expresiones con que en los últimos tiempos viene llamándose a esta incipiente raza: indo-latina, indo-española. La raza, que no es, según el pensar de los modernos sociólogos, producto de los solos elementos anatómicos o fisiológicos, sino también y esencialmente de los psicológicos, no tiene, en nuestro caso, ni de origen indio sólo, ni sólo abolengo latino, o hispano; somos como ya lo hemos apuntado, americanos a través del conquistado indígena, y latinos a través del dominador español. Tenemos de aquí, a más de la sangre india, el ambiente de América, y de allá, a más de la sangre hispana, el ambiente que, viniendo del Lacio a la península [...]. *No somos solamente hijos de Pizarro y Cuauhtémoc, de Cortés y Atabualpa, sino frutos de algo más amplio y más bello: de la unión, hecha a través de varios siglos, de la vida americana y de la vida latina* [...].<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Rubén M. Campos aclara que la “Universidad Nacional invitó a la flor de nuestros intelectuales para celebrar el 425 aniversario del descubrimiento del Continente en que florece una raza joven, digna de cumplir sus destinos”; véase: *12 de octubre de 1917*, p. 19.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 42-43. En esos mismos años Miguel de Unamuno ironiza sobre la solemnización de dicha fiesta en España por “real orden” y defiende, más que la patria de la “raza”, la patria de la “lengua”. Unamuno, “La fiesta de la raza”. (Agradezco a Pilar Gonzalbo haber llamado mi atención sobre este material).

Unos años después ese espacio semántico que absorbe “lo indígena” y “lo español” será cubierto por Vasconcelos con el neologismo *mestizaje*. Así, dentro de la serie de celebraciones del día de la raza, se puede ver que el término mestizaje ha sido ya aceptado e incluso aparece como aconsejable. Un funcionario del gobierno de Lázaro Cárdenas toma la voz en la celebración en 1935 para promover el uso del “moderno y atinado concepto del mestizaje”, ya que “puede y debe contribuir a desterrar odios anacrónicos, estériles y, afianzar sobre todo, en nuestras clases populares, la convicción del destino venturoso de nuestro Continente”.<sup>29</sup> El discurso de Luis I. Rodríguez, secretario particular del presidente Cárdenas, quería dejar en claro que en un día de octubre “lejano y maravilloso, se proyectó sobre estas regiones la mirada de Europa y con ella un nuevo destino”.<sup>30</sup> En aquel remoto 12 de octubre de 1492 se establecieron los cimientos

de otra humanidad, de un tronco recién aparecido que sumaba dos ramas raciales, la indígena y la española. La síntesis del mestizaje tuvo entonces su alborada y su hora primera: sobre una cultura y una civilización cortadas, y que al decir de Spengler fueron barridas como débil tallo por el violento soplo de la voluntad occidental, se comenzó a levantar un edificio diverso, que incorporaba lo autóctono y lo europeo, lo primitivo americano y lo español. Edificio y templo del que somos hoy cuerpo y esencia, aunque todavía no logra llevarse a cabo como la unidad definitiva.<sup>31</sup>

El ritual de las celebraciones periódicas preparaba el terreno, en ese sentido, para un programa de trabajo consistente en la unión de una doble negación: la del criollismo y la del indigenismo. En 1951 Alfonso Pruneda escribía un prólogo a un libro sobre cantos indígenas en estos términos:

Quienes amamos de veras a México y consideramos que nuestra nacionalidad es el fruto de la unión de dos grupos humanos, el

<sup>29</sup> Rodríguez, *Tierra y anbelo*, pp. 4-5.

<sup>30</sup> *Id.*

<sup>31</sup> *Id.*

español y el indígena, con sus naturales defectos y sus también naturales cualidades [...]. En las páginas que van a leerse se encontrarán palabras de nuestros aborígenes, llenas de emoción y, no en raros casos, aún de filosofía. [...]. No le hace que en alguno de los trozos que se recopilan aparezcan rasgos de mestizaje, ya que en ellos, como lo hace notar la autora de esta valiosa publicación, brilla también el alma de nuestros aborígenes. De todas maneras, nuestra auténtica mexicanidad se basa en esos dos elementos étnicos, que han sabido fundirse sin perder sus esenciales características [...].<sup>32</sup>

Se entroniza la noción de mestizaje como mito fundador de la nación que rebasa a sus mismos creadores y operadores. El caso de Vasconcelos es ejemplar al respecto. No obstante caer en desgracia política frente al grupo representado por la transición Calles-Cárdenas, la creación del *mestizaje* como concepto articulador de la identidad nacional sobrevive al tiempo que continúa retroalimentándose en el campo de las celebraciones políticas.

### EL *MESTIZO*: CIENCIA, POLÍTICA E IDEOLOGÍA

Se ha identificado a Vasconcelos con la Revolución mexicana, aun cuando haya sido devorado por ella en otro momento; pero reconociendo que el mestizaje, en sentido estricto, fue una creación político-ideológica de la revolución.<sup>33</sup> Al rememorar a Vasconcelos, se piensa ahora en una posible relación intelectual con un autor que le precedió en el tratamiento del “mestizaje”, para descubrir con ello un cuarto estrato discursivo subyacente en los tres previos de carácter ideológico-filosófico-histórico-sociológico. Me refiero al conocido Andrés Molina Enríquez y a su influyente estudio de 1909 —un año antes de que estallara la Revolución

<sup>32</sup> Michel, *Cantos indígenas de México*, pp. 7-8.

<sup>33</sup> Sobre la devoción de José Vasconcelos a la revolución representada por Álvaro Obregón (el mismo que lo llevó a la Secretaría de Educación Pública antes de caer en desgracia), se puede ver su folleto dedicado “a los niños de las escuelas”, en Vasconcelos, *Los últimos cincuenta años*.



maderista. Del análisis de *Los grandes problemas nacionales* se puede derivar que no podría haberse dado el *mestizaje* desarrollado por Vasconcelos sin la construcción previa del *mestizo* como tipo ideal de la mexicanidad desarrollada, a su vez, por Molina Enríquez.<sup>34</sup>

Por eso, nos trasladamos ahora al régimen político anterior a la revolución para dejar ver hasta qué punto la noción filosófica desarrollada por Vasconcelos fue deudora de la fabricación del *mestizo* como puntal de la historia nacional. Nos preguntamos entonces por las relaciones entre el *mestizaje* de Vasconcelos y los *mestizos* de Andrés Molina Enríquez. Se intenta con ello atisbar las líneas que los unen y que los separan.<sup>35</sup> Por lo pronto, queremos subrayar que de *mestizaje* solamente se puede hablar

<sup>34</sup> Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*. Agustín Basave Benítez ha trabajado con gran detalle este libro, un libro muy leído e influyente, como lo señala Carlos Fuentes en el prólogo. Pese a sus indudables méritos y alcances, no es la obra de un historiador. No obstante, al concentrarse en la obra de Molina Enríquez, el autor pretende realizar una historia de la “mestizofilia” que arranca desde el mismo momento de la Conquista. La mestizofilia de Molina Enríquez le lleva a revisar sumariamente la historia del mestizaje como un proceso lineal que alcanza su culminación en la Revolución mexicana. Así lo dejan ver frases como “con todo, en las postrimerías de la Colonia el fruto todavía estaba verde. Ni la perspectiva histórica ni el grado de avance del proceso de mezcla racial permitían aún la maduración de un auténtico pensamiento mestizófilo”. Basave Benítez, *México mestizo*, p. 21. Aun cuando al final del libro el autor intenta plantear la necesidad de salir al encuentro de México como un país multicultural más que mestizo, queda preso de la mestizofilia evolucionista de Molina Enríquez. También es, finalmente, un libro “mestizofílico”.

<sup>35</sup> Una empresa similar se encuentra en Brading, “Darwinismo social e idealismo romántico”. En principio concuerdo con Brading cuando advierte que no hay que meter en el mismo saco el “mestizaje” de Molina Enríquez y el de Vasconcelos. El primero es deudor de la economía política desarrollada por Francisco Pimentel y el segundo está inspirado en la *Geografía universal* de Elisée Reclus y en la antropología de Eugène Pittard. No obstante, uno y otro se basan en una filosofía de la historia de corte racial, una en clave naturalista y la otra en clave espiritualista, contraposición equivalente a las cuestionadas tesis del mestizaje racial o cultural. A pesar de las diferencias, sin embargo, en ambos casos no se modifica sustancialmente la representación degradada del “indígena”, subordinada al mestizaje como una zona semántica intermedia o de transición revalorizada y sublimada en la filosofía de Vasconcelos.

en las ciencias sociales y en la historia hasta después del Vasconcelos de 1925, en la medida en que dicha noción no había sido desarrollada antes. En otro sentido, como se dijo, se puede afirmar que no habría *mestizaje* sin *mestizos*, y esta noción, sinónimo de identidad del “mexicano”, no fue fabricada por la revolución, sino durante el régimen político que le precedió. En esa relación aparece un juego de prestaciones culturales entre un régimen y otro. Por eso ahora, al referirnos a los *mestizos* como sustantivo prototípico de una clase y de una identidad nacional, es necesario remontarnos al periodo anterior a la Revolución mexicana.

Para el periodo prerrevolucionario se observa una triple inscripción del término *mestizo*: 1) dentro de una sociología histórica interesada en traspasar el dominio de la propiedad rural al imperio de la nación; 2) la incorporación del término en el territorio de una memoria historiográfica; y 3) su inscripción como representación del dinamismo y fuerza englobada en la ciencia de la economía política. Se trata de tres tópicos sin los cuales y a pesar de sus diferencias de matiz no sería pensable la filosofía de la historia desarrollada por Vasconcelos alrededor del concepto de *mestizaje*.

La excavación de esta cuarta capa discursiva con Molina Enríquez es un lugar común, porque en su propuesta él se ciñe básicamente a los planteamientos de algunos de sus predecesores: Justo Sierra, el homólogo de Vasconcelos durante el régimen de Porfirio Díaz; Vicente Riva Palacio, el hacedor de la historia oficial de México, convertida en clásico en el periodo de una generación y, finalmente, Francisco Pimentel, el filólogo y científico social tan admirado por Molina Enríquez. Esos autores: Sierra, Riva Palacio y Pimentel aparecen como referencias explícitas en la formulación de una sociología histórica centrada en el elemento mestizo como superactor de la mexicanidad. El paso del sustantivo *mestizo* al genérico del *mestizaje*<sup>36</sup> se puede dar, porque para ambos escritores existe un hecho político-militar previo que funciona como referente básico de la fundación de la identidad nacional:

<sup>36</sup> Que anularía la posible desavenencia filosófica entre Molina Enríquez (representante de la filosofía positivista identificada con el régimen “sanguinario” y “despótico” de Porfirio Díaz) y Vasconcelos (representante de la mística “purificadora” o “espiritualista” de la Revolución mexicana).

la Revolución de Ayutla o el triunfo de la Reforma representada por la figura de Benito Juárez.

Tanto Vasconcelos como Molina Enríquez recurrieron al mismo tiempo modélico, tiempo ideal a partir del cual debe ser leída e interpretada la historia universal de México. Pero en ambos está además la impronta biologicista de esa lectura. Al repudiar el régimen “personalizado” de Porfirio Díaz, Vasconcelos afirmaba: “El Gobierno de Porfirio Díaz representa en nuestra historia lo que los biólogos llaman un salto atrás de la especie, una reaparición de los métodos bárbaros de gobierno”.<sup>37</sup> Por el contrario, “los hombres de la Reforma eran honrados y demócratas; respetaban la vida humana y los derechos ajenos; subieron al poder por la voluntad del pueblo y no por la violencia [...]”.<sup>38</sup> Quizás Molina Enríquez debió haber sido más realista o más atrevido en su lectura para llamar a las cosas por su nombre.

Molina Enríquez ensayó su propuesta de 1909 en un libro anterior, escrito con ocasión de celebrar el centenario del natalicio de Juárez, prócer de la Reforma.<sup>39</sup> Ahí, Molina planteó que ni el elemento indígena ni el español solos, por separado, hubieran podido alcanzar en América el grado de desarrollo o de ingreso evolutivo en la civilización, y derivarse de ello la aparición de las naciones hispanoamericanas. Para tal fin fue necesaria la obra de la dominación española. En su diagnóstico, la presencia extranjera era todavía dominante durante la primera mitad del siglo XIX, representada por el elemento criollo, sustituto del peninsular o español. Esa supremacía “extranjera” terminó con la Revolución de Ayutla, de modo que sólo hasta entonces —1854— comenzó, propiamente, la historia de México.<sup>40</sup> La Revolución de Ayutla o

<sup>37</sup> Vasconcelos, *Los últimos cincuenta años*, p. 3.

<sup>38</sup> *Id.*

<sup>39</sup> Molina Enríquez, *La reforma y Juárez*.

<sup>40</sup> Molina Enríquez forma parte de una generación para la cual la “Revolución de Ayutla” se ha constituido en el referente básico para explicar la historia de México. Uno de los difusores de esta versión es el escrito de 1882 de Altamirano, “Revista histórica y política”. Ahí, Altamirano divide la historia en tres periodos: 1821-1853, 1854-1867 y 1868-1882. El primero parte de la Independencia hasta la caída del personaje que marca esas tres décadas: Antonio López de Santa Anna. El segundo se inicia con la “Revolución de Ayutla” o alzamiento militar en contra

rebelión contra Antonio López de Santa Anna era, por tanto, como el acontecimiento político militar que fundaba la nación. De esa manera, Molina ofreció una lectura de la historia universal de México en clave mestizo-evolutiva, apoyada en un evento político-militar.<sup>41</sup>

La fusión del análisis político y racial se puntualizó cuando Molina señalaba que el edificio construido bajo la dominación española y el de la dominación mexicano-nacional tenían en común que se realizaban sobre una composición racial heterogénea. Ambos se habían levantado sobre el principio de la diferenciación racial. Pero leído el proceso en clave organicista y no en términos de historia salvífico-agustiniana, Molina observaba que esa diferencia racial se cimentaba a su vez en diferentes orígenes y grados de evolución: por un lado, los españoles situados en una fase más avanzada en el momento de la Conquista y, por el otro, los

---

de Santa Anna, a partir del “pronunciamiento” del coronel Florencio Villarreal, secundado por el general Juan Álvarez (antiguo insurgente de 1810) y concluye con la entrada triunfal de Benito Juárez en la Ciudad de México el 15 de julio de 1867. El tercer lapso se inicia con la presidencia de Juárez y se cierra en 1882, al momento en que Altamira finaliza su narración: “Nosotros concluimos esta revista histórica y política de México cuando la paz y el progreso material animan a los pueblos con sus esperanzas y beneficios, al concluir el año de 1882”. Altamirano, “Revista histórica y política”, p. 127. En la organización de esa reseña histórica destaca el hecho de establecer la equivalencia entre la “Revolución de Ayutla” y el alzamiento de 1810. Altamirano, “Revista histórica y política”, p. 53. De ese modo, la “Revolución de Ayutla” es presentada como el retorno a los orígenes “auténticos” que dieron origen a la independencia nacional. En suma, por “Revolución de Ayutla” se entiende el derrocamiento de Santa Anna basado en el plan proclamado en Ayutla, Guerrero, el 1º de marzo de 1854. Para cuando Molina Enríquez redacta su escrito, Benito Juárez representa la culminación y consolidación de la “Revolución de Ayutla”. Por eso, escribe Molina Enríquez: “Para nosotros los mestizos, Juárez es casi un dios”. En Molina Enríquez, *La reforma y Juárez*, p. 68.

<sup>41</sup> Molina Enríquez, *La reforma y Juárez*, pp. 1-19. Este enunciado de 1906 sobrevive a la Revolución y la trasciende, por así decirlo, al ser retomado por miembros de la “generación revolucionaria” como Vasconcelos y Daniel Cosío Villegas. Frente al camino desviado que, según Cosío, toma la revolución en la década de 1940, Cosío clama por el retorno a los orígenes que, en sintonía con las tesis de Molina Enríquez, se encuentra en la época de la Reforma. Zermeño Padilla, *La cultura moderna*, pp. 209-211.

indígenas en una fase más atrasada. Esa diferencia “produjo la superposición de la una sobre la otra, de la conquistadora sobre la conquistada”, quedando la última en un estado de esclavitud.<sup>42</sup> Dicho desfase y superposición sólo podía ser resuelto “teóricamente” mediante la introducción del mestizo como elemento de integración y superación de la disgregación social.

El problema que enfrentaron los “hombres de la Reforma” o surgidos a la sombra de la Revolución de Ayutla consistía en cómo homogeneizar a un país tan heterogéneo racial y culturalmente. Ese elemento “teórico” de integración de la diversidad social, racial, política y cultural lo proporcionó la figura del mestizo. El mestizo como una figura-ícono, apropiada más por sus “cualidades” que por su fisonomía, concebida como la representación ideal de los valores de la sociedad moderna: un ser dinámico, versátil, emprendedor, alegre, jovial y atrevido, deseoso de ascenso y abierto a toda clase de deseos, precisamente por su falta de raíces; por representar, más que ningún otro, a la estirpe de los desheredados o los sin-raíces. Esas cualidades no las poseía ni el indígena, sumido en su abatimiento atávico, ni el criollo tradicional, preocupado por conservar sus privilegios. El mestizo, por el contrario, representaba el surgimiento de un nuevo espíritu empresarial y dinámico, tanto a nivel rural como fabril. Por consiguiente, mestizo era sinónimo de mexicano, no de indio ni de español: era la representación de una nueva raza. Esa sería la raza cósmica de José Vasconcelos.

Ahora bien, como se ha visto, esa teoría del mestizaje encuentra simultáneamente las bases de su legitimidad en una doble verdad: la político-militar y la científica. En relación con la primera, Molina Enríquez estableció que el elemento mestizo fue el protagonista de las guerras de Reforma. Se sugiere con ello que, mientras los viejos criollos y los indios tendían a desaparecer, a reducirse al aislamiento, los mestizos, en cambio, eran los portadores del futuro nacional. Así como los españoles criollos habían sucedido a los “gachupines” o españoles peninsulares, ahora los mestizos estaban llamados a suceder al binomio conformado por

<sup>42</sup> Molina Enríquez, *La reforma y Juárez*, p. 21.

criollos e indígenas. En la visión de Molina Enríquez, el elemento mestizo, tras la victoria militar, tendía de manera natural a absorber a ambos. El desplazamiento de la dualidad contenida en los dos pilares de la dominación española presuponía al mestizo como principio articulador de la nueva identidad mexicana. La integración conseguida por medios coercitivos durante el régimen premoderno era ahora sustituida por la descentralización federalista del poder, al tiempo que favorecía la lucha entre los antiguos estamentos. Y, en esa lucha, el elemento mestizo mostraba mayor dinamismo y energía, mayor voluntad de éxito.<sup>43</sup> La argumentación de Molina Enríquez culminaba en la consagración de las dos figuras que, para él, representaban esa evolución: la del pasado, Benito Juárez, y la del presente, Porfirio Díaz, el gran mestizo.

Molina Enríquez elaboró su teoría a partir de los estudios de Justo Sierra sobre la *Evolución social de México*. Siendo ministro de Instrucción Pública de Porfirio Díaz, Justo Sierra desarrolló su discurso historiográfico para celebrar el advenimiento del siglo XX.<sup>44</sup> A su vez, Sierra se inspiró en buena medida en la historia general dirigida por el general Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos* (1884-1889), en la que participaron un conjunto heterogéneo de personalidades del medio militar, político y cultural. Justo Sierra tampoco era ningún ingenuo ni un improvisado al establecer en el título el término *evolución*. El vocablo se inscribía en una filosofía de la historia en boga, que subordinaba la sociología al *episteme* de las ciencias naturales. Pero el concepto *evolución* incluía también una connotación política dentro de un discurso histórico que enfatizaba el paso de la Revolución de Ayutla a un régimen de dominación impuesto durante el periodo de Benito Juárez, y proseguido y estabilizado por Porfirio Díaz. Así, gracias a don Porfirio, México había podido realizar un “salto cualitativo”,

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>44</sup> Entre 1900 y 1902 Ballezá publicó *México, su evolución social*, obra colectiva dirigida por Justo Sierra. Justo Sierra contribuyó con dos monografías: “Historia política” y “La era actual”. Más tarde fueron reunidas en un tomo, con prólogo de Alfonso Reyes y editadas en 1940 por La Casa de España en México, con el título: *Evolución política del pueblo mexicano*. México es concebido como un organismo vivo sometido a la ley universal de la evolución.

tomando en cuenta la teoría de la evolución, “un paso de un estado inferior a uno superior”.<sup>45</sup>

Por lo menos en el artículo de Agustín Aragón (incluido en la sección de territorio y población de *México, su evolución social*) aparecen los mestizos como un “elemento importante de la nacionalidad mexicana”, uno de los más abundantes, al lado de los criollos y de los indígenas. Sin embargo, me parece que el punto decisivo que une el pensamiento de Sierra con el de Aragón está en la consideración propia de la “embriología social”, misma que permite descubrir los orígenes del presente en el siglo XVI, “porque el estado anterior determina el presente”. La fusión “de los elementos europeo y americano sobrevino y el predominio tenía que decidirse por parte del más activo, del más fuerte [...]”. En ese sentido, “la fusión de las civilizaciones española y mexicana fue de tal trascendencia, que señaló desde entonces los destinos de México”.<sup>46</sup> Sierra afirmaba algo similar al cerrar el primer capítulo sobre los “primitivos” mexicanos: “Los mexicanos somos los hijos de los dos pueblos y de las dos razas; nacimos de la conquista; nuestras raíces están en la tierra que habitaron los pueblos aborígenes y en el suelo español. Este hecho domina nuestra historia; a él debemos nuestra alma”.<sup>47</sup>

Sin embargo, me parece que la originalidad de Sierra no radica en esa afirmación, retomada de Riva Palacio. El general Vicente Riva Palacio, a partir del mismo modelo evolutivo compartido con Sierra y Aragón, estableció que los mestizos —esa “clase intermedia entre españoles e indios”— se habían destacado, desde el Virreinato, por ser luchadores eminentes por la justicia y la igualdad, y por ascender en la escala social hasta llegar a ser los protagonistas de la independencia. Así, Riva Palacio ofreció a sus continuadores el repertorio de los mestizos, conformados como una clase social embrionaria, prototípica de lo que sería México en el futuro.<sup>48</sup> Por eso pienso que la genialidad de Sierra consiste,

<sup>45</sup> Sierra, “Al lector”, p. 6.

<sup>46</sup> Aragón, “El territorio de México”, pp. 25-26.

<sup>47</sup> Sierra, “Las civilizaciones aborígenes”, p. 71.

<sup>48</sup> Riva Palacio, “El Virreinato”, p. IX. Riva Palacio escribe en una página anterior: “Con tan extraños elementos formóse en el siglo XVI el embrión de un

más bien, en inscribir el término *mestizo* dentro de una filosofía de la evolución que gravitaba sobre la idea de selección natural y de la lógica del más fuerte, en la cual la raza blanca y no la mestiza tendía a ser la dominante.

Justo Sierra esbozó su idea de evolución social mexicana en 1889, año en que apareció el último tomo de la obra dirigida por Riva Palacio. En su escrito de 1889, se revela el Sierra lector de Riva Palacio, pero también del filósofo francés Gustave le Bon.<sup>49</sup> Se observa particularmente cómo Sierra da la vuelta a los planteamientos etnocentristas de Le Bon para construir una especie de etnocentrismo a la mexicana. Mientras que el sabio francés defendía la tesis de que los mestizos jamás habían “hecho progresar una sociedad”, antes bien tendían a degradar la savia original de la raza, ejemplificándolo con las poblaciones hispanoamericanas; Sierra, en cambio, defendía exactamente la tesis contraria, presuntamente basado en “inferencias” históricas. Procediendo en concordancia con el método propuesto por Le Bon, Sierra apoyaba su argumentación en hechos supuestamente incontestables de la historia nacional. Basaba finalmente su tesis en el triunfo político militar de los liberales “reformistas”, del cual él mismo era representante, y cuyos efectos eran visibles en los últimos 12 años de progreso y de estabilidad, periodo iniciado en 1877 cuando Porfirio Díaz ascendió al poder.

Cierto, no hemos logrado aclimatar aquí la libertad política por completo, aunque gozamos de gran libertad social, por el contrario de los norteamericanos; pero ¿lo habían logrado hasta hace veinte años los franceses? La conciliación de la libertad y el orden, ¿no es

---

pueblo que con el transcurso de los años debía ser una República independiente. Laboriosa y difícil evolución tenía que consumir aquel informe agrupamiento de familias, de pueblos y de razas, unidos repentinamente y al azar por un cataclismo social y político, para organizarse, cohesionando sus tendencias y sus esfuerzos, y constituir la sociedad de donde debía surgir un pueblo que ni era el conquistado ni el conquistador, pero que de ambos heredaba virtudes y vicios, glorias y tradiciones, caracteres y temperamentos...”. Riva Palacio, “El Virreinato”, p. VIII.

<sup>49</sup> Su reseña de 1889 sobre Riva Palacio se encuentra en Sierra, *Obras completas IX*, pp. 181-90.



el gran problema político de nuestro tiempo? [...] Si se estudiase nuestra historia, se vería que su explicación no consiste sólo en el carácter de las mayorías mestizas, sino en nuestra educación colonial. Si se estudiase nuestra historia se vería que la Independencia y la Reforma no son más que actos de inmensa energía de la “raza bastarda” de México. El hombre más enérgico que haya aparecido en nuestros breves y trágicos anales, es José María Morelos, el gran mestizo.<sup>50</sup>

La épica “mestiza” esbozada en esas declaraciones formaba parte integral de un discurso histórico y teleológico similar al encuadre utilizado por Molina Enríquez, al tomar como eje divisorio los hechos políticos y militares de la Reforma. A partir de ese trazo originario, se esbozó lectura a la condición del mestizo, antes y después de la Reforma. Ahora bien, llama la atención que la Reforma comprendiera el proceso de desamortización de los bienes eclesiásticos y la afectación de bienes comunales indígenas. La Reforma fue el periodo en que se inició el proceso de apropiación por parte del Estado del suelo y subsuelo del territorio nacional. La Reforma fue también el marco en que Francisco Pimentel, otro “científico social” y polígrafo, establecía los parámetros en que se inscribía la invención del mestizo como portador del futuro y esencia de la nacionalidad. Esa invención se relacionaba directamente con los dos términos subyacentes desplazados: el del criollo y el del indígena, ambos vocablos tendrían que haber desaparecido al ser absorbidos, presuntamente, por el del mestizaje. Sin embargo, al parecer no fue así del todo. Ese problema fue advertido por Pimentel, en particular al tratar la cuestión indígena.

<sup>50</sup> Sierra, *Apuntes para un libro*, pp. 8-9. También editado en Sierra, *Obras completas IX*, pp. 125-169. Para el establecimiento de la continuidad entre el héroe de la Reforma, Benito Juárez, y el “prócer” Porfirio Díaz, así como sobre el paso sustantivo dado en la evolución, representado por Díaz, véase Sierra, “Juárez, su obra y su tiempo”. Sobre las “esperanzas mexicanas” de Sierra depositadas en el mestizo, figura degenerada en la teoría de Le Bon, véase Rozat, *Los orígenes de la nación*, pp. 457-463. Una opinión diferente a la de Sierra era sostenida por escritores argentinos como Carlos Octavio Bunge o José Ingenieros, más afines a la posición de Gustave Le Bon. Favre, *El indigenismo*, p. 40.

Antes de sumergirnos en la siguiente capa tratemos de recapitular lo visto hasta aquí. Con Molina Enríquez la contraposición criollo-indígena quedó saldada a favor del mestizo, incubado antes en Riva Palacio y en Sierra. La dualidad estamental fue resuelta en los términos impuestos por una narrativa historicista. Lo que resulta menos claro es si la parte más débil de esa cadena discursiva —el indígena— quedó redimida. Tendría que llegar la Revolución de 1910, al convertirse en el gran propietario del suelo y subsuelo de la nación, y proseguir la obra de la Reforma, para hacer justicia parcial al indígena con el programa de la reforma agraria. Una reforma que implicó, para el Estado, jugar el papel de gran patrón que administraba los bienes comunitarios expropiados a las comunidades indígenas, convertidos sus integrantes en “ejidatarios” o “comuneros”.<sup>51</sup>

La visión mestiza asociada con la cuestión agraria de Molina Enríquez adquirió por eso una relevancia especial durante la revolución, en comparación con la visión historiográfica desarrollada por Sierra y por Riva Palacio. Sin embargo, en los tres autores mencionados la representación del indígena como sinónimo de “atraso” y de “resistencia al progreso” se mantendría y tendería a profundizarse. Es decir, conforme la ideología del mestizaje avanzó y se desarrolló en el ámbito de la opinión pública y de los rituales cívicos, la mirada sobre el mundo indígena tendía a endurecerse o a folclorizarse. La representación de la degradación del mundo indígena era sólo el correlato de la esperanza depositada en el ensalzamiento del ideograma del mestizaje.

Molina Enríquez se había inspirado en la obra de Riva Palacio, pero, como veremos, ambos habían asumido algunos de los planteamientos de Francisco Pimentel. A partir de Pimentel, puede observarse cómo el término *mestizo* no estaba todavía connotado con los atributos positivos que le prestaron Riva Palacio, Sierra o Molina Enríquez (como un individuo emprendedor, rebelde, inquieto,

<sup>51</sup> Véase el interesante estudio crítico de las aseveraciones de Molina Enríquez, luego asumidas como ciertas por la revolución, de Kourí, “Interpreting the Expropriation”. (Agradezco a Juan Pedro Viqueira haber llamado mi atención sobre este artículo.)

levadura de la futura sociedad),<sup>52</sup> ni tampoco el indígena atisbado por Sierra como sujeto de educación y de civilización.

### MESTIZOS E INDIOS BAJO LA LUPA DE UNA NUEVA ECONOMÍA POLÍTICA

Existen dos escritos de Francisco Pimentel (1832-1893) en los que se puede rastrear lo dicho anteriormente. Pimentel es un liberal convencido, es decir, su economía política no es la de un socialista. Por eso, para comprender la denominación moderna del mestizaje, se requiere tener a la vista el medio intelectual en el que aparece como correlato de la contraposición criollo/indio, república de indios/república de españoles. El mestizaje se plantea como solución a la búsqueda de singularidad de las nuevas naciones frente a la raza blanca europea y norteamericana, pero también como superación de la contraposición clásica entre tradición-modernidad. La disolución de las viejas instituciones coloniales presupone su reelaboración a partir de instrumentos conceptuales proporcionados por la economía política liberal y el énfasis dado a una teoría de la evolución con bases raciales. Una teoría de la evolución que tendrá gran relevancia a partir de autores como Comte, pero sobre todo Spencer y Gustave le Bon.

El libro de Francisco Pimentel, *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México* (1866), se relaciona con la *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla* (1864). A partir de la ciencia de la economía política, Pimentel realiza su diagnóstico sobre la “raza indígena”, describiéndola como una raza en proceso de degradación. Sus causas se encuentran en la antigua civilización de los indios, en el maltrato recibido por parte de los españoles durante la Colonia, en la falta de una religión ilustrada y en los “defectos del Código de Indias”.<sup>53</sup> Al igual que en Sierra,

<sup>52</sup> Dicha imagen del “mestizo”, contrastada con la del “aborigen (indio)”, ya se encuentra en un visitante y negociante alemán de mediados del siglo XIX, Sartorius, *México hacia 1850*, pp. 137-189.

<sup>53</sup> Pimentel, *Memoria sobre las causas*, p. 183.

el diagnóstico de Pimentel tiene su anclaje presuntamente en la historia. Pero, si se mira más de cerca, tiene sus raíces en el lenguaje político y jurídico surgido durante las Cortes de Cádiz, en el lenguaje de las primeras constituciones del periodo de las independencias de los antiguos dominios americanos de la monarquía española.<sup>54</sup> Al respecto cabría pensar, además, en el lenguaje de personalidades de la insurgencia, como Bolívar y Morelos, y el de los miembros de la siguiente generación, como Lucas Alemán.<sup>55</sup>

En ese sentido, pienso que la invención del *mestizaje* como concepto articulador de la identidad nacional es producto tanto de conservadores como de liberales, en la medida que forma parte de un proceso que trasciende a ambos: la formulación de una teoría de la identidad nacional que presupone el distanciamiento respecto del pasado colonial y el deseo de un futuro diferente. El pasado funciona como la imagen negativa de un presente que se mira a sí mismo como distinto. Dentro de esa concepción de la temporalidad, la economía política de Pimentel se topa con la cuestión acerca de qué hacer con los antiguos pobladores americanos, forjados en relaciones de vasallaje y que, por definición, frenan las aspiraciones de una sociedad liberal-individualista y empresarial.<sup>56</sup> Así, la conceptualización del mestizaje se da en el marco de la emergencia de formas económicas y políticas que conocemos en la actualidad. Excluido el indio del sistema binario tradicional, quedan el blanco y el mestizo frente a frente como posibles palancas del progreso. Los indios, afirma Pimentel, después de la Independencia, “sólo por la fuerza, por la leva, entran en el ejército; se baten sin saber por qué, y con la misma facilidad pelean hoy por un partido y mañana por otro, sin participar de las opiniones que discuten los blancos y mestizos”.<sup>57</sup> Autores como Pimentel están, por tanto, del lado de la promoción del mestizaje entre indios y blancos. Hay un medio, dice,

<sup>54</sup> Véase Guarisco, *Los indios del valle de México*, pp. 125-192.

<sup>55</sup> Bertrand, “Les voies du métissage”.

<sup>56</sup> Véase la cita de Humboldt en Pimentel, *Memoria sobre las causas*, pp. 184-185.

<sup>57</sup> Pimentel, *Memoria sobre las causas*, p. 195.

“con el cual no se destruye una raza sino que sólo se modifica, y ese medio es la transformación: para conseguir la transformación de los indios lo lograremos con la inmigración europea [...]”. Pero Pimentel concibe esa “raza mixta” como “raza de transición; después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos. Además, los europeos desde luego se mezclarían no sólo con los indios sino con los mestizos que ya existen, y forman la mayor parte de la población [...]”.<sup>58</sup>

El nexo entre mestizaje como categoría sociológica y discurso jurídico-político se puede advertir tempranamente si se observan las implicaciones de establecer un punto cero, formulado en términos constitucionales. Ese “punto cero constitucional” ayuda a imaginar nuevas posibilidades futuras, señala un corte entre lo que fue y lo que puede ser, puede prestarse, en fin, al delirio o a la imaginación política creativa; todo cabe en la medida en que los temas se posicionen en el ámbito de la opinión pública, sostenida, no sólo por movimientos intelectuales, sino también sociales. Por ejemplo, en Simón Bolívar: “No somos europeos, no somos indios sino una especie media entre los aborígenes y los españoles”;<sup>59</sup> en Morelos: “Por el presente y a nombre de S.E., hago público y notorio a todos los moradores de esta América y establecimientos, del nuevo gobierno, por el cual, a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos, ni otras castas, sino todos generalmente *americanos*”.<sup>60</sup> También Morelos sobre la Malinche, intercesora-traductora entre el español y el indio:

La historia de la conquista de estos reynos echa un borron al sexo nacional: es indubitable que en ella tuvieron gran parte las damas mexicanas: una sirvió de intérprete y prodigó inmensos cuidados al decantado héroe español, y las demás se dexaron llevar de pasiones

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>59</sup> Bolívar en Angostura, 15 de febrero de 1819, citado en Mörner, “Informe preliminar. El mestizaje en la historia de Ibero-américa. Informe sobre el estado de la investigación”, 1961, p. 11.

<sup>60</sup> Bando de Morelos, 17 de noviembre de 1810, en *La independencia de México*, I, p. 111.

amorosas, o acaso de estudiados disimulos, hijos del miedo que les supo imponer la barbarie; pero es cierto que comenzaron a entregarles su fidelidad, personas y caudales, haciendo causa propia, consiguieron por sus importantes influxos y servicios que se afirmara la dominación europea.<sup>61</sup>

Finalmente, Morelos decreta y anuncia:

Que quede abolida la hermosísima jerigonza de calidades indio, mulato o mestizo, tente en el aire, etcétera, y sólo se distinga la regional, nombrándolos todos generalmente americanos, con cuyo epíteto nos distinguimos del inglés, francés, o más bien del europeo que nos perjudica, del africano y del asiático que ocupan las otras partes del mundo.<sup>62</sup>

Los jefes de la insurgencia decretan la necesidad de abandonar el imaginario colonial centrado en las castas. Ellos no pueden prescindir del encuadre que distingue entre criollos, mestizos, etc. Pero sí pueden imaginar, a la luz de los eventos políticos y sociales en los que participan, otras posibilidades, sin saber exactamente cómo quedarán encuadrados en el futuro. No disponen, en ese sentido, de la economía política o de la sociología que será desarrollada por una generación posterior, por los hijos y nietos de la Independencia. Este hecho se refleja en los vocablos *mestizo* o *mestizaje* que no aparecen propiamente en las primeras constituciones; el mestizaje no emerge como un elemento necesario de legislación, precisamente porque su vieja acepción tiende a desaparecer desde ese instante. No encuentra un lugar propio en la legislación, pero sí en los encuadres que historiadores, funcionarios, políticos, planificadores, sociólogos, filósofos le van a otorgar después.

<sup>61</sup> Morelos, "A las damas de México", p. 404; "15º Que la esclavitud se proscriba para siempre y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud". Morelos, "Sentimientos de la Nación", p. 91.

<sup>62</sup> Morelos, Oaxaca, 29 de enero de 1813, *Independencia nacional*, III, p. 74.

Llegados a este punto, me parece que es necesario marcar la línea que separa el uso del término mestizaje durante la modernidad nacionalista del uso prestado durante el periodo virreinal.

### EL MESTIZAJE COMO UNA ZONA DE FRONTERA

En la recuperación del sentido del vocablo “mestizo” para el periodo virreinal ha tenido mucho que ver el trabajo historiográfico realizado desde 1930. Ahí están las investigaciones de Konetzke, Kubler, Rosenblat, O’Gorman, Jonathan I. Israel y, más recientemente, las de Claudio Esteva Fábregat, de carácter antropológico.<sup>63</sup> Pero pocos historiadores se habían preguntado por qué los “mestizos”, a pesar de su presencia en la sociedad novohispana, quedaban en la “oscuridad”.<sup>64</sup> Así, a diferencia de la simplificación modernista que impide advertir las particularidades y complejidad del intercambio ente culturas distintas, muchas veces asimétricas; y a diferencia del reduccionismo político y científico modernos, durante el periodo anterior la dimensión mestiza se comprendía como una zona de frontera, móvil, constantemente inestable, no perteneciente a ninguna de las dos esferas en juego que la originaron —india y española—, como una dualidad que tendía a desaparecer, al asimilarse a alguna de las dos partes reconocidas oficialmente.

Más que hablar de un *melting pot*, el espacio del mestizaje durante ese largo periodo nos remite a una situación de invisibilidad que da lugar a la estratificación social colonial, centrada alrededor de cuestiones “culturales” más que propiamente de índole “racial”.<sup>65</sup> “Cultura”, en el sentido de que la religión y la moral funcionan como medios simbólicos que ordenan las relaciones sociales

<sup>63</sup> Esteva Fábregat, *El mestizaje en Iberoamérica*.

<sup>64</sup> Es la pregunta que se plantea Jonathan I. Israel en el capítulo sobre “Los mestizos, los negros y los mulatos en el siglo XVII” de su libro, *Razas, clases sociales y vida política*, p. 68.

<sup>65</sup> Para observar la sustitución del código cultural (“casta”) por otro de orden biológico (“raza”) en México, véase González Undurraga, “El concepto de raza”.

y estamentales entre los grupos, entre individuos de diverso color o de procedencia cultural. Religión y moral son los filtros que efectúan los mecanismos de selección (de inclusión y de exclusión) social. En cuanto a los procesos de integración social, los criterios de fama y estima social tendrán mayor peso en esas sociedades que los propiamente raciales. Por eso, más que a una “historia natural”, la cuestión del mestizaje en la monarquía católica pertenece a la “historia moral”, enfocada en describir la evolución de la humanidad con base en sus vicios y virtudes. De acuerdo con este modelo, en efecto, la “mezcla racial” puede producir desequilibrio moral y, por esa razón, es desaconsejable. Ese peligro se advierte en Alzate, cuando escribe que “la mezcla con otras castas y la diferente educación muda” para mal el carácter de los indios y de los españoles.<sup>66</sup>

En ese sentido, la noción *pureza de sangre* funciona como una metáfora —no hay manera de medir los porcentajes del tipo de sangre— para asegurar que los individuos posean los atributos de calidad y de linaje apropiados al lugar social al que pertenecen. Se trata de una sociedad estratificada de acuerdo con criterios mucho más sutiles, en la medida en que sólo hasta el siglo XIX la riqueza y una nueva economía política dispondrán una nueva manera de establecer el escalafón social. En aquella sociedad, la religión y la estirpe (basada en criterios teológico-jurídicos) tendrán un mayor peso para establecer la “pureza de sangre” de la población.<sup>67</sup>

Edmundo O’Gorman nos permite entender los móviles sutiles que gobiernan un sistema de segregación social, basado en un doble principio, militar y religioso, de cruz y de espada. El primero se refiere a una política de seguridad de sí mismos, como españoles y conquistadores, y el segundo es de orden religioso,

<sup>66</sup> Alzate, “Asuntos varios sobre ciencias y artes”. En 1787 Alzate disputa “sobre el color de los negros” en relación con “el color de los blancos” como signo de distinción. “Un filósofo irreligioso quiso zanjar la dificultad suponiendo que los negros tienen otro origen que los blancos; pensamiento no sólo contrario a la revelación, mas también a las observaciones de los físicos y aun de los que no lo son”. Alzate, *Memorias y ensayos*, p. 185.

<sup>67</sup> Mörner, *Race Mixture*, p. 36.



establecido para asegurar el proceso de evangelización o incorporación al Occidente cristiano de la población conquistada. Al plasmar la traza urbana de las poblaciones, el conquistador y el evangelizador, el guerrero y el colono piensan en sí mismos, en su seguridad frente a la amenaza latente de la población subyugada y, simultáneamente, piensan en el “otro” para asegurar su incorporación a la cosmovisión cristiana. Una franja tenue, un límite frágil, separa esa doble operación, que se hace visible precisamente por la mezcla inevitable de “razas” y colores, y por el intercambio (también necesario) de bienes y servicios. El tercer elemento (el mestizo) se hace presente en los registros legales como amenaza latente en contra del edificio, construido sobre la base de las dos ciudades agustinianas, la del bien contra la del mal. De esa consideración moral no están exentos los mismos españoles, ni tampoco la amenaza que representan los pardos o los negros.

Es en esa zona intermedia donde quedan registradas las castas o población fluctuante, producto de la interacción racial de las dos ciudades. De los mestizos, negros y castas en general preocupa no tanto su color de piel.<sup>68</sup> En la empresa de la reconquista y de la Colonia se está acostumbrado al contacto entre culturas, lenguas y “razas” diversas. Inquieta más bien el riesgo de desintegración social, en detrimento de valores relacionados con cuestiones culturales (de calidad, categoría social, *curriculum vitae*, de qué familia, de qué padre y madre, de qué parroquia, valores sostenidos en la fama pública). De pronto podría suceder que ese equilibrio dinámico tendiera a romperse —como durante el motín de la Ciudad de México de 1692—,<sup>69</sup> al evidenciarse el grado de “fusión íntima que ya existía entre españoles e indios”. La reacción entonces consistió en regresar al principio de separación de origen, en el sentido espacial y temporal, a fin de remediar la crisis.

<sup>68</sup> Esto comienza a cambiar, según Mörner, hacia el último tercio del siglo XVIII. Mörner, *Race Mixture*, p. 39.

<sup>69</sup> Para profundizar en el evento, puede consultarse el ensayo de Silva Prada, “Estrategias culturales”. De la autora apareció el libro, *La política de una rebelión*. Un recuento de este tumulto se puede leer también en el libro de Israel, *Razas, clases sociales y vida política*, pp. 139-163.

Pero O’Gorman demuestra que se trataba de un recurso inviable, en la medida en que la fusión racial era un hecho que contradecía el principio de separación.

De ahí que para comprender el fenómeno de la interacción social y cultural, el elemento racial fuera el menos interesante. Después de 1692 la cuestión de seguridad interna o de policía cobraría aún mayor importancia, junto con la necesidad de profundizar la labor de conversión de los indios hacia la civilización cristiana occidental. Y dentro de esa perspectiva se incluía en principio a los indios, pero también a los mestizos, los mulatos, los negros y los españoles. “Fue una ilusión creer —escribe O’Gorman— que una simple línea más imaginaria que real, fuera suficiente para evitar la unión de dos pueblos vecinos de una misma ciudad, sobre todo, cuando a la vez se intentaba, por todos los medios [...] asimilarlos y colocarlos bajo el signo de una misma cultura”.<sup>70</sup> Para describir, a la vez que enfatizar la relación asimétrica entre la cultura del conquistador y la del conquistado, O’Gorman utilizó la noción de “aculturación”; entendida como un “fenómeno resultante de la agregación a un sistema cultural ya existente de otro o de varios elementos de otro u otros, apareciendo en forma de rasgos aislados o de complejos que al incorporarse al sistema modifican los contenidos de la acción social y, por lo mismo, del sistema cultural sin que sea indispensable transformar su estructura política y social”.<sup>71</sup>

Quizás reconocer la imposibilidad de regular el mestizaje dio pie al surgimiento de la pintura de castas en el siglo XVIII, una producción orientada, sobre todo, por el interés en satisfacer el gusto de un público ávido de folclor y pintoresquismo.<sup>72</sup> El éxito de esas colecciones puede equipararse al de la edición de las *Cartas*

<sup>70</sup> O’Gorman, *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial*, pp. 29-30. Para un estudio detallado sobre la mezcla racial durante la Colonia a partir de libros parroquiales, véase el trabajo de Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, particularmente la segunda y tercera parte. De la misma autora, “La vida familiar”.

<sup>71</sup> Esteva Fábregat, *El mestizaje en Iberoamérica*, p. 5.

<sup>72</sup> Una muestra de la atracción que siguen teniendo esta clase de pinturas es la reciente publicación de Katsew, *La pintura de castas*. Véase también Alvar, *Léxico del mestizaje*.

*edificantes y curiosas* de los jesuitas, que comenzaron a circular entre los mismos ilustrados de la época, entre ellos el primer viajero total de la América española, Alejandro de Humboldt.<sup>73</sup> En la visión de Humboldt aparecía una sociedad abigarrada, cargada de color y de secretos por descifrar, mezcla de Oriente y de Occidente, de sofisticación, pero también de simplicidad, sinónimo de atraso, una sociedad englobada en la necesidad de abrirse al progreso y a la civilidad. Y en ese cuadro-diagnóstico científico había ya los gérmenes de una nueva valoración de la imagen del indio. Incluso se veía que el indio aparecía por primera vez también denominado como indígena. Está desde luego en la visión de Humboldt el peso de consideraciones sobre el territorio, geografía, botánica e historia, aunadas a las de población, todas ellas enmarcadas por una filosofía secularizada del progreso, sin referencias religiosas, es decir, científicas.<sup>74</sup>

Menciono a Humboldt, debido al peso intelectual que tendría en la construcción de la representación de la nación después de la Independencia. Su obra se reprodujo, se difundió, se leyó y se completó, por lo menos hasta que emergió la necesidad de los “neomexicanos” (como los denomina Sierra) —ni indios ni españoles, aunque sí criollos y mestizos— de formular por cuenta propia una nueva economía política, como la realizada por Guillermo Prieto, Francisco Pimentel y otros.<sup>75</sup>

Y aquí me parece que la emergencia de la ideología del mestizaje o *mestizofilia* de Basave suponía la degradación de las denominaciones sobre las que se sostenía el edificio hispánico virreinal: los españoles, identificados parcialmente con los criollos de la Independencia, del tipo de Lucas Alamán, y los indios, progresivamente caracterizados como “indígenas”, término que profundizaba la depreciación de su representación realmente activa

<sup>73</sup> Véase Zermeño Padilla, *Cartas edificantes*.

<sup>74</sup> Humboldt, *Ensayo político sobre Nueva España*.

<sup>75</sup> Por ejemplo, Ignacio Ramírez: “La nación mexicana no puede organizarse con los elementos de la antigua ciencia política, porque ellos son la expresión de la esclavitud y de preocupaciones; necesita una Constitución que le organice el progreso, que ponga en orden el movimiento”. Citado en García Cantú, *El pensamiento de la reacción mexicana*, p. 7.

en el presente.<sup>76</sup> Al mismo tiempo que su imagen tendía a degradarse a partir de las medidas impuestas por una filosofía del progreso, se construía una representación idealizada de la antigüedad india.

Esa doble visión del indio-indígena tenía lugar cuando se asentaba el régimen liberal. A finales del siglo XIX se hacía la distinción entre un país al que legalmente nadie le podía impedir incorporarse a la nación en razón del color de piel, y las “leyes científicas” que supuestamente demostraban que había razas más inteligentes, activas y civilizadas, en suma, más “progresistas”, y otras más atrasadas, como las de los aborígenes australianos. Se hablaba de “diferencias naturales”. De tal modo, como se recoge en un testimonio durante el régimen porfirista, que “las leyes por muy liberales y demócratas que sean, no pueden destruir, como nunca una ley escrita podrá destruir una ley científica de la gravedad o de la atracción universal”.<sup>77</sup>

Esa visión “liberal” quedó plasmada en el discurso del “conservador” Francisco Pimentel, temeroso de las asechanzas socialistas de entonces. El término sustitutivo de la dualidad indio-español fue la invención del *mestizaje* como prototipo de la mexicanidad nacionalista englobada en una filosofía racial del progreso humano.

De esa forma, la modernidad mexicana nacionalista heredó la terminología del antiguo régimen colonial, pero realizó una inversión de términos. El límite que dividía a indios de españoles pasó a ser el centro de una edificación cimentada en una noción organicista y racial de lo social. Se obligó así a explicar los nexos que podría haber entre lo racial y lo cultural dentro de una teoría general de la evolución. La culminación de ese proceso político-ideológico, con repercusiones en la esfera económica y cultural,

<sup>76</sup> En el contexto de la política de atracción de una clase especial de inmigración y de propiedad de las tierras, existen algunos testimonios sobre la idea de *lastre* adjudicado al indígena o a las “razas aborígenes”, considerados como obstáculo para la industrialización o civilización. Se encuentran recogidos en González Navarro, “México país de inmigración”, pp. 150-153, 177 y 208.

<sup>77</sup> Argumento en contra de la inmigración de la raza negra. Testimonio de 1889 recogido en González Navarro, “México país de inmigración”, p. 173.

fue el establecimiento y la celebración del 12 de octubre como *Día de la raza*. Poco después llegarían los estudiosos en busca de dotar de fundamento filosófico a esa fabricación identitaria, para dejar abierto el campo a los estudiosos de la historia, en su afán por captar la dimensión social del mestizaje.

### A MANERA DE CONCLUSIÓN

Regresamos al presente, desde donde surgen estas reflexiones. Se ha intentado rastrear la emergencia del término *mestizaje* en el campo de los discursos hasta verlo convertido en un concepto estructurante de la identidad nacional moderna. El elogio moderno del mestizaje presupone, es verdad, la abolición de una cierta noción de “pureza de sangre”. A diferencia de otros lugares latinoamericanos, en países como México el concepto posee, en ese sentido, un cierto peso reivindicativo de las diferencias raciales y culturales.

Se ha podido trazar una línea en la que se muestra la transformación del vocablo *mestizo*, del periodo colonial, en el concepto de *mestizaje* del periodo nacional. Una línea esbozada por políticos y funcionarios como José María Luis Mora o Justo Sierra, escritores e historiadores como el general Vicente Riva Palacio o Andrés Molina Enríquez, y polígrafos y empresarios como Francisco Pimentel, y que culmina con la celebración del Día de la raza en 1917, año en el que se consuma el triunfo de la facción carrancista durante la Revolución mexicana.

Sin embargo, uno de los aspectos problemáticos de esta noción moderna radica en que su construcción se hizo a costa de la desvalorización y reclusión de las poblaciones indígenas. Al tiempo que se magnificó la imagen del mestizo como metáfora de una nación progresista y emprendedora, se produjo una imagen del indio “realmente existente” como una “raza” en proceso de degradación. La línea divisoria trazada entre el uso del vocablo *mestizo* en la sociedad colonial y su conceptualización moderna fue esencialmente de índole filosófica; es decir, su transformación semántica ocurrió en el pensamiento filosófico y teológico, por un lado,

y, por el otro, en la aparición de un nuevo tipo de razonamiento económico-político, en tanto forma de apreciar y valorar el mundo social y natural. La mutación del *mestizo* en la noción de *mestizaje* desarrollada por Vasconcelos se inscribió en la narración del progreso civilizatorio. Fue una noción envuelta en una concepción biologicista de la evolución humana. Es decir, sin Darwin, Gustave le Bon y Herbert Spencer, la emergencia del mestizaje como idea reguladora de la comprensión de las naciones iberoamericanas no hubiera sido posible. David Brading apuntó ya algunas de sus implicaciones ideológicas,<sup>78</sup> pero los aspectos socioculturales problemáticos sólo fueron destacados en la historiografía por el historiador Guy Rozat.<sup>79</sup>

La invención del mestizaje como signo distintivo de la nación tuvo lugar entre 1850 y 1950. Su sostén se ubica en un conjunto de discursos y rituales que le dieron origen y lo reciclaron. En cambio, el discurso indigenista encontró un soporte especial con la formación del Instituto Indigenista Interamericano, en el marco del Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940.<sup>80</sup> El mestizaje se convirtió en un concepto relacionado con diversos campos disciplinarios, incluido el artístico; en cambio, el discurso indigenista quedó encapsulado en un ámbito institucional de corte asistencialista, al mismo tiempo se subordinó al discurso mestizofílico.<sup>81</sup>

Antes de emprender la investigación filosófica y sociohistórica sobre el mestizaje, el tema ya se ha conformado como ideología oficial del régimen de la Revolución mexicana; de modo que

<sup>78</sup> Brading, "Darwinismo social e idealismo romántico"; Vargas, "La biología y la filosofía de la 'raza'".

<sup>79</sup> Rozat, *Los orígenes de la nación*, pp. 15 y ss. "El presente estudio pretende ayudar a esclarecer cómo en el siglo XIX la identidad nacional, al no poder integrar al indio, porque esa figura colonial pertenecía al paradigma de una historia prohispana, salvífica, apoyada en la teología cristiana, se fue poco a poco constituyendo al margen de esa antigua figura, para llegar finalmente a la elaboración de la figura del "mestizo", construida según el nuevo paradigma de la historiografía científica y nacional".

<sup>80</sup> Jiménez Moreno y Germán Parra, *Bibliografía indigenista*, pp. IX y LXIII. El Instituto Nacional Indigenista mexicano comenzó a funcionar en febrero de 1949.

<sup>81</sup> Aguirre Beltrán y Pozas A., "Instituciones indígenas", pp. 176-177.

la observación científica, histórica y filosófica vendría después sólo a reafirmar y multiplicar un discurso ideológico, lleno de anacronismos. Esto sucedió con tal fuerza que, además de servir para establecer la morfología de una sociedad con base en la propiedad, por parte de Molina Enríquez, cumpliría la función de describir cualquier tipo de fenómenos ideológico-culturales a la sombra de la Revolución mexicana. Sin embargo, esa forma de observar los fenómenos culturales y sus relaciones con lo racial actualmente se ha vuelto opaca, a la luz del desarrollo de la ciencia biológica y de la antropología crítica del siglo xx.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Para un análisis acerca del desfase de los métodos del historiador para examinar el pasado en relación con la evolución de la ciencia en general, se puede consultar Gaddis, *El paisaje de la historia*. Para la cuestión biológica, véase López Beltrán, "La palabra *raza* y sus fantasmas". Desde la antropología, Clifford, *Itinerarios transculturales*. Considérense también las reflexiones de Viçqueira, "La falacia indígena".





## 10. CACIQUE, CACIQUISMO, CAUDILLISMO

Tomado de las lenguas caribeñas y originalmente empleado dentro del Imperio español para designar ciertas formas político-administrativas y ciertos intermediarios entre el poder español y las poblaciones indianas, el término “cacique” —y sus derivados— experimenta un resurgimiento en la época contemporánea que lo convierte en uno de los conceptos clave de la experiencia de la modernidad política de la América española. Sin embargo, colocar el nuevo uso de los términos “cacique” y “caciquismo” en el centro de la modernidad republicana presenta numerosas dificultades para los analistas, debido a que refiere a una situación supuestamente superada o incompatible con los valores de la democracia liberal. De ahí que, al otorgarle al “caciquismo” una forma sustantiva de hacer política moderna, se interprete a México como un país incapaz de remontar el lastre de su pasado colonial. Contrariamente a esta apreciación y dentro de una perspectiva cercana a los estudios y temas del historiador latinoamericanista, François-Xavier Guerra, mostraremos cómo la reinención de los términos “cacique”, “caciquismo”, “caudillismo” está forjada en algunos contextos específicos. En efecto, no es sino en apariencia que su contenido se refiere a formas presuntamente superadas por la modernidad democrática. Nuestra hipótesis es que el desplazamiento semántico del vocablo “cacique” y su reinscripción en la modernidad, se asocia en lo esencial, con los procedimientos modernos de la sucesión política en la transferencia del poder.

En principio, la arquitectura de esa historia conceptual está basada en una exploración de carácter cuantitativo con el fin de mostrar las tendencias generales de la aparición y evolución del término “cacique” en la prensa periódica durante los siglos XIX y XX. Para esa indagación hemos acudido a los fondos digitalizados de la Hemeroteca Nacional de la Biblioteca Nacional de México, que

contienen la mayor parte de la prensa periódica publicada en México desde finales del siglo XVIII hasta la época actual. Para su validación y clarificación, además de la representatividad relativa a dichos fondos, se ha revisado otra clase de fuentes documentales y bibliográficas, ubicadas en los acervos de la biblioteca de El Colegio de México. Los resultados obtenidos revelan aspectos interesantes en relación con la construcción de la nación y la formación del Estado moderno en México.

#### LA TRANSFORMACIÓN DEL TÉRMINO “CACIQUE”: TENDENCIAS GENERALES

En un inicio se trata de un término caribeño introducido a la fonética castellana al momento en que los europeos entraron en contacto con los grupos de esa región. Su incorporación al léxico castellano se relaciona con la identificación de la figura principal de las autoridades aborígenes. Aparece originalmente en el léxico de la lengua castellana para designar a las autoridades de los grupos y comunidades “convertidos” o en proceso de “colonización”; paulatinamente se iría integrando al lenguaje jurídico del imperio español. Al interior de esa semántica, el uso del término tuvo su propia evolución durante los tres siglos del periodo colonial. Por ejemplo, durante la segunda mitad del siglo XVIII se decía que en algunas regiones, como Oaxaca, el poder de los “caciques” se había debilitado. La denominación que presuponía la conversión y sumisión por parte de los “caciques” de las indias americanas al catolicismo y a la Corona española ocurrió en un contexto semántico que reconocía cierto linaje y nobleza a los indios, lo que permitía aceptar su capacidad para “detentar y heredar su cacicazgo”.<sup>1</sup>

En 1729 aparece el término *cacique* como sinónimo de señor entre los indios. De ese mismo concepto se deriva *cacicazgo*, al designar el territorio bajo el dominio del cacique. Por tanto, cacique es el señor feudal dinástico que disponía de privilegios legales y el derecho de sucesión familiar. Se trataba de un sustantivo

<sup>1</sup> Taylor, “Cacicazgos coloniales”, p. 7.

utilizado por los españoles para identificar —sin considerar la diversidad de las lenguas de los pueblos conquistados— a los que mandaban, a los jefes de los pueblos. Así, en la lengua castellana era un neologismo incorporado como un singular colectivo para designar al señor o cabeza política de una comunidad, pueblo o tribu en calidad de vasallaje; los vasallos eran tributarios del cacique. Por semejanza —se lee en el *Diccionario de la Real Academia*— se entiende “el primero de un Pueblo o República, que tiene más mando y poder, y quiere por su soberbia hacerle temer y obedecer de todos los inferiores”.<sup>2</sup>

Siendo de origen caribeño, resulta curioso que la voz haya sido transportada a los diccionarios como una voz “mexicana”. Así, en las ediciones de 1762 y 1798 del *Dictionnaire de l'Académie Française*, la entrada «cacique» registraba: «Nom qu'on donnoit aux Princes dans le Mexique et dans quelques régions de l'Amérique». En los diccionarios en lengua española se vinculó el término con otras voces como “república” o “pueblo” (pueblo, comunidad, aldea), dejando ver ya que durante el siglo XVIII tales caciques podían ser presa de la “soberbia” para “hacerse temer y obedecer de todos los inferiores”. Este matiz se consigna en los diccionarios publicados entre 1729-1791. Llama la atención, asimismo, que esa “soberbia” ya no aparezca en 1780 y que la noción de cacique y sus derivados adquieran una connotación más aséptica, al designar, sin más, al señor o superior de una provincia o pueblo de indios: “Dynastes apud Indios, vulgo Cacique”. “Cacique”, por tanto, no era sinónimo de “déspota” ni de “soberano que gobierna sin sujeción a las leyes”.

Se destaca este último aspecto porque, en nuestra apreciación, una de las principales novedades de la supervivencia y transformación semántica del término durante el régimen moderno nacionalista consistirá, justamente, en su traslado en dirección del “déspota” o “soberano que gobierna sin sujeción a las leyes”.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *Diccionario de la Real Academia Española*, 1729.

<sup>3</sup> Véase el ensayo de Nadine Béligand, “Cacique, cacicazgo (din xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)”, Christin (dir.), *Dictionnaire des concepts nomades en Sciences Humaines*, pp. 83-98.

Si se observa la gráfica se resaltan cinco periodos bien diferenciados: 1800-1840 (cuando la presencia del término “cacique” era casi inexistente); 1840-1874 (etapa en que el término comenzó a resurgir); 1874-1924 (con una presencia notoria); 1924-1944 (momento en que el uso del término disminuyó); 1944-1980 (lapso que marca un nuevo aumento significativo); y 1981-2004 (periodo de declive).

En síntesis, podemos afirmar que a partir de un punto cero, de un total de 12 211 apariciones del término y sus derivados, la curva registra dos grandes picos: el primero, entre 1910-1920 (periodo conocido como Revolución mexicana) y, el segundo, entre 1944-1974 (conocido como etapa de la posrevolución o revolución institucionalizada). Por eso, en general, puede admitirse que el uso del término y su transformación semántica resulte concomitante con la evolución de la modernidad nacionalista mexicana. A su vez, los cambios del término se han desplegado básicamente en cuatro direcciones:

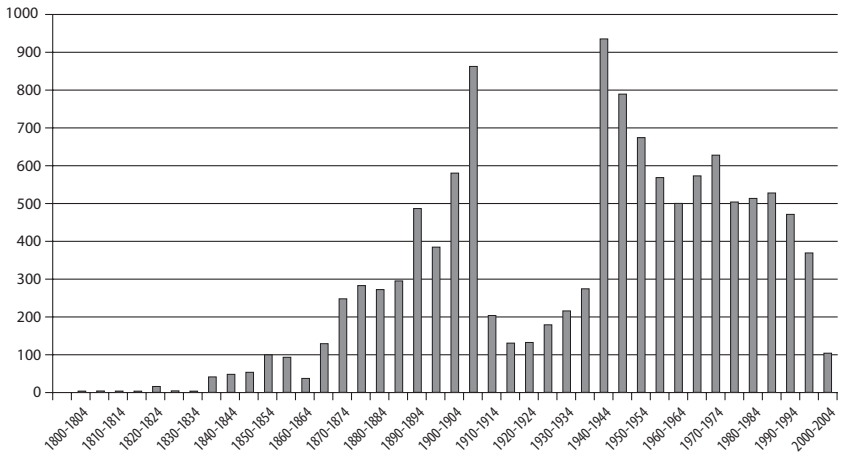
1) La semántica del término se desprende del orden jurídico al que pertenecía originalmente, en dirección del régimen del salvaje, del bárbaro, ligado, en numerosos casos, a la aparición de rebeliones armadas en diversas regiones del territorio mexicano.

2) El término, sustraído de su esquema semántico tradicional, reaparece con fuerza en el contexto de las reformas liberales de la segunda mitad del siglo XIX, asociado, en particular, a cuestiones relacionadas con la transferencia del poder político.

3) Al mismo tiempo, durante el periodo aparece una noción temporalizada de “cacique”, inscrita en los relatos históricos, y de ficción narrativa que alimentan la imaginación infantil y la literatura política. Las novelas de Mariano Azuela sobre la revolución, o del escritor Juan Rulfo, como la famosa *Pedro Páramo*, son buenos ejemplos.

4) El término se estabiliza en el vocabulario de las ciencias sociales y de la historia durante la segunda mitad del siglo XX: ahora es utilizado como una categoría analítica para explicar el funcionamiento de la cultura política y social en general.

Gráfica 1. Frecuencia de la aparición del vocablo “cacique” en la prensa mexicana, 1800-2004



Fuente: Fondos digitalizados de la Hemeroteca Nacional (Biblioteca Nacional de México).

De acuerdo con la información del periodo 1800-2004, se observa:

**En primer lugar:** la progresión relativa a la frecuencia de aparición del vocablo “cacique”, constatamos que su presencia es casi inexistente en el vocabulario de los años 1800-1840, es decir, durante la guerra de Independencia y las primeras tentativas de organización del nuevo régimen político constitucional. Ahí se destaca solamente un ligero incremento, aunque significativo, durante el intervalo que comprende los años de 1825 a 1829.

Entre 1800 y 1820 el término “cacique” aparece de acuerdo con su denominación usual: se refiere a un jefe de aldea, a la autoridad de una comunidad, tanto para el área mexicana como para la América Meridional (Virreinato del Río de la Plata). Los “caciques” aparecen como leales a la autoridad real durante la crisis de 1814. Hay “partes” militares en donde se menciona la valentía y lealtad del cacique hacia el virrey, la manera como enfrenta a las “gavillas” que se acercan “al pueblo de su mando”, es decir, de su

jurisdicción.<sup>4</sup> Las autoridades reconocen el apoyo de los caciques, otorgándoles un reconocimiento público conforme a los rituales tradicionales por no dejarse “seducir de los traidores”.<sup>5</sup>

El uso del término presupone la existencia de una jerarquía política determinada, la cual, a su vez, presupone la distinción entre indios plebeyos e indios encumbrados o “caciques principales”, cabezas de un pueblo o de una comunidad. Son individuos cuya autoridad es reconocida oficialmente y respetada, disponiendo —como los españoles—, de la facultad de designar a sus sucesores en sus testamentos. Las denominaciones de las aldeas en plural (*pueblos*) y de los “caciques” son puestas en relación con frecuencia. Los caciques incluso llegan a prestar juramento a la Constitución Política de la monarquía española, sancionada por las Cortes Generales y Extraordinarias de 1812. Esto sucede en 1820, antes de la declaración de Independencia de México al año siguiente.

Con la consumación de la Independencia, en 1821, se declara la abolición del régimen imperial español y el nacimiento de México como entidad política independiente. En ese marco, hay testimonios que muestran que el término “cacique” trasciende el umbral semántico que tradicionalmente le era propio. Por ejemplo, en las memorias de Madame Genlis —que circulan en México durante la tercera década del siglo XIX— se habla de la historia de un francés que emigró a Canadá y fue elegido por los indios del lugar como “su cacique a unanimidad de votos y por medio de proclamación”. El “cacique francés”, se cuenta en la narración, llegó a tener un papel central en el enfrentamiento entre los “salvajes” y los “españoles”, al mostrar habilidad para reconciliar a los bandos y luego pasarse al lado de los españoles como un negociante exitoso, antes de regresar a Francia. En ese relato, el “cacique francés” ocupa el lugar de los viejos caciques o jefes “de los indios salvajes”. En la crónica ofrecida por Madame Genlis, el salvaje es la contraparte del civilizado, en el sentido de poseer todavía una cierta frescura y naturalidad (estado de naturaleza transparente), en comparación con la dificultad para distinguir en los gestos del

<sup>4</sup> *Gaceta del Gobierno de México* (1º de noviembre de 1814), p. 4.

<sup>5</sup> *Gaceta del Gobierno de México* (21 de julio de 1815).

“europeo civilizado” —según su aspecto exterior e interior— entre lo que manifiestan sus facciones y lo que realmente están sintiendo. Su libro se titulará *El salvaje europeo*.<sup>6</sup> No es el único caso publicado en el que aparecen europeos investidos en “caciques de indios”.<sup>7</sup>

Así, parece que en la prensa posindependentista la figura tradicional del cacique tiende a folclorizarse, a formar parte de relatos novelados e históricos que refieren a la conquista española. En sus relatos, los autores ponen el acento en los horrores de la conquista y las atrocidades cometidas por los conquistadores. Paralelamente, se observa que la figura tradicional del cacique entra en conflicto con los poderes de la federación, con el Ejecutivo federal, regional o local; es decir, con el nuevo régimen político constituido. Mientras tanto, en numerosas regiones del país, donde la proporción de la población indígena es elevada, como en Yucatán, la figura del cacique continúa cumpliendo sus funciones tradicionales hasta mediados del siglo XIX.<sup>8</sup> Se observa incluso, por parte de las élites políticas criollas, el recurso a los instrumentos jurídico-políticos para conservar o reajustar el viejo uso del término “cacique”, en particular en los momentos de graves crisis políticas y sociales, como la denominada “Guerra de castas”, ocurrida en Yucatán a mediados de esa centuria.

Lo que distingue, no obstante, al periodo es la emergencia (todavía incipiente) de un nuevo uso del término “cacique” en relación con los procesos políticos propios del régimen constitucional democrático, republicano y popular. Pero su aparición está ya connotada por su traslado a un espacio identificado con aquel del “iletrado”, del abusivo, del salvaje. En la jerga oficial, “cacique” es un vocablo sinónimo de gobernador de una república o pueblo de naturales o indios.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> *Águila Mexicana* (3 de julio de 1825), p. 4.

<sup>7</sup> *Águila Mexicana* (12 de junio de 1826), p. 1; *El Sol* (6 de julio de 1826), p. 1.

<sup>8</sup> *El Gladiador* (8 de mayo de 1831).

<sup>9</sup> “El gobernador de la provincia de Huejotzingo sobre que a los indios de su jurisdicción se precisen a vivir en ella y a trabajar en el cultivo de los campos (1781)”, en Níkel y Ponce Alcocer, *Hacendados y trabajadores agrícolas*, pp. 378-407.

Este deslizamiento semántico sucede esta vez por la manipulación o control que ejercen algunos individuos para influenciar el voto en los procesos electorales. La primera vez que se detecta este uso es en un informe enviado desde Yucatán, en el que se denuncia que durante el proceso para elegir 11 diputados y dos senadores renovables anualmente, el “Sr. López ha confundido el poder Ejecutivo del estado con el poder de un ‘cacique’ sinónimo de cacique”.<sup>10</sup>

Así, durante los años 1821 a 1840 se observará simultáneamente el doble empleo del término “cacique”. Por un lado, aquel que se refiere a la conservación y adaptación del viejo uso y, por el otro, aquel que connota una carga peyorativa en el contexto de las nuevas reglas políticas puestas en juego. Mientras que en el primer caso se intenta preservar los viejos privilegios para mantener el *status quo* en regiones en las que la proporción de la población indígena es significativa,<sup>11</sup> en el segundo, el término designa las artimañas utilizadas para establecer el nuevo orden o régimen político. En la medida en que el sistema político se va transformando, el término tiende a degradarse y comienza a aparecer como sinónimo de “abuso de poder” o “uso indiscriminado de privilegios” para obtener todavía más poder.

**En segundo lugar:** estas nuevas formas cobran mayor relevancia en el periodo 1840-1874. En los diccionarios de principios del siglo XIX, “cacique” designa todavía a cualquier persona “principal” de un pueblo: *Prima populi*. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo, las referencias latinas tienden a desaparecer en la definición de la voz “Cacique”. En el diccionario de 1884 se lee: “CACIQUE (voz caribe). Señor de vasallos, o superior en alguna provincia o pueblos de indios”. Se añade a esta definición el uso del argot coloquial o el sentido figurado (popular) del término, que menciona a todo individuo principal de un pueblo que abusa del poder, que “ejerce una influencia excesiva en los asuntos políticos o administrativos”.

<sup>10</sup> *El Sol* (3 de junio de 1828).

<sup>11</sup> Como bien lo explica Nadine Béligand en Carlo Villareal.



La segunda novedad en el vocabulario de la época es la aparición del término “caciquismo” (antes inexistente), que permite entrever la conversión del término en un concepto diseminado en el lenguaje político de la época. Así se devela el traslado de un término jurídico-político del antiguo régimen a la esfera del ejercicio del poder: “*Caciquismo*: Excesiva influencia de los caciques en los pueblos”.

Se encuentra una entrada satírica de cacique bajo la forma de un neologismo en el *Diccionario de los políticos para divertimento de los que ya lo han sido y enseñanza de los que aún quieren serlo* (1855), de Juan Rico y Amat.<sup>12</sup> La descripción del término, como su connotación, se sitúa en el espacio conventual, donde el cacique se asemeja al “padre guardián del convento político de cada pueblo”. Si hay muchos que presumen de este título, el “verdadero” cacique es “el cacique del partido (de la circunscripción) que domina”; sus características son las de disponer a su capricho “de las voluntades de la comunidad”. El cacique se pone de acuerdo (es un subordinado) con el “padre general” (término jesuítico) para elegir al “provincial” que representará a la orden (comunidad) o capítulo general. El (pequeño déspota) distribuye a su antojo todos los cargos del “convento” y en la comunidad no se hace nada sin antes contar con su beneplácito y aprobación. Es un “mandamás”. Si se distribuye entre los frailes alguna limosna, el cacique se queda con la mayor parte (es un gandalla); también es el que menos paga cuando se trata de hacer una obra pía (es un abusador). “El *cacique* en su juventud suele ser alcalde o comandante nacionales”. Ya mayor, mira el primer puesto con desdén y lo delega a algún pariente (nepotismo) o a otra persona de “carácter sumiso y obediente que le sirva de instrumento dócil en todos sus planes y evoluciones”. Suele conservar el segundo cargo para afianzar todavía más su poder. El verdadero “cacique” es diputado provincial perpetuo; no quiere serlo de las Cortes por preferir no abandonar el convento y exponerse a que, en su ausencia, nombren a otro guardián que le reste presencia o prestigio.<sup>13</sup> En esta

<sup>12</sup> Rico y Amat, *Diccionario de los políticos*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

caricatura satírica hecha por el liberal español Rico y Amat, se ve bien que la descripción del cacique no engloba solamente al mundo americano sino también a la Península Ibérica.

**Tercer lugar:** en este contexto, ¿cómo hacen los nuevos caciques para asegurar su legitimidad, si ellos no respetan la legalidad de un régimen democrático-liberal? ¿Cómo obtienen su respetabilidad? Dos figuras son emblemáticas de las características del neocaciquismo: Juan Álvarez (1790-1867) y Manuel Lozada (1828-1873). El primero, en el sur del país, aparece como el opuesto a los intereses de los propietarios de grandes latifundios (hacendados) y un defensor de los “infelices labriegos”. El segundo protege a la vez a los contrabandistas extranjeros de Tepic (San Blas) y las tierras indígenas. El primero es el líder de los liberales y el segundo lucha del lado de los conservadores. Estos dos personajes evolucionan en el contexto de las reformas liberales, en el momento en el que la ideología constitucionalista tiende a controlar el debate público, el Plan de Ayutla motor de la insurrección liberal acaba de ser proclamado por el coronel Florencio Villarreal, comandante de las fuerzas insurgentes.<sup>14</sup> Los dos personajes llegan al poder “gracias a la espada”, de suerte que una “revolución” opera como el equivalente funcional del sistema electoral o del “voto nacional”. Esa circunstancia convierte al general, jefe de la insurrección, en caudillo, en una suerte de “gran elector”. A partir de allí, se procede a la elección, a la mayoría absoluta de los diputados, del presidente de la República, dotado de amplias facultades para satisfacer la seguridad e independencia.<sup>15</sup> Tras la Revolución

<sup>14</sup> El Plan de Ayutla fue proclamado por el coronel Florencio Villarreal (1806-1869), comandante de las fuerzas sublevadas, el 1º de marzo de 1854. En De la Torre Villar, González Navarro y Ross, *Historia documental de México*, II, pp. 263-264. La cabeza de ese movimiento fue Juan Álvarez (1790-1864). “Revolución” significa en dicho contexto “insurrección” o “rebelión armada” en contra del gobierno en turno, Antonio López de Santa Anna, y a favor, supuestamente, del restablecimiento de la legalidad y de las garantías individuales; movimiento propio, se dice, de “los países menos civilizados”.

<sup>15</sup> (Déclaration de Rómulo Díaz de la Vega/Declaración de Rómulo Díaz de la Vega, sumado al plan en el último momento, *Historia documental de México*, II, p. 265). Esta eventualidad se traduce en que el general en jefe de la insurrección se convierte en Caudillo, esto es, suerte de gran elector capaz de nombrar

de Ayutla, por ejemplo, los liberales establecen el Estatuto Orgánico Provisional<sup>16</sup> que tiende a desaprobare las virtudes inscritas en la noción tradicional de cacique relativas a: 1) La prohibición de formar mayorazgos que establezcan “la sucesión hereditaria de ciertos bienes por derecho de primogenitura”, y 2) La prohibición de establecer empleos y cargos “vendibles, hereditarios, o títulos de nobleza, privilegios y honores hereditarios”. Aquí la clave reside en las excepciones que sugiere el nacimiento informal de un nuevo tipo de caciquismo, denunciado más tarde con vehemencia.<sup>17</sup> Así: “Sólo el pueblo, legítimamente representado, puede decretar recompensas en honor de los que hayan prestado o prestaron servicios eminentes a la patria o a la humanidad”.<sup>18</sup>

Por esa razón, cuando se observa, la proliferación del término “cacique” a partir de ese periodo (entendido como una manera de denunciar el incumplimiento de la ley en la toma de decisiones políticas que afectan a la colectividad), la cuestión que queda aún abierta es saber cómo un sistema fundado en la insurrección armada consigue su legitimidad y estabilidad.<sup>19</sup>

La oposición eclesiástica a la obligación de prestar juramento de la Constitución liberal de 1857 (expresión directa de la Revolución de Ayutla), se manifiesta en otra insurrección conservadora encabezada por Tomás Mejía (1812-1867) al grito de “religión y fueros”. En su proclama denuncia que tras el nombre de libertad

---

juntas, compuestas por dos individuos por cada uno de los departamentos del país. De ahí se procede a elegir por mayoría absoluta al presidente de la República, con amplias facultades para atender la seguridad y la independencia nacionales. Convocará un Congreso extraordinario para revisar y transformar la Constitución que regía desde 1841. Pondrá atención especial al cuidado del ejército, pilar del régimen. Estos lineamientos han sido extraídos del Plan de Ayutla, motor de la insurrección

<sup>16</sup> Véase Melchor Ocampo, 1855, en De la Torre Villar, González Navarro y Ross, *Historia documental de México*, II, p. 278.

<sup>17</sup> José María Lafragua, 15 de mayo de 1856, en De la Torre Villar, González Navarro y Ross, *Historia documental de México*, II, pp. 279-281.

<sup>18</sup> De la Torre Villar, González Navarro y Ross, *Historia documental de México*, II, p. 288.

<sup>19</sup> Al respecto, libros como el de Peter Burke, sobre Luis XIX, sugieren maneras de aproximarse al problema.

se esconde la tiranía de unos cuantos; el texto toma igualmente el derecho de los estados a elegir “libremente sus gobernantes” y a revocar aquellos que han sido elegidos por una facción “o por las armas del despotismo; para que por medios legales se oiga al pueblo por medio de sus comitentes”; al final, la proclama se declara favorable a una ley que “sujete al Ejecutivo General y cese(n) el despotismo, la arbitrariedad y la barbarie, que es la que impera en los hombres de México”.<sup>20</sup>

La contrapartida conservadora establecida fija las bases para favorecer la intervención francesa de Napoleón III y la llegada al trono imperial mexicano de Maximiliano de Habsburgo, entre 1862 y 1867; así triunfaba al Plan de Tacubaya del 28 de enero de 1858. Asimismo da comienzo a la llamada Guerra de Reforma. La victoria de Jesús González Ortega (1822-1881) sobre Miguel Miramón (1832-1867) pone fin a la guerra y da lugar al establecimiento de la hegemonía liberal.

Cabe precisar que el proceso no es ni homogéneo, ni lineal, pero se percibe que la referencia al término cacique surge en el contexto de la confrontación política entre las instancias centrales y federales de un lado, y las locales y regionales del otro. Paralelamente, existen regiones de frontera (el Sureste mexicano, por ejemplo) donde los caciques de antiguo régimen son todavía activos, igual si son generalmente reciclados como colaboradores del gobierno o como intermediarios culturales. Por ejemplo, entre quienes figuran en la nómina de vecinos de un pueblo de la península de Yucatán y que contribuyeron voluntariamente con maíz para auxiliar al “supremo gobierno del Estado” para sufragar gastos de defensa, aparece el cacique de nombre Luciano Koh.<sup>21</sup> Se menciona también al ciudadano Pedro Kavil, “cacique del pueblo de Ekpeo, con parte de su república”, que pasa a esa ciudad “conduciendo once cargas y medio de pinole [...]”. Son informes oficiales publicados en el diario oficial de la entidad.<sup>22</sup> Otro ejemplo lo proporciona el “cacique de Tikuch, D. Onofre Yuluch, a la cabeza de

<sup>20</sup> Tomás Mejía, en De la Torre Villar, González Navarro y Ross, *Historia documental de México*, II, pp. 292-293.

<sup>21</sup> *El siglo XIX. Periódico oficial de Yucatán* (22 de diciembre de 1842).

<sup>22</sup> *El siglo XIX. Periódico oficial de Yucatán* (17 de diciembre de 1842).

55 indígenas” que milita “a favor del gobierno, y ha tenido con los bárbaros algunos encuentros en que los ha derrotado completamente”.<sup>23</sup>

Es frecuente encontrar esta clase de relaciones en que los caciques existentes son presentados como fieles colaboradores del gobierno. Y no faltan las alusiones aristocratizantes. Lo que cuenta aquí es la memoria histórica, en la que ciertos relatos comparan a los caciques que Colón encontró con el gran Kahn. El término se pone en paralelo con una cierta nobleza indígena, no son simples “indios gañanes”): “El teniente de cacique Pedro Canché, que ha dado pruebas reiteradas de fidelidad, así como los indios hidalgos cuya buena disposición he procurado siempre aprovechar, me dio parte de haber descubierto la huella del enemigo y no regresar hasta destruirlo o dispersarlo”.<sup>24</sup> Este texto extraído de un informe de un general en jefe de la División Ampudia (27 de febrero de 1855), ha sido editado en el marco de la “Guerra de castas” que cobró miles de víctimas en la península de Yucatán, una región, por otro lado, muy ligada a Cuba, nación sometida todavía al dominio español.<sup>25</sup> Sobra decir que, bajo la autoridad del Plan de Ayutla numerosas revueltas indígenas fueron sofocadas violentamente por los liberales.

Es importante subrayar que la presencia del cacique tradicional obedecía a que en ciertas regiones del país, como Yucatán, Chiapas y Oaxaca, el cacique era todavía una entidad jurídica reconocida y con sus privilegios. Por ejemplo, el artículo 7º de una ley promulgada en Yucatán en 1833, relativa al cobro de una contribución personal (tributo patrimonial), de acuerdo con la Constitución de 1824, estipulaba:

Se concede a las repúblicas un real más de asignación que tienen hecha en el cobro de indígenas, por cada uno de los que presentan que por haber llegado a la edad de diez y seis años sea nuevo contribuyente. La mitad será para su cacique y escribano, y la otra para los demás individuos de la República. La misma asignación se

<sup>23</sup> *El Universal* (15 de mayo de 1855).

<sup>24</sup> *El Regenerador* (5 de mayo de 1855).

<sup>25</sup> Véase González Navarro, *Raza y tierra*.

hará a los subdelegados respecto de los vecinos, y de unos y otros se formará lista por separado”.<sup>26</sup>

Asimismo, las leyes expedidas en Yucatán en los años 1840 indican una clara regresión en cuanto a las reglamentaciones de derechos indígenas anteriores. La ley del 27 de agosto de 1847 establecía que “los “indígenas no tienen la aptitud necesaria para que continúen en el goce de derechos que consigna a los ciudadanos la constitución de 1841”. En consecuencia debido a esa “falta de aptitud”, se requerían leyes apropiadas “a su carácter y costumbres” a fin de dedicarlos a “ocupaciones constantes y útiles, y hacer que por este medio sólo prevalezca en ellos la sumisión y obediencia debidas al gobierno”. Por tanto, hacían falta que se les sujetara “a la más celosa tutela”. Con esa ley el gobernador de la entidad (Yucatán y Campeche) decretaba que los “indígenas quedan desde ahora reducidos al pupilaje en que se hallaban antes de que se les otorgase el libre uso de los derechos concedidos como ciudadanos”. El artículo 2º estipulaba que el gobierno “restablecerá las repúblicas de indígenas, con las facultades y obligaciones que tenían cuando aquéllos, antes de la independencia estaban sujetos al pupilaje; artículo 3º El nombramiento de caciques, que hará el gobierno a propuesta en terna de los jefes políticos, acordada con el respectivo subdelegado, cuando ellos no reúnan a la vez este encargo, puede recaer en individuos de cualquier clase, que inspiren más confianza para el fiel desempeño.”<sup>27</sup>

Esto significaba que la figura del cacique se mantenía, pero subordinada al jefe político en acuerdo con el subdelegado e incluso, que si no daban el ancho, se acudiría a cualquier individuo que inspira más confianza al gobierno. Ello muestra que existe entonces una relación entre el cacique o jefe de la república de indios y el jefe político, puesto jurídico y político diferente de aquel del juez de la municipalidad, del juez de paz o del gobernador del Estado.

<sup>26</sup> Citado en González Navarro, *Raza y tierra*, p. 300.

<sup>27</sup> González Navarro, *Raza y tierra*, pp. 302-303.

Los artículos que acabamos de examinar indican que la figura del cacique se mantenía, pero que en adelante estaría subordinada al jefe político; inclusive, a falta de aptitudes para gobernar, el gobierno podía solicitar esa tarea a cualquier otra persona que le inspirara confianza. Así, si atendemos a los dos últimos textos precedentes, los caciques disponían de una serie de privilegios (ellos percibían la mitad del tributo) a cambio de su fidelidad al gobierno; y se comportaban como intermediarios políticos y culturales. Los caciques, al igual que los jefes políticos, los jueces de paz, los jueces de las municipalidades, estaban encargados, a cambio de sus privilegios, de vigilar y castigar a los indígenas de su jurisdicción: cumplían así las funciones de prefectos de disciplina para mantener la autoridad pública y religiosa.<sup>28</sup>

De modo que al intentar comprender el significado del término “cacique” durante el periodo nacional, hemos topado con el orden que el gobierno buscaba instaurar en las comunidades y pueblos de indígenas. En efecto, el gobierno sabía que la institución del *cacicazgo* cumplía una función en la administración de algunos dominios rurales o como celador de prisión carcelario. Sin embargo, en una ley del 3 de noviembre de 1868, el cacique no figuraba más entre las autoridades mediadoras entre el gobierno y los subalternos. Esa ley concernía a las relaciones entre los “sirvientes del campo” y los “propietarios, mayordomos o encargados de las fincas del campo”, en donde los conflictos eran arbitrados por los jueces de paz (Ministerio de Justicia) y los jefes políticos, que no coincidían con la figura del cacique. En el campo de las relaciones económicas, el cacique dejó de ser una figura de primer orden.<sup>29</sup>

**Cuarto lugar:** junto con el cacique “de carne y hueso”, el término *cacique* adquirió mayor notoriedad a partir de los años 1870-1877, en relación con los procesos electorales. El “cacique electoral” era el blanco de la crítica, tanto por parte de liberales como de conservadores. A la representación de Manuel Lozada como “cacique de Alica” se oponían los valores republicanos (1873). Dentro

<sup>28</sup> González Navarro, *Raza y tierra*, pp. 304-306.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 324-329.

de esas versiones, el poder central del Estado federal debía sustraer fuerzas a los poderes *caciquiles*, locales o regionales. En 1873 la atención se centró en Manuel Lozada, si bien la adjetivación de cacique se extendía incluso al defensor de la reforma liberal, Benito Juárez (1806-1872). El cacique era la encarnación del poder absoluto que gozaba de todos los privilegios. Tras la muerte de Lozada (julio de 1873) comenzaron a aparecer “caciques” en todas las regiones de México; eran identificados con los gobernadores de los estados, generalmente impuestos por los trucos de las farsas electorales.

Existen líneas de continuidad en el periodo 1874-1924 que incluyen la modernización liberal emprendida por Porfirio Díaz y el estallido de la Revolución de 1910 hasta su consolidación en los años 1920, representada por la gestación del neologismo “Revolución mexicana”. Las características del periodo se asocian con los tópicos electorales, la lucha contra la reelección o el respeto a los procedimientos electorales legítimos. En ese sentido, el periodo liberal entronizó una suerte de sistema *cacical* electoral de estructura piramidal que englobaba no solamente al Poder Ejecutivo, sino también al Poder Judicial (véase gráfica 1, p. 301). Aparentemente, esa maquinaria se ponía en movimiento por primera vez con Benito Juárez. El “cacique” apareció como un operador político en un sistema donde el partido se identificaba con la figura presidencial. En ese contexto, como una forma de denuncia constante del abuso de poder de los caciques locales y regionales, el uso del término *cacique* se incrementó considerablemente hasta la explosión provocada por la insurrección política de Madero en 1910. El lugar de origen al que pertenecía el término fue desplazado, en adelante, a otros espacios: ya no se integró más al orden legal tradicional, sino se situaba por fuera de la legalidad, del lado, del “salvaje”. Cuando se estableció la República liberal, el término cacique y sus derivados conocieron su mayor florecimiento y una suerte de condensación conceptual que hacía de los términos *cacique-cacicazgo-caciquismo* un espacio ambiguo, compuesto tanto por la atracción como por el rechazo. Un testimonio ejemplar de esta situación para el régimen de la Revolución



mexicana fueron las *Memorias* del cacique de San Luis Potosí, Gonzalo N. Santos.<sup>30</sup>

Se puede así diferenciar entre una visión arcaica, bárbara de *cacique* y una versión moderna que corresponde a la mutación del sistema de dominación política. Esta transformación cultural, visible a partir de 1854, implicó la actualización y resemantización de un término que provenía del universo de la oralidad. Durante el periodo liberal, su justificación reposó en la idea del atraso ancestral del “pueblo indígena” que llevó a dosificar y a “enseñar” la democracia. En tanto el objetivo deseado no se alcanzara, los “caciques” eran considerados como entidades necesarias. En esa concepción, el Estado moderno se reservó funciones paternalistas y patriarcales, paradójicamente reforzadas por la ley que él representaba.

**Quinto lugar:** de aquí a la inserción del término en el lenguaje de la ciencia política, la literatura y la historia, sólo había un paso.<sup>31</sup> El diccionario de 1925 reveló otra novedad en el uso del término, se introducía la distinción de género entre *cacique* y *cacica*. La mujer aparece como un sujeto significativo del término. Asimismo, además de caciquismo (dominación o influencia de los caciques), apareció el adjetivo caciquil como un adjetivo calificativo de lo “que pertenece o es relativo al cacique de un pueblo o de una comarca”. Se pueden encontrar expresiones de esta naturaleza en los textos literarios aparecidos durante la revolución de 1910; tal es el caso del relato de Mariano Azuela, *Los caciques* (1917), donde el uso del término “cacique” denota resabios lingüísticos del pasado, opuestos a los valores de una modernidad cimentada en el poder ciudadano. Los *caciques* aparecían como individuos que vivían al margen de la ley, que utilizaban sus redes para maniobrar en su provecho y se les podría considerar como intermediarios culturales de tipo arcaico.

<sup>30</sup> Es posible consultar Santos, *Memorias*, al igual que el estudio elaborado sobre esta familia por Márquez Jaramillo, “La casa de los señores Santos”.

<sup>31</sup> El diccionario de 1925 revela otro uso del término e introduce la distinción de género entre “cacique” y “cacica”. Además de CACIQUISMO, aparece la voz CACIQUIL como un adjetivo perteneciente o relativo al CACIQUE.

El término “cacique”, después, fue utilizado ampliamente como categoría analítica, sociológica e histórica, para caracterizar las peculiaridades del ser del mexicano en su inserción en la modernidad. Con tales particularidades se dejaba entrever un déficit en relación con los modelos ideales del ser moderno, ya que el cacique era la representación de la vía agraria en el ejercicio de la política. Aquí algunos ejemplos de esas categorías en las entradas lexicales:

*Cacique*: Persona que en un pueblo o comarca ejerce excesiva influencia en asuntos políticos o administrativos.

*Caciquear*: mangonear, entrometerse uno en lo que no le incumbe.

*Caciquil*: perteneciente o relativo a cacique.

*Caciquismo*: dominación o influencia del cacique de un pueblo o comarca; intromisión abusiva de una persona o una autoridad en determinados asuntos, valiéndose de su poder o influencia.

*Cacicatura*: autoridad o poder del cacique de un pueblo o comarca.<sup>32</sup>

### “CACIQUE”, “CAUDILLO” EN LA LITERATURA ACADÉMICA

Si se revisan textos académicos, históricos y sociológicos en lengua española resurge un término complementario al de “cacique”, que es el de “caudillo”. La pareja cacique-caudillo adquiere importancia particular en el seno de la sociedad contemporánea, porque hace reciclar la formación de una sociedad estructurada con base en la oposición entre lo urbano y lo rural. A diferencia de “cacique” originado en las lenguas aborígenes del Caribe y traspasado al idioma español como un sustantivo genérico, el término “caudillo” es de origen latino. *Capitellus* se refiere al individuo que dirige, que manda, generalmente por la vía de las armas. El término, que forma parte del lenguaje militar, fue trasladado al campo de

<sup>32</sup> *Diccionario de la Real Academia Española*, 1972; *Diccionario de la Real Academia Española*, 1992.

lo civil y evoca siempre la *cabeza* de un cuerpo o una institución. Un diccionario de 1817 lo define así: “El que como cabeza y superior guía y manda la gente de guerra: *Dux*; el que es cabeza o director de algún gremio, comunidad o cuerpo. *Caput, praefectus*”.

En 1869, al igual que se pierden los orígenes caribes del término *cacique*, las referencias latinas de *caudillo* desaparecen, hasta que en un texto de 1914 aparece el término “*caudillaje*” o “gobierno de un caudillo”. Es notable que en el Diccionario de 1992 se ofrezca, como segunda posibilidad semántica de “caudillismo”, la de “caciquismo”, en referencia al mundo americano propiamente dicho. En el Diccionario de la Real Academia de 1925 se tomó ejemplos de ese sistema en Argentina y Chile, es decir, un sistema fundado en una personalidad fuerte (tirano) opuesto a la democracia. El de 1936 llama la atención porque la entrada refiere un uso diferenciado del término “caudillaje” en América y en España. Es de destacar que el Diccionario de la Real Academia fue realizado bajo la Segunda República española, antes de que empezara la Guerra Civil de 1936-1939, es decir, antes de la aparición del gran caudillo, Francisco Franco, porque el texto era elocuente desde este punto de vista y hacía explícitamente el nexo entre la experiencia política concreta y la diseminación del término:

Los españoles no han sentido la necesidad de las voces de caudillaje, coloniaje, ni esclavatura, porque nunca han tenido en casa, en forma especial e histórica, ni un sistema de gobierno colonial que dura tres siglos, ni una ración o dotación o encomienda de negros esclavos que sirvan a un amo en las faenas rústicas o domésticas, ni, por último, una plaga de caudillos o caudillejos que, disputándose y dividiéndose el gobierno en vertiginosa alternabilidad, constituyan la historia única de un continente entero.

Caudillaje hace el objeto de una entrada asimismo significativa:

*Caudillaje*: Sistema de gobierno, o mejor de desgobierno, en que sólo dominan o mandan los caudillos; reunión de éstos. Es voz

que por el uso que tiene y, por la necesidad que hace de ella merece admitirse; organización de tiranuelos; Caudillos que se disputan entre sí el gobierno de una república, provincia, departamento o partido, o la ejercen sobre los gobiernos legales constituyéndose en tutores suyos. Esta plaga política va minando con la cultura de un país.

Con la reserva de que esta definición extensa y pormenorizada desapareció con la derrota de la República española con motivo de la guerra (de hecho, el término no apareció más en los diccionarios posteriores a 1939 y hasta nuestros días) es claro que, desde la perspectiva de los valores republicanos y ciudadanos propios de la democracia liberal, los caudillos y el sistema erigido alrededor de sus personas aparecían como el enemigo a combatir en el mundo hispanoamericano.

Una gran parte de los análisis históricos y sociológicos acerca del México moderno (siglos XIX y XX) se fundan en la oposición y complementariedad que supuestamente existe entre la figura del *cacique* y la del *caudillo*.<sup>33</sup> Dos figuras, en efecto, diferentes y com-

<sup>33</sup> Los estudios de Romana Falcón son especialmente reveladores al respecto. En su libro, *Revolución y caciquismo*, se propone describir y analizar cómo afectó la revolución la vieja estructura de poder, al tiempo que conservó “importantes vestigios del pasado”. Lo hace a partir de la temática teórica que gira en torno a la dispersión del poder y a la posterior concentración. “Desapareció la figura central, sin haber instituciones”, afirma. Falcón, *Revolución y caciquismo*, p. 13. “Una vez terminada la parte cultural de la lucha armada, fueron los caciques estatales y regionales quienes hicieron posible que las autoridades federales dieran alguna estructura a la vida política nacional. Estos jefes revolucionarios, o las personas estrechamente ligadas a ellos, se encargaron entonces de mediar entre el centro político del país y las localidades, así como de mantener tranquilidad —aunque fuera relativa— en los territorios que controlaban. Se esperaba además que permanecieran leales y colaboraran del lado del gobierno para combatir los levantamientos que aún menudeaban. Un buen número de generales revolucionarios aprovecharon estas necesidades y debilidades del gobierno central para reforzar su primacía en las zonas donde operaban y convertir en ejércitos privados a las tropas que los acompañaban. No pocos se consideraron con el derecho de dirigir políticamente la localidad que los había visto nacer”. Falcón, *Revolución y caciquismo*, p. 15. El análisis se centra, sobre todo, en la formación del “cacicazgo” revolucionario de Saturnino

plementarias a la vez (una de carácter rural, local y provinciana, y la otra de carácter urbano y metropolitano), cuyos gestos remiten a la figura arcaica del cacique confundida con la del señor feudal de la Edad Media. Se trata, en ese sentido, de una supervivencia, en el siglo xx, de un término antiguo para explicar fenómenos modernos. Los estudios y aproximaciones de la sociología política de Max Weber, al respecto, tienen mucho que ver en esta supervivencia y reciclamiento. Una reflexión crítica debería mostrar los límites del uso indiscriminado de tales términos para explicar fenómenos políticos enclavados en el contexto de la creciente metropolización de la cultura y de los procesos electorales contemporáneos. Tal es el caso particular de México a partir de la segunda mitad del siglo xx.

### UN LEGADO HISTÓRICO AMBIGUO

¿Cómo explicar que el término “cacique” haya adquirido tal fuerza en el vocabulario político moderno? ¿Por qué y de qué manera este término se convirtió en un concepto que condensa las características de un régimen político como el mexicano?<sup>34</sup> ¿Qué razones

---

Cedillo. Se puede ver un caso extremo y por tanto prototípico de otros cacicazgos formados durante la revolución, así como del cacicazgo operante durante la tercera y cuarta décadas del siglo xx. Falcón, *Revolución y caciquismo*, p. 16. Entre otras cosas, se conservaron “relaciones de clientela: una notable desigualdad social y económica y una relativa ausencia de garantías formales e impersonales en torno a la propiedad, el poder, la posición social e incluso la inseguridad personal. Para muchos campesinos pobres, que vivían en sociedades gobernadas por alguna forma de dominio personal, pertenecer a la clientela de un cacique poderoso fue el único medio de obtener un mínimo necesario de seguridad y de satisfacción de sus necesidades básicas”. Sus referencias para el análisis son James D. Powell, James C. Scott, Eric Wolf y E. Hansen. Sobre las relaciones clientelares y familiares de tipo paternalista, operantes en buen número de haciendas porfiristas, así como sobre la fidelidad personal al cacique y las formas corporativas y patrimonialistas de la sociedad, véase Falcón, *Revolución y caciquismo*, pp. 17-18.

<sup>34</sup> Véase el dossier “Adiós a los caciques”, en *Letras Libres*, 24 (diciembre de 2000), en particular Knight, “Cultura política y caciquismo”.

presiden a la observación de los términos “cacique” y “caciquismo” convertidos en vocablos clave de la comprensión de lo político en México? ¿De dónde proviene su irradiación, en qué contexto específico adquirieron toda su relevancia? Fundamentalmente, en las etapas electorales reguladas por una normatividad republicana no monárquica.

Paralelamente a su desaparición paulatina y a la caída de su significación clásica que connota una pérdida del lugar de pertenencia, su lugar fue ocupado por una resignificación que arroja el término al lado del salvaje o de lo “poco cultivado”, de lo no civilizado (reminiscencias de un pasado que engloba a los grupos indígenas nómadas y sedentarios del norte de México, del centro y del sur de América Latina, e incluso de la lejana África del Sur), designando simultáneamente al sector de la jerarquía social que manipula el poder, que accede a él, sea mediante las armas (que hacen insurrecciones, revoluciones) o mediante las urnas, fomentando elecciones fraudulentas.

Dicho en otras palabras, hay caciques de “carne y hueso” en las comunidades indígenas sobrevivientes en la medida de una economía liberal y capitalista, y hay nuevos “caciques” que, sin respetar las referencias étnico-sociales, sirven de marco, influyen y condicionan fuertemente las maneras de obstaculizar, en las nuevas sociedades independientes nacionales, la transmisión del poder, sea local, regional, federal o nacional. La transformación del antiguo término en un neologismo se asocia directamente con el contexto en que el liberalismo político llegó al poder en México, como consecuencia del fin del Segundo Imperio (1862-1867).

Más que designar una supuesta idiosincrasia o esencia de la cultura iberoamericana, los términos “cacique”, “cacicazgo”, “caciquismo” se refieren de manera equívoca (como un *qui pro quo*) a la aparición de una nueva experiencia de la modernidad republicana. La aparente perennidad del término disimula de hecho la inversión casi completa de su significado y, sobre todo, la transformación de los usos que se hace de ellos, constituyendo un ejemplo casi ideal-típico de las trampas que la lengua presenta a las ciencias sociales cuando éstas se sustraen al trabajo de histori-

zar sus categorías de análisis, así como las que transmiten las lenguas indígenas. “Cacique” traduce lo nuevo en términos de lo antiguo, después de haberse vaciado de su contenido original. Es en este espacio equívoco que “cacique” y “caciquismo” se convierten en conceptos articuladores, estructurantes de la formación de las naciones iberoamericanas.





## 11. LA INVENCION DEL INTELLECTUAL Y SU CRISIS

### INTRODUCCIÓN

Diversas teorías y aproximaciones sociológicas al tema del intelectual dejan ver que, en estricto sentido, se trata de un fenómeno sociocultural propio del siglo XX. Asimismo, el interés en la historia intelectual o de las ideas en este siglo acompaña la aparición y evolución de la figura del intelectual.<sup>1</sup> Tal como puede observarse en las obras de Gramsci, Mannheim, Bourdieu, Bobbio y Coser, entre otros. En buena parte, esos autores ofrecieron los marcos conceptuales para intentar definir el fenómeno e incluso han servido de apoyo para su aplicación a otros periodos recientes o remotos, como la Edad Media.<sup>2</sup> Parece entonces incuestionable que, si hacemos caso al uso del vocablo “intelectual”, su historia pertenece específicamente al siglo XX.

La transformación del intelectual en un concepto abstracto y en un lugar común cobra evidencia, además, cuando concita a la sociología crítica para llegar a una definición acerca de: ¿quién y qué es un intelectual?<sup>3</sup> El intento sociológico de ese empeño fue realizado para México por Roderic A. Camp.<sup>4</sup> Desde entonces, sin llegar a un acuerdo convincente acerca de lo que se esconde detrás del concepto “intelectual”, el vocablo se sigue utilizando indistintamente para toda clase de retrospectivas o aplicaciones; y sigue

<sup>1</sup> Por ejemplo, véase Potash, “Historiografía del México independiente”, p. 386. Ahí se destaca el desarrollo de la nueva historia intelectual, “la más joven de los ‘vástagos de Clío’”, que se suma a los logros de la historia económica, social, cultural, regional y diplomática.

<sup>2</sup> Le Goff, *Los intelectuales*.

<sup>3</sup> Coser, *Hombres de ideas*; Marsal, *El intelectual latinoamericano*; Careaga, *Intelectuales, poder y revolución*.

<sup>4</sup> Camp, *Los intelectuales y el Estado*.

designando a un pequeño conjunto que funciona como grupo de presión en el ámbito de la opinión pública. Incluso habría quienes, no sin razón, describen el accionar de esa comunidad intelectual como un monopolio —al lado de otros muchos, incluido el de los *mass media*—, debido a la “inexistencia de una meritocracia” en su interior.<sup>5</sup>

Una manera de clarificar su estatuto y evolución consiste en someter el vocablo “intelectual” al análisis histórico. Esa tarea ha sido realizada parcialmente por quienes se han ocupado de la historia de las ideas y de la vida intelectual o cultural. Bajo esas denominaciones se oculta un territorio accidentado y equívoco, que conduce hasta el uso indiscriminado del término “historia de las mentalidades”, que no se sustrae a la tentación de incluir en su elenco la historia del cuerpo o de la vida cotidiana. Esa confusión semántica confirma la necesidad de incorporar el análisis histórico al análisis de esta clase de fenómenos.

Dentro de esta temática nos interesa destacar la contribución de la *Begriffsgeschichte* para iluminar la relación que puede haber entre los usos del lenguaje y el mundo histórico, en nuestro caso, el uso del vocablo “intelectual” y las condiciones sociohistóricas que hicieron posible su emergencia y convalidación.<sup>6</sup> En este enfoque, dicho sea de paso, el significado de cualquier término es siempre relativo a los espacios de comunicación en los que se utiliza. Así, un término como “intelectual”, plenamente identificado y diseminado a finales del siglo XX, deja ver su multiplicidad de sentidos al ser observado bajo esta metodología. Funciona además como un dispositivo que permite asumir, dentro de lo posible, mayor control sobre el uso de las palabras en la investigación histórica y evitar anacronismos frecuentes, tanto en los trabajos del sociólogo como en los del historiador.

<sup>5</sup> Castañeda y Rodríguez W., “La meritocracia y la comentocracia”. En esa dirección se puede consultar el estudio de Zapata Galindo, *Der Preis der Macht*. El estudio de Zapata, hecho a partir de las coordenadas teóricas de la sociología de Pierre Bourdieu, parte de una muestra representativa de “500 intelectuales”.

<sup>6</sup> Para profundizar en ese enfoque, véase la “Introducción” de Villacañas y Oncina. Véase también Bödeker, “Reflexionen über Begriffsgeschichte”.

En la historiografía es común utilizar nociones propias de nuestro presente para describir y explicar situaciones ajenas. En esos casos, la tendencia general consiste en dar por sentado lo que debe ser explicado y que constituye propiamente el arranque de cualquier investigación histórica. Salvo contadas excepciones, ese problema se vislumbra fácilmente cuando se trata del “intelectual hispanoamericano”.<sup>7</sup> En ese sentido, el enfoque de la *Begriffsgeschichte* permite identificar las variaciones que ocurren en la evolución de un mismo término sin descuidar el contexto sociológico de su aparición. De esa manera se evita caer en el “nominalismo”, por un lado, y, por otro, se escapa a la tentación de ver y utilizar las palabras como si fueran esencias.

Antes de proseguir, quisiera señalar algunas de las limitaciones en las que se inscribe este ensayo. Resulta una ambición desmedida intentar hacer la historia del concepto a nivel latinoamericano, al revelarnos un área de estudio de gran complejidad y diversidad cultural como lo muestra, por ejemplo, la región del Caribe y el subcontinente brasileño. Incluso al referirnos a Hispanoamérica como una unidad cultural, deberíamos reparar con mayor atención en los rasgos distintivos de cada una de sus partes para no caer en generalizaciones. “Hispanoamérica” es un concepto que requeriría, a su vez, escribir su propia historia. Así, con base en una bibliografía reciente, aspiraría a trazar algunos lineamientos para observar la formación del campo intelectual en el México del siglo XX; y, dentro de lo posible, ofrecer una explicación de su perdurabilidad, no obstante la crisis actual del régimen político conocido como la “Revolución mexicana”, al que se debe en muchos aspectos, aunque no exclusivamente.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Por ejemplo, Cockcroft, *Precursores intelectuales*; Camp, *Los intelectuales y el Estado*.

<sup>8</sup> No “exclusivamente”, porque la aparición de esa figura se debe principalmente al funcionamiento de los medios de masas de un país. En la medida en que ese funcionamiento está condicionado por la política, también lo será el funcionamiento y grado de autonomía de los llamados “intelectuales”. *Grosso modo* se pueden distinguir tres tipos de sistemas políticos: “totalitarios”, “autoritarios” y “liberal-democráticos”. El funcionamiento del “intelectual mexicano” cabría dentro

## PRELIMINARES METODOLÓGICOS E HIPÓTESIS

En la actualidad el vocablo “intelectual” puede utilizarse como predicado y para tipificar a un grupo o clase. Ese uso indiferenciado se presenta tanto en los ámbitos cultos o letrados como en los académicos. En cambio, el concepto “intelectual” contiene un mayor grado de abstracción, al referirse a procesos sociales en los que una determinada constelación del saber colectivo fue transformada.<sup>9</sup> Se trataría así de observar los desplazamientos semánticos del vocablo hasta su convalidación como concepto generalizado socialmente.

A grandes rasgos, puede afirmarse que el término “intelectual” ya formaba parte del léxico hispanoamericano a finales del siglo XIX. Sin embargo, su incorporación como concepto generalizado ocurrió hasta la década de 1920. Algunas polémicas entre los mismos “intelectuales” desempeñaron un papel central en el proceso de confirmación y estabilización conceptual del vocablo.

En la historia de la expresión “intelectual” pueden advertirse algunos rasgos subyacentes del antiguo *philosophe* de la Ilustración. No obstante, la aparición y evolución de “intelectual” obedece más bien a un periodo en que la sociedad industrial europea experimentó una expansión considerable, tanto a nivel continental como en ultramar. También es cierto, como lo indica Gumbrecht, que el fenómeno de la Ilustración y su significado histórico se iluminan si se realiza el estudio histórico de términos como *philosophe* y *philosophie*.<sup>10</sup> De manera análoga, podemos decir que, al emerger el concepto “intelectual” a finales del siglo XIX, los de

---

de la segunda tipología. Un estudio general muy provechoso sobre el funcionamiento de los *mass media* en México es el de Bohmann, *Medios de comunicación*. Y un ensayo exploratorio sobre las relaciones entre sistema político y sistema de información, relacionado con el discurso histórico es el de Mendiola y Zermeño Padilla, “El impacto de los medios de comunicación”. Una versión abreviada fue publicada como Mendiola y Zermeño Padilla, “El vuelo del águila”.

<sup>9</sup> Aquí sigo las pistas abiertas de manera brillante por el estudio de Gumbrecht, “¿Quiénes fueron los *philosophes*?”.

<sup>10</sup> Gumbrecht, “¿Quiénes fueron los *philosophes*?”; Zermeño Padilla, “Gumbrecht”.

*philosophe* y *philosophie*, propios de la Ilustración, ya se habían vaciado de su contenido original. De hecho, nuevas configuraciones sociopolíticas habían dado lugar a que —dentro de la filosofía positivista— se esbozara la figura de los *savants* (Comte), misma que designaba a aquel que se movía como una especie de intermediario o enlace cultural entre la industria y la ciencia, por un lado, y entre la ciencia y la política, por el otro. Igualmente, poco después de la emergencia del término “intelectual” se muestra la disolución del “sabio” positivista en una multiplicidad de sentidos: creadores, inventores, artistas y científicos.

Por tanto, nuestra hipótesis es que el “antiguo régimen” preindustrial hispanoamericano (con o sin revolución social) generó las condiciones necesarias para la aparición y desarrollo de un nuevo tipo de “sabio”, enmarcado por la creación de un espacio comunicativo propio. El ocaso relativo de la filosofía positivista coincidió con la declinación de las “funciones públicas” de grupos establecidos en el gobierno y con la emergencia de una nueva esfera de opinión pública, enfocada a convertirse en conciencia moral de la sociedad. Así como en el periodo preindustrial se asignó a los “filósofos” el papel de cuestionar el viejo inventario del saber colectivo y de constituir uno nuevo; en el siglo xx se asignó al “intelectual” el papel de conformar un nuevo saber “crítico”.

En la formación del concepto “intelectual”, en México jugaron un papel de gran importancia los pronunciamientos y reflexiones de “intelectuales” como Pedro Henríquez Ureña (1910), Alfonso Reyes (1915), Manuel Gómez Morin (1927), José Vasconcelos (1935) y Octavio Paz (1950).<sup>11</sup> Algunos de sus textos, como veremos, dieron inicio a un tipo de comunicación centrada en ellos mismos, originando propiamente la formación de la nueva configuración sociocultural del “intelectual”.

Ese proceso podría describirse de la siguiente manera: en un primer momento, la identidad del intelectual se realizó a partir de la diferenciación con la generación anterior, señalando un acto de

<sup>11</sup> Henríquez Ureña, “La obra de José Enrique Rodó”; Reyes, “Pasado inmediato”; Gómez Morin, 1915; Vasconcelos, “El intelectual”; Paz, “La ‘inteligencia’ mexicana”.

separación entre un “nosotros” y “aquellos que nos antecedieron”. Su relato siguió un curso progresivo longitudinal. Sin embargo, dentro de esa construcción narrativa, pueden advertirse cortes transversales que irían conformando un tipo de estructura comunicativa recursiva y que dio pie, propiamente, a la formación del campo intelectual, constituido a partir de la confrontación entre diversos bandos o fuerzas intelectuales. El resultado de ese proceso se expresó en una creciente diferenciación sociopolítica, por ejemplo, entre derechas e izquierdas, simetría que a partir de 1980 tendería a debilitarse; aunque, como bien se sabe, sería revitalizada durante el lapso de la reciente “transición a la democracia” o el fin del sistema de partido de Estado.<sup>12</sup> Mientras el corte longitudinal se estructuró a partir de la diferencia entre el pasado y el presente, el transversal o sincrónico se realizó de manera proyectiva, en dirección del futuro. Así, en la formación del campo intelectual, la dimensión histórica estuvo casi siempre presente.

### EL INTELLECTUAL Y SU HISTORIOGRAFÍA

La bibliografía sociológica e histórica sobre los intelectuales comenzó a desarrollarse hacia la década de 1960. El texto de Octavio Paz señaló probablemente el final de una primera fase que marcó, a su vez, la producción académica sobre los intelectuales.<sup>13</sup> A diferencia del periodo que culmina en el Paz de 1950 (alimentado a partir de sus propios textos y en términos generacionales), el periodo posterior convirtió al intelectual en un objeto de análisis histórico y sociológico. Los intelectuales —como fenómeno sociocultural— se ofrecieron a la mirada del investigador como un nuevo tipo o espécimen sociocultural.

De manera incipiente —pero cada vez con mayor insistencia—, los sociólogos e historiadores reforzaron (y, en muchos casos, su estudio significó la vía de acceso para ser también considerados como “intelectuales”) la integración del campo intelectual, a la

<sup>12</sup> Véase, por ejemplo, Bartra, *La democracia ausente*.

<sup>13</sup> Paz, *El laberinto de la soledad*.

vez que se vieron afectados por éste.<sup>14</sup> A partir de enfoques sociológicos, ideográficos o histórico-biográficos y por diversos motivos, el intelectual hispanoamericano ha sido desde entonces un tema de estudio creciente. Los aspectos que han dominado la atención son: 1) la cuestión acerca del impacto y papel social del intelectual, y 2) su grado de autonomía política con respecto al Estado y a la Iglesia. En torno a esos temas han coincidido básicamente dos enfoques: el “liberal”, que enfatiza los rasgos y capacidades individuales para generar ideas e influir socialmente (caudillos o empresarios culturales) y el “socialista” o sistémico de corte gramsciano o vinculado a Bourdieu, que desplaza el punto de observación de los intelectuales a las relaciones de poder instauradas en una sociedad.<sup>15</sup>

En relación con el enfoque histórico conceptual, entre los estudios históricos sobre intelectuales en México y en Hispanoamérica sobresalen el de Enrique Krauze y el más reciente de Nicola Miller.<sup>16</sup> Krauze observa el fenómeno a partir de la distinción propia del siglo XIX entre pensador y actor de la emergencia de un nuevo tipo de personaje, representado por Henríquez Ureña, entre otros. El trabajo de Miller, en cambio, hace mayor hincapié en la necesidad de atender al uso de las palabras. Así, señala que el vocablo “intelectual” es tratado como una noción que tiene su propia historia, en lugar de hacerlo como un término genérico. A ello se debe que el uso de la palabra sea también la ocasión para determinar la circunstancia en la que la idea del intelectual cobró vigencia en México. Coincidimos, como aparece en casi todos los estudios, en que su primera aparición tuvo lugar poco después

<sup>14</sup> Algunos ejemplos son: Mendoza Díez, *La revolución de los profesionales*; Marsal, *El intelectual latinoamericano*; Careaga, *Intelectuales, poder y revolución*; Krauze, *Caudillos culturales*; Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana”; Brunner y Flisfish, *Los intelectuales y las instituciones*; Camp, *Los intelectuales y el Estado*; Camp, Hale y Vázquez, *Los intelectuales y el poder*; Lempérière, *Intellectuels, Etats et Societé*; Miller, *In the Shadow of the State*; Zapata Galindo, *Der Preis der Macht*.

<sup>15</sup> Basados en el llamado método de las generaciones (Krauze, Camp) o en la distinción entre cultura de élites y cultura de masas o popular (Monsiváis, Cockcroft, Córdova).

<sup>16</sup> Krauze, *Caudillos culturales*, pp. 147-148; Miller, *In the shadow of the State*.

del caso Dreyfus (Manifiesto de 1898), momento en que se popularizó el término en Francia. Igualmente, estamos de acuerdo en la necesidad de distinguir, en algunos rubros, las particularidades de su uso en Francia y en Hispanoamérica.

En efecto, bajo la impronta de la filosofía positivista, la aparición del término “intelectual” obedeció a la necesidad de neutralizar la tendencia a la especialización en el campo de la ciencia. El intelectual emergente reclamaría entonces para sí el desarrollo de un nuevo tipo de crítica y de autoridad moral. Desde la perspectiva del especialista, ese intento fue tachado de diletantismo o de humanismo vacuo. Sin embargo, existe un aspecto nodal que parece separar a Francia de Hispanoamérica: la relación que establecieron con su propia tradición intelectual. Mientras el intelectual francés se remonta de manera natural al periodo de la *philosophie* ilustrada, para identificarlo como antecedente de un saber crítico, cosmopolita y universal; el intelectual hispanoamericano, en cambio, parece no encontrar un precedente similar en su propia tradición.<sup>17</sup> En consecuencia, se piensa en la necesidad de inventarse una “tradición”. Así, por ejemplo, Octavio Paz se identificó en pleno siglo XX con el romanticismo y con la tradición crítica de la Ilustración francesa.<sup>18</sup>

La fabricación de esa tradición tomó cuerpo, cuando los intelectuales hispanoamericanos discutieron su relación con el pasado cultural representado por España. La palabra “España” adquirió una connotación profundamente ambigua. “España” era considerada como una forma en la que la tradición de la *philosophie* era inexistente o insuficiente para legitimar su presencia como genuina “república de las letras”. Es probable que la percepción de esa “ausencia” explique la insistencia de la generación de Paz en la idea de ruptura con la generación anterior, gesto orientado a legitimar su nueva presencia. Al no encontrar a sus “precursores” en

<sup>17</sup> Al respecto véase Paz, “Vuelta a *El Laberinto*”, p. 248 y Paz, “América Latina y la democracia”, p. 465. Esto no obsta para que, en el marco de la historia de las ideas desarrollada en México a partir de 1940, prospere la construcción del “eslabón” perdido, representado por una ilustración vinculada al periodo novohispano en el campo de la ciencia y de la filosofía.

<sup>18</sup> Paz, “Inventar la democracia”, p. 509.



la *philosophie*, los protagonistas se convertirán automáticamente en principio y fundamento de la nueva tradición “ilustrada” y en la explicación de ellos mismos. Se concebirían a sí mismos como la “generación de la ruptura” o representación inaugural de la tradición ilustrada ausente en la historia hispanoamericana. Quizás por esa razón se asocie su emergencia con un gesto profundamente modernista, en el sentido de que con ellos estaba finalmente llegando la modernidad intelectual a Hispanoamérica.

Por consiguiente, es posible convenir en que la adopción de la palabra “intelectual” en las primeras décadas del siglo XX en Hispanoamérica era síntoma de una carencia de *philosophie*. Pero, al mismo tiempo, no se pueden soslayar las presiones sociales surgidas desde el ámbito de las revoluciones técnicas e industriales de la época. En ese sentido, la resonancia en Hispanoamérica de una idea surgida en Francia fue dependiente no tanto de una “naciente y refulgente modernidad”, sino de la modernización de los medios de impresión y difusión de las ideas.

Como se sugirió antes, la palabra “intelectual” sustituyó a la del “pensador” fraguada durante el siglo XIX. El pensador latinoamericano, englobado en la figura de Simón Bolívar, era simultáneamente un hombre de acción y de pensamiento. Se trata de individuos que se concebían a sí mismos como constructores de la nación en proceso. En cambio, el intelectual se definió, en principio, como hombre de letras y de cultura, que remeda a la época del humanismo. Sólo posteriormente y según las circunstancias políticas, se podría concebir como un hombre que podía tener influencia social y política. Alrededor de la bipolaridad entre contemplación y activismo se tejería la trama de los intelectuales en el siglo XX. Alejado o en una relación ambivalente respecto de las viejas glorias de la Ilustración francesa, construyó entonces su propio mito y su propia tradición. Sin poder encontrar del todo en la cultura hispánica del siglo XVIII el eslabón que lo vincule con un tipo de saber universalista no fragmentado, el intelectual del siglo XX (una figura sin historia) tuvo que construirse su propia historia. El uso del término no encontró asidero en el pasado, de modo que se desplegó como un papel nuevo, que no existía anteriormente. La pregunta es, entonces: cómo inventó su propio “mito”.

La respuesta provisional es que lo hizo a partir de tres desplazamientos interrelacionados: *a)* en relación con la tradición inmediata anterior (crítica de los “científicos”); *b)* a partir de las distinciones ocurridas en el mismo campo; y *c)* en relación con los usos de la historia.<sup>19</sup>

## LA INVENCIÓN DEL INTELLECTUAL EN MÉXICO: GÉNESIS Y EVOLUCIÓN

### *Génesis*

No existe necesariamente una relación directa entre la aparición del intelectual en Francia (caso Dreyfus) y su desarrollo en América Latina. El caso Dreyfus refiere a una situación francesa específica.<sup>20</sup> Sus raíces en nuestro medio podrían remitirnos, más bien, a un hecho filosófico de mayor amplitud. Quizás el peruano Francisco García Calderón podría ayudarnos a comprender su aparición, si lo relacionamos con lo que denomina “la crisis moderna de la moral”. En su texto, fechado en 1907, aparecía la evocación de una “élite intelectual” francesa, “preocupada por el problema moral y educativo” y reunida en “libre colegio, especie de academia platónica, para discutir y afirmar nuevas direcciones éticas y peda-

<sup>19</sup> En un primer momento no aparecen los *philosophes* franceses; su lugar estará primeramente ocupado por la Ilustración romántica, personificada por Kant, Goethe y Humboldt, hasta convertirse en la base para la construcción de una Ilustración que se remonta a las Reformas Borbónicas y a la aparición de los ilustrados hispanoamericanos. En Potash, “Historiografía del México independiente”, pp. 391-392, se menciona que el periodo colonial, en especial el siglo XVIII, era el que había despertado el mayor interés de la “nueva historia intelectual”, Quizá, dice, por el anhelo de descubrir “el *ethos* nacional de la cultura mexicana”. De los autores, añade, han llamado más la atención “los hombres que unían la acción al pensamiento”, no las del “pensador aislado, si tal tipo existió”. Para la recepción de Goethe en México, véase Reyes, *Trayectoria de Goethe*. “¿Cómo poner sitio al grande abuelo? Por todas partes a un tiempo nos asalta y nos sobresalta”, remata Reyes en su homenaje admirativo a Goethe (p. 171).

<sup>20</sup> Véase Charle, *Naissance des “intellectuels”* y, del mismo autor, *Los intelectuales en el siglo XIX*.

gógicas”.<sup>21</sup> En consonancia con la generación de José Vasconcelos y con la formación del Ateneo de la Juventud en México (1909), en 1905 García Calderón hablaba ante un público chileno acerca de la “nueva generación intelectual del Perú”. Durante la primera década del siglo XX, el término “intelectual” no ocupaba todavía un lugar sustantivo. Se difundió su uso en relación con las generaciones y la necesidad de establecer vínculos latinoamericanos a través de “la inteligencia”. Dos aspectos que serían también muy relevantes en la obra de los ateneístas mexicanos y se difundieron por todo el continente bajo la aureola de la “Revolución mexicana”.

Hay que precaverse de querer establecer nexos causales directos entre la aparición de esa nueva figura heroica —el intelectual hispanoamericano— y los procesos revolucionarios en el continente. Es verdad que las revoluciones intentaron integrar al “intelectual” como un elemento constitutivo del mismo proceso revolucionario. Pero a diferencia de Cockcroft, pensamos más bien que no hubo una relación inmediata entre la Revolución mexicana y el surgimiento del intelectual hispanoamericano.

Es verdad que en el horizonte se dibujan dos figuras identificadas como precursoras de ese movimiento intelectual, ligados fundamentalmente con la “palabra escrita”: de un lado, el uruguayo José Antonio Rodó y, del otro, el nicaragüense Rubén Darío. Esas dos personalidades hicieron del retiro del mundo y del cultivo de la forma y del estilo un fin en sí mismo; pusieron en juego, en ese sentido, el fondo de la forma del intelectual de nuevo cuño. Realizado ese doble movimiento de aislamiento y cultivo de la forma, y protegidos por la sombra de ateneos y parnasos, se procedería luego a cumplir la función de iluminación y a servir de guías espirituales para hacer que en la sociedad prevaleciera, antes que nada, la inteligencia, “la idea pura”. Se trataba de dos motivos románticos que recordaban a Herder, pero que cobrarían nueva vida con la figura de Goethe, que hizo arder, en palabras de Alfonso

<sup>21</sup> García Calderón, “La nueva generación intelectual”, p. 179. Una manifestación de ese espíritu moralizador del Ateneo mexicano en los comienzos de la década de 1920 es Reyes, *Cartilla moral*.

Reyes, el fuego “en toda la línea”.<sup>22</sup> El recurso a esos pensadores alemanes alentó la necesidad de desarrollar un lenguaje propio, no subordinado al determinismo racial fomentado en la vertiente extranjera anglosajona; y creó las condiciones para buscar las esencias hispanoamericanas inscritas en el cuidado del lenguaje, en la pureza de lo propio.

La emergencia de esa figura en el *Ariel* de Rodó, celebrada, por ejemplo, en la prosa de Pedro Henríquez Ureña en 1910, se desarrolló paralelamente a los acontecimientos políticos y científicos.<sup>23</sup> No es causal que se apelara al regreso del “humanismo” en contra del predominio del cientificismo positivista. Las vías política e intelectual se entrecruzaron en México hasta después del derrumbe del régimen porfirista, en junio de 1911. A partir de entonces se trazaría la lucha en torno a la pregunta: ¿quiénes son los verdaderos precursores intelectuales de la Revolución mexicana? Se trataba de un periodo relativamente corto que culminó hacia 1915, cuando la facción triunfante constitucionalista —encabezada por Venustiano Carranza— adivinó su triunfo militar y legitimación política, contando principalmente con el favor del gobierno estadounidense. En ese sentido, los años que van de 1913 a 1916 resultan cruciales para entender la fusión del intelectual hispanoamericano con los procesos revolucionarios.

En México puede advertirse que sólo unos cuantos meses separaron la participación de los jóvenes miembros del Ateneo de México en la celebración del centenario de la Independencia y el discurso de uno de sus integrantes, José Vasconcelos, en el banquete en homenaje a los “ateneístas revolucionarios”.<sup>24</sup> Entre los meses de agosto y septiembre de 1910 y junio de 1911 los ateneístas “porfiristas” se transformaron en intelectuales “revolucionarios”. Ese desplazamiento no respondía a un mero acto de oportunismo político, ni tampoco a un quiebre radical entre el “antiguo

<sup>22</sup> Reyes, *Trayectoria de Goethe*.

<sup>23</sup> Henríquez Ureña, “La obra de José Enrique Rodó”.

<sup>24</sup> La participación en los festejos conmemorativos se hizo por invitación de Justo Sierra y de Ezequiel Chávez, funcionarios culturales del régimen porfirista y futuros “próceres” de la nueva intelectualidad mexicana.

régimen” y el nuevo.<sup>25</sup> En esa ocasión, Vasconcelos disertó sobre: “La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país”. Lo significativo radica en que el homenaje fuera dedicado al mismo Vasconcelos, considerando su talento, pero sobre todo su valiosa colaboración “a la causa del pueblo”.<sup>26</sup> Por esas mismas fechas, el 20 de junio, otro “intelectual” ligado al medio político, Luis Cabrera, disertó con el tema: “La Revolución es (la) Revolución”.<sup>27</sup> Se podría hablar de dos discursos casi paralelos en el tiempo, pero con alcances y proyecciones diferentes. Se trataba de dos momentos inaugurales que definirían los espacios de futuras polémicas en torno al intelectual y su función social en México. Es notable, por ejemplo, la conciencia en 1914 del grupo emergente y de sus dilemas: “La élite juvenil ha criticado, para singularizarse, la rigidez del positivismo. Para algunos de ellos la política es el mal. Para otros es el impulso lírico, la grandilocuencia cuyo centro es la palabra ‘Espíritu’. Y el proceso no se interrumpía con la ‘revolución’”.<sup>28</sup>

Por esa razón, conviene aclarar que el término “revolución” no tenía el mismo significado para Vasconcelos que para Cabrera. Su semántica definía en buena medida los márgenes en que podía concebirse la acción de los intelectuales. Si Vasconcelos entendía la “revolución” en referencia con la caída política del régimen porfirista y originada en la sublevación maderista; Luis Cabrera, en cambio, inscribía el término “revolución” dentro de una teoría sociológica, que hacía de la violencia un hecho irreversible de la transformación social. Esa teoría funcionaría en Cabrera hasta su expulsión del régimen revolucionario, en la década cardenista; a diferencia de Vasconcelos que sufriría las consecuencias

<sup>25</sup> Véase el estudio de Guerra, *México: del antiguo régimen a la Revolución*.

<sup>26</sup> Vasconcelos, “La juventud intelectual mexicana”. Carlos Monsiváis interpreta la intervención de Vasconcelos desde una perspectiva clasista. Contrapone el estilo neoclásico de los ateneístas con el “realismo puro” de los intelectuales populares, representados por los hermanos Flores Magón. El ascenso de los intelectuales antirreleccionistas como Vasconcelos es leído como un mero relevo político generacional. Monsiváis, “La aparición del subsuelo”.

<sup>27</sup> Urrea, (Luis Cabrera), “La Revolución es (la) Revolución”.

<sup>28</sup> Octavio Barreda, citado en Monsiváis, “La aparición del subsuelo”, p. 174.

del rigor “revolucionario” una década antes (1929), al ser desplazado del Parnaso revolucionario.<sup>29</sup>

No obstante, la perspectiva revolucionaria de Vasconcelos sería suficiente para elaborar y desarrollar la conciencia del “intelectual” como una clase inexistente en México hasta entonces. En 1911 se asienta la construcción del mito de los ateneístas como visionarios y apóstoles de la revolución. La creación de una conciencia de sí mismos como “clérigos” o guías espirituales de la sociedad tendría efectos en muchos campos del saber y de la cultura durante el régimen de la Revolución mexicana, por lo menos hasta su escisión interna, cuando en 1929 se enfrentaron nuevamente por la vía armada y la civilista para dirimir el poder político.<sup>30</sup> La trayectoria de Luis Cabrera, incrustada en la vertiente constitucionalista triunfante, sería un poco más larga, perdurando hasta sufrir los embates de una nueva figura hegemónica: la del intelectual comprometido que dominó durante el periodo cardenista.

### MITO Y DIFERENCIACIÓN

La ambigüedad del término “intelectual”, desarrollado en México durante la década de 1910, se evidencia en que Luis Cabrera fue enviado dos veces por la facción carrancista, como “intelectual” oficial, con el fin de explicar la situación mexicana ante la comunidad intelectual y científica de Estados Unidos. La primera ocasión en 1913 en la Universidad de Cornell, donde disertó acerca de “La situación mexicana desde un punto de vista mexicano”.<sup>31</sup> La segunda en 1916 cuando, como “intelectual”, disertó sobre “México y los mexicanos” ante la Academia Americana de Ciencias Políticas y Sociales en Filadelfia.<sup>32</sup> Después del discurso de Vasconcelos de junio de 1911, en el que hace mención explícita a la necesidad de fomentar que “la clase de los intelectuales y el poder

<sup>29</sup> El ajuste de cuentas de Luis Cabrera con la revolución está documentado en Urrea, *La Revolución de entonces*.

<sup>30</sup> “Clérigo” es el término utilizado por Lempérière, *Intellectuels, Etats et Societé*.

<sup>31</sup> Cabrera, “La situación mexicana”.

<sup>32</sup> Cabrera, “México y los mexicanos”.

público se acostumbre a respetarlos [...]”, esta es la segunda vez en que se observa el uso del término “intelectual” como sustantivo.<sup>33</sup> Es notorio que la publicación en la que se recoge la contribución de Luis Cabrera mencione a “tres intelectuales” que hablan sobre México.<sup>34</sup> En 1916 apareció también, en una publicación de San Antonio, Texas, el uso plural y sustantivado del término “intelectual”.<sup>35</sup> Vasconcelos, por su parte, en 1916 visitó Perú e impartió una conferencia en la Universidad de San Marcos de Lima sobre “El movimiento intelectual contemporáneo de México”.<sup>36</sup>

Al interior del término “intelectual”, delineado en la década de 1910, se advierte una hendidura o camino cruzado entre la figura del intelectual “humanista”, representante de una cruzada moral similar a la de los antiguos frailes, y la del intelectual “pragmático”, que sabe de las leyes inexorables de la historia. Mientras en el segundo caso se puede desarrollar una especie de conciencia trágica o cínica ante la inevitabilidad de los acontecimientos históricos, en el primero puede prevalecer una mirada irónica y hasta melancólica.

A partir de 1920 la identificación del intelectual con la revolución triunfante rindió sus frutos. Se trata de un periodo denominado como “reconstrucción nacional”, acorde con las pautas sociológicas establecidas por Luis Cabrera algunos años atrás. Mientras algunos intelectuales ocupaban la tribuna pública de la época, otros lo hacían al frente de las nuevas instituciones de cultura nacional. Antonio Caso y José Vasconcelos, pero también otros, como Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas, representaron y se encargaron de llevar adelante el proyecto de regeneración social vislumbrado.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Citado en Monsiváis, “La aparición del subsuelo”, p. 173.

<sup>34</sup> Los otros dos participantes son Alberto J. Pani, funcionario carrancista, y Lincoln Steffens, un crítico social norteamericano.

<sup>35</sup> Anaya, “Nuestros intelectuales”.

<sup>36</sup> Vasconcelos, “El movimiento intelectual”.

<sup>37</sup> Algunos textos de Vasconcelos son elocuentes al respecto: Vasconcelos, “Creadores de cosas nuevas”; “Invitación a los intelectuales y maestros para que se inscriban como Misioneros”, *El Heraldo* (20 de diciembre de 1922); “El poder de la palabra”, *El Universal* (24 de noviembre de 1924), p. 3.

Una de las pruebas más elocuentes del autoelogio de una generación que llegó a hacerse cargo de las responsabilidades culturales y morales de la nación fue el escrito de Manuel Gómez Morin, 1915,<sup>38</sup> en el que se aborda el tema de las generaciones ligado a la aparición de la figura del intelectual, ahí encuentra su síntesis. Se llega a ser parte de un grupo social cuyos miembros son menores de 40 años, poseedores de genio y con características propias de la heroicidad clásica evocadas en el Ulises de *La Ilíada*.<sup>39</sup> Esa figura con la que Vasconcelos crea su propia identidad fue anunciada por él mismo en su conferencia de julio de 1916, frente a los estudiantes y académicos de la Universidad de San Marcos en Lima, Perú. Pero su conferencia intitulada “El movimiento intelectual contemporáneo de México” recuerda los contenidos de los textos del peruano Francisco García Calderón de la primera década del siglo.<sup>40</sup>

En abril de 1921 Antonio Caso visitó Perú. Óscar Miró Quesada escribió en julio de 1921: “Caso fue en México el feliz iniciador de la reacción idealista que hoy se nota en el movimiento intelectual de ese país, después de pasar por un largo periodo de positivismo fanático y de materialismo intransigente”.<sup>41</sup>

La Revolución rusa de 1917 sentó también un precedente en la formación del concepto de intelectual. En *El Heraldo de Cuba* al iniciar la década de 1920 se encuentra el eco del Grupo Clarté, constituido en París por literatos y filósofos (Romain Rolland, Madame Séverine, Georges Bataille, Anatole France, Henri Barbusse), con el fin de aclarar su papel en la transformación social en un siglo dominado por una “sociología libre de prejuicios”. El autor del texto se pregunta acerca de qué harán los “señores intelectuales” para resolver la “cuestión social”. Considerando que su función es comunicar la verdad y servir de guías al pueblo en su camino

<sup>38</sup> Gómez Morin, 1915.

<sup>39</sup> Véase Vasconcelos, “El intelectual”.

<sup>40</sup> García Calderón, “La nueva generación intelectual” y “La crisis moderna de la moral”. Llama la atención el prólogo del libro por el filósofo francés Emile Boutroux, escrito en 1907.

<sup>41</sup> *El Comercio*, Lima, (27 de julio de 1921), citado en Yankelevich, “Cuando Antonio Caso conoció Sudamérica”, p. 42.



hacia la justicia, se vuelve a interrogar a los intelectuales acerca de su papel para acortar las distancias entre el pensamiento y la cultura, por un lado, y las necesidades del pueblo, por otro. Subyace en esas interrogantes una crítica a la formación de grupos del tipo del Ateneo de la Juventud: “¿qué utilidad ha reportado todo ese bizantinismo retórico de Academias, Ateneos y Parlamentos? Ni tan siquiera han logrado salvar uno solo de los tan cacareados principios sociales”.<sup>42</sup>

Después de la Revolución francesa, la Revolución rusa conmovió los cimientos de la vieja Europa, con lo que se avizoraba el fin inminente de una civilización. La transformación social se consideraba inevitable. Frente a ese hecho, la función del intelectual consistía en descubrir el orden oculto y guiar a la sociedad hacia su meta con el menor daño y costo posible, sin poner en peligro “el tesoro cultural, moral y material” legado por el progreso. Con ese objetivo, se estimó necesaria la participación del intelectual para convertirse en vanguardia del proletariado, como consejero y guía. La revolución social era inminente, pero requería la luz del intelectual “para que el pueblo no llegue a exasperarse y no caiga en el caos y en la violencia”. Tocaba a los intelectuales salir de sus laboratorios, de sus “ridículas torres de marfil” y, en caso de no hacerlo, “el pueblo alocado hará unos funerales dramáticos de la civilización heredada”.<sup>43</sup>

A finales de 1922 Vasconcelos, ya como secretario de Estado, retomó un proyecto esbozado dos años antes en la Universidad: “[...] invita a los intelectuales y a los maestros, a los más cultos intelectuales y a los más sabios maestros, para que realicen esta cruzada santa contra la ignorancia, inscribiéndose como misioneros

<sup>42</sup> Bernardo Merino, “Responsabilidad de los intelectuales en la Revolución social”. Conferencia en la inauguración de los trabajos de propaganda social iniciados en La Habana por el “grupo Clarté”, *El Heraldo*, s.f. La formación del grupo *Clarté* presupone la distinción establecida entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales. Hacia 1919 se conformó en Francia una “Confederación de Trabajadores Intelectuales”, misma que en 1921 tenía 120 000 miembros. Véase Mendoza Díez, *La revolución de los profesionales*, p. 37.

<sup>43</sup> Bernardo Merino, “Responsabilidad de los intelectuales en la Revolución social”. Conferencia en la inauguración de los trabajos de propaganda social iniciados en La Habana por el “grupo Clarté”, *El Heraldo*, s.f.

de la civilización y del bien”. Era una oportunidad para que el “ciudadano urbano” mostrara que también podía ser virtuoso y abnegado ante las necesidades del mundo rural. “Es menester que el intelectual se redima de su pecado de orgullo, aprendiendo la vida simple y dura del hombre del pueblo, pero no para rebajar su propia mente sino para levantarla junto con la del humilde”.

La noción del intelectual invocado por Vasconcelos designaba diferentes oficios: maestros, escritores, poetas y artistas. La invitación se dirigía especialmente a la generación de jóvenes menores de 30 años, habituados al suelo oscuro de la ciudad y repartidos “entre una oficina donde se simula el trabajo [...]”. El campo les ofrecía la posibilidad de redención. “Se trata de ir a salvar hombres: no de apagar la vida sino de hacerla más luminosa”. Los jóvenes tenían la ocasión de “imitar a Las Casas, el creador, al revés de tantas generaciones nuestras que no han hecho otra cosa más que imitar a Cortés el destructor”.<sup>44</sup> Esos discursos conformaron un imaginario que sería amplificado en los relatos fílmicos de la década de los cuarenta. Un caso emblemático fue la película *Río Escondido*, de 1948.<sup>45</sup> En esa oportunidad, la invitación a ilustrar a las masas provino de la iniciativa del Estado y dejó atrás la expresión de un grupo o asociación organizada de manera autónoma.

Uno de los críticos tempranos de la fabricación de la nueva intelectualidad y de su mito fue Nemesio García Naranjo. En un homenaje y celebración del pensador argentino José Ingenieros, en Buenos Aires a principios de 1923, fue la ocasión para contrastar la “altura” de los “pensadores” que rodearon a don Porfirio con el nivel de los “pensadores” asociados con el maderismo en 1909, entre los cuales se encontraba Vasconcelos. En opinión de García Naranjo, la política revolucionaria había convertido en “egregios” a

<sup>44</sup> José Vasconcelos, “Invitación a los intelectuales y maestros para que se inscriban como Misioneros”, *El Heraldo* (20 de diciembre de 1922).

<sup>45</sup> Al inicio de la película aparece el mismo presidente de la República, Miguel Alemán, enviando a la actriz María Félix, personificando a la joven maestra Rosaura Salazar, a un pueblo del México profundo, Río Escondido, para alfabetizar a una comunidad rural. No es fácil distinguir en estos productos la intención de entretener con los de propagar una idea. Véase Fein, “La diplomacia del celuloide”, p. 138.

esos pensadores; y para entender qué ha sido la revolución, se requiere estudiarla y analizarla..., no como hace Ingenieros, que propaga acríticamente la información recibida por el bando carrancista triunfante.<sup>46</sup> La discusión entre la “intelectualidad porfiriana” y la “intelectualidad revolucionaria”, durante la década de los años 1920, fue otro de los pasos que llevaron a la consolidación del campo intelectual, o de aquellos que por derecho propio se reconocían como tales.

Nemesio García Naranjo, crítico de Vasconcelos, describía así la nueva situación del “intelectual”: vino la Revolución, los cenáculos porfiristas se desintegraron, “y fue una cosa terrible para los intelectuales adaptarse a la nueva situación”. Acostumbrados a vender “su mercancía mental al Estado, se encontraron con que éste ya no la quería comprar”. Desde entonces, algunos han comprendido “que ya no deben depender del Gobierno, y por consiguiente se han transformado para procurar depender del pueblo”. Los que se han dado cuenta de ello “serán los precursores de la nueva literatura, que será menos exquisita que la porfiriana, pero más de acuerdo con el alma nacional”. Sin embargo, “la nueva Corte de la inteligencia” aún no encuentra al sustituto de Justo Sierra (antiguo ministro de Educación de don Porfirio), si bien los nuevos ministros, rectores y directores de Bellas Artes “ya tienden a formar su propia corte”, sin alcanzar todavía el antiguo brillo ni la experiencia de “las camarillas porfiristas”. La razón: “detrás de los cenáculos literarios estaba el Estado con su fuerza”.<sup>47</sup>

Tres tipos de intelectuales coexistirían durante los años veinte: el “intelectual comprometido” con las causas populares, surgido de las luchas revolucionarias; el “intelectual tradicional”, que adquirió un nuevo estatuto pero no gozaba del presupuesto estatal; y las nuevas camarillas que “revoloteaban en derredor del

<sup>46</sup> Nemesio García Naranjo, “Los pensadores de 1910”, *Omega* (18 de enero de 1923).

<sup>47</sup> Nemesio García Naranjo, “Literatura de corte”, *El Porvenir*, Monterrey (11 de marzo de 1925). Véase la réplica de Antonio Islas Bravo, “Las letras bajo la dictadura”, *El Globo* (15 de febrero de 1925) y “El fracaso intelectual de la dictadura”, *El Globo* (17 de marzo de 1925).

Estado”.<sup>48</sup> Fue la generación de 1915 descrita por Gómez Morin —desintegradas prácticamente las antiguas camarillas, o en el exilio o sin función social— donde surgió la disputa que se dirimió al interior del nuevo grupo.

Esa disputa se manifestó en México de muchas maneras, entre los artistas, escritores, filósofos, historiadores, etc. El caso más sonado fue la controversia librada en 1933 entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano en el seno de la Universidad Nacional.<sup>49</sup> Esa confrontación se presentó cuando aún no estaban claramente dibujados los efectos de una posible contraposición entre la revolución “a la mexicana” y la “bolchevique”. Sobre ese telón de fondo ocurrió la escisión entre los intelectuales de corte “liberal” (Vasconcelos, Caso y Cabrera) y los intelectuales de corte “socialista” o populares (Lombardo y otros), y que dio pie a la formación de la simetría izquierda/derecha que regiría la evolución del campo, por lo menos hasta la década de 1970.<sup>50</sup>

Sin embargo, las denominaciones estructurantes del campo intelectual derecha/izquierda serían desafiadas, con la emergencia, a partir de la década de 1940, de un nuevo tipo de intelectual: el académico y científico universitario. Esa figura fue delineada por Antonio Caso desde 1925, al defender la libertad de cátedra y las profesiones liberales en el seno de la universidad pública.<sup>51</sup> No obstante, la evolución del intelectual en el siglo XX no estuvo definida

<sup>48</sup> Nemesio García Naranjo, “Literatura de corte”, *El Porvenir*, Monterrey (11 de marzo de 1925).

<sup>49</sup> Las participaciones han sido recogidas en Hernández Luna, *Testimonio de la polémica*. Para una relación de los hechos, véase Contreras Pérez, *Los grupos católicos*, pp. 49-57.

<sup>50</sup> Sobre la desaparición de esa “simetría”, Bartra, *La democracia ausente*, pp. 51-69.

<sup>51</sup> Antonio Caso entiende el trabajo intelectual como una actividad ni puramente intelectual ni puramente manual. Su posición tiene lugar en el marco de la reglamentación constitucional de las profesiones libres. En defensa de la autonomía universitaria denuncia que “el descrédito de las profesiones liberales procede, en buena parte, de la torpeza y deficiencias de nuestras instituciones universitarias, que no son sino dependencias exclusivas de las mercedes ministeriales”. Sostiene que “México, como todo país nuevo en vías de desarrollo constante, reclama la unión estrecha de la mano y la cabeza, de la inteligencia y la acción”. Caso, *Apuntamientos de cultura patria*.

preponderantemente por el medio universitario, sino por su relación con los medios masivos de comunicación. Esa relación y no tanto su pertenencia a un centro académico fue lo que convirtió propiamente al “intelectual” del siglo xx en una figura pública. Con la expansión de los medios de comunicación se transformaría al “intelectual clásico” en un comunicador que vivía de y para los medios masivos.<sup>52</sup> La contraposición entre el “intelectual clásico” comprometido y el no comprometido podía observarse todavía en las luchas sociales libradas en las décadas de 1950 y 1960. Pero, conforme el atractivo de la radio y la televisión eran percibidos por “intelectuales clásicos” como Octavio Paz o Daniel Cosío Villegas, la figura del intelectual se iría transformando.

#### UNA MIRADA AL PASADO RECIENTE

A partir de la relación del intelectual con los medios de divulgación es posible trazar una historia más detallada en torno a su evolución. No es nuestra intención hacerlo ahora, pues se necesitaría emprender toda una investigación; basten por el momento sólo algunas anotaciones provisionales.

Enrique Krauze, director de *Letras Libres*, acuñó la expresión “caudillo cultural” para caracterizar el papel del intelectual en el siglo xx. Como bien lo señala Miller en su estudio de 1999, la idea de “caudillo” comprende una relación estrecha entre saber y poder, y alude a la persistencia de un alto grado de autoritarismo y de personalismo en las relaciones sociales y políticas. Sobre todo, evoca el elemento de carisma asociado al valor casi mítico de la representación del intelectual más o menos generalizada en países con atrasos en los servicios públicos de salud, educación, vivienda;

<sup>52</sup> Pierre Bourdieu reflexionó en diferentes ocasiones sobre la desaparición del “intelectual crítico”. En su defensa, incluso se atrevió a establecer un nuevo manifiesto, en Bourdieu “Por un corporativismo de la universal”. Algunas otras intervenciones se encuentran también en Bourdieu, *Sociología y cultura*. En México Roger Bartra ha reflexionado críticamente sobre la crisis de la “intelectualidad” en diferentes ocasiones. Véase, por ejemplo, Bartra, “La república de las letras muertas”. En su análisis incluye tanto al intelectual público como al académico.

regiones en las que el acceso a tales servicios ha sido más un privilegio que un derecho. Dentro de esa perspectiva, el intelectual es un ser carismático que anuncia una sociedad de ciudadanos (bajo la impronta del liberalismo y del romanticismo), a la vez que puede ser igualmente un síntoma de debilidad de la sociedad civil.<sup>53</sup>

De acuerdo con este enfoque, el intelectual adquiere el carácter de un no-especialista o “todólogo”, pero que tiene a su favor el dominio de la escritura (cuando se trata de escribir) y de la elocuencia del comunicador (cuando se trata de hablar frente a un micrófono). Por esa razón, el intelectual no se corresponde completamente con la figura del escritor, del académico o del científico. Es verdad que hasta mediados del siglo XX el campo intelectual fue dominado por escritores y que sólo después iría creciendo paulatinamente el número de científicos, economistas, sociólogos e historiadores que se integrarían al campo. En ese proceso colaboró en gran medida la expansión de los medios editoriales y audiovisuales de comunicación. Y a partir de la década de 1960 es posible advertir, por ejemplo, la formación de nuevos publicistas “universitarios” en los espacios de revistas y suplementos culturales dirigidos por personalidades como Gastón García Cantú (1917-2004), Fernando Benítez (1912-2000) y Octavio Paz (1914-1998), por mencionar algunos nombres. En esas escuelas de periodismo se formarían nuevas generaciones que dieron lugar a la creación de revistas como *Nexos* y *Plural* (después *Vuelta*), que serían indicios clave para tomar la temperatura del clima intelectual a partir de mediados de los setenta.

A finales de 1970 comenzó a darse una mayor presencia de los “intelectuales” publicistas en la radio y televisión, pública y privada. Son famosos los encuentros por la democracia de *Vuelta* y la apertura de foros televisivos de los miembros de la revista *Nexos*. La participación de ambos grupos en la prensa escrita y los medios audiovisuales ayudó a conformar una nueva simetría ideológico-política. Ésta ya no se cifraría alrededor de la derecha/izquierda tradicionales, sino de la confrontación, por un lado, de un publicista de talante liberal en lucha por la democratización del país y

<sup>53</sup> Miller, *In the Shadow of the State*, pp. 4-5.

en crítica de los sistemas autoritarios y totalitarios; y, por otro, de un “intelectual comprometido”, en quien subyacía todavía la simpatía por la intervención pública en la formación y educación de la ciudadanía. Las revistas literarias de alto tiraje, los suplementos culturales de los periódicos y, más tarde, las revistas culturales televisivas fabricaron, consagraron o condenaron a los potenciales nuevos participantes en el juego de la intelectualidad.

Al ser el intelectual una nueva especialidad funcional de las sociedades complejas del siglo xx, la cuestión más complicada por elucidar gira en torno a la supuesta independencia del intelectual respecto de los poderes establecidos. La concepción “liberal” que acompañó al surgimiento del término “Intelectual”, en la década de 1920, implicó la posibilidad de representar la figura del crítico social independiente. Sin embargo, puede afirmarse que, durante la primera fase de la construcción histórico-conceptual, el intelectual contó con el apoyo preponderante de la expansión de la burocracia estatal, gran promotora de la cultura, en particular aquella relacionada con los medios impresos. En cambio, para la segunda mitad del siglo pasado, esa evolución dependería crecientemente de la expansión de los medios masivos de comunicación, vistos estos como los reguladores de la aparición o desaparición de los “intelectuales”.

Frente a los dilemas actuales del “intelectual”, Nicola Miller nos proporciona algunos criterios útiles para comprender el funcionamiento del campo intelectual en países como México. El “intelectual” suele ser un individuo que tiene un radio de acción a nivel nacional, predominantemente en zonas urbanas. Su prestigio ha sido el resultado del reconocimiento por sus pares, a partir de criterios elaborados en su propio campo, es decir, en principio no vinculados de manera inmediata con los condicionantes de la clase política. Su influencia es observable en los debates públicos en que ha tomado parte, así como en las iniciativas y riesgos que ha asumido para apuntar cuestiones relevantes para la sociedad en general. En consecuencia, los intelectuales, para su existencia, dependen en gran medida de los medios masivos de comunicación. En ese sentido, no son “intelectuales”, estrictamente hablando, los historiadores, los académicos, los doctores, los poetas o los novelistas,

cuya imagen y presencia tiende a echarse de menos en los grandes medios de difusión, pero cuya función se desarrolla en otros espacios, circunscritos por las reglas de su propia profesión. A ese conjunto mayor pertenecerían, más bien, los miembros de otra denominación: la *intelligentsia* o masa crítica.

La dificultad para proclamarse completamente independiente al momento de exponer puntos de vista u opiniones a través del circuito de la opinión pública, sea en la prensa o en las comunicaciones audiovisuales, es casi una cuestión evidente. Están las razones propias del funcionamiento del mercado de trabajo que los atañe y también otras relacionadas con la capacidad de un gobierno para censurar o inducir a la autocensura. Esos tiempos parecen haber quedado atrás, en la medida en que ha sido anulada la identificación del ejercicio de gobierno con un solo partido político. En ese sentido, en el marco de una “democracia liberal” los medios tienden a pluralizarse. Pero eso tampoco ha significado que las tendencias monopólicas en las diferentes esferas del país hayan desaparecido y que, por tanto, no afecten el mismo funcionamiento del campo intelectual.

De todos modos, dada la manera como el intelectual se ha configurado (como “conciencia moral” de la sociedad), en ciertas coyunturas podría haber un sector de los intelectuales que proteste a favor de su “independencia”, al considerarse como una amenaza para el *statu quo*. Esa posibilidad es más viable que se presente en sistemas políticos todavía funcionando como “dicta-duras” o como “dicta-blandas”. Pero no debe olvidarse tampoco que, en sus orígenes, dicha “independencia” se debió en buena parte a la ampliación de la burocracia estatal. El gobierno, en países como México, se convirtió en el principal empleador de los intelectuales, pero también en el facilitador de espacios propicios para llevar adelante sus proyectos intelectuales. Así, la tradición del intelectual como “redentor social” pudo sostenerse a partir de la creencia y eficacia de una política desarrollista o modernizadora (década de los veinte y hasta los setenta). Pudo perdurar mientras hubo los recursos públicos suficientes asociados al pulso y afanes de los mismos medios editoriales. Esto comenzó a cambiar conforme se fue colapsando el proceso de



expansión de la burocracia durante casi medio siglo, debido al autoritarismo y crisis económicas.

Después de la década de 1980 —englobada por las crisis política y económica— fue posible continuar y ampliar dichos espacios con la publicación de semanarios o revistas mensuales y mediante la profundización de las relaciones con la radio y la televisión. Esto señala un proceso de mayor apertura de los medios, a causa de su propio desarrollo, y una mayor complejidad debida a la ampliación de las redes de comunicación. Pero eso no significa la desaparición automática de la figura clásica del “intelectual”, si bien su lenta transformación ha sido inexorable y más todavía cuando se piensa en los jóvenes, cada vez más distantes de los medios tradicionales de comunicación y más habituados a la velocidad y códigos de la cultura del ciberespacio.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> La conciencia de esa “crisis” está presente en Carlos Monsiváis, uno de los intelectuales más destacados del periodo mencionado. Sirva sólo de ejemplo su comentario sobre la manera como las nuevas generaciones se acercan a mirar los murales de Bellas Artes, pintados por Diego Rivera: “Las cosas que decía Diego Rivera de estos murales son en la actualidad incomprensibles, porque les atribuía una suerte de potencia política que no existe hoy en día”. “Es hora de reconocer que la lectura simbólica pertenece a otro tiempo y que sólo sigue siendo válida si se complementa con esa mirada capaz de apreciar, en primer lugar, los valores estéticos”. Esos objetos ya no se leen igual ahora que cuando fueron realizados. Son cosa del pasado. Las imágenes de Lenin, Marx y las masas pertenecen a un mundo “concluido”. Carecen de fuerza para una sociedad globalizada y en un mundo sobrepoblado. En la lectura actual, el símbolo ya no está en el centro. “No desideologizo los murales, sólo creo que ahora es mucho más importante el golpe de vista que puedan causar”. Citado en D. L. Haw, “Piden gozar murales ‘a golpe de vista’”, *Reforma* (10 de julio de 2004).



## RELACIÓN DE VERSIONES PREVIAS

“El espacio público como concepto histórico. Habermas y la nueva historia política” en Elisa Cárdenas Ayala y Annick Lempérière (coords.), *Una ausencia que convoca. Homenaje a François-Xavier Guerra*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Cátedra de Ciencias Sociales Émile Durkheim, 2007, pp. 167-191.

“Historia”, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Javier Fernández Sebastián (dir.) [*Iberconceptos-I*], Madrid, Fundación Carolina/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/ Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009, pp. 642-653.

“Historia/Historia en Nueva España/México (1750-1850)”, *Historia Mexicana*, 239, vol. IX, núm. 3, enero-marzo de 2011, pp. 1733-1806.

“Los usos políticos de América/Americanos (México, 1750-1850)”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 134, Madrid, diciembre de 2006, pp. 71-95.

“América/México”, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Javier Fernández Sebastián (dir.) [*Iberconceptos-I*], Madrid, Fundación Carolina/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009, pp. 130-141.

(En coautoría con Peer Schmidt), “Libertad. México/Nueva España”, en *Libertad. Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*.

- [*Iberconceptos-II*], t. 5, Gabriel Entin y Loles González-Ripoll (eds.), Javier Fernández Sebastián (dir.), Madrid, Universidad del País Vasco/ Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 153-172.
- “Revolución. México/Nueva España”, Guillermo Zermeño Padilla (ed.), “Revolución”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870. [Iberconceptos-II]*, t. 9, Javier Fernández Sebastián (dir.), Madrid, Universidad del País Vasco/ Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 153-168.
- “Civilización. México/Nueva España”, Joao Feres Junior (ed.), “Civilización”, en *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870. [Iberconceptos-II]*, t. 1, Javier Fernández Sebastián (dir.), Madrid, Universidad del País Vasco/ Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 153-172, 217-231.
- “Pobreza: historia de un concepto”, en Mónica Gendreau Maurer (coord.), *Rostros de la pobreza: El debate*, IV, México, Universidad Iberoamericana, 2005 pp. 29-67.
- “Mestizaje: arqueología de un arquetipo de la mexicanidad”, en *Anuario*, 20 (2005), Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, Tandil, Argentina, 2006, pp. 43-62.
- “Du mestizo au mestisagge: Archeologie d'une archetypologie de la mexicanité”, en Michel Bertrand y Rodolfo de Roux (eds.), *De l'un au multiple. Dynamiques identitaires en Amérique Latine*, Toulouse, Universidad de Toulouse-Le Mirail, 2008, pp. 259-299.
- “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto”, en *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*, núm. 24, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Historia y Geografía, enero-junio de 2008, pp. 79-95.

- “Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto”, en Nikolaus Bottscher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coords.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 283-318.
- “Cacique, Caciquisme, Caudillisme (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)”, en Olivier Christin (ed.), *Dictionnaire des concepts nomades en Sciences Humaines*, París, Editons Métailié, 2010, pp. 99-115.
- “El concepto *intelectual* en Hispanoamérica: génesis y evolución”, en *Historia Contemporánea*, 2003 (II)-núm. 27, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 777-798.
- “La invención del intelectual en México”, en Roberto Blancarte (coord.), *Culturas e identidades. Los grandes problemas de México*, t. XVI, México, El Colegio de México, 2010, pp. 379-403.



## REFERENCIAS

### FUENTES PRIMARIAS

- 12 de octubre de 1917. Fiesta de la raza. Piezas literarias pronunciadas en la ceremonia con que la Universidad Nacional de México celebró el CDXXV aniversario del descubrimiento de América*, México, Imprenta de la Secretaría de Gobernación, 1917.
- 500 años de México en documentos*, disponible en <http://www.biblioteca.tvProyectoIndependencia.deMexico/UNAM>; <http://www.pim.unam.mx/catalogos/juanhdzc.html>.
- Abad Y Queipo, Manuel, *Colección de los escritos más importantes que en diferentes épocas dirigió al gobierno*, México, Oficina de Mariano Ontiveros, 1813.
- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill y Bryan S. Turner, *Diccionario de sociología*, traducción de M. Sansigre, Madrid, Cátedra, 1992.
- “Acta de Independencia”, 6 de octubre de 1821, en *Independencia nacional*, 1987, t. III, pp. 227-228.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México, Fuente Cultural, 1946.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas A., “Instituciones indígenas en el México actual”, en *Métodos y resultados*, 1954, pp. 171-271.
- Alamán, Lucas, *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, México, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1985.
- Alamán, Lucas *et al.*, *Diccionario universal de historia y de geografía*, México, Tipografía de Rafael, Librería de Andrade, 1853-1856.

- Alcedo, Antonio de, *El diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, 5 vols., Madrid, Benito Cano, 1786-1789.
- Alonso Pedraz, Martín, *Diccionario medieval español. Desde las glosas Emilianenses y Silenses (siglo x) hasta el siglo xv*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.
- Altamirano, Ignacio Manuel, *Obras completas II. Obras históricas*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.
- , “Revista histórica y política (1821-1882)”, en Altamirano, *Obras completas II. Obras históricas*, 1986, pp. 19-127.
- Alvarson, Jan-Ake y Hernan Horna (eds.), *Ethnicity in Latin America*, Uppsala, University of Uppsala, 1990.
- Alzate y Ramírez, José Antonio, *Gacetas de Literatura de México (1768)*, 4 vols. (disco compacto), Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- , *Memorias y ensayos [1788]*, edición e introducción de R. Moreno, México, UNAM, 1985.
- , “Memoria sobre el uso que hacen los indios de los *pipilzintzintlis*, 1772”, en Alzate, *Memorias y ensayos [1788]*, 1985, pp. 53-62.
- , “Introducción a la descripción de Xochicalco 1777”, en Alzate, *Memorias y ensayos [1788]*, 1985, pp. 63-68.
- , *Opúsculos de Alzate, 1768-1791*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1963.
- , “Asuntos varios sobre ciencias y artes”, lunes 9 de noviembre de 1772, en Alzate, *Opúsculos de Alzate, 1768-1791*, 1963, pp. 83-162.
- Anaya, Alfonso, “Nuestros intelectuales: el Dr. don Aureliano Urrutia”, *Revista Mexicana*, San Antonio, Texas (9 de enero de 1916).
- Aragón, Agustín, “El territorio de México y sus habitantes”, en Sierra, 1900, pp. 7-18.
- Arciniegas, Germán, *América. 500 años de un nombre* (1954), Bogotá, Villegas Editores, 2002.
- Aristóteles, *Poética*, traducción y notas de E. Schlesinger, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Artiga, Francisco Joseph, *Epítome de la elocuencia española. Arte de discurrir, y hablar, con agudeza, y elegancia, en todo género*



- de asuntos, de orar, predicar, argüir, conversar, componer embaxadas, cartas, y recados. Con chistes, que previenen las faltas, y exemplos, que muestran aciertos*, 4ª imp. dedicada a Nuestra Señora del Pilar, Madrid, Viuda de Alfonso Vindéls, 1747.
- Atkinson, A. B., "Poverty", en Eatwell, Milgate y Newman, *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, 1987, pp. 928-933.
- Barquera, Juan María Wenceslao, *Lecciones de política y derecho público para instrucción del pueblo mexicano* [1822], México, Imprenta de doña Herculana del Villar. Edición facsimilar, México, UNAM, 1991.
- Barreda, Gabino, *Estudios*, selección y prólogo de J. Fuentes Mares, México, UNAM, 1941.
- , "De la educación moral", 3 de mayo de 1863, en Barreda, *Estudios*, 1941, pp. 111-125.
- , "La oración cívica", 16 de septiembre de 1867, en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/barreda/>
- Bartolache, José Ignacio, *Mercurio volante con noticias importantes y curiosas sobre varios asuntos de física y medicina (1772-1773)*, introducción de R. Moreno, México, UNAM, 1983.
- Bernstein, Samuel, "Nota de Samuel Bernstein al publicarse la carta de Juárez en *Science and Society*", en *500 años de México*.
- Booth, Charles, *Life and Labour of the People*, 2 vols., Londres, Macmillan, 1889-1891,
- , *Life and Labour of the People of London*, 9 vols., Londres, Macmillan, 1892-1897.
- Borah, Woodrow Wilson y Sherburne F. Cook, "Sobre las posibilidades de hacer el estudio histórico del mestizaje sobre una base demográfica", en *El mestizaje en la historia de Ibero-América*, 1961, pp. 64-73.
- Boturini Benaduci, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional fundada sobre material copioso de figuras, symbolos, caracteres, y Jeroglíficos, Cantares, y manuscritos de autores indios, últimamente descubiertos, dedicada al Rey en su real y supremo consejo de las Indias* [1746], México, INAH/Conaculta, 1999.
- Boyd-Bowman, Peter, *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*, Londres, Tamesis Books Ltd., 1971.

- Bringas, fray Diego Miguel, *Sermón que en la reconquista de Guanajuato predicó extemporáneamente en la iglesia parroquial de dicha ciudad, el padre..., misionero apostólico del colegio de la Santa Cruz de Querétaro, y capellán del Ejército de Operaciones del Centro*, 7 de diciembre de 1810, México, Imprenta de doña María Fernández de Jáuregui, 1811.
- Buffon, George-Louis Leclerc, *Natural History, Containing a Theory of the Earth, a General History of Man, of the Brute Creation and of Vegetables, Minerals & C.*, 10 vols., Londres, J. S. Barr, 1792.
- Bustamante, Carlos María de, *Diario histórico de México* [1822-1848], dos discos compactos, edición de J. Z. Vázquez y H. C. Hernández Silva, México, El Colegio de México/CIESAS, 2001 y 2003.
- , “Jueves 27 de Septiembre de 1821”, en *Independencia nacional*, 1987, t. III, pp. 201-203.
- , *Cuadro histórico de la Revolución mexicana* [1843], México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , *Cuadro histórico de la revolución de la América mexicana comenzada en quince de septiembre de 1810, por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla*, dedicada al ciudadano general José María Morelos, México, Imprenta del Águila, 1823.
- Cabrera, Luis, “México y los mexicanos”, en Cabrera, Steffens y Pani, *Tres intelectuales...*, 1916, pp. 3-37.
- , “La situación mexicana desde un punto de vista mexicano. Discurso en la Universidad de Cornell, 1913”, en Meyer, *Obra política de Luis Cabrera*, 1992, pp. 465-477.
- Cabrera, Luis, Lincoln Steffens y Alberto J. Pani, *Tres intelectuales hablan sobre México*, México, 1916.
- Campuzano, Ramón, *Diccionario manual de la lengua castellana, arreglado a la ortografía de la Academia Española y el más completo de cuantos se han publicado hasta el día*, Madrid, Imprenta de D.M.R. y Fonseca, 1852.
- Capellán de Miguel, Gonzalo, *Los nombres de la pobreza*, 5 vols., España, Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.
- Capmany, Antonio de, *Filosofía de la elocuencia*, Madrid, Imprenta de Antonio de Sancha, 1777.

- , “Carta sobre la cuestión texana”, Washington, 2 de marzo de 1836, en Villegas Moreno y Porrúa Venero, *De la crisis del modelo borbónico...*, 1997, t. II, pp. 199-201.
- Caso, Alfonso *et al.*, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1954.
- Caso, Antonio, *Apuntamientos de cultura patria*, México, Imprenta Universitaria, 1943.
- Castorena y Ursúa, Juan Ignacio de y Juan Francisco Sahagún de Arévalo, *Gacetas de México [1722-1742]*, introducción de F. González de Cossío, 3. vols., México, Secretaría de Educación Pública, 1949.
- Castro Ruz, Fidel, *Palabras a los intelectuales* [1961], La Habana, Biblioteca Nacional José Martí, 1991.
- Cervantes Jáuregui, Luis, *Los límites de la modernidad*, México, UAM-Azcapotzalco/Gobierno del Estado de Guanajuato, 1993.
- Cicerón, Marco Tulio, *De Oratore*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
- Clamores de la fidelidad americana contra la opresión o fragmentos para la historia futura*, Mérida, Yucatán, Imprenta P. y L. de D. J. F. Bates, edición facsimilar, México, UNAM, 1984.
- Clavijero, Francisco Javier, “El juicio de la posteridad”, en *Artes de México*, núm. 92, diciembre de 2008, p. 38.
- , *Historia antigua de México* [1780], prólogo de M. Cuevas, México, Porrúa, 1974.
- Colección de documentos para la historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vols., México, José María Sandoval, 1878.
- Colección de documentos relativos a la época de la Independencia de México* [1870], edición facsimilar, México, Gobierno del Estado de Guanajuato/Porrúa, 2010.
- Compendio de los acontecimientos de Nueva España desde el año de 1820, hasta la pérdida de aquella parte de la monarquía Española*, Coruña, Imprenta de Iguereta, 1822.
- “Constitución Política de la Nación Mexicana”, 16 de mayo de 1823, en *La Independencia de México*, t. III, p. 167.
- Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1986.

- Corominas, Joan y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1985.
- Cosío Villegas, Daniel, *Memorias*, México, Joaquín Mortiz, 1976.
- , “El intelectual mexicano y la política”, en Cosío Villegas, *Memorias*, 1976, pp. 141-168.
- , *Ensayos y notas II*, México-Buenos Aires, Hermes, 1966.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Suplemento al Tesoro de la lengua castellana, de D. Sebastián de Covarrubias, compuesto por él mismo* [1611], edición de G. Dopico y J. Lezra, Madrid, Polifemo, 2001.
- , *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], edición de M. de Riquer, Barcelona, Horta, 1943.
- “Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingán á 22 de Octubre de 1814”, en *Independencia nacional*, 2005, t. II, pp. 71-99.
- Díaz, Porfirio, “Plan de la Noria”, 8 de noviembre de 1871, en Iglesias González, *Planes políticos, proclamas...*, 1998, pp. 478-482; disponible en <http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1871>
- Díaz Calvillo, Juan Bautista, *Discurso sobre los males que puede causar la desunión entre españoles ultramarinos y americanos*, México, Imprenta de D. Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1810.
- , *Sermón que en el aniversario solemne de gracias a María Santísima de los Remedios, celebrado en esta Santa Iglesia Catedral el día de octubre de 1811 por la victoria del Monte de los Cruces*, México, Imprenta de Arizpe, 1811.
- Diccionario de autoridades* [1721], t. I, Madrid, Gredos, edición facsimilar, 1964.
- “Discurso preliminar leído en las cortes al presentar la comisión de Constitución el proyecto de ella” [1812], en Hernández y Dávalos, 1878, t. IV, p. 40.
- Dublán, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio, 1876; disponible en [www.biblioweb.dgsc.unam.mx/dublanylozano](http://www.biblioweb.dgsc.unam.mx/dublanylozano)

- Eatwell John, Murray Milgate y Peter Newman (eds.), *The New Palgrave. A Dictionary of Economics*, vol. 3, Nueva York, The Macmillan Press, 1987.
- Engels, Federico, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Ediciones Júcar, 1979.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, “La victoria del perico [las trabas de la libertad]”, 11 de octubre de 1823, en *La Independencia de México*, 1985, t. II, pp. 219-221.
- , “Defensa de la libertad de imprenta”, 6 de diciembre de 1821, en *La Independencia de México*, 1985, t. II, pp. 265-266.
- Florez, Enrique, *Clave historial con que se abre la puerta a la historia eclesiástica y política: descubriendo las cifras de la cronología y frases de la historia, para el fácil manejo de los historiadores. Con la cronología de los sumos pontífices, y los emperadores: y breve apuntamiento*, Madrid, A. Marín, 1749.
- Gaos, José, “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, I: 6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 59-88.
- García, Genaro (ed.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México. El clero de México y la guerra de Independencia*, México, Porrúa, 1975.
- García Calderón, Francisco, *Las democracias latinas en América. La creación de un continente*, traducción de A. M. Julliand, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- , *Hombre e ideas de nuestro tiempo*, Valencia, Sempere, s.f.
- , “La crisis moderna de la moral”, en García Calderón, *Hombre e ideas...*, s.f., pp. 201-212.
- , “La nueva generación intelectual del Perú”, en García Calderón, *Hombre e ideas...*, s.f., pp. 179- 188.
- García Naranjo, Nemesio, “Los pensadores de 1910”, *Omega*, 18 de enero de 1923.
- , “Literatura de corte”, *El Porvenir* (Monterrey), 11 de marzo de 1925.
- Garritz, Amaya, *Impresos novohispanos (1808-1821)*, t. 1, México, UNAM, 1990.
- Gavilán, Fernando, “Prospecto del nuevo drama heroico original en tres actos: Bonaparte en el Paso del Adige, y la batalla de

- Arcóle" [1805], en Gavito, *Adiciones a la imprenta de...*, 1991, pp. 348-351.
- Gavito, Florencio, *Adiciones a la imprenta de Puebla de J. T. Medina*, prefacio y compilación de F. Teixidor, México, UNAM, 1991.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, traducción de A. Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- , *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo (Comentarios a una tesis de Hegel)*, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1943.
- Gillin, John P., "Mestizo/América", en Linton, *Most of the World...*, 1949, pp. 152-211.
- Giustiniani, Francisco, *El nuevo atlas universal abreviado, o nuevo compendio de lo mas curioso de la geographia universal, política, histórica, según el estado presente del mundo*, t. III, Lyon, Jaime Certa, 1755.
- Gómez de la Cortina, José, *Diccionario de sinónimos castellanos*, México, Vicente García Torres, 1845.
- Gómez Farías, Valentín, "Discurso al abrir las sesiones ordinarias del Congreso", 1 de enero de 1834, en *Los presidentes de México ante la nación*, 1966, t. I, pp. 172-173.
- Gómez Morín, Manuel, 1915, México, Cultura, 1927.
- González Cuevas, Luis, *Porvenir de México, o juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, 2 vols., México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1851-1852.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, edición crítica de V. Gerratana, t. 4, México, Era, 1986.
- , "Apuntes y notas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales", en Gramsci, *Cuadernos de la...*, 1986, pp. 353-382.
- Granados y Gálvez, fray José Joaquín, *Tardes americanas: gobierno gentil y católico: breve y particular noticia de toda la historia indiana: sucesos, casos notables y cosas ignoradas, desde la entrada de la gran nación tolteca a esta tierra de Anáhuac, hasta los presentes tiempos* [1778], edición facsimilar, México, UNAM/Porrúa, 1987.

- Gravelot, Hubert-François y Charles-Nicolas Cochin, *Iconología*, traducción, índice de atributos y notas de M. del C. Alberú Gómez, México, Universidad Iberoamericana, 1994.
- , *Der grosse Brockhaus*, vol. 1, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1986.
- Guerrero, Vicente, “El ciudadano Guerrero a la nación mexicana”, 18 de febrero de 1823, en *La Independencia de México*, 1985, pp. 111-114.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1985.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de J. Gaos, Madrid, Alianza, 1980.
- , “La edad moderna”, en Hegel, *Lecciones...*, 1980, pp. 657-701.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Fráncfort, Suhrkamp, 1976.
- Henríquez Ureña, Pedro, “La revolución y la cultura en México”, en *Revista de Filosofía. Culturas, Ciencias, Educación*, XI: 1, Buenos Aires, enero de 1925, pp. 125-132, en Hernández Luna, *Conferencias del Ateneo...*, 1962, pp. 149-156.
- , “La obra de José Enrique Rodó”, en Hernández Luna, *Conferencias del Ateneo...*, 1962, pp. 57-68.
- , *Obra crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- , “La Revolución y la vida intelectual en México”, en Henríquez Ureña, *Obra crítica*, 1960.
- Hernández Luna, Juan (comp.), *Testimonio de la polémica Antonio Caso/Lombardo Toledano*, México, Complejo Editorial Mexicano, 1973.
- , *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM, 1962.
- Hernández y Dávalos, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, UNAM, 2007.
- Hidalgo y Costilla, Miguel, *Documentos por la Independencia*, compilación y estudio preliminar de J. A. Martínez A., México, Comité Conmemorativo del CCL Aniversario del Natalicio de don Miguel Hidalgo y Costilla, Cámara de Diputados, LVIII Legislatura, 2003.

- , “Proclama”, octubre de 1810, en *La Independencia de México*, 1985, I, pp. 91-92.
- , “Manifiesto que el Sr. D. Miguel Hidalgo y Costilla, generalísimo de las armas americanas, y electo por la mayor de los pueblos del reino para defender sus derechos y los de sus conciudadanos, hace al pueblo”, 13 de noviembre de 1810, en Alamán, *Historia de Méjico...*, 1985, t. II, Apéndice, doc. 8, p. 22.
- , “Bando declarando la libertad de los esclavos [...]”, 6 de diciembre de 1810, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos...*, 2007, t. II, n. 52.
- Historia de la guerra de Independencia de México* [1877], José M. Sandoval, impresor, edición facsimilar, INEHRM/Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana, 1985, 6 vols., disponible en <http://www.pim.unam.mx/catalogos/juanhdzc.html>
- Hornero, Calixto Luis de Granada, *Elementos de retórica, con ejemplos latinos de Cicerón y castellanos de Fr. Luis de Granada, para uso de las escuelas pías*, Madrid, Imprenta de José Collado, 1815.
- Humboldt, Alejandro von, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* [1805], traducción de V. González Arnau, París, Casa de Jules Renouard, 1827.
- Iglesias González, Román (comp.), *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la Independencia al México moderno, 1812-1940*, México, UNAM, 1998.
- (Independencia de México). *La independencia de México. Textos de su historia*, t. II, México, Instituto Mora, Secretaría de Educación Pública, 1985.
- (Independencia nacional). *Independencia nacional*, 3 vols., México, UNAM, 1987.
- Islas Bravo, Antonio, “Las letras bajo la dictadura”, *El Globo*, 15 de febrero de 1925.
- , “El fracaso intelectual de la dictadura”, *El Globo*, 17 de marzo de 1925.
- Iturbide, Agustín, “Discurso al instalar la Junta Gubernativa”, 28 de septiembre de 1821, en *La Independencia de México*, 1985, t. III, pp. 249-251.



- Jiménez Moreno, Wigberto y Manuel Germán Parra, *Bibliografía indigenista de México y Centroamérica (1850-1950). Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. IV, México, Instituto Nacional Indigenista, 1954.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Obras históricas*, edición, prólogo y notas de E. Martínez, México, Porrúa, 1984.
- , “Discurso académico pronunciado por D. Gaspar Melchor de Jovellanos en su recepción a la Real Academia de la Historia sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia, Madrid, febrero 4 de 1780”, en Jovellanos, *Obras históricas*, 1984, pp. 4-24.
- Juanmartiñena, Juan Martín de, “Verdadero origen, carácter, causas, resortes, fines y progresos de la revolución de Nueva España, y defensa de los europeos en general residentes en ella, y especialmente de los autores de la aprehensión y destitución del virrey don José de Iturrigaray en la noche del 15 de septiembre de 1808, contra los falsos calumniadores que los infaman, y atribuyen al indicado suceso, a opresión, agresiones y ofensas de su parte contra los americanos la desastrosa revolución que ha assolado este reino”, México, impreso por Juan Bautista de Arizpe, 1820.
- Juárez, Benito, *Documentos, discursos y correspondencia*, disco compacto, selección y notas de J. L. Tamayo, edición digital coordinada por H. C. Hernández Silva, México, UAM-Azcapotzalco/Gobierno de San Luis Potosí/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006.
- , “Apuntes para mis hijos” [1857], en Juárez, *Documentos...*, 2006.
- , “Ley sobre libertad de cultos”, Veracruz, 4 de diciembre de 1860, en Juárez, *Documentos...*, 2006.
- , “Discurso al abrirse el primer periodo de sesiones”, 8 de diciembre de 1867, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/4IntFrancesa/>
- , “Discurso de clausura del segundo periodo”, 31 de mayo de 1862, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3Reforma>

- Konetzke, Richard, *Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, vol. II, t. I, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1953.
- , “El mestizo y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial”, en *Revista de Indias*, 7:23-24 (enero-junio de 1946), pp. 7-44 y 215-238.
- , “Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias”, en *Revista de Indias* 7:26 (octubre-diciembre de 1946), pp. 581-586.
- Kubler, George, *The Indian Caste of Peru, 1795-1940. A Population Study Based upon Tax Records and Census Reports*, Washington, United States Government Printing Office, 1952.
- “Ley Lerdo. Ley de desamortización de bienes de la Iglesia y de corporaciones”, 28 de junio de 1856, en Villegas Moreno y Porrúa Venero, *De la crisis del modelo borbónico...*, 1997, t. II, pp. 505-512.
- Linatti Galli, Claudio y José María Heredia, *El Iris. Periódico Crítico y Literario* (Semanao), 2 vols., México, calle de San Agustín núm. 13 y librerías de Récio, Ackerman y Valdés; edición facsimilar, México, UNAM, 1986.
- Linton, Ralph (ed.), *Most of the World: The Peoples of Africa, Latin America and the East Today*, Nueva York, Columbia University Press, 1949.
- Lizarza, Facundo de, “Discurso que publica don Facundo de Lizarza vindicando al excelentísimo señor don José Iturrigaray, de las falsas imputaciones de un quaderno titulado por ironía ‘Verdad sabida, y buena fe guardada’”, Cádiz, Of. de Nicolás Gómez de Requene, Impresora del Gobierno de S. M. Plazuela de las Tablas, 1811 [Reimpreso en México, Oficina de Manuel Antonio Valdés, 1812].
- López Cancelada, Juan, “Verdad sabida y buena fé guardada. Origen de la espantosa revolución de Nueva España comenzada en 15 de setiembre 1810. Defensa de su fidelidad”, Cádiz, Imprenta de Manuel Santiago de Quintana, 1811.
- López de la Huerta, José, *Examen de la posibilidad de fixar la significación de los sinónimos de la lengua castellana* [1789], Madrid, Imprenta de Brusi, 1835.

- López de Santa Anna, Antonio, “Discurso en la apertura de las sesiones ordinarias del Congreso, 4 de enero de 1835”, en *Los presidentes de México ante la nación*, 1966, t. I, pp. 174-180.
- López Rayón, Ignacio, “La Junta Suprema de la Nación a los americanos en el aniversario del día 16 de septiembre de 1812”, en *La independencia de México*, 1985, t. I, pp. 353-360.
- Lorenzana, Francisco Antonio, *Historia de Nueva-España, escrita por su esclarecido conquistador Hernán Cortés, aumentada con otros documentos, y notas, por Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México*, México, Imprenta de Joseph Antonio de Hogal [1770], edición facsimilar, México, Porrúa, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1980.
- Lucena Giraldo Manuel y Juan Pimentel Igea, *Los “Axiomas políticos sobre la América” de Alejandro Malaspina (1789)*, Aranjuez, Ediciones Doce Calles, 1991.
- “Manifiesto a la nación dirigido a los habitantes del Imperio”, 13 de octubre de 1821, en *Independencia nacional*, 1987, t. III, pp. 231-236.
- “Manifiesto del Congreso de la Unión de México”, 25 de octubre de 1862, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/3ref.html>
- “Manifiesto de los liberales de Guadalajara a sus conciudadanos (en el que se indica que el liberalismo busca el bien de la humanidad)”, 6 de abril de 1823, en *La independencia de México*, 1985, t. III, pp. 137-139.
- Márquez, Pedro, *De dos monumentos antiguos de arquitectura mexicana ilustrados por Dn. Pedro Márquez*, Roma, Juan A. Asencio, 1804, en Rovira Gaspar y Ponce Hernández (comps.), *Antología...*, 2007, pp. 499-551.
- Martínez de la Rosa, Francisco, *Obras*, 8 vols., edición de C. Seco Serrano, Madrid, Atlas, 1962.
- , “El espíritu del siglo”, en Martínez de la Rosa, *Obras*, 1962, vol. V.
- “Memoria cristiano-política. Sobre lo mucho que la Nueva España debe temer de su desunión en partidos, y las grandes ventajas que puede esperar de su unión y confraternidad”, en Garritz, *Impresos novohispanos...*, 1990, p. 697.

- Mendíbil, Pablo de, *Resumen histórico de la revolución de los Estados Unidos Mexicanos, sacado del cuadro histórico que en forma de cartas escribió el lic. D. Carlos María de Bustamante*, 4 vols., Londres, Ackerman, 1828.
- \_\_\_\_\_ , *mestizaje en la historia de Ibero-América (El)*. *Actas del Coloquio organizado por el Instituto de Estudios Ibero-Americanos de Estocolmo, Suecia, el 19 de agosto de 1960 en conexión con el Undécimo Congreso Internacional de Ciencias Históricas*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961.
- \_\_\_\_\_ , *Métodos y resultados de la política indigenista en México. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. VI, México, Instituto Nacional Indigenista, 1954.
- Michel, Concha (comp.), *Cantos indígenas de México*, prólogo de A. Pruneda y grabados de A. Zalce, Instituto Nacional Indigenista, 1951.
- Mier, fray Servando Teresa de, *Historia de la revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac o verdadero origen y causas de ella con la relación de sus progresos hasta el presente año de 1813*, edición crítica de A. Saint-Lu y M. C. Bénassy-Berling, París, CNRS/CEMCA/Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, Publications de la Sorbonne, 1990.
- \_\_\_\_\_ , “Profecía sobre la federación” (1823), en *La independencia de México*, 1985, t. III, pp. 63-79.
- Mina, Francisco Javier, “Proclama a los españoles y americanos” [1817], en *Independencia nacional*, 1987, t. IV, pp. 61-66.
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Imprenta de Carranza, 1909.
- \_\_\_\_\_ , *La Reforma y Juárez. Estudio histórico-sociológico*, trabajo presentado en el Concurso Literario abierto por la Comisión Nacional del Centenario de Juárez, México, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León, 1906.
- Mora, José María Luis, *México y sus revoluciones* [1836], edición y prólogo de A. Yáñez, 3 vols., México, Porrúa, 1977.
- \_\_\_\_\_ , *Obras sueltas*, México, Porrúa, 1963.
- \_\_\_\_\_ , “Ensayo filosófico sobre nuestra revolución constitucional” [1839], en Mora, *Obras...*, 1963, pp. 622-629; disponible en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/mora/>

- \_\_\_\_\_, “Discurso sobre los medios de que se vale la ambición para destruir la libertad”, en Mora, *Obras...*, 1963, pp. 498-501.
- \_\_\_\_\_, “Discurso sobre la libertad civil del ciudadano”, 25 de julio de 1827, en Mora, *Obras...*, 1963, pp. 504-511; disponible en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/mora/>
- \_\_\_\_\_, “Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir”, 13 de junio de 1827, en Mora, *Obras...*, 1963, pp. 491-497.
- \_\_\_\_\_, “Pensamientos sueltos sobre educación pública”, 20 de junio de 1823, en Mora, *Obras...*, 1963, pp. 520-524; disponible en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/mora/>
- Morelos, José María, “Sentimientos de la nación, Chilpancingo, 14 de septiembre de 1813”, en *Independencia nacional*, 1987, t. III.
- \_\_\_\_\_, “Decreto constitucional”, 24 de octubre de 1814, en *Independencia nacional*, 1987, t. III, pp. 108-111.
- \_\_\_\_\_, “A las damas de México”, 22 y 29 de noviembre de 1812, en *La independencia de México*, 1985, p. 404.
- Mörner, Magnus, “Etnicidad, movilidad social y mestizaje en la historia colonial hispanoamericana”, en Alvarson y Horna, *Ethnicity in...*, 1990, pp. 9-51.
- \_\_\_\_\_, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown and Co., 1967.
- \_\_\_\_\_, “Informe preliminar. El mestizaje en la historia de Ibero-América. Informe sobre el estado de la investigación”, en *El mestizaje en la historia de Ibero-América*, 1961, pp. 9-51
- Nebrija, Elio Antonio de, *Gramática de lengua castellana*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Vocabulario español latino* [1495], Madrid, Real Academia Española, 1951.
- \_\_\_\_\_, *Dictionarium*, Madrid, Manuel Martín, 1764.
- \_\_\_\_\_, “Prefacio”, en Nebrija, *Gramática de lengua...*, 1764.
- \_\_\_\_\_, “HISTORIAS, que proceden de año en año. *Annales, ium*”, en Nebrija, *Gramática de lengua...*, 1764, p. 715.
- Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, edición y traducción de L. E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Historia de la elocuencia griega”, en Nietzsche, *Escritos...*, 2000, pp. 179-216.

- Novísima recopilación de las leyes de España (1805-1806)*, t. IV y VI, Madrid, Julián Viana Razola, 1829.
- Nueva enciclopedia Larousse*, t. 8, Barcelona, Planeta, 1984.
- Núñez, Francisco, Gabriel Vera y Óscar Vera, *Dos estudios: seis perfiles de la pobreza en México (1968)*, México, Centro Nacional de Información de Estadísticas del Trabajo, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, 1979.
- Núñez de Haro y Peralta, Alonso, *Constituciones*, Madrid, Imprenta Madrileña, 1777.
- O'Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o república*, México, Universidad Iberoamericana, 1986.
- , *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, SEP/Fondo de Cultura Económica, 1984.
- , *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, UNAM, 1951.
- , *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México*, México, XVI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación, 1938.
- Ortiz, Tadeo, *México considerado como nación independiente y libre o sean algunas indicaciones sobre los deberes mas esenciales de los mexicanos*, Burdeos, Imprenta Carlos Lawalle Sobrino, 1832.
- Pagés, Aniceto de, *Gran diccionario de la lengua castellana de autoridades con ejemplos de buenos escritores antiguos y modernos*, t. 4, Barcelona, Fomento Comercial del Libro, 1925.
- Pauw, Cornelius de, *Recherches philosophiques sur les américains, ou mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlín, s.p.i., 1768.
- Pauw, Cornelius de et al., *Europa y Amerindia. El indio Americano en textos del siglo XVIII*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1991.
- Paz, Octavio, *México en la obra de Octavio Paz*, t. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- , "América Latina y la democracia", en Paz, *México en...*, 1987, pp. 460-492.
- , "Inventar la democracia: América Central (Entrevista con Gilles Bataillon)", en Paz, *México en...*, 1987, pp. 507-524.

- \_\_\_\_\_, “Vuelta a *El Laberinto de la Soledad* (Conversación con Claude Fell)” en Paz, *México en...*, 1987, pp. 224-251.
- \_\_\_\_\_, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972
- \_\_\_\_\_, “La ‘inteligencia’ mexicana”, en Paz, *El laberinto...*, 1972, pp. 134-155.
- “Pequeño rasgo de la Revolución de Nueva España que un europeo imparcial escribió en México á 19 de noviembre de 1810, cuyo testimonio autorizado con una multitud de documentos auténticos merece de todo nuestro aprecio, crédito y respeto” [1814], en *Clamores de la fidelidad*, 1984, pp. 33-36.
- Pernetty, José, *Dissertation sur l'Amérique et les américaines, contre les recherches philosophiques de Mr. de P(auw)*, Berlín, G. J. Decker, 1771.
- Pesado, José Joaquín, “Cristianismo y civilización”, Oración pronunciada en la reapertura de la Universidad de México el 31 de diciembre de 1854, en *Metapolítica*, núm. 22, marzo-abril de 2002, p. 45.
- Pimentel, Francisco, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, México, Imprenta de Andrade, 1864.
- “Plan de Ayutla”, 1 de marzo de 1854, en Benito Juárez, *Documentos...*, 2006.
- “Plan de la Constitución Política de la Nación Mexicana” [1823], en *La independencia de México*, 1985, t. III, pp. 86-89.
- “Plan de la Monarquía Indígena proclamada por los curas Carlos Tepisteco Abad y Dn. Epigmenio de la Piedra”, 2 de febrero de 1834, en Villegas Moreno y Porrúa Venero, *De la crisis del modelo borbónico...*, 1997, t. II, p. 194.
- “Plan de varios vecinos de la Ciudad de México para declarar que su apoyo a la religión es incompatible con el sistema republicano federal”, 12 de junio de 1835, en Iglesias González, *Planes políticos...*, 1998, pp. 97-99.
- presidentes de México ante la nación: informes, manifiestos y documentos de 1821 a 1966 (Los)*, 3 vols., México, Cámara de Diputados, XLVI Legislatura, 1966.

- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Mundial, 1934.
- Raynal, Guillaume Thomas François, *Histoire philosophique et politique des établissements & du commerce des européens dans les deux Indes*, Amsterdam, s.p.i., 1773.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las pbrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726.
- , *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso. Segunda edición, en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces del Suplemento, que se puso al fin de la edición del año de 1780, y se ha añadido otro nuevo suplemento de artículos correspondientes a las letras A, B y C*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1783.
- , *Diccionario de la lengua castellana (Limpia, fija, y da resplandor)*, Madrid, Imprenta de Francisco María Fernández, 1843.
- , *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*, 13ª ed., Madrid, Imprenta de los Sres. Hernando y compañía, 1899.
- , *Diccionario de la lengua española*, 16ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1936.
- , *Diccionario de la lengua española*, 19ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- , *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1999.
- Recopilación de las Indias*, edición de I. Sánchez Bella, 3 vols., México, Porrúa, 1992.
- “Reflexiones que sobre el papel anterior hizo un historiador peninsular, que incertamos para prueba de nuestra imparcialidad y rectitud” [1814], en *Clamores de la fidelidad*, 1984, pp. 38-40.
- “Representación que hizo la Ciudad de México al rey D. Carlos III en 1771 sobre que los criollos deben ser preferidos a los euro-



- peos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos" [1771], en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos...*, 1985, t. I, pp. 427-455.
- Reyes, Alfonso, *Cartilla moral*, México, Conaculta/Alianza Editorial, 1994.
- , "Pasado inmediato", en Hernández Luna (comp.), *Conferencias del Ateneo...*, 1962, pp. 187-215.
- , *Trayectoria de Goethe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Rico y Amat, Juan, *Diccionario de los políticos para divertimento de los que ya lo han sido y enseñanza de los que aún quieren serlo* [1855], edición facsimilar, México, Porrúa, 1989.
- Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos* [1884], 5 vols., México, Editorial Cumbre, 1956.
- , "El Virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 a 1808", en Riva Palacio, *México a través...*, vol. II, 1956.
- Robertson, William, *The History of America*, 2 vols., Londres, W. Strahan, 1777-1778.
- , *Historia de la América*, traducción de B. de Amati, Burdeos, Imprenta de Pedro Baume, 1827.
- Rocafuerte, Vicente, *Bosquejo ligerísimo de la Revolución de Méjico, desde el grito de Iguala hasta la proclamación imperial de Iturbide, escrita por un "verdadero americano"*, Filadelfia, Imprenta de Teracrouef y Naroajeb, 1822.
- Rodríguez, Luis I., *Tierra y anbelo (Síntesis del mestizaje)*, México, SEP, Comisión Editora Popular, 1935.
- Rosenblat, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, Nova, 1954.
- Ross, Stanley (coord.), *Fuentes de la historia contemporánea de México. Periódicos y revistas*, El Colegio de México, 1965.
- Rountree, Benjamin Seebohm, *Poverty*, Londres, Macmillan, 1901 y 1918.
- Rovira, María del Carmen (coord.), *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, 3 vols., México, UNAM, 2001.
- Rovira Gaspar, Carmen y Carolina Ponce Hernández (comps.), *Antología. Instituciones teológicas. Ejercitaciones arquitectó-*

- nicas. Dos antiguos monumentos de arquitectura mexicana*, México, UNAM/UAEM, 2007.
- Ruiz de Cavañas, Juan Cruz, “Edicto del Ilmo. Sr. Obispo de Guadalajara, Dr. D. Juan Cruz Ruiz de Cavañas, en el cual hizo extensiva a los habitantes de sus diócesis que abrazaran la causa de la independencia, las excomuniones fulminadas contra el Sr. Hidalgo por el Sr. Obispo de Valladolid, el tribunal de la Inquisición y el Sr. Arzobispo de México”, 24 de octubre 1810, en Genaro García (ed.), *Documentos inéditos...*, 1975, pp. 409-414.
- Saez Duque, María, “Dedicatoria al monarca”, en Capmany, *Filosofía de...*, 1777, p. 3
- Santos, Gonzalo N., *Memorias*, México, Grijalbo, 1986.
- Sardo, Joaquín, “Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo... aparecida en una de las cuevas de Chalma” (1810), en Garritz, *Impresos novohispanos...*, 1990, p. 196.
- Sarmiento, Domingo, *Obras completas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Matanza, 2001, 53 vols.
- , “Espíritu y condiciones de la historia en América (Memoria leída el 11 de octubre de 1858)” en Sarmiento, *Obras completas*, 2001, vol. XXI, pp. 69-83.
- Sartorius, Carl Christian, *México hacia 1850*, estudio preliminar de B. von Mentz, México, Conaculta, 1990.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I, Barcelona, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2003.
- Segura, Jacinto, *Norte crítico con las reglas más ciertas para la discusión en la historia y un tratado preliminar para la instrucción de históricos principiantes*, Valencia, Imprenta de Joseph García, 1733.
- Severo Maldonado, Francisco, “El pacto social de los mexicanos” (1823), en *La Independencia de México*, 1985, t. III, pp. 81-83.
- , “Contrato de asociación para la República de los Estados Unidos del Anahuac (Forma de gobierno para alcanzar la felicidad)” [1823], en *La Independencia de México*, 1985, t. III, pp. 91-98.
- Sierra, Justo, *Apuntes para un libro. México social y político*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Dirección General de Prensa, 1989.

- \_\_\_\_\_, *Obras completas IX. Ensayos y textos elementales de historia*, México, UNAM, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas XIII*, México, UNAM, 1956.
- \_\_\_\_\_, “Juárez, su obra y su tiempo”, en Sierra, *Obras...*, 1956.
- \_\_\_\_\_, *Evolución política del pueblo mexicano*, México, La Casa de España, 1940.
- \_\_\_\_\_, “Al lector”, en Justo Sierra, *México...*, 1900, t. I, p. 5.
- \_\_\_\_\_, “Las civilizaciones aborígenes y la conquista”, en Justo Sierra, *México...*, 1900, t. I, pp. 34-42.
- Sierra, Justo (dir.), *México, su evolución social: síntesis de la historia política, de la organización administrativa y militar, y del estado económico de la federación mexicana; de sus adelantos en el orden intelectual; de su estructura territorial y del desarrollo de su población*, México, J. Ballezá, 1900.
- Talamantes, fray Melchor, *Escritos póstumos: 1808*, edición de H. C. Hernández Silva y J. M. Pérez Zevallos, México, UAM/CIESAS/UABJO/Gobierno del Distrito Federal, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Representación nacional de las colonias” (1808), en Talamantes, *Escritos póstumos...*, 2009, pp. 91-118.
- Terreros y Pando, Esteban de, *Diccionario castellano con voces de ciencias y artes, y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana (1786-1788)*, edición facsimilar, 3 vols., Madrid, Arcos Libros, 1987.
- Tornel, José María, “Manifiesto del origen, causas, progresos y estado de la revolución del Imperio Mejicano con relación a la antigua España”, 15 de septiembre de 1821, en *La independencia de México*, 1985, t. III, pp. 239-246.
- Toro, Alfonso, *Compendio de historia de México. La revolución de Independencia y México independiente*, México, Patria, 1953.
- Torquemada, Fray Juan de, *Los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquistas, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra [1615]*, México, Porrúa, 1969.
- Torre Villar, Ernesto de la, Moisés González Navarro y Stanley Ross, *Historia documental de México*, t. III, México, UNAM, 1974.

- Torrente, Mariano, *Historia de la revolución hispano-americana*, 3 vols., Madrid, Imprenta de Moreno, 1830.
- Townsend, Peter, "Poverty", en Outhwaite y Bottomore (eds.), *The Blackwell Dictionary...*, 1994, pp. 502-504.
- , *Poverty in the United Kingdom*, Londres, Penguin, 1979.
- Townsend, Peter y Brian Abel-Smith, *The Poor and the Poorest*, Londres, Bell, 1965.
- Ugarte, Manuel, *El porvenir de la América Latina. La raza. La integridad territorial y moral. La organización interior*, Valencia, Sempere y Compañía, 1910.
- Ulloa, Juan de, *Noticias americanas. Entretenimiento físico-histórico sobre la América Meridional y la Septentrional oriental. Comparación general de los territorios, climas y producciones en las tres especies, vegetal, animal y mineral con una relación particular de los indios de aquellos países, sus costumbres y usos, de las petrificaciones de cuerpos marinos y de las antigüedades con un discurso sobre el idioma, y conjeturas sobre el modo con que pasaron los primeros pobladores [1772]*, Buenos Aires, Nova, 1944.
- Ulloa Cisneros, Luis, *Manual de historia de la América española*, Barcelona, Seix y Barral, 1936.
- Unamuno, Miguel de, *Obras completas*, t. VIII, Barcelona, Vergara, 1958.
- , "La fiesta de la raza", en Unamuno, *Obras completas*, 1958, t. VIII, pp. 591-597.
- Uranga H., Javier, "Qué es indigenismo", en *América Indígena*, 1:1, octubre de 1941, pp. 51-53.
- Urrea, Lic. Blas (Luis Cabrera), *La Revolución de entonces y la de ahora*, México, Colección "Verdades", 1937.
- , *Obras políticas del Lic. Blas Urrea*, México, Imprenta Nacional, 1921.
- , "La Revolución es (la) Revolución", en Urrea, *Obras políticas...*, 1921, pp. 227-242.
- Vasconcelos, José, *Ulises criollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , "El intelectual", en Vasconcelos, *Ulises...*, 2000, pp. 310-320.
- , *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe, 1976.

- , “El mestizaje. Origen y objeto del continente.-Latinos y sajones. Probable misión de ambas razas. La quinta raza o raza cósmica”, en Vasconcelos, *La raza...*, 1976, pp. 13-53.
- , “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, en Hernández Luna, *Conferencias del Ateneo...*, 1962, pp. 117-134.
- , *Indología. Una interpretación de la cultura Ibero-Americana*, París, Agencia Mundial de Librería, 1926.
- , *Los últimos cincuenta años*, México, s.p.i. 1924.
- , “Creadores de cosas nuevas y factores del porvenir, eso somos nosotros”, en *Repertorio Americano*, 2:25, julio de 1921, p. 253.
- , “La juventud intelectual mexicana y el actual momento histórico de nuestro país”, en *Revista de Revistas*, 25 de junio de 1911; en Hernández Luna, *Conferencias del Ateneo...*, 1962, pp. 135-138.
- Vasconcelos, José y Manuel Gamio, *Aspects of Mexican civilization. Lectures on the Harris Foundation 1926*, Chicago, The University of Chicago Press, 1926.
- Vega, Mercedes de y María Cecilia Zuleta (coords. y eds.), *Testimonios de una guerra. México 1846-1848*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2001.
- Victoria, Guadalupe, “Discurso en la apertura del Congreso General”, 1º de enero de 1829, en *Los presidentes de México ante la Nación*, 1966, t. I, pp. 102-107.
- Villegas Moreno, Gloria y Miguel Ángel Porrúa Venero (coords.), *De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República federal. Enciclopedia parlamentaria de México*, vol. I, México, Instituto de Investigaciones Legislativas, Cámara de Diputados, LVI Legislatura, 1997.
- Villoro, Luis, *México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio Nacional, 1995.
- , “La cultura mexicana de 1910 a 1960”, en Villoro, *México...*, 1995, pp. 9-38.
- , *Los grandes momentos del indigenismo*, México, El Colegio de México, 1950.

- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, *Carta dirigida a los Españoles Americanos* [1801], introducción de D. A. Brading, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , *Obra completa*, 2 vols., Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.
- , “La paz y la dicha del nuevo siglo. Exhortación dirigida a todos los pueblos libres o que quieren serlo, por un americano español” [1797], en Viscardo y Guzmán, *Obra completa*, 1998, vol. I, pp. 127-201.
- , “Ensayo histórico sobre los disturbios de América Meridional en el año 1780”, en Viscardo y Guzmán, *Obra completa*, 1998, vol. I, pp. 41-58.
- , *Lettre aux espagnols-américains par un des leurs compatriotes*, Filadelfia, s.p.i., 1799.
- Vives, Juan Luis, *El socorro de los pobres* [1526], estudio, prólogo, traducción y notas de L. Fraile Delgado, Madrid, Tecnos, 1997.
- Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, traducción de Nélica Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Vuskovic, Pedro, *La pobreza, desafío teórico y estratégico*, México, UNAM, 1994.
- Zarco, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente (1857-1861)*, estudio preliminar de A. Martínez Báez, índices de M. Calvillo, México, El Colegio de México, 1956.
- , “La oposición”, 10 de diciembre de 1867, disponible en <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/4IntFrancesa/1867>
- Zavala, Lorenzo de, “Ensayo histórico de la últimas revoluciones en México” [1831], en Rovira (coord.), *Pensamiento filosófico...*, vol. I., 2001.
- , *Ensayo histórico de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830*, 2 vols., París, Imprenta DuPont et G. Languionie [1831-1832]; México, Imprenta Manuel de la Vega, 1845; México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , “Manifiesto del Congreso General a los mexicanos”, 4 de octubre de 1824, en *La Independencia de México*, 1985, t. III, p. 256.

- Zavala, Silvio, "Relaciones históricas entre indios y negros en Iberoamérica", en *Revista de las Indias*, 28:88, 1946, pp. 53-65.
- Zea, Leopoldo, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1974.
- Zeballos, fray Fernando de, *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas*, Madrid, Imprenta de Antonio de Sancha, 1773-1776.

#### PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- Águila Mexicana*, Ciudad de México.
- Almacén Universal*, Ciudad de México.
- Aurora de Chile*, Santiago de Chile.
- Diario de los Niños*, Ciudad de México.
- Diario del Gobierno de la República Mexicana*, Ciudad de México.
- El Cosmopolita*, Ciudad de México.
- El Defensor de la Religión*, Guadalajara.
- El Diario de México*, Ciudad de México.
- El Duende*, Ciudad de México.
- El Fanal del Imperio Mexicano*, Ciudad de México.
- El Fénix de la libertad*, Ciudad de México.
- El Ferrocarril*, Ciudad de México.
- El Gladiador*, Ciudad de México.
- El Globo*.
- El Herald*.
- El Libre Pensador*, Ciudad de México.
- El Monitor Constitucional*, Ciudad de México.
- El Monitor Republicano*, Ciudad de México.
- El Mono*, Ciudad de México.
- El Mosaico Mexicano*, Ciudad de México.
- El Mosquito Mexicano*, Ciudad de México.
- El Nivel*, Guadalajara, Ciudad de México.
- El Oaxaqueño Federalista*, Oaxaca.
- El Observador de la República Mexicana*, Ciudad de México.

- El Plata Científico y Literario. Revista del Estado del Plata sobre legislación, jurisprudencia, economía política, ciencias naturales y literatura*, Buenos Aires.
- El Porvenir*, Monterrey.
- El Regañón General*, Madrid.
- El Regenerador*, Mérida.
- El Registro Oficial del Gobierno de Durango*, Durango.
- El Siglo Diez y Nueve*, Ciudad de México.
- El Siglo XIX. Periódico oficial de Yucatán*, Mérida.
- El Sol*, Ciudad de México.
- El Tabasqueño*, San Juan Bautista.
- El Universal*, Ciudad de México.
- Gaceta del Gobierno Supremo de México*, Ciudad de México.
- Gazeta del Gobierno de México*, Ciudad de México.
- Gaceta Imperial de México*, Ciudad de México.
- La Civilización. Revista religiosa, científica, literaria y política*, Ciudad de México.
- La Gazeta de México*, Ciudad de México.
- La Hesperia*, Ciudad de México.
- La Lima de Vulcano*, Ciudad de México.
- La Sabatina Universal*, Ciudad de México.
- La Voz de la Religión*, Ciudad de México.
- Reforma*, Ciudad de México.
- Repertorio de Literatura*, Ciudad de México.
- Revista Mexicana*, Ciudad de México.
- Semanario de la Industria Mexicana*, Ciudad de México.
- Semanario Político y Literario*, Ciudad de México.
- Voz de México*, Ciudad de México.

#### BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

- “Adiós a los caciques”, en *Letras Libres*, núm. 24, diciembre de 2000.
- Adorno Theodor y Max Horkheimer, *La dialéctica del iluminismo*, traducción de H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1969.



- Aillón Soria, Esther, "La política cultural de Francia en el génesis y difusión del concepto *L'Amérique Latine*, 1860-1930", en Granados y Marichal, *Construcción...*, 2004, pp. 71-105.
- Alasia, Beatriz María, "Miseria", en *Términos Latinoamericanos*, 1976, pp. 114-116.
- Alvar, Manuel, *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1987.
- Álvarez Martí-Aguilar, Manuel, *La Antigüedad en la historiografía española del siglo XVIII: el marqués de Valdeflores*, Málaga, Universidad de Málaga, 1996.
- Annino, Antonio y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Arrom, Silvia, *Containing the Poor. The México City Poor House 1774-1871*, Durham, Duke University Press, 2000.
- Attali, Jacques, *Histoire de la modernité. Comme l'humanité pense son avenir*, París, Robert Laffont, 2013
- Ávila, Alfredo y Rodrigo Moreno, "El vértigo revolucionario. Nueva España 1808-1821", en *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, Buenos Aires, 5 (2008); disponible en <http://historiapolitica.com/>
- Bacci, Massimo Livi, *Historia de la población europea*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Barfield, Thomas (ed.), *Diccionario de antropología*, traducción de V. Schussheim, México, Siglo XXI, 2000.
- Barret-Ducrocq, Françoise, *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIX<sup>e</sup> siècle. Une sainte violence*, París, Presses Universitaires de France, 1991.
- Barry Jones, R. J. (ed.), *Routledge Encyclopedia of International Political Economy*, vol. III, Londres, Routledge, 2001.
- Bartra, Roger, *Oficio mexicano*, México, Grijalbo, 1993.
- , "La república de las letras muertas y la muerte de las letras públicas", en Bartra, *Oficio mexicano*, 1993, pp. 45-51.
- , *La democracia ausente*, México, Grijalbo, 1986.
- Bartra, Roger et al., *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1974.

- Basave Benítez, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, prólogo de C. Fuentes, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bataillon, Marcel, “J. L. Vives, reformador de la beneficencia”, en Bataillon, *Erasmus y el...*, 2000, pp. 179-202.
- , *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Batlloiri, Miguel, *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953.
- Bazant, Jan, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, México, El Colegio de México, 1971.
- Bertrand, Michel, “Les voies du métissage au Mexique: entre intégration et recomposition identitaire”, en Bertrand y Roux, *De l'un au multiple...*, 2009.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1988 [1982].
- Berstein, Richard (comp.), *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Bertrand, Michel y Rodolfo de Roux (coords.), *De l'un au multiple. Dynamiques identitaires en Amérique Latine*, Tolosa, Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina, 8. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, Barcelona, Crítica/Cambridge University Press, 1991.
- Birn, Raymond, “Enciclopedismo”, en Ferrone y Roche, *Diccionario histórico...*, 1998, pp. 153-163.
- Blancarte, Roberto (comp.), *Cultura e identidad nacional*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, traducción de J. Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta, 2003.
- Bobbio, Norberto, *Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1996.
- Bödeker, Hans Erich, *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Gotinga, Wastein Verlag, 2002.
- , “Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode”, en Bödeker, *Begriffsgeschichte...*, 2002, pp. 73-121. Existe versión

- en español: "Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual", en *Historia y Grafía*, 32, 2009, pp. 131-168.
- Bodin, Louis, *Los intelectuales*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1965.
- Boghossian, Paul, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Bohmann, Karin, *Medios de comunicación y sistemas informativos en México*, México, Alianza Editorial, 1994.
- Boltvinik, Julio y Enrique Hernández Laos, *Pobreza y distribución del ingreso en México*, México, Siglo XXI, 1999.
- Borja, Rodrigo, *Enciclopedia de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Borja Gómez, Jaime Humberto, *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2002.
- Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- , "Por un corporativismo de lo universal", en Bourdieu, *Las reglas del arte...*, 1995, pp. 487-501.
- , *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.
- , *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983.
- Boyer, George R., *An Economic History of the English Poor Law, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, traducción de J. J. Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- , *Mito y profecía en la historia de México*, traducción de T. Segovia, México, Vuelta, 1988.
- , "Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana", en Brading, *Mito y profecía...*, 1988, pp. 170-203.
- Breña, Roberto, "Liberalismo", en Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social...*, 2009, pp. 797-807.
- , *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica*

- ca del liberalismo hispánico*, México, El Colegio de México, 2006.
- , “Los intelectuales y la política en México (1910-1968). Una relación histórica”, tesis de licenciatura, El Colegio de México, 1987.
- Brett, Annabel S., *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1996.
- , *El mundo en la antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, Taurus, 1989.
- Brunner, José Joaquín y Ángel Flisfish, *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*, México, UAM-Azcapotzalco/ANUIES, 1983.
- Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.
- Burke, Peter, *The Fabrication of Luis XIV*, Nueva York y Londres, Yale University Press, 1992.
- Camp, Roderic A., *Los intelectuales y el Estado en el México del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Camp, Roderic A., Charles Hale y Josefina Zoraida Vázquez (eds.), *Los intelectuales y el poder en México*, México, El Colegio de México/UCLA, 1991.
- Campo Urbano, Salustiano del, *Diccionario de ciencias sociales*, t. II, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, California, Stanford University Press, 2001.
- Carasa Soto, Pedro, “El análisis del discurso. Metodología del estudio del pauperismo en el contexto de la revolución burguesa española”, en Castillo (coord.), *La historia social...*, 1991, pp. 65-86.
- Cárdenas Ayala, Elisa y Annick Lempérière (coords.), *Una ausencia que convoca. Homenaje a François-Xavier Guerra*, Universidad de Guadalajara, Cátedra de Ciencias Sociales Émile Durkheim, 2007.

- Careaga, Gabriel (comp.), *Intelectuales, poder y revolución*, México, Océano, 1982.
- Carson, Thomas (ed.), *Gale Encyclopedia of U. S. Economic History*, Detroit, Londres, Gale Group, 1999, vol. 2.
- Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- Castañeda, Jorge y Manuel Rodríguez W., *¿Y México, por qué no?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- , “La meritocracia y la comentocracia”, en Castañeda y Rodríguez W., *¿Y México, por qué...?*, 2008, pp. 71-77.
- Castillo, Santiago (coord.), *La historia social en España: actualidad y perspectivas. Actas del Congreso de la Asociación de Historia Social*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Certeau, Michel de, *Historia y psicoanálisis, entre ciencia y ficción*, traducción de A. Mendiola, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- , “Historia y estructura”, en Certeau, *Historia y psicoanálisis...*, 2003.
- , *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1983.
- Certeau Michel de, Dominique Julia y Jacques Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois: L'enquête de Grégoire*, París, Gallimard, 1975.
- Chacón Delgado, Pedro José, “El concepto de historia en España (1750-1850)”, en *Araucaria*, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, 17 (2007).
- Champs de pouvoir et de savoir au Mexique*, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982.
- Changeaux, Jean-Pierre y Paul Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, traducción de María del Mar Duró, Barcelona, Península, 1999.
- Charle, Christophe, *Los intelectuales en el siglo XIX. Precursores del pensamiento moderno*, Madrid, Siglo XXI, 2000.
- , *Naissance des “intellectuels”, 1880-1900*, París, Minuit, 1990.
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995.

- Chatelier, Louis, *The Religion of the Poor. Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, c.1500-c.1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Chinn, Carl, *Poverty Amidst Prosperity. The Urban Poor in England, 1834-1914*, Manchester, Manchester University Press, 1995.
- Christin, Olivier (dir.), *Dictionnaire des concepts nómades en Sciences Humaines*, París, Metaillé, 2010, pp. 83-98.
- , “Historia de los conceptos, semántica histórica y sociología crítica de los usos léxicos en las ciencias sociales: cuestionamiento de los inconscientes académicos nacionales”, *Historia Mexicana*, vol. LXIII, núm. 2, octubre-diciembre de 2015, pp. 803-836.
- Cipolla, Carlo M. (ed.), *Historia económica de Europa (3). La revolución industrial*, Barcelona, Ariel, 1979.
- Clifford, James, *Itinerarios transculturales*, traducción de M. Reilly de Fayard, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Cockcroft, James, D., *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana (1900-1913)*, traducción de M. E. Barrales, México, Siglo XXI, 1971.
- Collingood, R. G., *Los principios del arte* (1938), traducción de Horacio Flores Sánchez, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Contreras Pérez, Gabriela, *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México*, México, UAM-Xochimilco, 2002.
- Conze, Werner, “Pauper, Pauperismus”, en Ritter y Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der...*, 1989.
- Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen*, México, Era, 1973.
- Coser, Lewis A., *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Coseriu, Eugenio, *Introducción a la lingüística*, México, UNAM, 1990.
- , *Sistema, norma y habla: con un resumen en alemán*, Montevideo, Universidad de la República, 1952.
- Cosío Villegas, Daniel (dir.), *Historia moderna de México*, México, Hermes, 1957, vol. 4.
- Costa Lima, Luiz, *História. Ficção. Literatura*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2006.

- Couvreur, Gilles, "Pauvreté et droits des pauvres, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle", en Couvreur *et al.*, *La pauvreté...*, 1964, pp. 13-37.
- Couvreur, Gilles *et al.*, *La pauvreté. Des sociétés de pénurie à la société d'abondance*, París, Fayard, 1964.
- Dale, Tussing A., "Poverty", en *The Encyclopedia Americana*, 1997, pp. 495-497.
- Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Londres, Cambridge University Press, 1965.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, vols. I y II, Buenos Aires, Biblos, 2000 y 2003.
- Dictionary of Economics*, Londres, Routledge, 1992.
- Domínguez Michael, Christopher, *Vida de fray Servando*, México, Era/Conaculta, 2004.
- Driver, Felix, *Power and Pauperism, the Workhouse System, 1834-1884*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Dube, Saurabh e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern. Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.
- Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, 2004.
- Eckstein, Susan, *The Poverty of Revolution. The State and the Urban Poor in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- Eisenstadt, S. N., "Multiple Modernities", en *Daedalus*, invierno de 2000, 129, 1, pp. 1-29.
- Eisenstein, Elizabeth, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformation in Early Modern Europe*, Nueva York, Cambridge University Press, 1979.
- Encyclopedia Americana (The)*, Danbury, Grolier Inc., 1997.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *A la sombra de los libros. Lectura, mercado y vida pública*, México, El Colegio de México, 2007.
- Escobar Ohmstede, Antonio y Romana Falcón (coords.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*, Madrid, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos/Vervuert, 2002.
- Esteva Fábregat, Claudio, *El mestizaje en Iberoamérica*, México, Alhambra, 1988.

- Falcón, Romana, *Revolución y caciquismo. San Luis Potosí 1910-1938*, México, El Colegio de México, 1984.
- familia en América latina (La): dossier*, Montalban 34, Caracas, 2001.
- Faszination der Antike. The George Ortiz Collection*, Berlín, Staatliche Museen zu Berlín, Preussischer Kulturbesitz, 1996.
- Favre, Henri, *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Fein, Seth, “La diplomacia del celuloide. Hollywood y la edad de oro del cine mexicano”, en *Historia y Grafía*, 4 (1995), pp. 137-176.
- Fell, Claude, “La ‘raza cósmica’ o el mestizaje sublimado”, en Fell, *José Vasconcelos...*, 1989, pp. 639-657.
- , *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, México, UNAM, 1989.
- Fernández Álvarez, Manuel, *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1989.
- , *La sociedad española del Renacimiento*, Salamanca, Anaya, 1970.
- Fernández Sebastián, Javier (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos-I]*, Madrid, Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.
- (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870. [Iberconceptos-II]*, 12 vols., Madrid, Universidad del País Vasco/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- Fernández Sebastián, Javier y Juan Francisco Fuentes (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX y XX español*, 2 vols., Madrid, Alianza Editorial, 2002 y 2008.
- , “Modernidad”, en Fernández Sebastián y Fuentes, *Diccionario político y social...*, 2002 y 2008, pp. 453-462.
- Ferrone, Vincenzo y Daniel Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, traducción de J. L. Gil Aristu, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Florescano Enrique y Virginia Acosta (comps.), *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*, México, CIESAS/Porrúa, 2004.



- Foster, Hal (ed.), *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1986.
- Foucault, Michel, “Las unidades del discurso” y “El apriori histórico y el archivo”, en *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 33-49 y 214-223,
- “Freiheit”, en Brunner, Conze y Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe...*, 1992, t. II, pp. 425-542.
- Fuentes, Juan Francisco, “Clase media”, en Fernández Sebastián y Fuentes, *Diccionario político y social...*, 2002 y 2008, pp. 161-166.
- Furet, François y Mona Ozouf (dirs.), *Dictionnaire critique de la Révolution Française. Idées*, París, Flammarion, 2007.
- Gadamer, Hans Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en Gadamer, *Arte y verdad...*, 1998, pp. 111-130.
- , *Verdad y Método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988.
- , *L’Hermeneutique en rétrospective*, París, Vrin, 2005.
- , “Los problemas epistemológicos de las ciencias humanas”, “Aportaciones y límites de la obra de Dilthey”, y “Bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica”, en *El problema de la conciencia histórica*, traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla, 3ª reimp., Madrid, Tecnos, 2011, pp. 41-53; 55-70 y 95-116.
- , “De la palabra al concepto”, en *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, 2ª ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013.
- Gaddis, John L., *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, traducción de M. A. Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2004.
- García Ayuardo, Clara, *El otro yo del rey: virreyes de la Nueva España, 1535-1821*, México, Museo Nacional de Historia, Porrúa, 1996.
- García Cantú, Gastón, *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental, 1810-1962*, México, Empresas Editoriales, 1965.
- García Godoy, María Teresa, *Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mejicano (1810-1814)*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1998.
- Geremek, Bronislaw, *La piedad y la borca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, traducción de J. A. Matesanz, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

- Gilchrist, James A., "Poverty", en Stearns (ed.), *Encyclopedia of Social...*, 1994, pp. 576-578.
- Gillin, John P., *Posible falta de ajuste cultural en la América Latina moderna*, Guatemala, Editorial José Pineda Ibarra, 1965.
- Gobato, Federico, *La escritura secundaria. Oralidad, grafía y digitalización en la interacción contemporánea*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2014.
- Goldman, Noemí, "Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850", en Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, 2009, pp. 981-998.
- Gonzalbo, Pilar, "La vida familiar y las movibles fronteras sociales en el siglo XVIII novohispano", en *Educación, familia y vida cotidiana en el México virreinal*, México, El Colegio de México, 2013, pp. 89-104.
- , *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.
- González Navarro, Moisés, *La pobreza en México*, México, El Colegio de México, 1985.
- , *México: El capitalismo nacionalista*, México, Costa-Amic, 1970.
- , "El mestizaje mexicano en el periodo nacional", en González Navarro, *Raza y tierra...*, 1970, pp. 297-307.
- , *Raza y tierra. La guerra de castas y el benequén*, México, El Colegio de México, 1970.
- , "México país de inmigración", en Cosío Villegas (dir.), *Historia moderna de...*, 1957, pp. 134-153.
- , *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910*, México, Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística, Talleres Gráficos de la Nación, 1956.
- González Pérez, Rosario, "Sinonimia y teoría semántica en diccionarios de sinónimos de los siglos XVIII y XX", disponible en <http://www.uned.es/sel/pdf/ene-jun-94/24-1-Gonzalez.pdf>
- González Torres, Armando, *Las guerras culturales de Octavio Paz*, México, Colibrí, 2002.
- González Undurraga, Carolina, "De la casta a la raza. El concepto de raza: un singular colectivo en la modernidad. México, 1750-

- 1850”, en *Historia Mexicana*, LX:3, enero-marzo de 2011, pp. 1491-1525.
- González y González, Luis, *Todo es historia*, México, Cal y Arena, 1989.
- Grafton, Anthony, *Los orígenes trágicos de la erudición. Breve tratado sobre la nota al pie de página*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- , *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- , *What Was the History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2007.
- Granados, Aimer y Carlos Marichal (comps.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 2004.
- Grell, Chantal, *L'Histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, París, Presses Universitaires de France, 1993.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo*, traducción de E. Folch González, Barcelona, Paidós, 2000.
- , *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999.
- Guarisco, Claudia, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política 1770-1835*, México, El Colegio Mexiquense, 2003.
- Guerra, François-Xavier, “El ocaso de la monarquía hispánica: revolución y desintegración”, en Annino y Guerra (coords.), *Inventando la nación...*, 2003, pp. 117-151.
- , “El escrito de la revolución y la revolución del escrito”, en Terán y Serrano (eds.), *Las guerras de independencia...*, 2002, pp. 125-147.
- , *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- , “Por una lectura política de la Revolución Mexicana”, en *Memoria del Congreso Internacional...*, 1991, t. 2, pp. 449-463.
- , *México: del antiguo régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Guerra, François-Xavier y Annick Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Gumbrecht, Hans Ulrich, “¿Quiénes fueron los *philosophes*?”, en Torres Septién (coord.), *Producciones de...*, 2002, pp. 229-351.
- , *Making Sense in Life and Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.
- , “A History of the Concept ‘Modern’”, en Gumbrecht, *Making Sense...*, 1992.
- Gutton, Jean-Pierre, *La société et les pauvres en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, París, Presses Universitaires de France, 1974.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Más allá del Estado nacional*, traducción de M. Jiménez Redondo, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- , *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.
- , *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.
- , “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, 1986, pp. 19-36.
- , *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación de la vida pública*, traducción de Antoni Domènech y Rafael Grasa, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1981.
- , *La reconstrucción del materialismo histórico*, traducción de J. N. Muñiz y R. García Cotarelo, Madrid, Taurus, 1981.
- , “Historia y evolución”, en Habermas, 1981, pp. 181-232.
- Hale, Charles, “Ideas políticas y sociales en América latina, 1870-1930”, en Bethell, 1991, vol. 8, pp. 1-64.
- , *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, traducción de N. Durán y P. Avilés, México, UIA, 2007.

- , *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.
- , “Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad”, en *Historia y Gráfica* 21 (2003), pp. 73-102.
- Haw, D. L., “Piden gozar murales ‘a golpe de vista’”, *Reforma* (10 de julio de 2004).
- Hazard, Paul, *La crisis de la conciencia europea, 1680–1715*, traducción de J. Marías, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Hedrick, Tace, *Mestizo Modernism. Race, Nation, and Identity in Latin American Culture, 1900-1940*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003.
- Himmelfarb, Gertrude, *La idea de la pobreza. Inglaterra a principios de la era industrial*, traducción de C. Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México*, México, SEP/INEA, 1994, t. I.
- Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2002.
- Hobsbawm, Eric, J., “Pobreza”, en Sills, 1976.
- Horkheimer, Max, “Historia y psicología”, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 22-42.
- Hurtado Ames, Carlos Hugo, “El concepto de cultura en México (1750-1850)”, en *Historia Mexicana*, LX:3 (2011), pp. 1527-1552.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- , *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Jauss, Hans Robert, “Tradición literaria y conciencia actual de la modernidad”, en *La literatura como provocación*, traducción de Juan Godo Costa, Barcelona, Península, 1976, pp. 13-81.
- , *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Visor, 1995.
- Jean, Georges, *La escritura, archivo de la memoria*, Madrid, Aguilar, 1990.
- Jiménez Redondo, Manuel, “Introducción”, en Habermas, 1998, pp. 29-39.
- Jütte, Robert, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- Kamen, Henry, *La sociedad europea, 1500-1700*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Katsew, Ilona, *La pintura de castas*, México, Conaculta/Turner, 2004.
- Knight, Alan, "Cultura política y caciquismo", en *Letras Libres*, 24 (diciembre de 2004), disponible en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/cultura-politica-y-caciquismo>
- \_\_\_\_\_, "Los intelectuales en la Revolución Mexicana", en *Revista Mexicana de Sociología*, LI (abril-junio de 1989), pp. 25-65.
- Kohut, Karl y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Fráncfort, Vervuert, 1997.
- Koselleck, Reinhart, "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 134, Madrid, diciembre 2006, pp. 17-34.
- \_\_\_\_\_, *historia/Historia*, traducción de A. Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción de N. Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Modernidad'. Sobre la semántica de los conceptos modernos del movimiento", en *Futuro Pasado*.
- Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, 1997.
- Kourí, Emilio H., "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian México: The Unexamined Legacies of Andres Molina Enriquez", en *Hispanic American Historical Review* 82: I (2002), pp. 69-117.
- Krauze, Enrique, *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1976.
- Kuntz-Ficker, Sandra y Horst Pietschmann (eds.), *México y la economía atlántica (siglos XVIII-XX)*, México, El Colegio de México 2006.
- Lacalzada de Mateo, María José, "La marginalidad entre la revolución y la contrarrevolución liberal. Reflexiones sobre la historia social", en Castillo, 1991, pp. 385-399.
- Larraín, Jorge, *Identidad y modernidad en América Latina*, México, Océano, 2004.
- Lasch, Scott, "Vivir en una sociedad postradicional", en Ulrich Beck et al., *Modernización reflexiva*.

- Le Goff, Jacques, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- , *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Lefort, Claude, *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Lempérière, Annick, *Intellectuels, Etats et société au Mexique. Les clercs de la nation (1910-1968)*, París, L'Harmattan, 1992.
- Liehr, Reinhard (ed.), *América Latina en la época de Simón Bolívar. La formación de las economías nacionales y los intereses económicos europeos 1800-1850*, Berlín, Colloquium Verlag, 1989.
- Lomnitz, Claudio, *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999.
- Lomnitz, Larissa A. De, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1975.
- López Alonso, Carmen, “La pobreza en el pensamiento político. España, primera mitad del siglo XIX”, en *Historia Social*, 13 (2002), pp.139-156.
- López Beltrán, Carlos, *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*, México, UNAM, 2004.
- , “La palabra *raza* y sus fantasmas”, en López Beltrán, 2004, pp. 190-202.
- Lorenzo Río, María Dolores, *El Estado como benefactor. Los pobres y la asistencia pública en la Ciudad de México, 1877-1905*, México, El Colegio de México, 2010.
- Lugo Galera, Carlos, Hugo Villalobos y Rodolfo Coronado (comps.), *México, ¿un proyecto nacional en crisis?*, México, UIA/Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1996.
- Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, traducción de Silvia Pappe y Brunhilde Erker, y coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, UIA/Alianza Editorial, 1984, pp. 79-118.
- , *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998.
- , “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition”, en *Gesellschafts-Struktur und Semantik. Studien zur Wissens-*

- soziologie der modernen Gesellschaft*, 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1993, pp. 9-71.
- , *El amor como pasión*, Madrid, Península, 1985.
- , “La moral social y su reflexión ética”, en X. Palacios y F. Jarauta (eds.), *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *La sociedad de la sociedad*, traducción de Javier Torres Nafarrate, México, Herder/UIA, 2007, pp. 868-879.
- Luhmann, Niklas y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad*, traducción de Miguel Romero Pérez y Carlos Villalobos, y coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Universidad de Guadalajara/UIA/ITESO, 1993, pp. 195-278.
- Lynch, John, *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona, Crítica, 2001.
- , “El Estado colonial en Hispanoamérica”, en Lynch, 2001, pp. 45-57.
- , “Las raíces coloniales de la independencia”, en Lynch, 2001, pp. 74-108.
- Lyotard, Jean François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1998. *El debate modernidad posmodernidad*, compilación de Nicolás Casullo, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- Maira, Luis, *Superando la pobreza, construyendo la equidad*, Santiago, Ministerio de Planificación y Cooperación, 1995.
- Mannheim, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, traducción de S. Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Márquez Jaramillo, Enrique, “La casa de los señores Santos: un cacicazgo en la Huasteca Potosina, 1876-1910”, tesis de maestría, México, El Colegio de México, 1979.
- Marsal, Juan F., *El intelectual latinoamericano. Un simposio sobre sociología de los intelectuales*, Buenos Aires, Editorial del Instituto, 1970.
- Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Maza, Elena, *Pobreza y beneficencia en la España contemporánea (1808-1936)*, Barcelona, Ariel, 1999.



- McLuhan, Marshall y Quentin Fiore, *The Medium is the Message. An Inventory of Effects*, Nueva York, Bantam Books, 1967.
- Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*, México, INEHRM/Gobierno del Estado de San Luis Potosí, 1991, 2 vols.
- Mendiola, Alfonso, “Los géneros discursivos como constructores de realidad. Un acercamiento mediante la teoría de Niklas Luhmann”, en *Historia y Grafía*, 32 (2009), pp. 21-60.
- , “Introducción”, en Torres Septién, 2006, pp. 11-26.
- , *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Mendiola, Alfonso y Guillermo Zermeño Padilla, “El impacto de los medios de comunicación en el discurso de la historia”, en *Historia y Grafía*, 5 (1995), pp. 195-223.
- , “El vuelo del águila”, en *L'Ordinaire latino-américain*, 159 (1995), pp. 69-74.
- Mendoza Díez, Álvaro, *La revolución de los profesionales e intelectuales en Latinoamérica*, México, UNAM, 1962.
- Mestrum, Francine, *Mondialisation et pauvreté. De l'utilité de la pauvreté dans le nouvel ordre mondial*, París, L'Harmattan, 2002.
- Meyer, Eugenia (ed.), *Obra política de Luis Cabrera*, México, UNAM, 1992.
- Michael, John, *Anxious Intellectuals. Academic Professionals, Public Intellectuals, and Enlightenment Values*, Durham, Duke University Press, 2000.
- Miller, Nicola, *In the Shadow of the State. Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*, Londres, Verso, 1999.
- Mitchell, G. Duncan (ed.), *A New Dictionary of Sociology*, Londres, Routledge, Kegan Paul, 1979.
- Mollat, Michel, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , “El deber de limosna: de la matrícula de los pobres a la hospitalidad monástica”, en Mollat, 1988, pp. 41-54.
- Monsiváis, Carlos, “El nacionalismo y el país de las franquicias”, en Lugo Galera, Villalobos y Coronado, 1996, pp. 19-30.

- , “La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución Mexicana”, en *Historias*, 8-9 (enero-junio de 1985), pp. 159-177.
- , “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx”, en *Historia General de México*, 2002, pp. 957-1076.
- Moreno Toscano, Alejandra, “Toponimia y análisis histórico”, en *Historia Mexicana*, 73 (julio-septiembre de 1969), pp. 1-10.
- Mutsuo, Yamada y Carlos Iván Degregori (orgs.), *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*, The Japan Center for Area Studies, Osaka, National Museum of Ethnology, 2002.
- Narayan, Deepa, *La voz de los pobres. ¿Hay alguien que nos escuche?*, Madrid, Banco Mundial, Ediciones Mundi-Prensa, 2000.
- Nieto Jiménez, Lidio y Manuel Alvar Ezquerro, *Nuevo tesoro lexicográfico del español (siglo XVI -1726)*, vol. 3, Madrid, Arco Libros, 2007.
- Nigro, Salvatore S. “El secretario”, en Villari, pp. 115-133.
- Níkel, Herbert y María Eugenia Ponce Alcocer (eds.), *Hacendados y trabajadores agrícolas ante las autoridades. Conflictos laborales a fines de la época colonial documentados en el Archivo General de Indias*, México, UIA, 1996.
- Oexle, Otto G., *L'histoire en débat. De Nietzsche a Kantorowicz*, traducción de I. Kalinowski, París, Aubier, 2001.
- Olson, David R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, traducción de P. Willson, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, traducción de A. Sep, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Ortega y Medina, Juan Antonio, *Reforma y modernidad*, edición y presentación de A. Mayer González, México, UNAM, 1999.
- Ortega y Medina, Juan Antonio y Rosa Camelo (coords.), *Historiografía mexicana*, vol. 4, México, UNAM, 1996.
- Osborne, Peter, “Modernity is a Qualitative, not a Chronological Category”, en *New Left Review*, 192 (marzo-abril de 1992), pp. 65-84.
- Osterhamel, Jürgen, *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich*, Gotinga, Vandenhoeck, Ruprecht, 2001.

- , “Entdeckung und Eroberung, Neugier und Gewalt. Modelle frühneuzeitlichen Kulturkontakts”, en Osterhamel, 2001, pp. 183-202.
- Outhwaite, William y Tom Bottomore (eds.), *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Palacios, Guillermo, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del ‘problema campesino’ en México, 1932-1934*, México, El Colegio de México/CIDE, 1999.
- (coord.), *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, siglo XIX*, México, El Colegio de México, 2009.
- Pani, Erika, *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas*, México, El Colegio de México, 2001.
- Pani Erika y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve: François-Xavier Guerra, historiador*, México, Instituto Mora, 2004.
- Peña, Guillermo de la, “El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal”, en Mutsuo y Degregori, 2002, pp. 45-64.
- Petersen, William y Renee Petersen, *Dictionary of Demography. Terms, Concepts, and Institutions*, Nueva York, Greenwood Press, 1986.
- Pieper, Renate y Peer Schmidt (eds.), “Latin America and the Atlantic World-El mundo atlántico y América Latina (1500-1850). Essays in honor of Horst Pietschmann”, *Lateinamerikanische Forschungen* 33, Viena y Colonia, 2005.
- Pietschmann, Horst, Manuel Ramos y Cristina Torales (eds.), *Alemania y México: percepciones mutuas en impresos, siglos XVI-XVII*, Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt, 2005.
- Pineda Morales, Fernando, “Las políticas de combate a la pobreza en México: el caso del Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá), 1997-2002”, tesis de maestría, México, UNAM, 2003.
- Potash, Robert, “Historiografía del México independiente”, en *Historia Mexicana* x:39 (enero-marzo de 1961), pp. 361-412.
- Prieto, Guillermo, *Lecciones de Historia Patria*, escritas para alumnos del Colegio Militar, 3a. edición corregida, México, Secretaría de Fomento, 1981, p. v.

- Pulido, Diego, "Policía: del buen gobierno a la seguridad, 1750-1850", *Historia Mexicana*, vol. LX, núm. 3, enero-marzo de 2011, pp. 1595-1642.
- Ramírez Zavala, Ana Luz, "Indio/Indígena, 1750-1850", en *Historia Mexicana*, LX:3 (2011), pp. 1643-1681.
- Ranke, Leopold von, *Pueblos y estados en la historia moderna*, traducción de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Reill, Peter Hanns, *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- Revel, Jacques, *Las construcciones francesas del pasado*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ritter Joachim y Karlfried Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, 3 y 7, Basilea, Stuttgart, Schwabe Verlag, 1974 y 1989.
- Riva Palacio Quintero, Mariana, "La historia según un conde. Las obras de José Justo Gómez de la Cortina", tesis de licenciatura, UNAM, 2002.
- Rodríguez, Miguel, *Celebración de "la raza". Una historia comparativa del 12 de octubre*, México, UIA, 2004.
- , "El 12 de octubre: entre el IV y el V centenario", en Blancarte, 1994, pp. 127-162.
- Roldán, Eugenia, "Opinión pública. México", en Fernández Sebastián, 2009, pp. 1065-1076.
- , "Los libros de texto de historia de México", en Ortega y Medina y Camelo, 1996, pp. 491-524.
- Rommen, Enrique, *Derecho natural. Historia-doctrina*, traducción de H. González Uribe, México, Jus, 1950.
- Rosanvallon, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político*, traducción de M. Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ross, Stanley (coord.), *Fuentes de la historia contemporánea de México. Periódicos y revistas*, México, El Colegio de México, 1965.
- Rozat, Guy, *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*, México, UIA, 2001.
- Schmidt, Henry C., "Los intelectuales de la Revolución desde otra perspectiva", en *Revista Mexicana de Sociología*, LI (abril-junio de 1989), pp. 67-68.

- Schmidt, Peer, "Una vieja élite en un nuevo marco político: El clero mexicano y el inicio del conservadurismo en la época de las revoluciones atlánticas (1808-1821)", en Kuntz-Ficker y Pietschmann, 2006, pp. 67-105.
- , "La difícil recepción del Nuevo Mundo en Alemania: la Nueva España en la *Cosmographia* de Sebastián Münster (1544-1628)", en Pietschmann, Ramos y Torales, 2005, pp. 117-144.
- , "Against 'False Philosophy': Bourbon Reforms and Counter-Enlightenment in New Spain under Charles III (1759-1788)", en Pieper y Schmidt, 2005, pp. 137-156.
- , "Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)", en Kohut y Rose, 1997, pp. 181-204.
- , "Siéndome preciso no perder minuto. Percepción del tiempo en México (1810-1910)", manuscrito inédito.
- Seymour-Smith, Charlotte, *Dictionary of Anthropology*, Boston, G.K. Hall, 1986.
- Sills, David L. (ed.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Madrid, Aguilar, 1976.
- Silva Otero, Arístides, *El Congreso de Panamá*, Caracas, Imprenta Universitaria, 1976.
- Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007.
- , "Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la Ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua", en *Historia Mexicana*, LIII:1(209) (julio-septiembre de 2003), pp. 5-63.
- Sinkin, Richard, *The Mexican Reform 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building*, Austin, Institute of Latin American Studies, University of Texas, 1979.
- Stearns, Peter N. (ed.), *Encyclopedia of Social History*, Nueva York, Garland Publish, 1994.
- Susser, Ida, "Pobreza", en Barfield, 2000, pp. 407-408.
- Tank de Estrada, Dorothy, "La alfabetización: medio para formar ciudadanos de una democracia, 1821-1840", en *Historia de la alfabetización*, 1994, pp. 109-132.

- Taylor, W. B., "Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca", en *Historia Mexicana*, xx:1 (julio-septiembre de 1970), pp. 1-41.
- Teixedor, Felipe, *Adiciones a la imprenta de Puebla de J. T. Medina*, México, UNAM, 1991.
- Terán, Martha y José Antonio Serrano (eds.), *Las guerras de independencia en la América española*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.
- Términos latinoamericanos para el Diccionario de ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, 1976.
- Therborn, Göran, *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945-2000*, Londres, Sage, 1995.
- Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Timmermann, Andreas, *Die "Gemäßigte Monarchie" in der Verfassung von Cádiz und das frühe liberale Verfassungsdenken in Spanien*, Aschendorff Verlag, Münster, 2007.
- Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, traducción de L. R. Cuéllar, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Torres Nafarrate, Javier, *Lubmann: la política como sistema*, México, Fondo de Cultura Económica/UIA/UNAM, 2004.
- Torres Puga, Gabriel, "Opinión pública y censura en Nueva España. De la expulsión de los jesuitas a la Revolución francesa", tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2008.
- , *Opinión pública y censura en Nueva España. Indicios de un silencio imposible 1767-1794*, México, El Colegio de México, 2010.
- Torres Septién, Valentina (coord.), *Producciones de sentido. El uso de las fuentes en la historia cultural*, México, UIA/Conacyt, 2002.
- Urrejola, Bernarda, "El concepto de literatura en un momento de su historia", en *Historia Mexicana*, lx:3 (2011), pp. 1683-1732.
- Van Horn Melton, James, *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Van Young, Eric, "La otra rebelión: un perfil social de la insurgencia popular en México, 1810-1815", en Escobar Ohmstede y Falcón, 2002, pp. 46-47.
- Vargas, Manuel, "La biología y la filosofía de la 'raza' en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos", en Granados y Marichal, 2004, pp. 159-178.

- Vázquez, Jesús María, "Pobreza", en Campo Urbano, 1976, pp. 510-512.
- Vázquez Mantecón, María del Carmen, *La palabra del poder. Vida Pública de José María Tornel (1795-1853)*, México, UNAM, 1997.
- Vega, Mariano Esteban de (ed.), *Pobreza, beneficencia y política social*, Madrid, Marcial Pons, 1997.
- Vergara, Luis, "La producción textual del pasado. Una lectura crítica de la teoría de la historia de Paul Ricoeur", tesis de doctorado, UIA, 1999.
- Vernon, James (ed.), *Re-reading the Constitution. New Narratives in the Political History of England's Long Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Villacañas, José Luis y Faustino Oncina, "Introducción", en Koseleck y Gadamer, 1997, pp. 9-53.
- Villari, Rosario (ed.), *El hombre barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Viqueira, Juan Pedro, "La falacia indígena", en *Nexos*, 341 (mayo 2006), pp. 49-52.
- Virno, Paulo, *Déjà vu and the end of history*, Londres, Verso, 2015 [traducción al español: *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Buenos Aires, Paidós, 2003].
- Wahrman, Dror, "Public Opinion, Violence and the Limits of Constitutional Politics", en Vernon, 1996, pp. 83-122.
- Walser, Michael, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Nueva York, Basic Books, 1988.
- Wasserman, Fabio, *Entre Clío y la polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*, Buenos Aires, Teseo, 2008.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introducción y edición de F. Gil Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, traducción de J. Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992.
- , "The burden of history" (1966), en *Tropics of Discourse. Essay in Cultural Criticism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990, 4ª edición, pp. 27-50.

- Wilton, Andrew e Ilaria Bignamini, *Grand Tour. The lure of Italy in the Eighteenth Century*, Londres, Tate Galler, 1996.
- Yankelevich, Pablo, "Cuando Antonio Caso conoció Sudamérica", en *Universidad de México*, 581 (junio de 1999), pp. 41-44.
- Zapata Galindo, Martha, *Der Preis der Macht. Intellektuelle und Demokaratisierungsprozesse in México 1968-2000*, Berlín, Verlag Walter Frey, 2006.
- Zermeño Padilla, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, El Colegio de México, 2002.
- , "Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México", en Palacios, 2009, pp. 81-112.
- , "Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica, 1750-1850", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/ Anuario de Historia de América Latina*, 45 (diciembre de 2008), pp. 113-148.
- , *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII. Travesías, itinerarios, testimonios*, selección e introducción de G. Zermeño Padilla, México, UIA, 2006.
- , "Historia, ciencia, verdad y credibilidad. Notas para una historia social de la verdad histórica", en Torres Septién, 2006, pp. 257-272.
- , "Mestizaje: arqueología de un arquetipo de la mexicanidad", en *Anuario*, 20 (2005), Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, Tandil, Argentina, pp. 43-62.
- , "Entre la antropología y la historia. Manuel Gamio y la modernidad mexicana (1916-1935)", en Dube, Banerjee y Mig-nolo, 2004, pp. 79-97.
- , "El concepto intelectual en Hispanoamérica: génesis y evolución", en *Historia Contemporánea*, Universidad del País Vasco, Bilbao, II:27 (2003), pp. 777-798.
- , "Libros jesuitas incautados y proscritos", en *Artes de México*, 68 (2003), pp. 61-68.
- , "La cuestión indígena revisitada" (comentario del libro de Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, re-*



- ligión e identidades*), en *Historia Mexicana*, 210 (octubre-diciembre de 2003), pp. 569-577.
- , “Between Anthropology and History. Manuel Gamio and the Mexican Anthropological Modernity, 1916-1935”, en *Nepantla: Views from South* 3:2 (2002), pp. 315-331.
- , “Del ‘indio’ al ‘indígena’: Las transformaciones de una semántica” (crítica del libro de Guy Rozat: *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*, UIA, 2001), en *Historia Mexicana*, LII: 2 (206) (octubre-diciembre de 2002), pp. 531-537.
- , “Gumbrecht, los *philosophes* y la *philosophie* de la Ilustración: en torno a la prehistoria de los intelectuales modernos”, en Torres Septién, 2002, pp. 207-227.
- , “Sobre la condición posnacional en la historiografía contemporánea. El caso de *Iberconceptos*”, en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, McGraw Hill/Ediciones Universidad de Cantabria, 2013, pp. 463-489.
- , “*Revolución*: entre el tiempo histórico y el tiempo mítico”, *Historia y Grafía*, 45 (22), julio-diciembre de 2015, pp. 57-94.



*Historias conceptuales*

se terminó de imprimir en junio de 2017,  
en los talleres de Impresos Almar, S.A. de C.V.,  
Netzahualpilli 120, col. Estrella del Sur,  
09820, Ciudad de México.

Portada: Pablo Reyna.

Tipografía y formación a cargo de  
Ediciones de Buena Tinta, S.A. de C.V.

Compuesto en ITC Adobe Garamond Std de 10 y 11 pts.  
y Adobe Garamond Pro de 12 y 12.5 pts.

Cuidado de la edición Agustín Herrera Reyes  
bajo la supervisión de la

Dirección de Publicaciones de  
El Colegio de México.

## CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Este libro reúne y cierra un ciclo vital de investigaciones del historiador Guillermo Zermeño. En conjunto trata acerca de la forma en que la historiografía occidental moderna ha tendido a ordenar y a organizar históricamente las relaciones entre estructura social y semántica histórica. Los conceptos y sus historias —la Historia conceptual— no son sino respuestas a problemas que enfrentan las sociedades en el espacio de las comunicaciones públicas. En ese sentido, los ensayos que aquí se presentan intentan mostrar, a partir de diversas historias conceptuales, cómo muchas de las palabras y vocablos que usamos para describir el mundo histórico y sociológico son invenciones lingüísticas de la modernidad; o bien, dicho mediante la idea schopenhaueriana que sirve de epígrafe al autor: “el hombre comunica u oculta su pensamiento por medio del lenguaje”.

Con una larga experiencia como investigador de los lenguajes políticos, sociales y culturales, el autor reúne en *Historias conceptuales* textos ya publicados, entre 2005 y 2014, algunos con diversas versiones editadas en el extranjero, la mayoría con anotaciones, ampliaciones y correcciones inéditas, de modo que son a la vez los mismos pero diferentes, en un intento de arrojar luz sobre los recovecos y mecanismos de que está hecho el mundo moderno a través del análisis histórico de su propio vocabulario: *espacio público, opinión pública, historia, filosofía de la historia, América, americanos, libertad, liberalismo, revolución, civilidad, civilización, pobreza, indígena, mestizo, mestizaje, cacique, caciquismo, caudillo, intelectual...*

ISBN: 978-607-628-183-3



9 786076 281833