©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

ENTREVISTA CON MARIO VARGAS LLOSA
Jaime Perales

LA CIVILIZACIÓN DEL ENCIERRO
Javier Meza

SADE: EL IMPERIO DE LAS PASIONES
Roberto García Jurado

EL DILEMA DE CHRISTLIEB IBARROLA
Alonso Lujambio

NOTAS DE: *Carlos Escobar, Beatriz Urías, José Luis González y Gioacchino Gargallo*

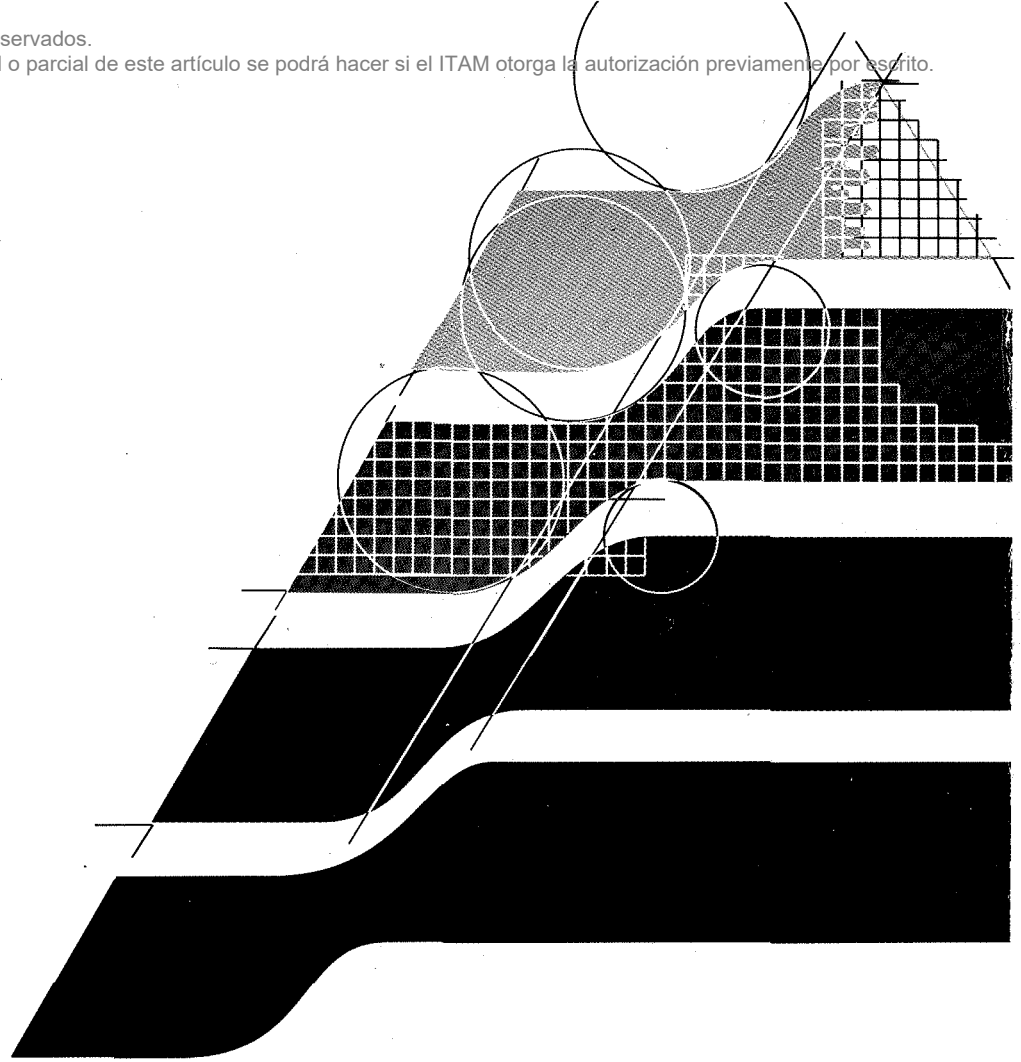
38

OTOÑO 1994

ITAM

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.



ACTUALIDAD

NOSOTROS SABEMOS QUE APROVECHAR CADA MOMENTO ES IMPRESCINDIBLE PARA SU CRECIMIENTO ECONOMICO. ES POR ESO QUE EN ASEMEX-BANPAIS SEGUIMOS TRABAJANDO. APROVECHAMOS TODO MOMENTO PARA CONSTRUIR SOBRE UNA BASE SOLIDA, LA RESPUESTA BANCARIA, FINANCIERA Y DE SEGUROS CON EL PUNTO DE VISTA ACTUAL QUE USTED NECESITA. ESTO ES ACTUALIDAD FINANCIERA.

GRUPO FINANCIERO

ASEMEX BANPAIS

ACTUALIDAD FINANCIERA

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

38

OTOÑO 1994

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RECTOR
Arturo Fernández

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES
José Ramón Benito

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA * HISTORIA * LETRAS

Publicación trimestral del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México

38

OTOÑO 1994

DIRECTOR
Julián Meza

JEFE DE REDACCIÓN
Alberto Sauret

SECRETARIO DE REDACCIÓN
Juan Carlos Geneyro

ADMINISTRADOR
Patricio Sepúlveda

CONSEJO EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales
Margarita Aguilera, Luis Astey, José Barba, Ignacio Díaz de la Serna, Antonio Díez, Carlos de la Isla, Raúl Figueroa, Carlos McCadden, José Manuel Orozco, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales
Kenza Elmandjra, Rafael Fernández de Castro, Blanca Heredia, Olga Pellicer, Stéphan Sberro, Brian Stevenson

Centro de Lenguas
Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Luz Elena Gutiérrez de Velasco, Nora Pasternac

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS ITAM aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por ejemplar: N$ 10.00 M.N. D.F., Extranjero 10 dls.
Suscripción anual (4 números): N$ 40.00 M.N. en el D.F.
N$ 45.00 M.N. interior de la República; 35 dls. en el extranjero

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Angel
01000, México D.F.
Tels.: 628 40 00 exts. 3900 y 3903

ISSN 0185-6383
Licitud de título No. 2512
Licitud de contenido No. 1607

Diseño: Annie Hasselkus
Distribución: El Equilibrista - Centro de Distribución
Interamericano S.A. de C.V., Botticelli 52, Mixcoac, C.P. 03910.
México, D.F., Tels.: 563 31 40 Fax: 563 86 07
Tipografía en laser: Ma. Esther Sedano (ITAM)
Formación, negativos, impresión y acabado: Cuicatl Ediciones de México,
S.A. de C.V., Gral. Gómez Pedraza No. 13 San Miguel Chapultepec.
C.P. 11850 Tel. 271 22 39 y Fax 553 21 65.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

TEXTOS

ENTREVISTA CON MARIO VARGAS LLOSA 7
Jaime Perales

LA CIVILIZACIÓN DEL ENCIERRO 19
Javier Meza

SADE: EL IMPERIO DE LAS PASIONES 31
Roberto García Jurado

EL DILEMA DE CHRISTLIEB IBARROLA: CUATRO CARTAS A GUSTAVO DÍAZ ORDAZ 49
Alonso Lujambio

NOTAS

1793: AÑO II DE LA IGUALDAD 77
Carlos Escobar

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ÍNDICE

REPRESENTAR A LA SOCIEDAD COMO UN CUERPO **99**
Beatriz Urías

NUEVO ENFOQUE DE LA DOCUMENTACIÓN GUADALUPANA **107**
José Luis González

LA LIBERTAD DE LOS MODERNOS **114**
Gioacchino Gargallo

RESEÑAS

JUAN PABLO II, ***Cruzando el umbral de la Esperanza*** **117**
Marta García Ugarte

JAVIER ECHEVERRÍA, ***Telépolis*** **121**
María Teresa de Zubiaurre

RODOLFO VÁZQUEZ *et al.*, ***Isonomía*** **126**
Ricardo Calderón, Wistano Orozco

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ENTREVISTA CON MARIO VARGAS LLOSA

*Jaime Perales**

Usted conoció intelectualmente a Octavio Paz en la década de los cincuenta cuando leyó Piedra de Sol. *¿En qué momento conoció a Paz personalmente y cómo fue que lo invitó a colaborar en la revista* Plural, *que posteriormente se convertiría en* Vuelta*?*

Conocí personalmente a Paz en Londres, probablemente en el año 68 en casa de Carlos Fuentes, en una cena que dio Carlos para Octavio y Mari Jo, que estaban de paso en Londres. También se encontraban Guillermo Cabrera Infante y algunos jóvenes escritores mexicanos cuyos nombres no recuerdo.

José Emilio Pacheco...

No, no estaba José Emilio. Ninguno de los que conozco yo, era un grupo bastante amplio de aspirantes a escritores muy jóvenes que estaban de paso. En fin, era un grupo. Y bueno, me dio mucho gusto conocer a Octavio, porque yo lo había leído bastante y lo admiraba mucho, como poeta y ensayista. Creo que desde esa época Paz tenía ganas de publicar una revista. Incluso cuando algún tiempo después nosotros publicamos en París una revista de vida muy efímera que se llamó *Libre*...

Cuatro números, me parece...

* Egresado del ITAM, realiza estudios de posgrado en Georgetown University.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Exactamente. Asociamos, por supuesto, a Octavio Paz en el proyecto y recuerdo muy bien una carta de Octavio, me parece que a Julio Cortázar, en la que criticaba mucho el número de *Libre* que acababa de leer; se sentía muy decepcionado, decía que su proyecto se había desfigurado y que ésa no era la revista que necesitaba América Latina. No recuerdo exactamente las críticas que hacía, pero al poco tiempo apareció *Plural*. Desde el principio la revista tuvo un alto nivel de calidad artística y una línea política bastante clara. No estoy muy seguro si coincidió o no con la aparición *Plural*, pero estuvo muy cerca el famoso caso Padilla, hecho fronterizo, en cierta forma, en la historia política de los intelectuales en América Latina y en la que *Plural* tuvo una posición muy definida.

Las revistas intelectuales, o fundadas por intelectuales, han nacido debido a una función específica de la situación cultural y política de la época: Revista de Occidente *difundió en lengua española la gran cultura alemana de principios de siglo;* Partisan Review *fue una publicación cultural de izquierda que criticó el estalinismo;* Sur *estableció estrechos vínculos culturales con América Latina y Europa y* Mundo Nuevo *fue llamada "la gran revista" que promovió el* Boom *en toda Latinoamérica. ¿Cuál sería la función o funciones específicas que* Vuelta *ha tenido en los últimos veintitrés años?*

La gran tarea de *Plural*, y luego de *Vuelta* (en realidad es la misma revista aunque cambiada de nombre, ya que el espíritu fue el mismo: La revista de Octavio Paz. Y sus principales colaboradores fueron los mismos. No hubo ninguna escisión, hubo simplemente un despojo del título) ha sido, por una parte, servir de tribuna a una serie de escritores mexicanos y latinoamericanos que encontraron un órgano de expresión de muy alto nivel para la poesía, para la narrativa y el ensayo y un territorio en el cual cotejar sus simpatías y sus diferencias. Creo que en este sentido, desde el punto de vista estético, la revista ha estado muy abierta a la pluralidad.

También ha sido una ventana magnífica de lo que ocurría en otras regiones culturales del mundo, tanto en *Plural* como en *Vuelta* se ha traducido mucha poesía, ensayo, relatos del inglés, del francés y de otras

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lenguas, como el alemán y el italiano. La revista ha reflejado la gran curiosidad universal que caracteriza al pensamiento de Octavio Paz.

Por otra parte, junto con la función literaria y artística, ha tenido un papel muy importante desde el punto de vista de las ideas y de la política. La revista ha sido muy claramente, desde un principio, defensora de la opción democrática, muy crítica de todos los autoritarismos y totalitarismos. Es una de las revistas que ha tenido menos complejo de inferioridad frente a los comunistas y al marxismo, por ejemplo, a los que se enfrentó desde un primer momento con mucha claridad y desde una perspectiva democrática. Es una de las cosas que hay que agradecerle más a *Plural* y a *Vuelta*. Hoy en día eso no se aprecia bastante porque hay un consenso, o casi, pues una mayoría de latinoamericanos —incluso en el campo intelectual— defienden la opción democrática. Es muy difícil para los jóvenes, como usted, imaginarse lo que ocurría hace veinte o treinta años en el campo ideológico en América Latina, donde defender la opción democrática era ser automáticamente descalificado por el medio intelectual, arrinconado en un extremo; calificado de reaccionario, conservador, antiprogresista y casi expulsado de la historia. Esto se debe a que la izquierda marxista dogmática ejercitaba una inquisición tanto ideológica como ética.

Bueno, *Plural* y *Vuelta* les sirvió a escritores como yo, que desde los años sesenta teníamos una actitud crítica frente al socialismo, al marxismo, al colectivismo y al estatismo. Las revistas fueron realmente un enorme estímulo, una magnífica trinchera para combatir, sin tener que recurrir a los órganos de expresión efectivamente reaccionarios o conservadores. Creo que en ese sentido la labor de Paz y del grupo de colaboradores que trabajaron con él en estas dos publicaciones ha sido valiosísimo. En este campo quizá ambas revistas han producido el más grande impacto.

Pero usted no cree que en Plural, *a diferencia de* Vuelta, *hubo una especie de búsqueda en el sentido político. Por ejemplo, hubo cierta simpatía por algunos regímenes de carácter estatista, como el de Velasco Alvarado en Perú. Se publicaron artículos de Eric Hobsbwam, e incluso de usted, que elogiaban a este tipo de regímenes que ideológicamente serían...*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Jaime Perales

Bueno, yo creo que ni *Plural*, ni luego *Vuelta*, han sido revistas intolerantes. En ellas se han encontrado muchas voces disidentes. No sólo en el campo artístico, sino en el campo político, en el cual hemos discutido muchas veces sobre diversas opciones. Yo recuerdo que salió el libro de Jorge Edwards a comienzos de los años setenta...

Persona non grata.

Sí, *Persona non grata*, del que en la misma revista hubo distintas lecturas, como el caso de Emir Rodríguez Monegal. Yo recuerdo también un ensayo muy polémico e interesante sobre El Salvador escrito por Gabriel Zaid, "Colegas enemigos". La revista ha defendido posiciones democráticas, pero incluso abrió sus puertas a personas no muy democráticas. En la época de Velasco, colaboraron muchos velasquistas. En la época de la dictadura militar peruana, Julio Ortega, empleado de la dictadura, colaboró en la revista. La revista ha sido bastante abierta dentro de una línea que no podía confundir a nadie. La propia posición frente al gobierno mexicano ha sido objeto de controversias en el seno de la misma revista. ¿No es verdad? Ésa es una manera práctica de demostrar que la revista es democrática, tolerante si hacer concesiones sobre los principios, pero admitiendo el debate y la crítica.

En la década de los ochenta Vuelta *incrementó de manera sustancial sus artículos políticos debido al papel protagónico de las democracias en América Latina.* Vuelta *idealizó a la democracia como una variable moral en la vida de las sociedades en desarrollo. Diez años después se puede observar que la transición política en América Latina ha sido lenta, dolorosa y, en ocasiones, poco efectiva. En los casos particulares de las experiencias de Brasil, Venezuela, Perú y Haití ¿no cree usted que la actitud de considerar a la democracia como* un valor en sí *es una visión reduccionista dada la extrema complejidad de Latinoamérica?*

No, creo que no, creo que ésa es una visión inexacta. Yo creo que la democracia ha funcionado en América Latina. Incluso en los casos más trágicos que se puedan mencionar, los de Brasil y Venezuela, en donde la democracia ha sido incapaz de traer beneficios concretos en lo económico, no ha eliminado la corrupción y hasta la ha fomentado; sin embar-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

go, los mecanismos democráticos han funcionado. En el caso de Brasil se logró expulsar a un presidente corrupto, y a pesar de todo el sistema no ha sido reemplazado por los cuarteles. En el caso de Venezuela ha habido dos intentos de golpe, mucha corrupción, ineficiencia escandalosa, pero el sistema democrático no se ha desplomado; esperemos que no se desplome.

En el Perú sí, en cambio, el sistema se ha desplomado, pero porque fue traicionado desde arriba: el Presidente, quien debería garantizar la supervivencia del sistema, le asestó una puñalada por la espalda en complicidad con militares felones. Es verdad que la crisis en el Perú era tremenda, que había una enorme confusión, inseguridad, desconcierto, por la inflación, el despilfarro que había dejado el gobierno anterior. Quizás eso explica que el golpe tuviera simpatizantes a nivel popular. Pero salvo el caso del Perú, donde se puede hablar de un golpe de estado antidemocrático con cierto respaldo ciudadano, no ha habido ningún otro. En Guatemala, cuando el señor Serrano intenta imitar a Fujimori, fracasa porque se levanta el país entero: se levantan obreros, campesinos, empresarios, las instituciones, y le paran el golpe.

En el caso de Haití no hay ningún tipo de apoyo popular para la dictadura. Es una oligarquía que conspira con el ejército y que se sostiene a base de terror. Mal que mal, la democracia con todas las imperfecciones y deficiencias, que son comprensibles en América Latina, porque es un continente sin tradición democrática, está sobreviviendo...

¿Sigue siendo el gobierno menos malo?

Sigue siendo del gobierno menos malo. Ésta no es mi interpretación, creo que éste es el consenso que existe en América Latina: que, a pesar de todo, la democracia es preferible. Entonces, yo no soy tan pesimista, no creo que haya habido una idealización de este sistema. Lo que pasa es que la democracia es un proceso. No hay democracias perfectas... Hay democracias en distinto grado de imperfección y la imperfección en América Latina lógicamente tiene que ser muy pronunciada. Pero me parece que en lo político *Plural* y *Vuelta* han sido bastante objetivas en esto y no ha habido ningún tipo de mistificación, idealización de gobiernos ineficientes o corruptos. Se han hecho muchas críticas, también han habido errores de información, pero esto es absolutamente inevitable.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

¿En qué cree que ha fallado Vuelta*?*

A la hora de hacer críticas se pueden hacer muchas, pero lo importante es que en el balance, lo positivo es inmensamente superior a lo negativo. Quizá la lucha dentro del propio medio intelectual mexicano ha hecho que *Vuelta* no pudiera abrirse lo suficientemente a todos los matices de la intelectualidad mexicana. Esto es algo que se puede lamentar, pero es muy difícil que no sea así, cuando uno piensa que precisamente por sus posiciones y por su prestigio y éxito, tanto *Plural* como *Vuelta* han sido ferozmente atacadas. El hecho mismo de que *Plural* se tuviera que convertir en *Vuelta* da una idea de hasta qué punto estuvo hostilizada. En parte por razones políticas, pero también por las envidias, emulaciones y resentimientos que siempre envenenan la vida intelectual; *Plural* y *Vuelta* han padecido mucho ese tipo de problemas, pero han tenido también mucho apoyo, porque sin él, no se explicaría su supervivencia... Las revistas literarias mueren con enorme facilidad —incluso en países muy desarrollados— y la supervivencia extraordinaria de esa revista es algo que tenemos que agradecer.

Las revistas tienen su tiempo de caducidad. ¿Usted cree que Vuelta *en algún momento debe de morir?*

Mire creo que no vale la pena jugar al adivino. Hasta ahora la revista juega un papel principalísimo. No hay una revista dentro de la lengua española que pueda competir con *Vuelta*; hay otras pero todas tienen una radiación muchísimo menor, una significación más local. De tal manera que creo *Vuelta* goza de una muy buena salud.

¿No hay alguna otra revista que pueda competir con Vuelta*?*

No conozco ninguna revista que pueda competir con *Vuelta*, y esto no quiere decir que no haya, pero la verdad, desde el punto de vista cultural no conozco ninguna.

¿Una buena "dictadura cultural" como la que ejerció por ejemplo, Les Temps Modernes *de Sartre?*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Bueno... hay revistas que en algún momento encarnan un momento cultural. La *Revista de Occidente* de la época de Ortega, *La Nouvelle Revue Francaise*, en la época de Gide o de Paulhan, *Sur* en la de Borges. Naturalmente que han sido símbolos de una época. Creo que *Vuelta* y *Plural* son muy representativas de lo que ha sido este período que comienza con los alborotos del Mayo de 68 y que se cierra con el desplome del totalitarismo, de los estados socialistas, con la democratización en América Latina y, por último, con las convulsiones que está viviendo ahora México. Creo que es una revista que ha vivido este período tan tumultuoso, tan turbulento, que en el futuro los historiadores de la cultura van a tener que ir a consultar *Plural* y *Vuelta* para saber cómo se vivieron todos estos acontecimientos desde una perspectiva latinoamericana.

A raíz del primer Encuentro Vuelta *celebrado en México hace tres años se pueden distinguir dos posiciones interesantes con respecto a la conexión entre capitalismo y democracia. Por una parte autores como Daniel Bell, Irving Howe y el propio Octavio Paz han tenido una actitud crítica y de cierta reserva con respecto a esta conexión mágica y polémica. Por otra parte se encuentra la suya, de defensa. Dada la experiencia de algunas multinacionales, como la ITT Company en Chile en la década de los setenta, que han atentado contra la democracia en Latinoamérica ¿no cree que esta relación en ocasiones es exagerada y perniciosa?*

No, creo que hacer esa crítica es confundir el efecto con la causa. Adam Smith dijo una cosa muy gráfica sobre lo que es una empresa capitalista y lo que es un empresario. Si un empresario está bien encarrilado, es decir, si está colocado sobre las reglas de juego del mercado libre, competitivo, se convierte en una fuerza creativa extraordinaria. Crea riqueza, crea trabajo y es un factor de progreso y prosperidad para una sociedad. Ahora, si ese empresario y esa empresa no son colocados sobre los rieles del mercado libre, sino por ejemplo, sobre un sistema de tipo mercantilista, en el cual el éxito no depende de los consumidores sino de los privilegios que concede el poder político como prebendas, monopolios, divisas a precios preferenciales, etc., entonces, esas reglas de juego inmediatamente se convierten en las reglas con las que funcionan el empresario y la empresa. Naturalmente, esa empresa se convierte en un

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

factor extraordinario de corrupción, porque si se trata de corromper para triunfar, las empresas van a corromper funcionarios. Ahora, no hay que confundir el efecto con la causa: quien fija las reglas del juego no deben ser las empresas, debe ser el poder político en manos de los representantes elegidos. Quienes fijan las reglas del juego son los estados, son los gobiernos.

Entonces, hay que pedir a los estados y los gobiernos que fijen leyes y reglas de juego que impidan a las empresas ser perjudiciales, que conviertan a las empresas en unos instrumentos fundamentalmente creadores de riqueza, trabajo y prosperidad. Ése es el sistema que, donde ha funcionado, ha traído no solamente prosperidad a los pueblos, sino que ha consolidado las instituciones y ha dado estabilidad a la democracia. El sistema ha sido imperfecto, desde luego, y siempre va a ser imperfecto, pero donde menos imperfecto es, funciona mejor. La relación entre empresa privada, economía de mercado y democracia es inevitable. No hay ninguna alternativa, ¿cual sería la alternativa? Todos los gobiernos autoritarios, totalitarios, desde el punto de vista han sido ineficientes, han sido corrompidos, y al final han sido rechazados brutalmente por los propios pueblos.

14 *La relación entre intelectuales y Estado en México es muy cercana. La revista* Vuelta *ha sido criticada por tener una relación no con el Estado sino con la empresa privada, tal es el caso de la televisión en México, la cual representa un poder igual de grave que el Estado. ¿No cree usted que la relación entre* Vuelta *y la televisión en México le resta cierta distancia crítica a la revista publicada por Paz?*

Yo no estoy en condiciones de pronunciarme sobre algo que no conozco. Yo no sé cual es la relación de *Vuelta* con *Televisa*. Asistí a un congreso que, efectivamente, fue patrocinado por *Televisa*, pero lo que puedo decir de ese congreso es que ninguna de las personas presentes tuvimos la menor limitación para expresarnos y, a usted le costa, yo me expresé con total libertad (incluso a disgusto de los propios organizadores del evento). Mi idea es que un intelectual debe tratar de mantener su independencia del poder político y de los otros poderes también. Naturalmente que esto no siempre es posible, yo lo sé, desde luego, pero

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mientras más independiente se es, se escribe con mayor libertad. De esto no me cabe ninguna duda.

Como intelectual latinoamericano ¿cree que exista alguna diferencia entre los intelectuales en Latinoamérica y en México?

Sí, hay diferencias. La diferencia es que el PRI ha sido un sistema muy exitoso en cooptar a la clase intelectual. Lo ha hecho de una manera muy novedosa en relación con los otros sistemas autoritarios y totalitarios, que generalmente cooptan al intelectual degradándolo, convirtiéndolo en un instrumento, al que se le exige el servilismo y, a veces, la abyección. La habilidad del PRI ha estado más bien en sobornar muy sutilmente a la clase intelectual ayudándola, subsidiándola, concediéndole trabajos fantasmas que le permitían sobrevivir, ¿no es verdad? Incorporándola a su servicio diplomático y a cargos públicos que muchas veces eran formas disimuladas de subsidio, sin exigir del intelectual ese tipo de servilismo extremo, característico por ejemplo de las dictaduras comunistas. En muchos casos esas reglas de juegos sutiles al intelectual mexicano le permitían ejercitar la crítica y hasta le pedían que lo hiciera. Una crítica, claro, hecha dentro de ciertas reglas, de tal manera que el sistema pudiera mostrar al mundo, y a la propia sociedad mexicana, que era un sistema abierto, que respetaba la disidencia. Ha sido una manera verdaderamente diabólica, pero muy exitosa, de neutralizar a la clase intelectual.

¿Eso no pasa en ninguna parte de América Latina?

Eso no pasa en ninguna parte del mundo. Los gobiernos autoritarios o tienen un gran desprecio al intelectual y no se interesan absolutamente en él para censurarlo porque no lo consideran peligroso, o lo compran y lo convierten en un elemento instrumental, que envilece y degrada al intelectual. En esos países el intelectual está en la disyuntiva de ser un cortesano o un disidente. En México no ha ocurrido esto; en México los intelectuales que han sido castigados son aquellos pocos que el régimen no ha podido neutralizar. Un Revueltas, por ejemplo, al que mandaron a la cárcel, es un caso muy excepcional. El PRI no ha querido mandar intelectuales a la cárcel; lo ha hecho cuando no ha tenido más remedio, cuando eran excesivamente rebeldes. Ha preferido siempre sobornarlos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de una manera delicada. Los intelectuales tienen que vivir, entonces les crea trabajos; tampoco los hace ricos, les permite sobrevivir dentro de una dependencia que simplemente los limita. Les da coartadas, les ha permitido siempre el izquierdismo, ha sido una de las astucias del PRI. El intelectual mexicano podía ser muy izquierdista con respecto al resto del mundo, y mantenido por el Estado. Eso era perfecto. Al PRI eso le gustaba y le servía mucho porque daba al mundo la imagen de que era un gobierno muy progresista. Los intelectuales mexicanos siempre estaban a la vanguardia del combate: Contra el imperialismo, contra el colonialismo, y al mismo tiempo vivían de los sueldos del PRI. Entonces, eso ha creado esa situación anómala. Lo interesante es que esto no ha sido concebido por una mente maquiavélica, ha sido resultado de ese sistema tan sutil, tan complejo que viene de la sabiduría de un país antiguo, pero al mismo tiempo éste es un mecanismo aterrador, porque es una manera muy eficaz de neutralizar al intelectual y de ponerlo al servicio de un régimen.

Naturalmente, han habido intelectuales que han sido capaces de romper esto, pero no es muy fácil. Ha habido intelectuales que se han visto ante la alternativa de romper con el régimen...

¿Como Paz?

Como Paz que, bueno, en el caso de la matanza de Tlatelolco reaccionó admirablemente bien. Pero el sistema es un sistema muy exitoso, el intelectual mexicano lo instrumentalizó de una manera que es muy difícil, para el propio intelectual, darse cuenta de la manipulación de la que es víctima.

¿Vuelta *es acaso una sobreviviente de la llamada crisis del intelectual en el mundo pronosticada por Russell Jacoby, en su libro* The Last Intellectuals? *De igual forma, ¿usted cree que el intelectual en América Latina es una clase que se está extinguiendo?*

Mire, no lo sé, no me atrevo a hacer ese tipo de pronósticos, yo creo que el intelectual en América Latina ha tenido un papel bastante limitado hasta ahora. Por esta razón no creo que ese papel se esté deteriorando mucho más, porque nunca fue demasiado importante. Pero creo que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cuando hay crisis, se ve que hay un rol para el intelectual. Como ahora en México con la crisis de los últimos meses, con Chiapas y el asesinato de Luis Donaldo Colosio. Esto ha dado otra vez al intelectual protagonismo y ha surgido un debate abierto, en el que participan muchos intelectuales. Aunque la polémica es feroz, lo interesante parece ser la aspiración común de los intelectuales de que se democratice el sistema. Mi impresión es que por debajo de sus tremendas divisiones sobre eso hay un común denominador...

¿Un consenso?

Un consenso: La democracia.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA CIVILIZACIÓN DEL ENCIERRO

*Javier Meza**

En el siglo XVI, el desarrollo del saber médico no va unido a la sustitución de lo sobrenatural por lo patológico, sino a la aparición de los poderes transgresivos del cuerpo y de la imaginación. Médicos como Molitor o Weyer no pudieron naturalizar lo demoníaco bajo la forma de la enfermedad; hicieron del demonio el sutil médico capaz de doblegar el cuerpo a sus astucias y de imponerle la falsa imagen de sus poderes. Tendremos la prueba en el siglo XVII, cuando en el internamiento se haga padecer el mismo tipo de exclusión a los visionarios, fanáticos, insensatos, a todos los que imaginan y se equivocan.

Michel Foucault

Con el pretexto de "un ordenamiento creciente en todos los ámbitos" para mejorar a las sociedades, la civilización occidental siempre ha buscado "el acrecentamiento del poder y el orden mismo".[1] Educados para contemplar la historia como permanente evolución y, por lo mismo, irrepetible, negamos la persistencia de actitudes culturales que sobreviven de una época a otra. No obstante, es posible reconocer una continuidad reproductiva en el nivel de la búsqueda de técnicas de sometimiento. Búsqueda recurrente e

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

[1] Dreyfus Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica,* 1988, México, UNAM, p. 21.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

incesante, desarrollada por el poder en diferentes caminos que cuando se encuentran o convergen acostumbran intercambiar entre sí sus experiencias.

El poder que constriñe, aglutina y da forma a las sociedades siempre ha pretextado buscar al mal para aniquilarlo. El mal, pretendidamente se genera y se encuentra más allá del límite que el orden impone como permitido: *extra vas debitum* (fuera del vaso debido). Al dividir, por medio de ciertos gestos, el propio orden genera un límite que en sí mismo invita a la transgresión, y a la que normalmente se responde con el castigo. En Occidente los gestos que crean los límites o las fronteras varían, pues diversos son los rostros del poder y diferentes las resistencias contra él. Los gestos y las fronteras del poder religioso y laico del mundo europeo durante los siglos XV, XVI y XVII constituyen un conjunto de procesos alrededor de palabras claves como hereje, leproso, bruja y loco, caracterizados por aprendizajes, oposiciones, mezclas, reciclajes entre poderes diferentes, que determinan y definen a la autoridad del mundo moderno.

Las pretensiones imperialistas de la Iglesia católica se originan en un acto de fe, pero sobre todo en la fuerza. El acto de fe plantea que Cristo, como *pater familias* y amo del mundo, convirtió al Papa en su vicario, y por consiguiente éste tiene poder absoluto sobre todos los seres, no importa que sean cristianos o infieles.[2] Guiada por esta idea totalitaria desarrolló diferentes términos relacionados con la situación de límite: cisma, apostasía, simonía, secta, judaísmo, brujería, entre otros. Sin embargo, todos ellos fueron contenidos en un solo concepto: herejía. La herejía es una *elección* contraria, discrepante. Rechaza total o parcialmente los códigos, creencias, ideas, gestos que integran y configuran el

[2] La Iglesia también justificó su desmedida sed de poder mediante la llamada Donación de Constantino, documento jurídico en donde supuestamente en los inicios de la Iglesia el emperador Constantino legó a Silvestre, Obispo de Roma, el dominio sobre los cuatro patriarcados imperiales y el Imperio de Occidente. La Iglesia lo usó durante la Edad Media, sobre todo en su esfuerzo por someter al poder temporal; finalmente, en el Renacimiento el humanista Lorenzo Valla demostró que la Donación era un documento falso, y cuestionó las pretensiones del papado al dominio temporal. Ver Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. I. el Renacimiento, México, F.C.E., 2 T, p. 228, T. I.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

círculo de lo permitido. La herejía necesita imaginación; hay herejes que sólo rechazan sin proponer nada a cambio (lo que es raro), otros buscan imponer las viejas ideas (ortodoxia contra heterodoxia), o bien, proponen una corrección innovadora.[3] La herejía, para las voces representativas de la autoridad eclesiástica, era toda opinión o acto *pertinax*, individual o colectivo, en contra de la "verdadera fe", pues la herejía (elección), por su pertinacia se convertía en impertinente. Durante la Edad Media la herejía se asoció al daño físico y a la enfermedad, porque el criterio religioso poseía desviaciones médicas, y se le consideró una *insanía* contagiosa. Así, tanto a la lepra como a la locura se les vio como un castigo producido por la herejía: el leproso y el loco lo eran por sus actos y pensamientos inmorales. Al temer el contagio de la lepra, de los actos y pensamientos prohibidos, se encerraba a los sujetos o por lo menos se les expulsaba lejos. Asimismo, al hereje *pertinax* se le excomulgaba porque la excomunión tuvo el rango de pena medicinal, y cuando la *pertinacitas* cedía automáticamente el hereje sanaba.[4]

La Iglesia siempre recurrió a la exclusión y al rechazo para defender su autoritarismo: antes que convencer prefirió vencer. Sus victorias se cimentaron en el interrogatorio y persecución de las elecciones contrarias o herejías. Esta obsesión dio paso a la formación de una institución encargada de vigilar y perseguir organizadamente a los sospechosos de disentir. Ella fue la Inquisición, cuya institucionalización se debió al Concilio de Letrán (1215), y se creó para destruir a la herejía albigense. *La inquisitio haereticae pravitatis* o Inquisición (búsqueda) de la perversidad herética desarrolló un sistema caracterizado por la vigilancia, la concentración, el encierro, la exclusión y el castigo. Con el invento de la confesión la Iglesia introdujo en el sujeto la conciencia (idea del yo) y el sentimiento de culpa; y fue la piedra angular que mantuvo el funcionamiento casi perfecto de la Inquisición. La confesión abría el camino para denunciarse a sí mismo y a otros —quizá más a los otros. Para denunciarse y denunciar siempre fue necesaria la vigilancia porque para la Iglesia todos eran culpables, y sólo sus jueces podían declarar lo contrario. En

[3] Chenu, M.D., "Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo" en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial.* Siglos XI-XVIII, comp. de Jacques Le Goff, S. XXI, Madrid, 1987, p. 3 y 4.
[4] *Op. cit.*, p. 7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el principio la institución no fue permanente, pues luego de perseguir y exterminar a la herejía desaparecía junto con ella, y quedaba prácticamente en estado latente; tuvo que esperar hasta el reinado de los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, para convertirse en un Consejo de Estado permanente (1483) al lado de los otro cuatro grandes Consejos: Estado, Finanzas, Castilla y Aragón. Establecida con el pretexto de perseguir a las herejías judía y musulmana, sirvió sobre todo al centralismo monárquico porque con su labor lenta, paciente, siempre vigilante, logró imponer creencias y comportamientos homogéneos a los gobernados. En efecto, el tribunal fue el perro guardián de la fe (*dominicane*), pero también una eficiente y feroz policía encargada del control social; se calcula que entre 1480 y 1484 sólo existían 10 tribunales en la península española, sin embargo, para 1495 su número ya ascendía a 25. En su forma de actuar sobresalían dos aspectos: una terrible obsesión por la verdad, que determinaba los agudos métodos de análisis para conocer las ideas de los prisioneros (proceso de búsqueda hoy presente en la policía moderna: soplones, interrogatorios de lo general a lo particular, tortura, dilación del proceso, etc.) y la reclusión temporal para inculcar en los acusados un dócil sometimiento basado en los sentimientos de culpa.

La obsesión por la búsqueda fue una actitud muy difundida durante el Renacimiento. En este período la razón, el sueño, lo irrazonable corrían buscando el exceso de sentido, la abundancia de representaciones, las equivalencias imaginarias. Precisamente en la liberación y desbordamiento de la imaginación, en la proliferación de ideas (excesos del sentido) el Renacimiento erigió su grandeza. A juicio de Foucault, por ejemplo, el lenguaje y la pintura transitaban por caminos diferentes y cada uno, como métodos de expresión seguía y buscaba experiencias distintas. También el desorden y la locura aparecían realizando "una sorda invasión" generalizada. Una locura que desde los inicios del Renacimiento reposaba latente "en las ruinas del simbolismo gótico", rico en significaciones espirituales representadas casi siempre en formas fantásticas y atrevidas. La liberación renacentista basada en "la abundancia de significaciones" y sentidos en todas direcciones permitió que las relaciones entre las cosas se convirtiesen en "numerosas, entretejidas", copiosas, "sólo descifradas por el esoterismo del saber", pues estaban "sobrecargadas de atributos, indicios, alusiones", al grado que su propia

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

faz se borraba.[5] La situación de la locura es la que mejor ilustra las condiciones de esta época. Por un lado había tantas locuras como cabezas, y a los locos se les embarcaba en naves para que recorriendo las aguas encontrasen su razón. La locura corría sobre el agua, se disolvía en ella: eran barcos ebrios buscando el infinito, lo abierto, lo desconocido, lo extraño, el sinfín: *Del mundo cerrado al infinito universo* (Giordano Bruno). Según Foucault, para el hombre renacentista la locura representó una tentación atractiva y un recurso para la crítica expresada por medio de la sátira moral, porque reunía la experiencia cósmica y trágica y la experiencia crítica y reflexiva. Experiencias que después se escindirían "abriendo en la unidad profunda de la locura una brecha que nunca volverá a colmarse".[6] Luego del Renacimiento el discurso de la conciencia crítica desplazó a la experiencia trágica: la razón neutralizó y desterró la locura. Precisamente a fines del siglo XVI y principios del XVII uno de los juegos de la sociedad barroca consistió en cazar a la locura y derrotarla, marcando con esto el inicio de la época moderna. En el barroco, la locura trágica que antes llevaba al desgarramiento absoluto y a la muerte, evita este final y se convierte sólo en un punto intermedio: ya es un simple obstáculo, es "nudo y no desenlace", "peripecia y no final". Ahora su presencia sólo es un medio que permite y garantiza crear la nueva verdad y la nueva razón.[7] Verdad y razón de una civilización sacudida por la diversidad de sentidos y significados a consecuencia de la paulatina desaparición de un viejo orden social y el surgimiento del capitalismo.

En este panorama sobresale el hambre, la miseria, pero también el encierro. El hambre sólo desapareció de Occidente hacia fines del siglo XVIII; en los dos siglos anteriores —a finales del XVI y sobre todo en el XVII— para enfrentar las amenazas de los ejércitos de pobres el poder aristocrático y el burgués, la Iglesia y los ricos implantaron feroces medidas. El Estado español moderno (siglo XV) empleó la Inquisición y el internamiento temporal del hereje, ya para reeducarlo o bien para condenarlo a la hoguera. La Época Clásica recurrió al "encierro genera-

5 Foucault, Michel, *Historia de la locura en la Época Clásica*, 1979 México, F.C.E., T. I., p. 35.
6 *Op. cit.*, p. 4.
7 *Op. cit.*, p. 70s.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lizado" para implantar en el sujeto nuevos valores, fincados en la reivindicación del trabajo y el rechazo de la pobreza.[8]

En Francia, por ejemplo, el Hospital General (1656) surgió más bien como una institución administrativa que medica. Constituía una instancia del nuevo orden monárquico y burgués, cuyos directores tenían "...todo poder de autoridad, de dirección, de administración, de comercio, de policía, de jurisdicción, de corrección y de sanción, sobre los pobres de París, tanto dentro como fuera del Hospital General".[9] Los directores prácticamente tenían una autonomía casi absoluta, pues no existía apelación alguna ante sus decisiones, y ni siquiera los tribunales podían intervenir. Al igual que la Inquisición española, que se extendió rápidamente por decreto real del 16 de junio de 1676, también los hospitales se establecieron por todo el reino, aunque muchos de ellos ya existían desde principios de siglo. Estos hospitales, al igual que todas las casas de internamiento de países como Inglaterra y Alemania, obedecían sobre todo al viejo afán propio del poder de imponer orden en el mundo. La pobreza era uno de los principales obstáculos para estas aspiraciones: un nuevo orden basado en la producción incesante necesita tanto de trabajadores como de compradores. Y en esta moda ni siquiera la Iglesia podía quedarse atrás: si antes había santificado la pobreza ahora era necesario condenarla. Con el típico oportunismo que la caracteriza

[8] "En París, los enfermos e inválidos fueron desde siempre conducidos a los hospitales, mientras que los válidos eran empleados en el duro y fastidioso trabajo de la interminable limpieza de los fosos de la ciudad encadenados de dos en dos. En Inglaterra, desde finales del reinado de Isabel I, aparecieron las *poor laws*, en definitiva leyes contra los pobres. Poco a poco se fueron multiplicando, a través de todo Occidente, las casas para pobres e indeseables, donde el internado era condenado a trabajos forzados, en las *workhouses*, lo mismo que en las *Zuchthauser*, o en las *maisons de forcé*, por ejemplo, ese conjunto de semicárceles que reunió bajo su administración el Gran Hospital de París, fundado en 1656. Este 'gran encierro' de los pobres, de los locos, de los delincuentes, de los hijos de familia a quienes sus padres colocaban de esta forma bajo vigilancia es uno de los aspectos psicológicos de la sociedad razonable, implacable también en su razón, del siglo XVII". Braudel, Fernand, *Civilización material y capitalismo*, 1974, Barcelona, Editorial Labor, p. 62.

[9] Ver el artículo XI del reglamento del Hospital General, citado por Michel Foucault, *op. cit.*, p. 81.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

también participó en el nuevo internamiento, práctica que para ella no era totalmente desconocida. Como antes señalamos, el internamiento inquisitorial era temporal, pero al igual que el del Hospital General y el de las Casas de trabajo, siempre buscó reeducar al individuo y controlar su conciencia mediante una moral impuesta por el castigo y el terror. Al nuevo internamiento lo justificó con una lógica que, como siempre, no permitía escapatoria alguna a la víctima. Según su nuevo discurso, al pobre se le debía encerrar para educarlo: si el sujeto lo aceptaba mansamente, entonces era bueno, en caso contrario, malo, y por lo mismo había que encerrarlo. Para esta lógica perversa, la pobreza primera "acepta el internamiento y encuentra en él su reposo; la segunda lo rechaza, y en consecuencia lo merece".[10]

Esta lógica, que no admite reclamo ni apelación, fue utilizada durante la Época Clásica por el poder religioso y el civil, pero además de aplicarse al sometido también se introdujo en las disputas libradas entre los diferentes poderes para conseguir el control social. Los argumentos y las tácticas se intercambian y los viejos y nuevos discursos parecen confundirse, como posiblemente ocurre siempre que se construyen nuevas categorías culturales.

Desde el Renacimiento el poder de la Iglesia fue retrocediendo ante las nuevas transformaciones político-estatales, económicas, y culturales. Por eso sus viejas técnicas de control y dominio fueron readaptadas y puestas al día. Durante esta época la figura del diablo suscitó abundantes reflexiones en el seno de la Iglesia, y asimismo surgió un marcado interés por las brujas. Desde 1484 Inocencio VIII "con la bula *Summis desiderantes affectibus*, había autorizado a los inquisidores dominicos Heinrich Institor y Jakob Sprenger a perseguir la brujería, y dos años después veía la luz la summa de la deontología que fue el *Malleus Maleficarum*".[11] A finales del siglo XVI este texto desató diferentes polémicas entre inquisidores y médicos. Para los autores del *Malleus* el viejo canon *Episcopi* (Graciano, *Decreto*, II, 20, 5, 12), al plantear que ninguna criatura tenía poder para transformarse "en otra mejor o peor", y que en el mundo no existían efectos mágicos provocados por los demonios, pues sino el

[10] *Op. cit.*, p. 97.

[11] Bertelli, Sergio, *Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el barroco*, 1984, Barcelona, Península, p. 43.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mundo perecería, provocaba sobre todo dos graves errores: 1) creer que no hay maleficios en el mundo, y que éstos sólo existen en la opinión de quienes acusan a los magos de ser responsables de ellos, o bien 2) aceptar que existen brujas y que el demonio es su cómplice, pero mirar sus efectos maléficos sólo como imaginarios o fantásticos. Para los inquisidores lo anterior era manifiestamente herético pues, según decían, los maleficios en el mundo "eran reales y no fantásticos".[12] Jean Weyer, médico del duque de Cleves y posiblemente inspirado en el canon *Episcopi*, en su De Praestigiis Daemonum (1563), sin dudar de la existencia del diablo, discrepó de que éste pudiese transformar el medio físico o el orden natural porque a su juicio sólo tenía poder sobre el alma y no sobre el cuerpo. Incapaz de influir en el mundo real, buscaba influir en los límites del alma que para Weyer se encontraba en los sentidos, en los nervios y en los humores; y su objetivo lo alcanzaba introduciéndose en la imaginación, porque además de ser diabólica, ella se encontraba justo entre el cuerpo y el alma. Así, el diablo influía sobre todo a los espíritus débiles o frágiles, y por eso sus víctimas principales eran mujeres, melancólicos, viejos, insensatos (frenéticos y borrachos) a quienes por medio de ilusiones los engañaba al hacerlos creer que él era capaz de transformar la naturaleza. Sin embargo, los espíritus fuertes e incrédulos también eran sus víctimas, pues éstos, al dudar de su existencia, sólo obedecían a otra ilusión provocada igualmente por el diablo. Esto es, tanto la credulidad como la incredulidad eran obra del demonio y demostraban su existencia. Pero lo mismo hacía la enfermedad, pues según Weyer el diablo mediante las ilusiones era capaz de provocar melancolía y enfermar el cuerpo. De esta manera, Weyer transformaba su saber "en un saber médico con desviaciones religiosas". Y así, como antes el inquisidor era una conciencia religiosa con pretensiones médicas, ahora era el médico quien recurría a formas religiosas. Por lo visto, en el Renacimiento la tragedia y la razón empezaron a separarse de la locura, pero también la moral católica y la medicina empezaron a unificarse para construir la sociedad moderna bajo la guía del médico.[13]

[12] Ver de Kraemer & Sprenger, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa masa*, 1976 Madrid, Felmar, p. 36s.

[13] Foucault, Michel, "Las desviaciones religiosas y el saber médico", en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial. Siglos XIXVIII,... op. cit.*, p. 913.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El inicio de la polémica entre inquisidores y médicos fue el anuncio de la gestación y pronta aparición de nuevos gestos y límites de exclusión. El campo de batalla lo constituyó principalmente la feroz persecución desatada durante los siglos XVI y XVII por los poderes religiosos y civiles contra hombres y mujeres (sobre todo mujeres) acusadas de brujería y de tener pacto con el diablo. En 1571 una bruja le dijo a Carlos IX en Francia que tan sólo en su reino existían más de 300 000, y según el demoniólogo Henri Boguet, hacia 1602 calculaba que en toda Europa había cerca de dos millones.[14] El demonio y la bruja ocupaban un lugar de primera magnitud incluso en la mente de la gente más inteligente de la época. Jean Bodin, por ejemplo, en su *Demonomanie des Sorciers* (1580) deseaba quemar a todas las brujas de una sola vez. Este fenómeno paneuropeo se enmarca dentro de un turbulento clima social caracterizado por un fuerte descenso en el nivel de vida, desempleo, inflación, pestes, guerras, donde la bruja apareció como la causa de todos los males. Esto es, ella fue uno de los principales chivos expiatorios de una civilización en crisis y recomposición. La credulidad en su figura por parte de las masas miserables y analfabetas es explicable: la bruja casi siempre era una vieja, pobre, indefensa y sobre todo curandera, partera, y relacionada con los viejos cultos populares, donde muchas veces están presentes drogas y plantas analgésicas que explican las alucinaciones o visiones fantásticas. Pero la aceptación de su figura por parte de los poderes establecidos nos habla más bien de una conveniencia fríamente calculada. Prueba de ello, sin duda, son las increíbles confesiones presentes en los procesos inquisitoriales, que obedecen a las amenazas y torturas aplicadas por los interrogadores para escuchar lo que ellos querían oír. Pero un mejor ejemplo de la credulidad por conveniencia lo constituye el momento histórico en donde, como en una novela, los personajes principales de la Iglesia católica como el hereje, el diablo y la bruja fueron desplazados por el poder civil y sus locos.

Para explicar los motivos de las furiosas persecuciones y procesos realizados contra la brujería en Francia durante el siglo XVII se han utilizado diferentes argumentos. Uno de los principales encontraba la causa en la contrarreforma y en el regreso de la Iglesia católica, pues

[14] Ver de Levack, Brian P., "La bruja" en *El hombre barroco*, Rosario Villari y otros, 1992, Madrid, Alianza, p. 289-318.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

gracias a aquélla, ésta nuevamente se imponía a la justicia civil e implantaba otra vez sus creencias y su control social basado en la superstición. Sin embargo, para Michel Foucault la explicación más bien hay que buscarla en los conflictos ocurridos entre la Iglesia y los tribunales civiles a finales del XVI y principios del XVII.[15] En un principio los tribunales civiles franceses, para desafiar a la Iglesia, rechazaban las fantásticas confesiones de los procesados por brujería y por tener pacto con el diablo. A los testimonios de los infelices dando cuentas de sortilegios y crímenes cometidos sobre todo con niños, los rechazaban por insólitos, y al acusado lo consideraban como loco o idiota, más necesitado de lástima que de mortificación. No obstante, en un momento determinado de la caza de brujas los papeles se invirtieron: ahora era la Iglesia quien dudaba de las disparatadas declaraciones de los procesados, y en cambio los tribunales civiles aceptaban todas las confesiones con una sospechosa credulidad.

La respuesta a la nueva situación era demasiado simple: atrás de ella se encontraba una táctica de la Razón de Estado. Ahora, en la mayoría de los procesos de brujería efectuados durante el siglo XVII aparecía una nueva víctima: el sacerdote. El antiguo verdugo ya era mártir, y la causa es obvia: el moderno poder civil aniquilaba mediante estos nuevos procesos "el aspecto sagrado del sacerdote". Pues la investidura sagrada y mágica del sacerdote, pacientemente construida por la Iglesia a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento, ahora resultaba un estorbo para el nuevo control social. En otras palabras, mediante su desacralizacion se destruía el poder y la influencia que la Iglesia ejercía sobre los gobernados, utilizando en cierta forma los mismos mitos y recursos que ella empleó para consolidarse. Es indudable, la impunidad de los funcionarios garantiza la sacralidad del poder, y la Iglesia lo sabía muy bien. Por eso rehusaba juzgar a sus inquisidores, y a pesar de aceptar que se debía castigar a los sacerdotes que incurrían en faltas graves, recomendaba: "No hay que ser muy celoso en perseguir a religiosos y sacerdotes, pues el proceso de un sacerdote siempre puede interpretarse como proceso a todo el clero. El inquisidor recordará, por lo tanto, que los laicos no

[15] Foucault, Michel, "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII", en *La vida de los hombres infames*, 1990, Madrid, Ed. de la Piqueta, p. 25-46.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

soportan los privilegios de los eclesiásticos y que no hay nada que les alboroce tanto como los pecados de los sacerdotes y su castigo."[16]

Pero el conflicto entre la Iglesia y los tribunales civiles también involucraba a un tercero en discordia, que era ya el poder más importante: el rey. Éste, para centralizar el control sobre la sociedad requería sobre todo dos cosas: someter a la Iglesia y destruir la autonomía de los tribunales civiles. En un principio los tribunales civiles, que ya contaban con las simpatías de las órdenes regulares de la Iglesia, en su lucha buscaron obtener el apoyo de la corona, intentando convencerla de la conveniencia de castigar la brujería por los desórdenes sociales que provocaba, que impedían la organización de la sociedad por el Estado. Asimismo, justificaban el castigo contra ella no porque sus conjuros efectivamente se cumpliesen, sino simplemente por el hecho de desear o pensar hacer daño. No obstante, la corona no apoyó a los tribunales civiles y se inclinó por defender al clero secular, pues al actuar así a la vez que sometía a la Iglesia despojaba de toda autonomía a los tribunales y les arrebataba lo más importante para cualquier poder: el derecho a castigar. Y a éste la corona lo obtuvo plenamente mediante el establecimiento del Hospital General, institución que por decisión real adquirió el derecho absoluto a castigar todo comportamiento extraño y transgresivo. Desde estos momentos el hereje, la bruja, el enfermo, el pobre, el fanático, fueron castigados con el encierro, y así quien ahora castigaba ya no era la Iglesia sino el Estado moderno, con lo que la herejía y la brujería se secularizaban, además de que de esta manera prácticamente se institucionalizaba la persecución iniciada por Weyer contra el cuerpo y la imaginación. Ahora la brujería "es ya únicamente considerada en relación al orden del Estado moderno: la eficacia de la operación es negada, pero no la intención que implica, ni tampoco el desorden que suscita. El ámbito de su realidad se ha transferido a un mundo moral y social".[17]

[16] Acerca de los inquisidores explícitamente indicaba que: "Aunque, recordemos que según Santo Tomás..., más vale no castigar a los inquisidores, pues castigándoles es la institución inquisitorial la que sufre los efectos y a poco ya no sería respetada ni temida por la plebe imbécil (*a populo stulto*)", Eimeric, Nicolau, y Pena, Francisco, *El manual de los inquisidores*, Introducción y notas de Luis SalaMolins, 1983, Barcelona, Muchnik, p. 228.

[17] Foucault, Michel, "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII",... *op. cit.* p. 41.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Igualmente la persecución de la brujería fue sustituida por la persecución de la locura mediante el siguiente pretexto. Como el castigo de la brujería correspondía a los tribunales, para despojarlos de ese derecho la corona apeló a un argumento contundente que existía en el derecho romano. Para éste, el loco, por su imbecilidad, era un sujeto "inaccesible a la pena". Por lo tanto, convirtiendo al brujo en loco se le arrancaba el sujeto a los tribunales, y la corona automáticamente adquiría el derecho a encerrarlo sin necesidad de juicio alguno. Así, la persecución nunca cesó: el calificativo de loco permitió anular en su totalidad la conciencia del otro, y a la vez justificar el castigo del encierro como remedio curativo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

SADE: EL IMPERIO DE LAS PASIONES

*Roberto García Jurado**

Hace algún tiempo tuve acceso a un volumen de los grabados que ilustraron la edición original de *La nueva Justine, o las desdichas de la virtud, seguida de La historia de Julieta, su hermana,* publicada en 1797. Las imágenes fueron diseñadas a partir de las escenas eróticas en cuya descripción Sade se deleita durante toda la narración. No obstante, si en la novela muchos de esos pasajes provocan escozor, repugnancia o terror, los grabados sólo parecen describir situaciones grotescas. La razón de ello no creo que pueda ser la impericia del grabador, pues si se cotejan las imágenes con el relato, podrá observarse cómo aquéllas se apegan a éste hasta en los más ínfimos detalles. ¿Dónde encontrar la diferencia entonces?

Los suplicios a los que los personajes sádicos sometían a sus víctimas pueden quedar muy devaluados si se prescinde de las exclamaciones de júbilo o éxtasis y las de dolor o súplica de unos y otras. Más todavía, cometer un acto perverso o criminal es algo relativamente sencillo y común, pero algo muy distinto, que incluso cambia su sentido, es justificarlo mediante una serie de digresiones filosóficas y sociológicas, tal como lo hace Sade, lo que interpone una enorme distancia entre la imagen plástica y la literaria.

Ésa es la particularidad de Sade; darle voz y palabra a la lubricidad y al deseo; hacer coincidir la gesticulación y la reflexión del éxtasis; describir la voluptuosidad que el cuerpo transmite al pensamiento.

Por ese motivo ocupa un lugar privilegiado entre los libertinos, pues es de sobra conocido que no fue el primero en referir orgías tumultuosas y báquicas; perversiones de jovencitas; placeres sexuales obtenidos me-

* Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

diante el tormento físico aplicado a otra persona o la descripción de múltiples formas de realizar la cópula, temas de los cuales tenemos ejemplos destacados en Bocaccio, Margarita de Navarra y Aretino. Sin embargo, nunca antes se había intentado justificar y legitimar el libertinaje, ni provocar la repulsa y el horror públicos ante el espectáculo de perversiones torturantes.

Más aún, mediante su obra cambia el significado del propio libertinaje, pues si antes era sólo un desenfreno de la conducta sexual, una afición desproporcionada por los placeres de la carne, ahora, además de su contenido habitual, designa no sólo una conducta, sino también una concepción distinta del mundo, la sociedad y el individuo. El libertino ya no es ese elemento social que se sabe distinto y reconoce su separación de la comunidad, el nuevo libertino sabe que es diferente pero no reconoce la validez o aceptabilidad de su opuesto, no reconoce su propia marginalidad.

Así, la conciencia libertina se sabe diferente; contrapuesta a la conciencia común, no sólo es particular en tanto miembro de la generalidad, sino es peculiar, especial.

La conciencia libertina

Cuando alguien comete una falta a sabiendas de que es algo prohibido por la sociedad, por lo cual se siente culpable al incurrir en ella, hace suyo el fundamento ético que justifica la restricción del caso. Sin embargo, consciente de ello, incurrió en la falta y muy probablemente lo hará otras veces, contraviniendo la ley o el código ético aceptado, de donde se concluye que estos mecanismos normativos no han sido lo suficientemente firmes como para instituir una autocensura en el individuo. Existe otra posibilidad: que la comisión de un delito no esté acompañada del sentimiento de culpa del caso anterior. En tal situación, el delincuente se siente capaz de justificar su actitud y considerarla legítima. En esta versión se aprecia no sólo un distanciamiento entre los factores de cohesión de la comunidad y el individuo, sino se observa una total ruptura y diferenciación. Este segundo caso es el de la conciencia libertina.

¿De qué manera se justifica la actitud del libertino sádico? Son varios los medios que se utilizan con tal finalidad; el primero que salta a la vista

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

es el de la impotencia humana ante los designios de la naturaleza; después el de la conciencia racional y por último el de la retórica, entendida a la manera de Gorgias.

Para ilustrar la primera modalidad debe considerarse que, para el libertino, la conciencia humana tiene dos niveles: el primero de ellos es el de una conciencia moral, construida y soportada por la tradición y la costumbre, censora de la actividad y del mismo pensamiento, al que jamás abandona, pues está construida de tal manera que aparenta ser su origen, instrumento y fin. Sin embargo, es susceptible de superación: se le puede suprimir y liquidar: "...esta conciencia no es obra sino del prejuicio engendrado por la educación, de tal modo que cuando prohibe al niño le causa remordimientos que el niño conserva hasta que el prejuicio vencido le haya demostrado que no había ningún mal en la cosa prohibida."[1]

La conciencia moral no sólo puede ser superada y destruida, sino que además es completamente inútil, pues siendo contraria y enemiga de la naturaleza, de los impulsos que ésta inserta en el hombre, tarde o temprano sucumbe ante ellos. El orden natural impide el orden ético, lo sepulta bajo sus requerimientos funcionales; desaparece la conexión entre voluntad humana y finalidad social, todo queda reducido al impenetrable curso natural: "Determinadas disposiciones de nuestros órganos, el fluido nervioso más o menos irritado por la naturaleza de los átomos que respiramos...por la cantidad y calidad de partículas nitrogenadas contenidas en nuestros alimentos, por el curso de los humores y por mil otras causas externas, son los que inducen al hombre al crimen o a la virtud, y en ocasiones en el mismo día a una y a otra."[2]

De este modo, no sólo el clima, los instintos o los apetitos determinan el curso de la actividad humana, sino también el alimento que se consume o el aire que se respira, esto es, la materia inanimada transmite animación y contenido. Así, desaparecen las fronteras entre lo orgánico y lo inorgánico, entre los objetos y los sujetos; ahora todo forma parte de un orden cosmológico mecánico y continuo, el cual posee una densidad compresiva y una trayectoria inalterable.

La conciencia moral ha quedado borrada en favor de una conciencia reflejo, un intelecto humano que únicamente tiene permitido conven-

[1] Sade, *Historia de Julieta*, 1980, México, Juan Pablos, p. 15.
[2] *Ibid.*, p. 17.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cerse de que es objeto de fuerzas superiores a la suya, a las que, desde luego, no puede controlar, y ante las que es tan impotente que ni siquiera puede modular los impulsos naturales que emanan de su propio organismo, esto es, sin que su voluntad intervenga en su inspiración o conducción.

Puesto que el hombre no puede conocer y mucho menos impedir los designios de la naturaleza, es insensato culparlo de sus actos; no los gobierna, obedecen a motivos fuera de su control. El libertino resulta entonces tan inocente o disculpado de sus apetitos como el hombre más piadoso: la única diferencia entre ambos radica en que tienen diferentes gustos y aficiones, satisfechos con medios y objetos también distintos.

Ésta es la manera "naturalista" a través de la cual se justifican las ideas y perversiones de los libertinos; nada daña a la naturaleza puesto que es imposible actuar contra ella: la sodomía, el asesinato, la tortura, en fin, todo tipo de supuesta destrucción no es más que generación infinita, punto intermedio en un ciclo natural ajeno a las nociones de vida o muerte. Lo que hoy son cuerpos mañana serán gusanos, luego serán flores; nada hay de horrendo en ello. La naturaleza no necesita del hombre más que de los otros animales, como algunos piensan, pues es tan perfecta que en el momento que necesite de ellos podrá generarlos a su antojo y en la medida que los requiera, por lo tanto, el sádico puede asesinar impunemente, esto no perjudica a la naturaleza y ella misma impulsa esa conducta.

El materialismo mecanicista de la filosofía de las luces dotó de todos estos argumentos e ideas al sadismo. Hollbach y La Mettrie son sus inspiradores y guías, de ahí es de donde nace la concepción que parece privar de voluntad a los hombres, sometiéndolos a una dinámica natural y necesaria que los obliga a actuar de una u otra manera, siempre imprevisible e irregulable. Mediante esta doctrina se arrebata incluso lo más preciado para el libertino: sus pasiones. No le pertenecen, no puede ufanarse de poseerlas porque la naturaleza misma se las ha inyectado y, por lo tanto, sólo es un accidente que él las posea y los otros no.

Las proposiciones materialistas son las que aparecen con mayor claridad en las reflexiones del sadismo, lo que ha permitido identificarlo como un producto auténtico de la filosofía de las luces, al menos en su versión mecanicista. Sin embargo, sus extensas argumentaciones están sazonadas con llamativos pasajes contradictorios, en los cuales reaparece una voluntad humana que se muestra independiente del sistema mecánico

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de la naturaleza; puede contravenirlo, incluso burlarlo: "Cambiamos a cada momento de papel, unas veces éramos las esposas que reciben al marido y otras veces las esposas mismas, y así, engañando a la naturaleza, pasamos un día entero coronando con las voluptuosidades más dulces los ultrajes que cometimos con ella".[3]

Si el libertino puede engañar y ultrajar a la naturaleza queda claro que posee una voluntad autónoma, capaz de apartarse del sentido y dirección que ésta le impone. Así como Sade se empeña en construir y proponer un sistema filosófico que soporte los excesos del libertinaje, igualmente lo invalida, pues termina negándolo y acepta que es posible actuar no sólo al margen de la naturaleza, sino también muy a su pesar. Su voluntad de destrucción ya no se traduce directamente en generación y regeneración interminable, sino que ahora, imponiéndole un sentido propio, puede aniquilar y destruir irreparablemente.

Al retomar el control de su voluntad, el libertino recobra también su calidad culpable y reprensible, la cual necesita nuevamente ser justificada: ¿cómo hacerlo?

Aparece entonces la segunda forma de justificación: la conciencia racional. Su primer cometido es suprimir o sojuzgar a la conciencia moral, pues no basta que los propios impulsos naturales la avasallen; es preciso que sea también destruida por medio de un ejercicio racional. Para hacer esto debe erigirse en una conciencia objetiva, capaz de distinguir lo real de lo ficticio, pues de otra manera no podría combatir la superstición de la conciencia moral: "El primer efecto de esta razón es, tú sientes una diferencia esencial entre la apariencia del objeto y el objeto real. Las percepciones representativas de un objeto son de diferentes clases. Si nos muestran los objetos como ausentes y como habiendo estado anteriormente presentes, se trata de lo que llamamos memoria, recuerdo. Si nos presentan los objetos sin advertirnos de su ausencia, se trata de lo que denominamos imaginación, y esta imaginación es la verdadera causa de los errores."[4]

Con esto queda tendido un puente directo y confiable entre conciencia y realidad, que debe afirmarse permitiendo una doble circulación de

[3] *Ibid.*, p. 11.
[4] *Ibid.*, p. 35

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ideas: las que corresponden directamente a la realidad, y las que corresponden a la imaginación, por tanto, irreales.

El ejercicio racional posibilita la correcta ubicación y valoración de la realidad, pero al mismo tiempo dota al individuo de parámetros de actuación. Por medio de la razón no sólo se abstrae, sino también se sustenta la acción y el juicio, permitiendo construir o destruir, aprobar o reprobar.

En el plano de las instituciones sociales el ejercicio racional de los personajes libertinos les permite distinguir que todas ellas han sido creadas por convención, costumbre o idolatría. Las que han sido creadas por la convención han estado inspiradas en la voluntad de un tirano, de un grupo de privilegiados o de una turba intempestiva. De estas tres posibilidades, ninguna garantiza que la convención favorezca a todos los miembros de la sociedad, motivo por el cual quienes han sido perjudicados podrán contravenirla cuando lo consideren necesario. Las creadas por la costumbre son puramente artificiales, pues cambian de tiempo en tiempo y de un lugar a otro, por lo tanto son más endebles y susceptibles de transformación que las anteriores. Las otras, creadas por idolatría y por los dogmas religiosos que de ahí nacen, son producto de la superstición y la ignorancia de los pueblos, no resisten el más mínimo cuestionamiento, se sostienen en la fe y no en el entendimiento, en la ceguera y no en la observación.

Ahora bien, ya que se ha usado la conciencia racional para cuestionar las instituciones sociales, ¿cómo podrá usarse para no solamente destruir instituciones sino guiar y dirigir la conducta humana? En este punto es conveniente preguntarse por el significado de la razón para el sadismo, y este pasaje resulta bastante apropiado: "¿Qué es la razón? Es la facultad que me ha dado la naturaleza para aceptar un objeto y huir de otro en función del placer o dolor que de ellos puedo recibir."[5] Reveladora definición, pues la razón conduce al hombre por el camino de la vida que le otorgue más placer; no observa entonces otras consideraciones que las que nacen de los sentidos, lo que resuelve el problema de la contradicción entre ambas instancias, entre el equilibrio y el exceso: ahora ninguna desproporción, perversión o desmesura tendrá lugar, no adquirirá estatuto irracional, puesto que la razón podrá recorrer toda la escala del placer sin que pierda su categoría.

[5] *Ibid*, p. 34.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Debido a que los razonamientos del libertino le impulsan a privilegiar su pasión por sobre todas las cosas, llegando a un desenfreno que la sociedad no puede ver más que como maldad intencional, el razonamiento, el conocimiento y la filosofía que sustentan esa actitud no pueden identificarse más que con la malignidad congénita y la perversión de la conducta humana.

El libertino sádico utiliza su razón para aleccionar, instruir y educar, lo hace a sabiendas de que esto conduce a la maldad, pues para él el conocimiento no puede tener otro fin.

La filosofía es patrimonio de los libertinos sádicos, ellos son conscientes de esto y también de que una filosofía que sustente el bien, la virtud, no sólo es falsa sino imposible. El raciocinio, la reflexión y el conocimiento conducen unívocamente a la maldad libertina.

Sin embargo, Sade no es capaz de mantener siempre unidas la razón y la pasión, hay pasajes donde se oponen claramente y la primera es forzada a cometer y justificar excesos: "Si la fría razón nos aleja un momento de esa perversidad, la mano de las voluptuosidades nos lleva a ella, y no podemos abandonarla."[6] Bataille ubica aquí la contradicción fundamental e irresoluble del sadismo; desear conservar la claridad de conciencia hasta en los furores del frenesí y hacer que éste sea aceptado en el reino de la razón, convertirlo en razonable.[7] Si el delirio sexual perturba la percepción de los sentidos y aniquila la conciencia razonable, hay que llegar a introducirlo en el reino de lo racional y lograr que se anule la mutua exclusión; es necesario llegar a fundirlos. De este modo el delirio pasa de excitar los sentidos a la excitación de la conciencia, y el disfrute y satisfacción de los sentidos dejarán de ser desenfrenados e intempestivos para convertirse en un ejercicio metódico y ordenado. De ahí que la repetición y reiteración del acto libertino sea, más que un acto sensual, un acto racional. No obstante, Sade es consciente de la imposibilidad de esta coincidencia, de los impedimentos que existen al tratar de establecer esa fusión.

En el pasaje citado resurge la oposición entre conciencia y pasión; razón y sentidos. Si en la mayor parte de su obra Sade se ocupa de intentar unir el razonamiento y la sensibilidad, no es menos claro que igualmente

[6] *Ibid.*, p. 14.
[7] Cf. Bataille, George, *La literatura y el mal*, 1987, Madrid, Taurus.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

resalta la imposibilidad de lograrlo y llega a convencerse de que no hay tal fusión: la razón sádica se torna así en una actitud sustentada por una pasión intensa, esto es, sólo revestida de una superficie racional.

Si no ha sido posible reconciliar la razón y la pasión de manera que ninguna domine a la otra y se expulsen alternativamente del centro de la motilidad, no hay otra opción que volver al esquema original, pero ahora el relevo es sustituido por un dominio continuo de la pasión sobre la razón.

Como puede observarse, la razón perversa no es el instrumento para conducir la actividad del individuo, pues aunque intenta hacerlo, inexorablemente queda supeditada a la potencia de las pasiones.

Ni el materialismo mecanicista ni la conciencia racional han podido sustentar la legitimidad de la perversión sádica, pues aunque Sade se mostró muy prolijo en las reflexiones que debían dar validez a uno y otro recurso, igualmente se ocupó en desintegrar y derribar ambos aparatos conceptuales, desamparando nuevamente al libertinaje. De este modo, la perversión queda sin nada que la legitime frente a la sociedad, lo que provoca que el libertino se vea una vez más sin mayor justificación que la intensidad de sus pasiones.

Queda finalmente el tercer recurso de legitimación, el menos denotado por los críticos del Marqués y el cual, a diferencia de los primeros, no está formulado explícitamente.

Después de exponer los razonamientos del Duque de Blanguis, uno de los cuatro libertinos de *Las 120 jornadas de Sodoma,* Sade dice de él: "Mediante razonamientos de esta especie el duque legitimaba todos sus defectos, y como tenía todo el ingenio posible, sus argumentos parecían decisivos. Amoldando, pues, su conducta a su filosofía, el duque, desde su más tierna juventud, se había abandonado sin freno a los extravíos más vergonzosos y más extraordinarios."[8]

Aquí es donde se encuentra la clave de la dificultad para identificar, ordenar y comunicar un sistema filosófico del Marqués. En sus obras se utiliza la filosofía, la política, la historia, la física, etc., para legitimar vicios y perversiones. Los libertinos no profesan un apego a ningún sistema filosófico, se sirven de ellos de la manera y en el momento que más les convenga. Por este motivo se encuentran tantos pasajes contradictorios

[8] Sade, *Las 120 Jornadas de Sodoma*, 1978, Madrid, Akal.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y confusos, pues su ideal no es el de construir un esquema rigurosamente lógico, sino un andamiaje verbal que perturbe y obnubile la conciencia de la víctima y del lector, que se extienda como una telaraña formando una trampa difícil de evadir.

En este sentido podría decirse que Sade es un sofista: mediante argucias, retrueques, argumentos falsos o conclusiones infundadas pretende justificar la intensidad de la pasión y arrastrar a sus víctimas hasta la confusión, tal como lo hacía el padre de Eugenia de Franval: "El ardiente Franval, quien, de acuerdo con su carácter, se había armado de tanta delicadeza para seducir con más fineza, pronto aprovechó la credulidad de su hija, y con todos los obstáculos puestos de lado, tanto por los principios que había nutrido a esa alma abierta a todo tipo de imprecisiones, como por el arte con el que la había cautivado en el último momento, completó su pérfida conquista, e impunemente destruyó la virginidad que por naturaleza y derecho, era su responsabilidad defender."[9]

Si no hay filosofía, moral o fuerza natural capaz de disculpar las inclinaciones del libertino, éste pareciera quedar sin legitimación alguna, pero, y es pertinente conceder atención a esto, la retórica misma es justificación, pues, utilizada a la manera de los sofistas, sirve no para encontrar los argumentos más útiles en la demostración de una tesis, sino los recursos discursivos más eficaces para convencer e instaurar la opinión propia por sobre las demás, sin que importe mucho si ésta se nutre o no de la verdad.

La conclusión que de lo expuesto se extrae es que el Marqués estaba consciente de las limitaciones del materialismo mecanicista, del racionalismo como acto de fe y de la imposibilidad de hacer coincidir simultáneamente la razón y la pasión en el centro de la motilidad humana. Pero estaba consciente también de que el hombre capaz de legitimar sus actos frente a los demás tenía todo el derecho de reiterarlos, aún si esta legitimación se consiguiera más por la incapacidad de la sociedad para refutarla que por su aceptación complaciente.

La tercera fuente de legitimación sádica expuesta, que aparece como la primera en importancia en el momento de justificar la perversión libertina, es la que menos espacio ocupa en las novelas de Sade y a la que explícitamente se le confiere menor importancia. No obstante, es la

[9] Sade, *Eugenia de Franval: Historia trágica*, 1969, Buenos Aires, Quintaria, p. 24.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

decisiva, aunque para percatarse de ello sea necesario primero aplicar estrictamente las proposiciones y reflexiones de los dos primeros recursos expuestos, llevarlos al extremo para así mostrar sus limitaciones.

El contrato social

La corte de Luis XV se caracterizó por un libertinaje público y espectacular. La influencia ejercida por su favorita, madame Pompadour, en todos los asuntos del gobierno francés, fue condenada y detestada. Pero las aventuras galantes no fueron exclusivas de la corte de este rey, pues antes y después se dieron ejemplos igualmente memorables. Lo especial en la corte de Luis XV fue el exagerado libertinaje y la influencia perniciosa de su amante.

En el siglo XVIII las aventuras amorosas de príncipes, duques, condes y marqueses eran un alimento común de las conversaciones en las tertulias nobles y plebeyas. La misma literatura del período eligió este tema como su preferido, y pronto las aventuras galantes de algunos personajes se volvieron legendarias, como las del Conde de Valmont o las del mismo Giacomo Casanova.

Pero éste es un libertinaje público, aceptado, y, de alguna manera, grato a la sociedad. La corte o el pueblo llano se complacía al observar el acecho a la virtud de una jovencita o una gran dama, siendo muchas veces recompensados con el espectáculo de la seducción y caída.

El Marqués de Sade hereda algunos rasgos de este tipo de literatura y de sus temas recurrentes, pero les da un giro brusco y sólido: el libertinaje pasa de la esfera social a la privada, deja de formar parte de la celebración pública y se circunscribe a un ámbito privado, subterráneo, oculto.

El claustro, el encierro, la mazmorra, son elementos imprescindibles de la literatura sadiana. Los libertinos se ocupan muy bien de practicar sus fechorías en sitios alejados de la luz y el bullicio, con lo que no sólo se sustraen del ambiente común, sino que convierten su sitio en uno totalmente diferenciado del exterior. En él cambian todas las normas y leyes sociales; se suprime todo lo que se asemeje a una convención social, pues ahora impera una tiranía libertina, con un código de leyes y preceptos

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que, tal como lo plantea Didier, hace pensar en un Estado dentro de otro Estado.[10]

Dentro del palacio, sótano o calabozo se ordena una sociedad nueva, una sociedad secreta, formada por libertinos que llevan una doble vida, pues en el exterior son ciudadanos respetables, cubiertos de distinciones honoríficas; son altos financieros, distinguidos nobles o influyentes prelados. Sus inclinaciones perversas no dañan su posición social porque no trascienden el estrecho recinto donde se manifiestan. Muy probablemente sea sólo en *Alina* y *Valcour* donde los hábitos depravados de los libertinos son conocidos más allá de los límites de su estrecha sociedad.

Más tarde, este tipo de asociaciones clandestinas fueron el fundamento de novelas como *La historia de O*, donde se da una mezcla por demás inquietante de elementos sádicos con algunos ingredientes kafkianos. Pero en esta historia, la sociedad secreta es una especie de sustrato social, una especie de red que extensiva, territorialmente, abarca toda la sociedad, sin saber nunca si la persona que cruza por la calle, el chofer del taxi o el amigo entrañable forma o no parte de ésta. Las víctimas sádicas, en contraste, se liberan si logran trasponer el encierro al que se hallan sometidas, una vez fuera pueden dejar de temer, a menos que caigan nuevamente en los embustes de libertinos inconfesos, quienes valiéndose de mil engaños las reintegren a su coto de dominio.

Barthes alude a esta microsociedad sadiana concibiéndola como una agrupación altamente diversificada y estratificada, donde coexisten al menos "5 clases sociales".[11] Su aserto está fundado en el análisis de *Las 120 jornadas de Sodoma*, pero es difícil encontrar su reproduccion en otras obras. Es mucho más apropiado distinguir sólo dos tipos de individuos: los libertinos y las víctimas.

Este esquema no hace sino reproducir el sistema de la sociedad exterior, donde existen señores y sirvientes; amos y esclavos. A diferencia de aquél, no se disfraza con una máscara igualitaria; reconoce que siendo los hombres naturalmente diferentes es un contrasentido igualarlos mediante la ley. Debido precisamente a que esta igualación es superficial, tarde o temprano resurge dentro de la sociedad la diferencia entre

[10] Cf. Didier, Beatrice, *Sade*, 1987, México, FCE.

[11] Cf. Barthes, Roland. "El árbol del crímen" en *El pensamiento de Sade*, v.a.,1969, Buenos Aires, Paidos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

individuos, todos intentando imponerse sobre los demás, de donde nuevamente nace la primacía del fuerte sobre el débil. El egoísmo es esencial en el individuo, no se elimina sencillamente con la simple convivencia humana o la instauración de leyes igualitarias: "Todos los hombres han nacido aislados, envidiosos, crueles y déspotas; deseando tenerlo todo y no dar nada luchan incesantemente para mantener sus ambiciones o sus derechos. El legislador llega y dice 'dejad de luchar así, cediendo un poco cada uno la tranquilidad renacerá'. No tengo nada contra este punto, pero sostengo que dos clases de hombres no debieron haberse sometido a él: los que se mantienen los más fuertes y no tienen necesidad de ceder nada para ser felices, y los que por ser los más débiles se encontraban con que tenían que ceder infinitamente más que lo que se les había asegurado."[12]

El egoísmo es el fundamento del hombre, su comportamiento natural; la asociación humana busca restarle fuerza para imponer un espíritu comunitario, a costa de ceder en las aspiraciones individuales. Lo que Sade proclama es que nunca se liquida ese impulso natural. El egoísmo resurge interminablemente manifestándose en una oposición eterna entre el interés particular y el interés general: aquellos que se guíen por el primero tenderán a inclinarse hacia el vicio, serán viciosos, y los que se guíen por el segundo serán virtuosos.

La virtud o el vicio que se aprecia en los hombres corresponde a su disposición para sacrificar o privilegiar su disfrute personal en el medio social. Esta temprana formulación de un malestar en la cultura es solucionada por el surgimiento del sadismo, el cual se explica socialmente por la imborrable desigualdad de los hombres y su eterna persistencia.

En la microsociedad sadiana el libertino no busca convencer o persuadir a sus víctimas, pues éstas se hallan en un estado de dependencia que no les permite elegir; las reflexiones sádicas se dirigen más bien al lector o al mismo protagonista. Al lector porque no bastando el placer que el libertino obtiene de los sentidos, quiere extraer más de la repulsa y el temor que se manifiestan en aquél; confirma así su imperio sobre el cuerpo de la víctima y el alma de los lectores. Al protagonista porque además de la satisfacción carnal se deleita también con la que le brinda saberse dueño de la palabra, la reflexión y el pensamiento.

[12] Sade, *Justine o las desventuras de la virtud*, 1976, México, Juan Pablos, p. 59.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El sadismo implica relaciones de dominio absoluto, no sólo de la imposición de un individuo sobre otro, sino de su afirmación sobre toda la sociedad. Por este motivo el libertino no puede reconocer un individuo con su mismo estatuto, solamente acepta su asociación con otros libertinos en tanto ésta le permite realizar mejor sus fines particulares.

El egoísmo que se encuentra en el fondo del sadismo hace imposible su formulación utópica, al menos a la manera en que se encuentra en *La historia de Julieta* y *La filosofía en el tocador.* En estas obras se propone una sociedad armoniosa, fundada en las antípodas del antiguo régimen, pues debe asegurar la comunidad de mujeres para con los hombres, la desintegración de la familia, la adopción y educación pública de los niños y la comunidad de las riquezas.

No obstante, esta sociedad utópica pretende ofrecer la felicidad a todos los hombres, algo contrario al sadismo, que no sólo busca la propia antes que la ajena, sino que la obtiene mediante la infelicidad generalizada. De ahí que Klossowski explique la manera en la que el libertino se serviría del nuevo orden social: "Instituid la comunidad de las mujeres para los hombres y de éstos para las mujeres, pero que sea para llenar los palacios públicos de la prostitución nacional. ¿Y la comunidad de los niños? Desde luego, para hacerlos más accesibles a la sodomía. ¿La supresión de la familia? Ciertamente, pero que una excepción confirme la regla: el incesto. ¿La comunidad de las riquezas? Para el robo..."[13]

El libertino sería feliz en la sociedad utópica si toda mujer fuese su víctima, todo niño su Ganímedes, su madre y hermana sus amantes y toda riqueza susceptible de apropiación. No obstante, a pesar de la singular interpretación que el sadismo podría dar a la sociedad utópica, tampoco en ésta quedarían satisfechas sus aspiraciones, pues dado que su carácter está fundado en la comisión de crímenes y la transgresión de las leyes en general, el cambio de unas leyes por otras no hace sino trasladar la contradicción, cambiar unos delitos por otros.

Una sociedad utópica libertina más coherente es la que se describe en *Alina y Valcour*: ubica en el ficticio país africano de Butúa un régimen autocrático y falocrático, donde el rey dispone de mujeres agrupadas en estamentos, cada uno destinado a cumplir una función dentro del reino:

[13] Klossowski, Pierre, *Sade, mi prójimo*, 1970, Buenos Aires, Sudamericana, p. 65.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

uno se encarga de las labores domésticas; otro de la custodia del palacio; otro de ofrecerse en los sacrificios; y el restante de complacer al rey.

No cabe duda de que se trata de una utopía muy especial, pues no busca la felicidad de los hombres sino la de uno solo, no se da un verdadero ideal social, lo que se aprecia es la formulación del sueño egoísta más absoluto.

Sin embargo, más allá de la utopía, el sadismo puede sobrevivir perfectamente en el antiguo o en el nuevo régimen, prescinde de toda convención social puesto que ninguna respeta, persuade a los demás de seguir su comportamiento no por filantropía ni para guiarlos al bienestar, sino para ser auxiliado en la satisfacción de sus pasiones por cómplices útiles.

El terror y la piedad

Es pertinente dividir la obra de Sade en dos grandes grupos. El primero, que incluye las historias de *Julieta* y *Justine*; *Las 120 jornadas de Sodoma; Alina y Valcour; La Filosofía en el tocador* y otros cuentos y relatos breves. En este grupo puede apreciarse lo que se ha denominado sadismo puro; esto es, el protagonismo de seres depravados y pervertidos que gozan martirizando y torturando a sus víctimas y emprenden digresiones filosóficas que justifican su comportamiento. El segundo grupo estaría constituido por obras como *La Marquesa de Gange; Eugenia de Franval; La Historia secreta de Isabel de Baviera, Reina de Francia; Oxitern o las desdichas del libertinaje;* y *Florville y Curval.* Aquí desaparece la que se considera la característica del sadismo, pero se puede distinguir un rasgo más profundo: un ataque a las conciencias más sutil, menos escandaloso.

Florville y Curval está precedido de un pequeño ensayo, *Reflexiones sobre la novela,* donde Sade expone el efecto que persigue al narrar las innumerables desventuras a las que somete a una parte de sus personajes. Explica que es necesario hacer fracasar la virtud y proponer el triunfo del vicio, pues esto "...debe hacernos ver al hombre no sólo como lo que es, o como pretende ser -ésta es la misión del historiador- sino como es capaz de ser cuando es víctima de las influencias modificadoras del vicio y del impacto de la pasión".[14]

[14] Sade, *Los crímenes del amor*, 1969, Buenos Aires, Quintaria, p. 24.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El temor y la compasión, que de acuerdo con Aristóteles debían provocar las historias trágicas en el espíritu del espectador para producir un efecto catártico purificador, son sustituidos en Sade por el terror y la piedad, medio por el cual se pretende exaltar en el público la aversión al vicio: "Nunca, lo repito nuevamente, nunca describiré el pecado sino con los colores del infierno. Quiero que la gente vea el pecado al desnudo, quiero que le tema y lo deteste, no conozco otra forma de lograrlo, a no ser pintándolo en todo su horror."[15]

Considerando estas afirmaciones, puede lograrse una comprensión más amplia del pensamiento de Sade, y de aceptarse las razones expuestas, podría pensarse incluso que el sadismo está planteado para conseguir su propio rechazo, la repulsa del público. En una carta fechada el 26 de marzo de 1783 Sade justifica una de sus obras, probablemente la *Historia de Julieta,* mediante estos dos argumentos:

> 1. Que no es de ningún modo necesario que, en el desenlace, el vicio sea castigado y la virtud recompensada. Éste es un viejo error, que voy a demostrar tanto a través de Aristóteles, como de Horacio, de Boileau, y de veinte comedias de Moliere, que es nuestro modelo para todos.
> 2. Que la viciosa es una mujer, y que seguramente, si hubiera castigado a esa mujer mi pieza sería detestable. Pero aunque resulta impune, ¿quién querría parecérsele? Luego, éste es el arte, el cual consiste no en castigar al vicioso en la comedia, sino en pintarlo de tal modo que nadie quisiera parecérsele, y así, no hay necesidad de castigarlo. Su condena se pronuncia calladamente en el alma de todos los espectadores.[16]

No fue nunca otra la finalidad del Marqués: hacer fracasar la virtud y triunfar al vicio. La mayor parte de sus obras están concebidas con esa estructura, exceptuadas *Eugenia de Franval; La Marquesa de Gange*; y *Oxitern o las desdichas del libertinaje*, donde el Marqués, muy probablemente presionado por el juicio público y deseoso en ese momento de que su obra fuera aceptada, cambió los desenlaces, haciendo

[15] *Ibid.*, p. 37.
[16] Sade, *Correspondencia*, p. 199.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que en la primera los malvados se arrepintieran y en las dos siguientes, que recibieran el castigo correspondiente a sus barbaridades. No obstante, hay suficientes elementos como para pensar que esos finales son forzados y contrarían la estructura original de las obras, pues basta ejemplificar con el caso de *Oxitern,* la cual es una obra de teatro cuyo tema está tomado de *Ernestine,* una novela corta donde Sade hace triunfar el vicio sobre la virtud, pero invierte los términos al dramatizarla para que no fuese censurada y pudiera representarse por La Comedia Francesa.

Independientemente de hurgar en las implicaciones filosóficas que hay en el fondo del sadismo, la argumentación parece válida. El público debe reprobar y aborrecer a Julieta mientras compadece y siente piedad por Justine. Los héroes de la virtud padecen en la novela pero triunfan en el alma de los lectores. Bajo esta consideración Sade inscribe su obra dentro de la tradición francesa, exaltando las cualidades de las heroínas de la virtud, tal cual lo hicieron La Fayette en *La Princesa de Cléves,* Prévost en *Manon Lescaut* o Laclos en *Las amistades peligrosas.*

La predilección que el Marqués sentía por los personajes femeninos es comprendida y ejemplificada por Mishima en su obra *La Marquesa de Sade.* Ahí se plantea el efecto logrado por el sadismo cuando la Marquesa dice: "No hay alternativa. Si mi marido es un monstruo de inmoralidad, yo tengo que ser un monstruo de devoción."[17] Renée, la Marquesa, se siente Justine, ella ha comprendido que la inmensidad del mal y el vicio de su marido no puede autorreproducirse y necesita imperiosamente de la virtud más incondicional y ciega.

Las heroínas de la virtud sufren terribles castigos físicos; el escarnio más indigno y el espectáculo de contemplar seres dichosos en el vicio y la impiedad. Incluso Sade considera infalible la fórmula y aconseja a los escritores jóvenes: "Cuando queráis inspirar un sentimiento de piedad en vuestro público, tened la valentía de asaltar, aunque sea por un momento, lo que es más hermoso arriba en el cielo o abajo en la tierra, y veréis las lágrimas que vuestro sacrilegio provocará."[18]

Para ilustrar esto basta pensar en Florville, quien después de pasar una vida llena de tormentos parece encontrar la felicidad y tranquilidad en su matrimonio con Curval, un hombre maduro que le ofrece protección

[17] Mishima, Yukio, *La Marquesa de Sade*, 1989, México, UAM-X, p. 29.
[18] Sade, *Los crímenes...*, p. 53.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y cuidado. Sin embargo, el desenlace es trágico, pues descubre que Curval es su padre, que asesinó a su propio hermano y que gracias a su testimonio su madre fue ejecutada. Florville es un Edipo magnificado, quien termina suicidándose.

La Marquesa de Gange y *La historia de Isabel de Baviera* describen la impotencia de la virtud frente al crimen y al vicio. La segunda pretende reconstruir los crímenes cometidos por la esposa de Carlos VI, y aunque Sade argumenta que hizo su reconstrucción basado en documentos verídicos, no se han encontrados vestigios de ellos. Ficción o verdad, esta historia junto con la de *La Marquesa de Gange* relatan una serie de crímenes, felonías y traiciones que exaltan la candidez de las víctimas; el lector llega incluso a irritarse por el exceso de la tolerancia que muestran tanto la Marquesa ante la malicia de sus cuñados como los miembros de la corte de Carlos VI ante la perversidad de Isabel.

Eugenia de Franval realiza un sueño acariciado por Sade en muchas de sus obras. En esta historia el padre de Eugenia la sustrae desde su nacimiento de la educación de su madre y la educa de acuerdo a sus principios libertinos y viciosos. La niña se convierte en una auténtica libertina, pues deviene amante de su padre y no siente ninguna culpa por ello, pues él mismo le ha prevenido acerca de lo que representa el incesto dentro de la sociedad. Pero ella se muestra convencida de su conducta, no es sino hasta el final donde de frente a la muerte de su madre se arrepiente y también muere, siguiéndola el señor de Franval igualmente arrepentido.

Sin embargo, hay una diferencia entre los personajes trágicos de Sade y los de la tragedia observada por Aristóteles. A excepción hecha de Florville, quien cae en desgracia sin merecerlo o tener alternativa, las otras víctimas, las otras heroínas de la virtud, se sitúan en esa posición, aceptan el castigo a sabiendas y lo sufren estoicamente.

Las heroínas de la virtud se postran ante su verdugo al obedecer el imperativo moral de la virtud, entonces el libertino ejerce una primacía absoluta sobre esos seres incapaces de contrarrestar el castigo. No son masoquistas, pues no disfrutan el dolor, son redentoras, purificadoras del mal que hay en la sociedad.

¿Es posible entonces tomar en serio lo que dice Sade de su obra y concebirlo como un moralista? La consideración de este planteamiento

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

merece su examen al menos en dos niveles: uno considerando su propia biografía y otro remitiéndose únicamente a su obra.

Si consideramos que Sade no sólo teorizó el sadismo sino que lo practicó apasionadamente durante toda su vida, al menos cuando tuvo oportunidad de hacerlo, podremos comenzar a sospechar de la autenticidad de ese moralismo. Esta sospecha no debe fundarse únicamente en la imposibilidad de separar vida y obra de un autor, sino también en considerar que la vida de Sade podría equipararse a la de cualquiera de sus libertinos ficticios, y pensar que así como él estuvo lejos de querer moralizar con su propia vida, tampoco el libertino de sus novelas pretendió hacerlo.

Si se considera sólo la obra podrá constatarse cómo efectivamente la reacción causada por Sade en el lector normal es de repulsión y reprobación. No obstante, consciente de la diversidad de sus lectores, el Marqués deseó brindar; a unos, elementos para descalificar total y absolutamente los excesos del libertinaje; a otros, un sistema filosófico que les eximiera de sus crímenes e inclinaciones; y a los menos, demostrarles la gran diversidad de los individuos, la heterogeneidad de la sociedad y la manera en que un hombre ingenioso, astuto, puede valerse de los demás para satisfacer sus apetitos, ambiciones o caprichos.

Muchos críticos y lectores del Marqués de Sade piensan que su obra poco tiene que ver con la historia de las letras; Blanchot, Klossowski y Bataille así lo consideran. Otros prefieren ubicarlo en la historia de la filosofía, la sociología, la psicología o aun de la teoría política. No comparto esas apreciaciones, pues considero que buena parte de ellas se deben a un examen parcial de su obra. Por lo tanto, una lectura de sus cuentos, fábulas, novelas y obras de teatro podrán reinsertarlo en el legítimo sitio que le corresponde dentro de la historia de la literatura francesa y universal, además de permitir una comprensión más amplia del sadismo original.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

EL DILEMA DE CHRISTLIEB IBARROLA CUATRO CARTAS A GUSTAVO DÍAZ ORDAZ

*Alonso Lujambio**

Even for the treatment of the universal, in politics, metaphysics, or anything, sooner or later we come to one single, solitary soul.

Walt Whitman, *Democratic Vistas*, 1871

Cuándo se inició la eternamente inacabada transición a la democracia en México? Frente a la pregunta quizá más compleja que enfrentan los estudiosos de la sociedad y la política mexicanas de la segunda mitad del siglo XX, se han ofrecido dos tipos de respuesta. Unos, los más, analizan el cambio social y el creciente desajuste entre las formas de ejercer el poder y la sociedad que se gobierna: identifican 1968 y su movimiento estudiantil como un claro punto de discontinuidad. Otros, los menos, acentúan la importancia de individuos e instituciones en la explicación del cambio: identifican en la reforma electoral de 1963 un punto inequívoco de partida. Los dos enfoques no son de ningún modo excluyentes. Más aún, la Reforma Política de 1977 representó sin duda una confluencia: fue un cambio institucional mon-

* Departamento Académico de Ciencias Sociales, ITAM.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tado sobre la reforma de 1963 para incorporar intereses políticos excluidos que desde 1968 venían actuando sin orden ni concierto en el sistema político.

El 6 de diciembre de 1994 se cumplen 25 años de la muerte de un hombre clave para entender la reforma de 1963, su significado y sus consecuencias: Adolfo Christlieb Ibarrola. Christlieb —un personaje desconocido para muchos historiadores, estudiosos de la política y hasta miembros de su propio partido— murió convencido del fracaso de la reforma que él impulsó y de su estrategia política como presidente del Partido Acción Nacional entre 1962 y 1968. Christlieb equivocó su juicio. Este ensayo quiere ser una reflexión sobre su obra política y su legado. Sirva también como un homenaje póstumo.[1]

La pastorela electoral

Acción Nacional enfrentó desde su nacimiento un dilema de enorme complejidad: participar en elecciones en un sistema de partidos no competitivo, por donde resultaba difícil avanzar —y donde, para colmo esta participación contribuía a legitimar el sistema existente— o renunciar a

[1] Si bien en distintos momentos, Manuel Gómez Morín (1897-1972) y Adolfo Christlieb Ibarrola (1919-69) son sin duda quienes en la historia del PAN han influido más claramente en la definición de la propuesta ideológica de dicho partido y en el diseño de su estrategia política. En su obra *Caudillos Culturales en la Revolución Mexicana* (1976), Enrique Krauze nos ha ofrecido una extraordinaria biografía de Gómez Morín. La biografía de Christlieb está por escribirse. La propuesta ideológica de Christlieb se materializó en su enérgico rechazo a afiliar a su partido a la Internacional Demócrata Cristiana y en la *XVII Convención Nacional* del PAN, en 1965, con la aprobación de su *Proyección de los Principios de Doctrina.* Discutir con profundidad la razones que llevan a Christlieb a rechazar una posición ideológica y a proponer una alternativa haría demasiado extenso este ensayo. Sobre su posición en torno a la Democracia Cristiana, consúltense sus artículos en *Excélsior,* 22-3 de mayo de 1963 y 20 de febrero de 1969, pero sobre todo la conferencia que ofreció en mayo de 1969 en la Universidad Landívar de Guatemala, publicada bajo el título "El Cristiano y la Política" en Adolfo Christlieb Ibarrola, *Solidaridad y Participación,* 1969, México, Ed. de Acción Nacional.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

la vida institucional para concentrar esfuerzos en la difusión doctrinaria y en la formación cívica de los ciudadanos. Desde el primer documento oficial del partido, el Informe a la Asamblea Constituyente del 14 de septiembre de 1939, Manuel Gómez Morín dibujaba el complejo escenario:

> Dos caminos se abren, pues, desde su iniciación, ante Acción Nacional: uno, el de intervenir desde luego en la vida política no sólo en cuanto se refiere a una posición doctrinal o programática, sino como participación en la lucha electoral concreta que, dado nuestro sistema constitucional, es la ocasión indicada para poner término a un régimen con el que se está en desacuerdo; otro, el de abstenerse, el de no tomar parte en la lucha electoral y concentrar el esfuerzo en la actividad de programa y de doctrina, no limitándolo por supuesto a un trabajo de academia, sino dándole desde luego la orientación y el carácter de actividad política decidida; pero sin intervenir como grupo en la campaña electoral.[2]

Desde entonces, Acción Nacional rechazó la violencia como medio para conquistar sus fines. En el mismo documento, Gómez Morín rechazaba la idea de buscar "un éxito inmediato", la percepción de que estaba a la vista "un triunfo próximo". Enfatizaba los riesgos de la "desesperación subversiva" y subrayaba que el éxito, la "primera y radical victoria" del partido, sería "la rehabilitación moral de la política". Pero el dilema de participar o no seguía ahí. Ningún partido político en una democracia discute en sus convenciones si participa o no en elecciones. El PAN lo hizo durante décadas: en cada convención se decidía si el partido competía o se abstenía de participar en los comicios. A lo largo de los años cuarenta, las convenciones de 1943, 1946 y 1949 se inclinaron cada vez más por participar y menos por abstenerse. Ganan los participacionistas con el 61%, 89% y 92%, respectivamente.[3] Después de una década de

[2] En Manuel Gómez Morín, *Diez años de México,* 1983, México, Ed. de Acción Nacional, p. 3-19.

[3] Franz A. von Sauer, 1974, *The Alienated "Loyal" Opposition. Mexico's Partido Acción Nacional,* Alburquerque, University of New Mexico Press, p. 103.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

creciente participación, el PAN postula en 1952 candidatos a diputado en el 80% de los distritos electorales del país,[4] al tiempo que participa por primera vez en elecciones presidenciales con la candidatura de uno de sus principales fundadores: Efraín González Luna.

Los resultados de la estrategia no despertaron un entusiasmo mayúsculo. En las elecciones de 1943, ninguno de los 21 candidatos a diputados obtiene el triunfo. En 1946, el partido participa en 64 distritos (37% del total): sólo a cuatro candidatos se les reconoce el triunfo. Durante todos estos años, Acción Nacional se queja de fraude y reclama victorias, varias de ellas documentadas, sin éxito alguno. En el frente municipal, el balance arrojaba igualmente magros resultados: Quiroga, Michoacán, es el primer municipio en que se reconoce un triunfo panista, en 1946; siguieron El Grullo, Jalisco, en 1948; Santa Clara, Durango, en 1950, y nuevamente Quiroga, en 1950, junto con Tzintzuntzan.[5] En 1952, año en que las energías del panismo se concentran sobre la arena electoral, se participa en el 88% de los distritos, y se consigue el reconocimiento de cinco victorias. En ese año se celebran concurrentemente elecciones municipales en varios estados, reconociéndose la victoria del PAN en seis municipios: uno en Jalisco y cinco en Oaxaca. A González Luna se le reconocen 285 mil votos, 7.8% de la votación total.

Las quejas de fraude no cejaban... las críticas en el interior del partido tampoco. Una de las voces más críticas de la estrategia participacionista provenía de un joven abogado de 32 años, que había trabajado como pasante en el despacho de Roberto Cossío y Cossío (secretario general de Acción Nacional durante la presidencia de Gómez Morín, 1939-1949) y colaborado esporádicamente en *La Nación*,[6] sin ser militante activo del PAN: Adolfo Christlieb Ibarrola.

Escribía Christlieb en noviembre de 1951, con estilo mordaz:

[4] Éste y todos los datos sobre participación electoral y resultados electorales en elecciones federales fueron tomados del libro del cronista de Acción Nacional, Luis Calderón Vega, *Reportaje sobre el PAN: 40 años de lucha política*, 1980, México, edición del autor.

[5] Todos los datos sobre triunfos del PAN en elecciones municipales fueron tomados del archivo del Centro de Estudios de Acción Nacional.

[6] Revista de divulgación del PAN, fundada en 1941.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> La oposición ha manifestado hasta la saciedad su inconformidad con la pastorela electoral. No es posible que haya elecciones [...] con el sistema electoral vigente, que deja en manos del régimen el reparto de papeles y la dirección artística de la farsa. [...] Si [la oposición] quiere seguir la enseñanza, debe cambiar de método. Es ilógico y absurdo que por una parte se afirme que las elecciones, por cuestión de sistema, no pueden realizarse limpiamente, y por otra se respalde el sistema mediante la concurrencia a la elección y mediante la aceptación de tres o cuatro curules que sirven de justificante a la democracia de exportación. Mientras no se modifiquen los sistemas electorales a fondo, con limpieza, la oposición debe abstenerse de jugar a las elecciones. Ganará las elecciones si no participa en ellas, pues la farsa caerá por su peso. [...] Si los sistemas electorales no cambian, debe propugnarse por un abstencionismo electoral [...]. Mientras la oposición auténtica se preste a ser Diablo de pastorela, la farsa seguirá igual. [De lo contrario,] el pueblo, no obstante los argumentos heroicos de quienes pugnan por la participación electoral, le volverá [a la oposición] la espalda sonriendo socarronamente, mientras cultiva el mal pensamiento de que por vanidad de ser Diablo, por la merienda y el itacate, o en espera de caerle bien a la tía en el futuro próximo o remoto, la oposición acepta que le pisen el cogote. Aunque mueva la cola y haga bombitas de saliva.[7]

Es obvio que Christlieb intentaba influir en los miembros de la Convención, que se reuniría a principios de 1952. Es claro, por lo comentado anteriormente, que no tuvo éxito. El PAN participó con más energía que nunca, y la queja de fraude continuó.

Para las elecciones legislativas de 1955, el PAN decide participar nuevamente, esta vez en sólo el 50% de los distritos electorales, tal vez por el hecho de ser intermedias y generar poco entusiasmo frente a la ciudadanía. En esas elecciones, Acción Nacional obtuvo 567 mil votos, casi 100% más que en 1952, y con casi la mitad de los candidatos. Había

[7] "El Diablo y la Pastorela. Reflexiones Electorales", *Excélsior*, 14 de noviembre de 1951. Reproducido en Adolfo Christlieb Ibarrola, *Escritos Periodísticos,* 1994, México, EPESSA. Sobre el mismo tema, ver *La Nación*, 516, septiembre de 1951.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

habido un avance, sin embargo, los triunfos reconocidos no aumentaron sustancialmente: sólo seis diputados panistas llegaron a la Legislatura 1955-8.

En el ámbito municipal, al PAN se le habían reconocido cinco victorias hasta 1950. Entre 1950 y 1958, se le reconocieron once victorias municipales: ocho en Oaxaca y una en Chiapas, Jalisco y Chihuahua. No era mucho, pero se percibía un avance. Por otro lado, la experiencia de 1955 hace llegar al PAN con optimismo a las elecciones presidenciales y legislativas de 1958. La elección del candidato presidencial evidencia ese estado de ánimo, al tiempo que revela más agresividad en la estrategia electoral y participacionista. La Convención elige a un joven que se había venido destacando en la vida político-electoral del norte del país, como candidato a la presidencia municipal de Ciudad Juárez en 1953, y en 1956, como candidato a gobernador del estado de Chihuahua: Luis H. Álvarez. Nuevamente, participaron candidatos a la Cámara Baja en el 80% de los distritos electorales.

El ambiente pre-electoral resulta escandaloso. El equipo de campaña presidencial enfrenta agresiones constantes. El candidato Luis H. Álvarez recibe amenazas de muerte y sufre atentados contra su vida. Rafael Preciado Hernández, comisionado del PAN ante la Comisión Federal Electoral, propone una serie de medidas (mecanismos para garantizar la designación imparcial de funcionarios de casilla, mecanismos para impedir el voto sin credencial, o con credenciales ajenas o falsas, etc.) y exige que la Secretaría de Gobernación investigue los atentados contra Álvarez. La Comisión rechaza las propuestas. Preciado Hernández renuncia a la Comisión antes de las elecciones. Llega el día de los comicios y *La Nación* los califica desde su portada como: "Gigantesca maniobra del gobierno." La lista de agravios resulta interminable: electores con varias credenciales agotando en unas cuantas horas las boletas disponibles en varias casillas, brigadas de "turistas" (así llamaban entonces a lo que después fueron los "carruseles") votando de casilla en casilla, repartición de credenciales de elector el día de la elección, clausura de casillas sin previo aviso y apertura de otras en lugares inhóspitos (hoy "ratón loco"), casillas donde vota quien quiere, sin credencial y sin padrón, expulsión de representantes de casilla, propaganda el día de la elección... y un largo etcétera. Finalmente, brigadas de choque de la CROC salen a las calles

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de Guadalajara y la ciudad de México para atemorizar e inhibir la movilización anti-fraude.

Al PAN se le reconocen 750 mil votos (9.4% de la votación total), sólo 35% más que en la anterior elección federal, con un atractivo candidato presidencial y casi el doble de candidatos a diputados. Acción Nacional no acepta el resultado y decide luchar "denodadamente" por defender cada uno de sus votos, sin incurrir en actos de violencia y como demostración de repudio a lo sucedido, exige a sus sólo seis candidatos a diputados oficialmente triunfadores que renuncien a sus escaños.

Christlieb, partidario de la no participación electoral, apoya enérgicamente la decisión del Consejo Nacional del PAN en julio de 1958:

> Sería ilógico y absurdo que Acción Nacional por una parte afirmara que no sólo por razones de sistema, sino por falta de honestidad política del régimen, no pudieron realizarse limpiamente las elecciones, y por otra parte respaldara el fraude mediante la aceptación de unas cuantas curules (algunas menos claramente obtenidas que otras muchas que no se reconocen). [...] Por ello, por la lealtad que deben a un partido del cual aceptaron la postulación y por mínima honradez, los diputados de Acción Nacional no concurren a la Cámara. [...] Las amenazas, las zalamerías y los argumentos de conciencia han sido puestos en juego para obtener que los diputados de oposición legalicen con su presencia en la Cámara todo el proceso electoral fraguado por el régimen [...]. Les preocupa [a "los fariseos de la democracia"] que un diputado no asista a la Cámara y no les preocupa que todo el sistema representativo se funde en el fraude y la mentira; les preocupa que Acción Nacional no asista al Congreso y no les preocupa haber convertido a las Cámaras en simples camarillas de compadres [...]. [Hay] causas justísimas y gravísimas para abstenerse de integrar un Congreso espurio [...]. Acción Nacional no vende su primogenitura temporal y moral en la política mexicana por el mísero plato de lentejas de unas dietas congresionales.[8]

[8] *La Nación,* 888, 19 de octubre de 1958.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Cuatro de los seis diputados panistas se niegan a renunciar a sus curules y son expulsados del partido. Las relaciones institucionales con el gobierno prácticamente se suspenden: con el retiro del comisionado Preciado Hernández y de los diputados del partido de la Cámara de Diputados, el PAN, lejos de participar en la vida institucional, la boicotea.

Agosto de 1959 ofrecería nuevos argumentos a los enemigos de la participación electoral en el interior de Acción Nacional: en Baja California, concluido el gobierno de Braulio Maldonado —un hito de corrupción y abuso en la historia pos-revolucionaria mexicana— el electorado vuelca su apoyo a Salvador Rosas Magallón, abogado litigante, candidato panista a la gubernatura del estado. Campea el fraude y, después de meses de movilización, la represión. Ochocientos panistas terminan su lucha postelectoral en las cárceles del estado. La conclusión parecía evidente, la estrategia de participación no pagaba, la contabilidad política panista sólo registraba costos.

A la democracia por la ley

En la década de los cincuenta, Christlieb pensó que la no participación electoral de la oposición obligaría al régimen "a cambiar sistemas". En noviembre de 1962, cuando llega a la presidencia del Comité Ejecutivo Nacional de Acción Nacional, instrumentará la más agresiva etapa de participación electoral desde la fundación del partido. Sin haber llegado el PAN a abstenerse de participar, ¿qué motivó a Christlieb a instrumentar semejante estrategia? es la pregunta más compleja para quien intenta comprender su vida política. Antes de adelantar alguna hipótesis, conviene aclarar las razones que llevan a Christlieb a ocupar la presidencia del Comité Ejecutivo Nacional.

Hasta finales de los años cincuenta, Christlieb dedica su tiempo a atender su despacho, da clases de Derecho Constitucional en la Universidad Nacional, escribe en varios periódicos, colabora en *La Nación* y dicta esporádicamente conferencias en las instalaciones del PAN en avenida Juárez. Christlieb había mantenido una relación personal muy estrecha con Gómez Morín, apoyando y asesorando algunas de sus tareas, pero no había sido propiamente un hombre de partido ni ocupado

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cargos en el mismo. Tres circunstancias parecen determinar su repentino ascenso a la presidencia del PAN.

La primera es de orden ideológico. Las presidencias de Alfonso Ituarte Servín (1956-9) y particularmente la de José González Torres (1959-62) habían significado un acercamiento —indeseable para muchos panistas, incluido Gómez Morín— a grupos políticos de militancia católica. Ituarte Servín había presidido la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) de 1953 a 1956. González Torres había sido presidente internacional de Pax Romana, secretario general de la Unión Nacional de Padres de Familia, presidente de la ACJM (1944-9) y presidente de Acción Católica (1949-52). Gómez Morín no veía con simpatía la afinidad de esos líderes con personas y grupos con posturas sobre la libertad religiosa muy apartadas de las suyas. Christlieb, un católico con ideas mucho más cercanas al liberalismo de Gómez Morín, criticaba la dificultad de Ituarte Servín y sobre todo de González Torres para distinguir entre la actividad política y la religiosa. Utilizaba argumentos filosóficos, históricos y jurídico-constitucionales para criticar a quienes veían en la actividad política un medio para conquistar la salvación del alma. Christlieb detectaba imprudencia, insensatez y no poca intolerancia entre quienes formaban lo que él bautizó como "el grupo de los piadosos", "meadores de agua bendita". Así, Manuel Gómez Morín y otros influyentes líderes de Acción Nacional —entre ellos Rafael Preciado Hernández— apoyan en la XVI Convención la candidatura de Christlieb para detener dentro del partido un creciente acento político cuasi-confesional.

La segunda razón es estrictamente generacional. A casi 25 años de fundado, Acción Nacional enfrentaba en 1962 un reto institucional de extraordinaria importancia: la renovación de sus cuadros dirigentes. Rafael Preciado Hernández —líder panista y profesor Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional— se inscribe en la lista de oradores para apoyar la candidatura de Christlieb y argumenta: "Tuve la honra de contar[lo] entre mis discípulos. Qué satisfacción la de experimentar que los discípulos superen a sus maestros! [...] Los fundadores del partido sentimos que ya es necesario un relevo de hombres que, siendo fieles a la substancia permanente del partido, puedan atraer nuevos elementos." Christlieb ofrecía una oportunidad para un cambio sin ruptura y la inyección de sangre joven a la dirección del partido.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En tercer lugar, pero no menos importante, fue la breve experiencia de Christlieb como comisionado de su partido ante la Comisión Federal Electoral durante las elecciones legislativas intermedias de 1961. Minuciosísimo argumentador, experto constitucionalista, Christlieb evidencia habilidades políticas que le dan gran notoriedad en el interior del partido. Otros oradores argumentan también en defensa de su candidatura: subrayan la "calidad intelectual" de Christlieb, su "bien ganado prestigio", su "decisión, capacidad y osadía". Esta experiencia ante la Comisión Federal Electoral resultaría determinante para el cambio radical de posición que Christlieb imprime respecto a la participación electoral de Acción Nacional.

En carta fechada el 28 de octubre de 1960, y dirigida al secretario de Gobernación y presidente de la Comisión Federal Electoral, Gustavo Díaz Ordaz, la dirigencia de Acción Nacional anuncia el nombramiento de Christlieb como nuevo representante del partido ante la Comisión.[9] El PAN se decide por un brillante abogado de 41 años, crítico de la participación electoral, para que colaborara en los trabajos colegiados de preparación y administración del proceso electoral de 1961. Vale especular que el juicio de Christlieb posterior a la elección sería definitivo en la definición de la estrategia a seguir. Sin diputados en el Congreso, la relación institucional entre el partido y el gobierno la establecería Christlieb desde la Comisión Federal Electoral.

1961 era año de elecciones intermedias, las cuales generaban —y siguen haciéndolo— poco entusiasmo entre la ciudadanía. El PAN vuelve a reducir su participación en la competencia congresional: sólo presenta candidatos en la mitad de los distritos electorales. La votación del partido desciende a 518 mil votos (7.5% del voto total), cifra inferior a la alcanzada en las elecciones intermedias de 1955. *La Nación* reporta las irregularidades de la elección, pero llama la atención la baja intensidad de la queja, comparada con el escándalo de 1958. En las sesiones de la Comisión, Christlieb defiende cada voto, negocia, discute, humoriza, ridiculiza. En la última sesión de la Comisión, justo antes de la iniciación de los trabajos del Colegio Electoral, pronuncia un discurso a la postre decisivo en la evolución del sistema político mexicano. Ahí se enlistan una por una las irregularidades del proceso electoral, se atribuye el gran

[9] *La Nación,* 995, 5 de noviembre de 1960.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

abstencionismo al fraude de 1958, se pone acento en los problemas de la lista de electores y se reconoce la oferta gubernamental de crear un padrón permanente vigilado por todos los partidos.

> Es indispensable que se realice una reforma electoral que permita la justa representación en el gobierno de las distintas corrientes políticas nacionales [...]. Independientemente del resultado final en la integración del próximo Congreso, es oportuno exhortar al gobierno a reformar los sistemas electorales [...]. La reforma debe tender a la eliminación de prácticas negativas, que en ocasiones tienen ya un carácter atávico. [...] Debemos evitar ahondar nuestras discrepancias [...]. Una de las formas más eficaces para fomentar el sentimiento real de convivencia consistiría en la ruptura sincera del monopolio político [...]. En esta ocasión, Acción Nacional, que desde su fundación se ha esforzado sinceramente por el mejoramiento político y social de México, por mi conducto reitera su buena disposición para participar, sin mengua de sus principios, en todas aquellas actividades encaminadas a la unidad y mejoramiento del pueblo mexicano.[10]

El mensaje era claro: Christlieb condicionaba la continuidad de la participación electoral del PAN a la aprobación de una "verdadera reforma electoral", abogando por una mayor presencia e influencia de su partido en la vida legislativa del país y el reconocimiento de sus victorias en todos los niveles. "Deseamos participar legítimamente en las decisiones del poder", "deseamos integrarnos en las responsabilidades del poder"[11] dirá, apoyando decididamente la reforma electoral aprobada por el Congreso el 28 de diciembre de 1963. En la historia electoral mexicana, dicha reforma se considera el primer paso adelante, después de la enorme centralización de las tareas electorales que supuso la reforma de 1946. Para diciembre de 1963, ya ha sido nominado candidato presidencial del PRI Díaz Ordaz, con quien Christlieb mantenía una relación personal seca, exigente, pero cordial, desde su experiencia como comisionado panista ante la Comisión Federal Electoral. Desde la secretaría

[10] El discurso se reproduce en *La Nación,* 1036, 20 de agosto de 1961.
[11] *La Oposición,* 1965, México, Ed. de Acción Nacional, p. 15.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de Gobernación, Díaz Ordaz diseñó la reforma que posibilitaba lo que Christlieb había demandado desde la Comisión en 1961: la representación de las minorías en el poder legislativo. Con las nuevas reglas, al partido minoritario que obtuviera como mínimo el 2.5% de la votación le corresponderían cinco "diputados de partido", y uno adicional por cada medio punto porcentual encima del umbral. El tope de la representación proporcional para cada partido minoritario serían 20 "diputados de partido". Los diputados de partido serían aquellos que, habiendo perdido en su distrito electoral, se constituyeran como los "mejores perdedores", es decir, los de mayor votación minoritaria. El cambio no era despreciable: se abrían espacios institucionales para la negociación y el diálogo. La reforma introducía elementos totalmente novedosos. Sus alcances eran aún inciertos, pero el optimismo generado estaba justificado.

Por una República liberal

Christlieb no creía en la posibilidad de un cambio espectacular. No pensaba en la toma del poder nacional, mucho menos en su asalto. Pensaba en compartirlo: apostó al fortalecimiento de la presencia del PAN en los frentes institucionales que su fuerza y presencia políticas le permitían: el Congreso y la vida municipal. Veía en la reforma de 1963 una oportunidad para "la reivindicación de las funciones que ha dimitido el Congreso". "Acción Nacional buscará que el Congreso de México reasuma sus funciones de poder", decía. Hasta antes de la reforma de 1963, el Congreso mexicano recordaba a las cámaras soviéticas, monopolizadas por un partido. La reforma de 1963 abría las puertas a la pluralidad y, pensando con optimismo, al cambio. Decía Christlieb: "Ya es hora de que el Congreso deje de ser una oficina de correspondencia por donde el Presidente remite al país las leyes que a su juicio deben expedirse. Ya es hora de que el Congreso deje de ser la voz y la orquesta donde la nota que domina, bajo la batuta del Ejecutivo, es la del sí, señor."[12]

[12] *Ibid.*, p. 17-23.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El otro ámbito institucional donde Christlieb demandaba "una ruptura sincera del monopolio político" era el del federalismo. La vocación federalista y municipalista de Acción Nacional orientaba la estrategia a seguir. Después del primer gran fraude contra el PAN, en el municipio de León, 1945 (que incluyó la matanza de más de cuarenta personas), y del reconocimiento de los primeros triunfos locales en 1946, Gómez Morín dedica al municipio prácticamente todo su discurso en la V Convención Nacional de 1947. Para el fundador del PAN, en el municipio sólo se encontraba "abandono, mugre material y moral", mientras señalaba la importancia de participar en elecciones municipales: "El Municipio es el punto en que opera la intersección trascendental entre la vida privada y la pública: es todavía el hogar, pero es ya la Patria." Las elecciones municipales ofrecían la oportunidad de organizar al partido desde abajo, y con ello convertirse poco a poco en opción nacional, como lo advertía Gómez Morín: "El camino de la organización municipal es un duro y esforzado camino hacia el poder."[13] Christlieb recuperó esa herencia y la incorporó a su estrategia: "luchar por la democracia en los estados, no sólo implica combatir indeseables tendencias centralistas dentro de nuestro régimen de gobierno. Promover la democracia local y municipal es consecuencia de una convicción esencial de orden político: la convicción democrática".[14] Y más claramente aún: "La democracia es una, de abajo hacia arriba, de pueblo a gobierno, no a la inversa; pero facilitar y promover las condiciones propias para su realización en la vida local y municipal es asegurar su vigencia a escala nacional."[15]

Christlieb pensaba que el avance sería impensable sin diálogo con el gobierno. Como diputado federal y líder de la fracción parlamentaria del PAN en la primera legislatura plural (1964-7), Christlieb ocupaba una posición institucional privilegiada para llevar a nuevos terrenos el diálo-

[13] Informe a la *V Convención Nacional*, 5 de febrero de 1947, en *Diez Años de México, op. cit.*, p. 201-21.

[14] *Escritos periodísticos*, *op. cit.*, p. 409.

[15] *Ibid.*, p. 412. El último de los grandes ideólogos de Acción Nacional, Efraín González Morfín, insistía en el mismo punto, insertándolo en su propuesta de solidaridad-subsidiaridad: "Cumplir con la Constitución, derrocar caciques, promover la democracia [...] es una tarea que comienza en los municipios". Efraín González Morfín, *Campaña 1970*, México, Ed. de Acción Nacional, p. 37.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

go que ya había iniciado en otra parte: su relación personal con el presidente Díaz Ordaz desde la Comisión Federal Electoral y con Alfonso Martínez Domínguez —líder de la mayoría priísta en la legislatura 1964-7 y comisionado del PRI en la misma Comisión en la etapa que participó Christlieb— justificaba su optimismo sobre los posibles alcances de la apertura. Él buscaba una nueva época, un diálogo "sin rencores ni amarguras". "El desprecio y la incomprensión de una y de otra partes, sólo podrán engendrar odios", decía en el Colegio Electoral de 1964. "Las soluciones mejores habrán de surgir del diálogo sobre los problemas nacionales, diálogo al que la oposición siempre ha estado dispuesta, casi siempre sin encontrar eco." Dispuesto a dialogar, Christlieb sin embargo reclamaba reciprocidad: "Para que la oposición pueda ser constructiva, es indispensable el diálogo. Pero todo diálogo supone un intercambio eficaz de opiniones [...]. Es nuestro deseo que este diálogo se entable sobre bases de razón y de respeto."[16]

Fueron para Christlieb años de actividad febril. Fino argumentador, hombre de carácter fortísimo, inflexible en su exigencia con los demás, perfeccionista que no sabe delegar: es a la vez presidente de su partido, líder de la fracción parlamentaria y activísimo organizador. Sin aspirar al Panteón de su partido, Christlieb no se quiere Titán, sino hormiga, pero su personalidad y carácter lo convierten en una hormiga titánica. Su archivo de recortes periodísticos contiene notas de prensa de toda la República: pendiente del detalle organizacional, viaja constantemente por todo el país sin las restricciones del calendario electoral como mapa político.

La estrategia de diálogo comienza con el reconocimiento explícito por parte del PAN de su derrota en las elecciones presidenciales de 1964, donde le fueron reconocidos más de un millón de votos en la pista congresional, casi el doble en relación a las elecciones intermedias de 1961, habiendo presentado candidatos en el 97% de los distritos electorales. Con el 11.5% de la votación, el PAN conquistó dos diputados de mayoría y 18 "de partido", con lo que alcanzó el tope de 20 que la ley prescribía. La actividad legislativa de la bancada panista resultó extraordinaria. Se presentaron iniciativas de reforma en materia educativa, a la Ley Federal del Trabajo, a la Ley de Amparo, a la Ley General de Bienes

[16] *La Oposición, op. cit.*, p. 105-8.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Nacionales, al Código Penal, al Reglamento del Congreso y, por supuesto, a la Ley Electoral. Varias iniciativas se "congelaron", otras las presentó el PRI como propias y algunas lograron pasar.[17] La novedad de un Congreso plural lleva a la prensa a poner más atención en el poder legislativo. La participación del grupo parlamentario panista es ventilada y conquista mayor visibilidad y presencia públicas. El optimismo con que Accción Nacional percibe los resultados de la estrategia de Christlieb se refleja en su reelección como presidente del Comité Ejecutivo para un trienio más el 6 de febrero de 1966, cuando se le reconoce "abrir caminos" al partido, "sin indignidad ni transacciones". Al tomar la palabra, Christlieb habla del "decoro" de sus relaciones con el presidente Díaz Ordaz, reconoce que se le escucha, que no se le ha coartado la posibilidad de exponer sus puntos de vista. Describe la forma en que fueron aprobadas algunas iniciativas panistas en la Cámara, pero también subraya que muchas —"las de mayor trascendencia política para México"— se mantienen sin dictaminar. Se mantiene optimista, reconociendo riesgos en su estrategia; a casi un año de iniciado el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz dirá: "Yo no he creado la actual situación política. Las nuevas perspectivas, la actitud misma del gobierno, se deben al trabajo de muchos hombres y mujeres que en 26 años [han luchado] por lograr una evolución política en México. Debemos aprovecharla con todos sus riesgos." Christlieb no especifica de qué riesgos habla, pero ya para entonces se observan signos de ambigüedad en la conducta gubernamental.

[17] Donald J. Mabry, *Mexico's Acción Nacional. A Catholic Alternative to Revolution,* 1973, Syracuse University Press, p. 76. Entre otras reformas electorales, Christlieb propuso llevar la representación de minorías a los Congresos Locales y al Senado. Por otro lado, apoyó decididamente la iniciativa presentada por Vicente Lombardo Toledano para permitir la reelección en el Congreso, con el fin de fortalecer el poder legislativo frente a un ejecutivo que monopolizaba información, especialización de funciones y hasta experiencia legislativa. Sucedió algo inaudito con aquella iniciativa: la aprobó la Cámara de Diputados, pero la rechazó el Senado. Tal vez la obra más refinada de Christlieb como jurista que piensa en las instituciones y propone un nuevo diseño institucional es *Crónicas de la No-Reelección*, 1965, México, Ed. de Acción Nacional.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Alonso Lujambio

Mensajes cruzados

Un aspecto central tenía que ver con la nueva legislación electoral, y con su aplicación. Por un lado, quedaban demasiados resquicios por donde se podía seguir colando la irregularidad y el abuso. Por otro, la Comisión Federal Electoral violó arbitrariamente las listas de "mejores perdedores" panistas en la competencia por diputaciones en las elecciones de 1964. Cuatro candidatos que debieron entrar a la Cámara no lo hicieron y fueron sustituidos por otros, sin explicación alguna. Por otro lado, el PPS y el PARM, pequeños partidos aliados con el gobierno, no obtuvieron el mínimo indispensable de 2.5% de la votación para obtener representación, y sin embargo les fueron asignados "diputados de partido" con el pretexto de que no se atendía la letra de la ley, sino su espíritu. El argumento enfureció a Christlieb. Surgían aquí y allá razones para desconfiar. Otro ejemplo: de la correspondencia de Christlieb se infiere que el líder de la mayoría priísta en la Cámara de Diputados, el secretario de Gobernación y el presidente de la República se turnan asuntos a tratar con Christlieb, triangulación que no hace sino marearlo, y enfurecerlo. ¿Era la confusión resultado de una experiencia enteramente nueva? ¿Producto del presidencialismo omnímodo, que lleva a otros a no hacer nada sin la venia presidencial? ¿O era una confusión planeada, producto de la mala fe? Otro ejemplo: en el primer trienio del gobierno de Díaz Ordaz, sólo en tres municipios se reconocen triunfos panistas (Villa Aldama y Santa Bárbara, en Chihuahua, y Suchintepec, en Oaxaca).

Christlieb no ceja. Su apuesta por el diálogo se sostiene. Esta carta, fechada el 13 de diciembre de 1966, revela con gran nitidez el estado de sus relaciones con el presidente Díaz Ordaz:

Sr. Lic. Gustavo Díaz Ordaz
Presidente de la República
P r e s e n t e .

Respetable Señor Presidente:

Nuevamente, contra mi deseo de no distraer su atención, tengo que dirigirme a usted:

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

1. No encuentro quien se sienta facultado para tomar la responsabilidad de resolver los asuntos legislativos iniciados por mi partido, que están pendientes. El resultado está a la vista: unas cuestiones son tan interesantes que hay que seguirlas estudiando indefinidamente, ya que más de dos años no han sido suficientes para ello; otras serán apaleadas durante la balumba legislativa de diciembre, sin pena ni gloria.

2. El secretario de Gobernación manifestó que se respetarían los triunfos municipales de Acción Nacional. Resultado:

a) En tres pequeños municipios del Estado de México ganados por el PAN, con votos y documentación, la elección se nulificó por maniobras directas del Gobernador a través de la Comisión Estatal Electoral que "investigó las presiones del PAN sobre los electores" (sic). Los diputados Martínez Domínguez y Legaspi conocen la realidad de las mayorías del PAN en estos casos.

b) El Congreso Local de Nuevo León pretende nulificar las elecciones de los municipios de Garza García y Abasolo, ganadas por el PAN.

Si se prolonga por un poco tiempo este clima "pírrico" de convivencia, temo que no sobreviva nadie que pueda disentir sobre los alcances de nuestro desarrollo democrático.

Me he permitido molestarlo no sólo por los hechos en sí mismos, sino por los síntomas que representan.

Reitero a usted las seguridades de mi atenta consideración.

Lic. Adolfo Christlieb Ibarrola

Christlieb no sólo percibe estos hechos como preocupantes, sino también como "síntomas" de un diálogo desleal. Finalmente, sus gestiones prosperan, pero el resultado es ambiguo: se reconocen los triunfos panistas en Garza García y Abasolo, pero los municipios mexiquenses ni pío. ¿Qué hacer? ¿Romper el diálogo? ¿Continuarlo bajo otras bases? ¿Seguir en el estira y el afloje? El nerviosismo de Christlieb va en aumento; sus cálculos renales también.

Pero las elecciones intermedias de 1967 serían la prueba de fuego de su estrategia, apostando a elecciones limpias y triunfos de mayoría. Para él los "diputados de partido" eran una compensación que no debía llevar al conformismo. "Buscaremos las mayorías en los distritos y en el Congreso porque pretendemos tomar decisiones de poder y no solamente

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

emitir opiniones de minoría para que queden consignadas en el Diario de los Debates."[18] Por primera vez en una elección intermedia, el PAN no reduce su participación, esta vez incluso la incrementa presentando candidatos en el 99% de los distritos electorales. La apuesta era ganar mayorías, dado que el sistema posibilitaba que, de no ganarlas, de una u otra forma todos los votos obtenidos se sumarían a un porcentaje agregado a partir del cual se asignarían "diputados de partido". Pero Christlieb quería en cualquier escenario elecciones limpias en condiciones de igualdad, y siguiendo con su estrategia de diálogo, negociará algunos términos de la elección... y el acuerdo se viola. Esta carta, fechada el 27 de junio de 1967, cinco días antes de la elección, refleja claramente que la relación Christlieb-Díaz Ordaz, ya se encuentra al borde de la ruptura:

Sr. Lic. Gustavo Díaz Ordaz
Presidente de la República
P r e s e n t e .

Respetable señor Presidente:

A petición del PRI y con la intervención indebida del secretario de Gobernación, a partir del lunes 26 todas las estaciones de radio y televisión del país iniciaron en forma gratuita una campaña de publicidad política transmitiendo en forma intensiva la frase EL 2 DE JULIO PRI.

Desde el 23 de junio protesté ante el secretario de Gobernación por esta circunstancia, en virtud de que personalmente me había dado su palabra de que no habría propaganda política por radio y televisión en estas elecciones.

De las presiones que realizó fui informado por diversas personas del medio, inclusive simpatizantes del PRI que encontraron fuera de lugar las presiones del PRI apoyadas por Gobernación.

Más que el hecho en sí mismo, me duelen la arbitrariedad y el engaño, la presión sobre los medios de difusión y la parcialidad del funcionario que más imparcial debiera ser respecto a las próximas elecciones.

[18] *La Oposición, op. cit.*, p. 106.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Confiando en la palabra dada, ni destinamos recursos ni hicimos gestiones oportunas para ese tipo de propaganda.

Usted sabe, señor Presidente, mi interés para que la política en México tenga nuevos perfiles de trato entre los mexicanos de distintos partidos y entre la oposición y el Gobierno.

Sin embargo, este hecho, junto con otros de diversos tipos sucedidos anteriormente en análogas condiciones de palabra no cumplida, me coloca en una situación muy difícil frente a quienes no consideran que estoy en lo justo cuando afirmo que es posible que la oposición trate con el Gobierno sobre un mínimo común de valores humanos, entre los que no está excluido la lealtad del adversario.

Me siento profundamente dolido por un trato que no creo merecer.

Lamento manifestarle la grave dificultad que, frente a la repetición de circunstancias similares, tengo para creer que el señor secretario de Gobernación entiende la honradez y la decencia con que deseo tratar y ser tratado en materia política.

Ningún avance objetivo ha habido en los procedimientos para estas elecciones, ni durante los tres años transcurridos desde las últimas federales. Ningún avance ha habido en materia de elecciones locales en los mismos tres años. Ni siquiera el padrón electoral y la credencial de elector, sobre la cual omitimos críticas para evitar que los mexicanos sigan acumulando desconfianza respecto al voto, resisten análisis primarios, a pesar del bombo publicitario.

Tengo con mi Partido y conmigo mismo un compromiso para permanecer todavía un año y medio como Presidente del PAN. Ignoro si pueda cumplirlo, no tanto por razones de salud, como por la creciente conciencia de la inutilidad o la ineficacia de mis esfuerzos, en una tarea en que sólo he pretendido servir a México, del que usted y yo, y tantos otros que piensan como usted o como yo, o en distinta forma, formamos parte.

Más amargo que la hostilidad me resultaría tener que admitir, no mi fracaso personal, explicable por mis muchas limitaciones, sino el fracaso de una actitud de concordia libre de componendas, que, sigo y seguiré creyendo —a pesar de las críticas de propios y extraños— es la adecuada para renovar la convivencia política entre los mexicanos.

Con tristeza pero sin amargura —si tuviera que volver a empezar seguiría por el mismo camino— he querido con estas líneas presentar a usted un punto de vista, para no contribuir con mi silencio a que sólo se

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

oiga a quienes están empeñados en presentar como normal y de avances una realidad deformada.

Reitero a usted señor Presidente las seguridades de mi atenta consideración.

Lic. Adolfo Christlieb Ibarrola

Christlieb se aisla políticamente. Por un lado, su estrategia de diálogo no prospera, por otro, se encuentra en una situación crítica frente a los miembros de su partido que, no creyendo en su estrategia, empiezan a tener razón. Esta carta contiene un gran volumen de información, que puede ser analizado bajo distintas perspectivas. Me detendré en un detalle. Al PAN se le ha caracterizado en un sinúmero de ocasiones como un partido de "oposición leal". Aquí Christlieb habla ciertamente de "lealtad", pero no de la suya, sino de la de la otra parte. Nunca existió en el PAN una lealtad ciega a la conducta del otro. El dilema siempre existió, y con Christlieb se recrudeció: apostar a las instituciones, al cambio institucional, o retirarse "a la formación cívica de las conciencias". El cambio por la vía violenta nunca se contempló. El dilema se agudizaba por la vocación institucional, con abogados de primera línea pensando todo el tiempo en reformar el propio partido. El sanbenito de "oposición leal" le fue colgado al PAN en una época en que para muchos, la violencia era una ruta legítima. Hoy ya no lo es para casi nadie. Para el PAN nunca lo fue. Después de la experiencia de Christlieb, las actitudes anti-participacionistas se fortalecieron, al grado de que en 1976 el PAN no se presentó a la competencia por la presidencia de la República. José López Portillo, candidato del PRI con el apoyo del PPS y el PARM compitió contra su sombra. Se desnudaba el carácter no-democrático del régimen pos-revolucionario. No fue un acto de violenta deslealtad al sistema, fue simplemente una omisión.

La ruptura: destinatario vs. remitente

Las elecciones federales de 1967 arrojaron nuevamente un escenario ambiguo a partir del cual resultaba difícil asumir una actitud definitiva. Con las acostumbradas quejas de fraude, el PAN aumentó ligeramente su votación a un millón 220 mil votos. Le fue reconocido un triunfo de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mayoría y se le asignaron, con el 11.3% de la votación, 19 "diputados de partido". Nuevamente se violaron las listas de "mejores perdedores". Uno de ellos era un joven panista muy cercano a Christlieb: Raúl González Schmal. En varios estados se celebraron elecciones municipales concurrentes, de manera que lo que se quitaba por un lado se otorgaba por el otro: se reconocieron triunfos panistas en ocho municipios, todos del estado de Sonora: Cumpas, San Miguel Horcasitas, Cucurpe, San Pedro de la Cueva, Bacoachi, Santa Ana y Opodepe. Por primera vez en la historia pos-revolucionaria, se reconocía también la victoria panista en una capital estatal: Hermosillo; y cuatro meses después, la segunda: Mérida, Yucatán.

Concluido el proceso electoral federal, desde el 2 de agosto de 1967 Christlieb pide una audiencia con el presidente Díaz Ordaz, que se le niega. En noviembre y diciembre, nuevas solicitudes son desatendidas: Díaz Ordaz no quiere enfrentar a Christlieb quien, el 17 de enero de 1968 escribe esta carta:

Sr. Lic. Gustavo Díaz Ordaz
Presidente de la República
P r e s e n t e .

Respetable señor Presidente:

Desde hace varios meses he gestionado una audiencia con usted, para tratar algunas cuestiones que juzgo de interés para México.

En el Evangelio de San Lucas se narra la parábola de una viuda que tercamente pedía a un juez que le resolviera un caso, sin ser escuchada. Un día —dice la parábola con el sugestivo lenguaje oriental— el juez pensó: "Aunque no temo a Dios ni respeto a los hombres, por lo que esta viuda me importuna, le haré justicia para que no me esté rompiendo la cabeza." Y la oyó.

En vista de los resultados, me acojo a la técnica de la viuda, para refrendar mi petición de audiencia al iniciarse 1968.

Mientras puedo reiterárselas personalmente, reciba usted, señor Presidente, las seguridades de mi consideración más atenta.

Lic. Adolfo Christlieb Ibarrola

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"Aunque usted no me respete, hágame justicia, considerado señor Presidente." La audiencia nunca llegó. El diálogo estaba roto. La estrategia de Christlieb había fracasado.

Las elecciones municipales y legislativas de Baja California, en junio de 1968, simbolizan la ruptura y aumentan la desazón. El PAN reclama con documentos el triunfo en los municipios de Mexicali y Tijuana, y en seis de ocho distritos electorales. El fraude es monumental: sólo se reconoce el triunfo panista en un distrito electoral. Fracasada la propuesta estratégica que había ofrecido a su partido, aislado dentro del mismo, sin interlocución alguna con el gobierno, Christlieb renuncia a la presidencia del PAN el 10 de septiembre de 1968. Pocos días después, festeja su onomástico, para el que no sin cierta desfachatez, el presidente Díaz Ordaz le envía un telegrama de felicitación. Christlieb contesta, con su elegancia y elocuencia de siempre, pero ya no cuida las formas. Era el 28 de septiembre de 1968.

Sr. Lic. Gustavo Díaz Ordaz
Presidente de la República
Palacio Nacional

Con pena devuelvo a usted su telegrama de esta fecha, dirigido al licenciado Adolfo Christlieb Ibarrola, expresándole sus mejores votos por su ventura personal, con motivo de su día onomástico.

Lamentablemente todos los informes recibidos concuerdan en que desde hace tiempo, el destinatario es persona totalmente desconocida para el remitente.

Atentamente,

Lic. Adolfo Christlieb Ibarrola

Tres días después: 2 de octubre de 1968, la matanza de estudiantes en Tlatelolco. El PAN es el único partido que condena desde la tribuna de la Cámara de Diputados la conducta gubernamental. Christlieb había apostado al diálogo con Díaz Ordaz. Creyó que sería el primer presidente comprometido con una auténtica apertura política. Díaz Ordaz acabó siendo el más represor de los presidentes pos-revolucionarios.

Adolfo Christlieb Ibarrola dedica el último año de su vida a componer su crítica situación económica: durante años había descuidado su despa-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cho. Muchos de sus clientes habían desaparecido: unos por descuido, otros por presión gubernamental, otros por miedo a ser presionados. Viaja a Guatemala a dictar conferencias. Escribe profusamente en *Excélsior*. Su salud empeora. En noviembre de 1969, apenas un año después de la matanza de Tlatelolco, el PAN insiste en la ruta electoral. Por primera vez en su historia, el partido puede obtener el triunfo en una gubernatura: Yucatán. Nuevamente fraude; otra vez el ejército toma las calles de Mérida. Dos semanas después, el 6 de diciembre de 1969, Christlieb fallece, víctima de un incontenible cáncer linfático.

A principios de enero de 1970, Alfonso Martínez Domínguez envía un presente a Doña Hilda Morales viuda de Christlieb. Ella devuelve el regalo con una carta, donde lo agradece y explica el motivo de su rechazo. Selecciono un fragmento de aquella carta:

> Conozco la relación de trato político y personal que mi marido tuvo con usted en la XLVI Legislatura, y las posibilidades de avance democrático que Adolfo veía en una apertura de buena fe. Cuando Adolfo renunció a la presidencia de Acción Nacional señaló claramente la falta de buena fe en la otra parte, y declaró que él estaba física y políticamente agotado.
> Quiero decir algo que explica mi actitud. De acuerdo con la expresa afirmación de los médicos, la noticia de los acontecimientos de Yucatán el 23 de noviembre impresionó en forma desastrosa a Adolfo, lo deprimió gravemente y apresuró su muerte. Adolfo era un hombre íntegro, de una sola pieza, sin divisiones arbitrarias de criterio ni de moral. Lo que Adolfo defendió en público lo practicó en su vida privada y, a pesar del dolor que me causa su ausencia, me parece digno de su vida que los hechos de Yucatán hayan acelerado su muerte.

Herencia

Poco antes de morir, Christlieb confiesa a uno de sus colaboradores más cercanos haberse equivocado. Al final de su vida pensó que la reforma de los "diputados de partido" y su estrategia política habían sido un rotundo fracaso. Hombre de elevada moral e inteligencia aguda, muere

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

reconociendo que el suyo ha sido un intento algo heroico, una apuesta poco realista, un salto de fe. El sentimiento de frustración no es extraño, sobre todo por la cercanía de acontecimientos ominosos. En diciembre de 1994 se cumplen 25 años de su muerte. La perspectiva histórica nos conduce a la pregunta básica. ¿Se equivocó Christlieb? La respuesta es no, por varias razones.

El período del liderazgo de Christlieb significó un extraordinario avance en la organización y estructuración de su partido. De su fundación en 1939 a 1962, año en que asume la presidencia del mismo, le son reconocidos al PAN 16 triunfos en el nivel municipal. Durante los seis años de su liderazgo, la línea negociadora de Christlieb logra el reconocimiento de 18 triunfos municipales, incluidas dos capitales estatales. Antes de Christlieb, el PAN postuló a 11 candidatos a gobernador a lo largo de 23 años; Christlieb lo hizo en 10 a lo largo de 6 años. Durante su presidencia, y en las dos elecciones federales legislativas que coordinó, el PAN presentó candidatos en casi la totalidad de los distritos electorales en la pista congresional de la Cámara Baja. Su estrategia de participación contribuyó de manera determinante a lo que los anglosajones llaman *machine building*, algo imprescindible para todo sistema de partidos en una democracia. Christlieb contribuyó, pues, a crear las bases para la estructuración futura de una democracia con partidos. Hoy, Acción Nacional es el único partido político moderno que existe en México.

Antes de 1962, el PAN logró llevar a la Cámara Baja a 24 diputados, descontados los seis que retiró de la Cámara en 1958. Durante su presidencia, 40 diputados panistas ingresaron a la Cámara, varios de ellos extraordinarios tribunos que dignificaron la vida parlamentaria mexicana. Pero más importante aún fue que la pluralidad que la reforma de 1963 impulsada por Christlieb trajo a la Cámara de Diputados contribuyó de manera determinante en la evolución política de México, algo que suele ignorarse y que conviene revaloremos. Aún en el marco del autoritarismo, la pluralidad de esa Cámara posibilitó el surgimiento de un ámbito institucional para la discusión y el razonamiento. Ahí se han tejido, durante años y años, relaciones personales entre miembros de distintos partidos políticos. Se han hecho explícitas las diferencias; se han creado vínculos entre quienes, desconociéndose, se ignoraron u odiaron. Muchas amistades entre miembros de distintos partidos han nacido en la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

convivencia continua y difícil de la Cámara de Diputados. Esa convivencia parlamentaria que a ojos de muchos, casi todos, ha parecido inútil, a la postre ha resultado extraordinariamente positiva para México.

Estamos al borde de conquistar en México un acuerdo entre partidos para la democracia. Hubiera sido impensable acercarnos a dicho escenario sin el roce, difícil por naturaleza, amable a veces, perdurable casi siempre, entre los cuadros de los partidos. Con su demanda de representación de minorías y con su decidido apoyo a la reforma que la posibilitó, Christlieb creó instituciones para el cambio que aún difícil, sobresaltado, lento y ambiguo, ha permitido documentar nuestro optimismo.

Después de Christlieb, Acción Nacional ha vivido una evolución compleja y difícil. El conflicto entre católicos conservadores y católicos liberales —todavía muy presente durante su presidencia— tendió a apagarse en la década de los setenta.[19] El corrimiento hacia la izquierda del sexenio del presidente Luis Echeverría (1970-6) y las dificultades para entablar un diálogo fructífero con el gobierno encendieron otros conflictos: el de los conservadores de derecha, incluidos algunos furibundos anticomunistas, contra los moderados de centro con inclinaciones progresistas (llamados "marxistas-jesuíticos" por el ala más derechista del partido); por otro lado, el conflicto entre los participacionistas y los abstencionistas se hizo más agudo que nunca al terminar el gobierno de Echeverría. Estas líneas de conflicto cruzaron al partido desde distintos ángulos. Las coaliciones tenían cierta fluidez: los cuadros de la dirigencia panista vivían realineaciones constantes, dependiendo de la coyuntura y de las líneas de división dominantes. A principios del gobierno de José López Portillo (1976-82), discuten en el partido quienes ven en la Reforma Política de 1977 una oportunidad para el avance y quienes no creen en sus bondades. Los años ochenta abrieron nuevos frentes internos de batalla: al inicio del gobierno de Miguel de la Madrid (1982-8), se enfrentaban los que querían incorporar a la coalición panista a nuevos

[19] Con el rechazo de Christlieb a la Democracia Cristiana, varios miembros del PAN con los que Christlieb coincidía en materia de legislación social y económica renunciaron al partido. Católicos conservadores criticaron sistemáticamente la línea ideológica, mucho más moderada y en algunos momentos incluso progresista en materia económica, del presidente del partido. Después de su renuncia, Christlieb confesó que en su decisión había influido una "conspiración de la mochería".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

grupos sociales y quienes preferían mantener al partido desvinculado de compromisos y temían por el debilitamiento de su identidad histórica. El escandaloso fraude electoral de Chihuahua en 1986 fortaleció el perfil anti-sistema del PAN. Después, la escisión de la élite priísta en 1987 y la crisis política de 1988 enfrentó a los que querían abrir líneas de negociación con el neo-cardenismo en contra de los que anteponían la distancia ideológica al logro de objetivos que se presumían comunes. Muy pronto el conflicto se trasladó a otros ámbitos: estaban los que querían trazar puentes de negociación y de diálogo con el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-94), contra los que querían mantener una postura de oposición impugnadora y sin interlocución.

Difícil y compleja la historia del Partido Acción Nacional. La apuesta estratégica que ha instrumentado desde 1988 recuerda a la de Christlieb en 1962. Por primera vez en la historia pos-revolucionaria, el PRI no cuenta —en la Legislatura 1988-91— con mayoría calificada en la Cámara Baja. Esta vez el PAN fortalece sus capacidades y su fuerza política en el Congreso: puede influir en la conducta gubernamental y puede imponer de alguna forma el reconocimiento de sus victorias en el federalismo, posición de poder e influencia con la que no contó Christlieb. Sin embargo, la estrategia fue la misma, con todos sus riesgos, con momentos de tensión y de relajamiento: más influencia parlamentaria, presencia e influencia crecientes en el federalismo.[20] Nada ha sido fácil; se asumieron riesgos, se cometieron errores, se sufrieron desgajamientos.[21] Son las vicisitudes de un partido que quiere, sin violencia y dialo-

[20] Llama la atención un hecho que revela mucho por su elocuencia: los tres gobernadores del PAN —dos constitucionales en Baja California y Chihuahua y uno interino en Guanajuato— fueron antes presidentes municipales en tres importantes ciudades: Ensenada, Ciudad Juárez y León, respectivamente. Esto habla de la presencia continuada de dicho partido en distintas arenas de competencia, y sobre todo de su formación y promoción de cuadros por la vía municipal, producto inequívoco del christliebiano *machine building.*

[21] De la escisión de los *foristas* se ha hablado mucho y escrito poco. Un buen ensayo sobre el asunto es el de Víctor M. Reynoso, "El Partido Acción Nacional: ¿la oposición hará gobierno?", en *Revista Mexicana de Sociología*, LV, 2, 1993. Sobre la escisión de 1978, ver el ensayo de Soledad Loaeza en Soledad Loaeza y Rafael Segovia, comps., *La vida política mexicana en la crisis*, 1987, México, El Colegio de México, p. 77-105.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

gando, transformar un sistema autoritario de extraordinaria adaptabilidad, con el que hay que convivir porque no se colapsa. Quienes piensan que desde 1988 el PAN marginó su demanda democrática con su "gradualismo" ignoran la mentalidad panista y la fuerza de sus vocaciones. En los últimos años, Acción Nacional ha logrado romper, sin marchar sólo en el esfuerzo, con muchos trabajos y pagando altos costos, las inercias autoritarias del quehacer político mexicano. Christlieb nunca habló de "intransigencia democrática", sino de "terca voluntad"; apostó al diálogo, método que con dificultades empieza a fructificar en la vida política de México. Hombre de intachable moralidad, de convicciones políticas y de preocupaciones sociales, Christlieb defendió una y otra vez una idea que empieza a ser dominante en la vida pública de México, la de que "no existe disyuntiva entre democracia política y democracia social". Ambas concepciones de la democracia, decía, "deben marchar juntas". A 25 años de su muerte, Adolfo Christlieb Ibarrola se suma a la lista, breve pero ejemplar, de los verdaderos caudillos de la democracia del siglo XX mexicano.[22]

[22] Agradezco la hospitalidad de Doña Hilda Morales viuda de Christlieb, quien me permitió consultar el archivo de su esposo. Su yerno Guillermo de Cárcer me ofreció una orientación invaluable.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

1793: AÑO II DE LA IGUALDAD

*Carlos Escobar**

En el prólogo de su obra *La gran Revolución,* Pedro Kropotkin, el príncipe anarquista ruso, afirma que la Revolución Francesa fue producto de dos grandes corrientes: La de las ideas, representada por el Tercer Estado —esto es, la burguesía— y **la de la acción,** encarnada por las masas plebeyas.

Ciertamente que en las ideas de la ilustración francesa y del constitucionalismo inglés y norteamericano, se halla la base teórica —llamémosle así— con la que el Tercer Estado cuestionó la estructura de jerarquías privilegiadas en que se asentaba el estado absolutista consolidado por Luis XIV durante el siglo XVII. Sin embargo, las multitudes que lo derrumbaron en el año 1792, no sólo tuvieron el arrojo y la determinación para hacerlo, sino también ideas —muy claras en ciertos momentos— acerca de la sociedad y el gobierno que querían para reemplazar el antiguo régimen.

* Estudiante ITAM.

A principios de 1789, la curva de los precios estaba por alcanzar el nivel más alto del siglo XVIII. Los cereales aumentaban hasta en un 165% y la agitación ascendía al ritmo de la inflación, mientras el estado afrontaba una grave bancarrota económica y una crisis ministerial.

En tan ominoso contexto, Luis XVI convocó a la reunión de ese parlamento medieval corporativo, denominado "estados generales". La burguesía, inquieta ya por las ideas de igualdad constitucional, acudió a la asamblea esperanzada en obtener ciertas reformas —fundamentalmente fiscales— para reducir los desniveles que la colocaban en un grado de absoluta inferioridad ante los otros dos estados: la nobleza y el clero.

Pero aquel estado era irreformable. Su rigidez no era sino la inflexibilidad de la nobleza, que no admitía la más mínima concesión en merma de sus privilegios —realmente no pagaba impuestos—, cuya defensa a ultranza cerró toda posibilidad de arribar a un compromiso como el que en Inglate-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rra sellaron los "landlords" y la burguesía para repartirse el poder y el gobierno.

Entre el Tercer Estado, la palabra **igualdad** comenzó a pronunciarse con acentos un tanto radicales, pero en voz baja. Hasta ahí, aquello era todavía un pleito parlamentario; la fuerza capaz de desempantanarlo no se hallaba en el palacio de Versalles, donde sesionaba la asamblea. El pueblo de París, que se había ilusionado demasiado con esa asamblea esperando de ella medidas contra la crisis económica que jamás se tomaron, perdió la paciencia y con el primer pretexto se sublevó. La palabra que en Versalles a nadie se le ocurrió pronunciar, ni siquiera en voz baja, muy pronto sonaría en todo París: **Revolución.**

Los acontecimientos franceses de 1789 se produjeron en un contexto mundial marcado por las revoluciones, inglesa de 1640-60 e independentista norteamericana de 1776. Las ideas democrático-republicanas de un John Jocke o las contenidas en la declaración de derechos del pueblo de Virginia, surgidas del Tercer Estado, ejercieron una fuerte influencia entre los futuros dirigentes revolucionarios. Sin embargo, tocaría a la Revolución Francesa, superando igualmente la herencia de aquéllas, operar el giro histórico hacia una nueva era, que hasta hace poco se llamaba modernidad. La explicación debe buscarse abajo, no arriba.

Alexis de Tocqueville se preguntó: "Por qué unos principios análogos y unas teorías políticas parecidas llevaron a los Estados Unidos sólo a un cambio de gobierno y a la Francia a una subversión total de la sociedad." Esto nos remite a cierta especificidad francesa, que encaminó a la revolución por rumbos inéditos.

A los cambios fundamentales que se produjeron principalmente en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos entre los siglos XVII y XVIII, se les ha clasificado genéricamente como revoluciones burguesas, siendo considerada hasta hoy como el modelo clásico la francesa, que fue la más completa de todas. Se trata sin embargo, de una apreciación sumamente academicista que si en términos generales de esquema es aceptable, concretamente resulta falsa: La Revolución Francesa no es el modelo clásico de la revoluciones burguesas; sino por el contrario, una notable excepción entre todas ellas.

Lo que la distingue, individualizándola de manera inconfundible, no es su ideario en sí mismo, sino la fuerza de multitudes en que éste logra encarnar, y el radical contenido social con que se le asimila. El peso descomunal alcanzado por las masas populares incidió decisivamente, como en ningún otro lugar, en el curso de la revolución. Esto plantea una diferencia de cantidad y calidad con respecto a Inglaterra y los Estados Unidos.

En la Revolución Inglesa, los problemas de reforma social ocuparon un lugar marginal, o sencillamente se les ignoró. Los independientes de Cromwell o los puritanos, jamás se cuestionaron seriamente el grave proceso de pauperización campesina iniciado el siglo XVI, por el despojo a manos de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

los lores, cercando campos para el ganado lanar. Desde ese tiempo y hasta la época victoriana, en una larga tradición compartida hasta por el socialismo fabiano, la mitigación de la pobreza se concibió como un mero asunto de caridad pública. Los *levellery* (igualitarios) y los *digger* (excavadores) —ala plebeya radical de la revolución que realmente intentaron solucionar el problema social— fueron fácilmente derrotados sin que jamás lograran, ni lejanamente, una influencia comparable a la de sus similares franceses, los *enragés* (rabiosos).

En los Estados Unidos nadie se agitó por problemas de este carácter. Los padres fundadores de la nueva nación consideraron la esclavitud, por ejemplo, como algo normal derivado de leyes divinas. Se actuaba sobre valores entendidos: la sociedad debía seguir siendo tal y como era. La independencia se hizo para afianzarla, no para cambiarla.

Para el desarrollo histórico de Occidente, la revolución francesa representó un giro tan decisivo, como en su momento lo fue el fenómeno renacentista. Al conciliar los valores morales del cristianismo con las concepciones de la vida profesadas por la antigüedad pagana grecolatina, el renacimiento concibió una nueva relación del hombre con el pensamiento, la vida cotidiana y el mundo, de influencia tal, que habría de definir el ideal de la civilización occidental.

En el orden de la política, ocurrió algo similar con la revolución francesa: Estableció una nueva concepción del ciudadano y el estado —que también significa una nueva relación entre ambos— porque se pensó en términos de universalidad —la revolución formuló los derechos universales del hombre; no los del hombre francés— y a diferencia de Inglaterra y los Estados Unidos, no les buscó fuente de legitimación en la Biblia, sino en "los derechos intemporales de la naturaleza y la razón", inspiradores de la democracia ateniense y la República romana. Francia pasó a convertirse así, en el modelo burgués de estado y política occidentales.

Sin embargo, tras estos giros históricos e ideas que los encauzaron, latía la vida real, alejada de esquemas mecanicistas y llena de paradojas. Maquiavelo fue un producto tan renacentista como Tomás Moro; *El Príncipe* y *Utopía*, expresan dos ideales de estado y sociedad, completamente opuestos, pero pensados por la misma cultura.

Del mismo modo, la revolución de 1789 se perfiló tanto en el modelo de un estado representativo centralizado, como en la idea de democracia federativa practicada desde abajo, excluyentes entre sí.

Libertad, igualdad y fraternidad eran, en el lenguaje político de la época, las tres diosas que guiaban al pueblo; pero ese pueblo no las entendía de la misma manera que los caudillos de la Gironda y el partido jacobino. La monarquía se derrumbó definitivamente bajo el golpe de la insurrección popular de agosto de 1792; sólo hasta entonces se habló de República. Pero en tanto Robespierre se la representaba

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

como un conjunto de instituciones sometidas a una rigurosa centralización —culminación en tal sentido de la obra política absolutista iniciada por Luis XIV— los descamisados de los arrabales parisinos la concebían como una especie de instancia superior de coordinación federada, expresión de las asambleas seccionales, sociedades patrióticas y comités revolucionarios donde todo se decidía mediante la participación y el voto directos. En primerísimo lugar el nombramiento o destitución de representantes —llamados voceros— según la voluntad de las mayorías.

Esta gente no negaba la necesidad de un poder organizado; lo que a sus ojos carecía de legitimidad, era la existencia de instancias de mediación entre ese poder y los organismos populares que constituían el nervio vital de la revolución. Esta actitud tenía su fuente en la firme convicción de que todo el poder emana del pueblo. La diferencia está en que los descamisados creían absolutamente en ella y obraban en consecuencia, dando lugar a un proceso de autoorganización social, principio que realmente guiaba toda su acción .

De esta concepción plebeya sobre la democracia derivó algo aún más importante: para los jacobinos y girondinos la igualdad que había emergido victoriosa de las ruinas de la monarquía era la igualdad civil; para los descamisados que percibieron lúcidamente la caída del antiguo régimen como obra suya, el fin de la monarquía significó algo más que un gran cambio político, creyendo llegada la hora de instituir la igualdad de fortunas.

En el fondo, la historia de la Revolución Francesa, hasta su muerte, es la historia de la disputa entre dos concepciones sobre los fines y las tareas de la revolución.

Hace exactamente dos siglos la diosa igualdad descendió sobre Francia y posó su pie en París. Durante un breve período la fórmula del poder emanado del pueblo se tornó en realidad. A la fracción jacobina, elevada a hombros de la insurrección popular, jamás se le escaparon los hilos del poder; sin embargo, la presión de las multitudes populares la llevaron mucho más allá de donde habría querido llegar, esto es, hasta la ejecución de medidas políticas y sociales que contradecían su propio programa, enajenándole el respaldo de la burguesía.

Las masas plebeyas se acercaron al cielo, pero cayeron víctimas de sus propias contradicciones y de un equívoco en el tiempo; quisieron fundar una República llamada Utopía.

Así, hace 200 años, los dirigentes oficiales de la revolución francesa, de Lafayette a Robespierre, crearon un gran mito: ya no habría clases sociales, sólo ciudadanos. Llamar a las cosas por su nombre es diferenciar, y toda la batalla ideológica de aquéllos estuvo encaminada a evitar que se asumiera la existencia de ciudadanos de primera y segunda; unos elegibles y otros no; unos que se enriquecían con la especulación y otros que permanecían por horas ante las puertas de las panaderías. En esas circunstancias, el lenguaje

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

político estaba hecho de abstracciones puras, y "democracia" era una más.

Sin embargo, para la plebe revolucionaria la democracia tenía nombre y padres reconocidos. Entendió por propia experiencia que aquélla, para ser real y efectiva, requería de cosas muy concretas, y la primera era el derecho a vivir con dignidad, para lo cual era necesario hablar de pan, salario y trabajo. Éstos eran terrenos donde el ciudadano abandonaba el reino de la abstracción, para ser ubicado según los rangos de la fortuna.

El rey ha muerto, muera el rey

En el París prerrevolucionario del siglo XVIII, la indumentaria era lo que expresaba del modo más inmediato las abismales diferencias de nacimiento que dividían a la sociedad del antiguo régimen. Al habitante de los arrabales que llevaba pantalón corriente, se le llamaba *sans culott*, por oposición al noble que usaba pantaloncillo estrecho de seda, o *culott dorée*.

Como tantas veces ha acontecido en la historia, un epíteto denigrante puede perder su acento despectivo, para transformarse en un signo de identidad que se lleva con orgullo, y eso sucedió al estallar la revolución. Con el término *sans culott* se conoció al revolucionario, enemigo de la nobleza – suma de virtudes republicanas más tarde – que hasta ciertos dirigentes e intelectuales del Tercer Estado gustaban de aplicarse. Los originales destinatarios de ese nombre, los plebeyos que vivían de su trabajo personal o sus pequeños negocios, odiaban profundamente a la nobleza, pero adoraban sinceramente al rey. Una larguísima tradición – verdadero mito popular – les hacía ver al rey como un padre bondadoso, pero rodeado de una turba de nobles y clérigos egoístas, enemigos del pueblo, quienes le ocultaban el sufrimiento de los pobres, a los que amaba y prefería. En este arraigadísimo mito de cuño medieval, está la explicación parcial de las inmensas ilusiones que se apoderaron de los *sans culott*, al conocerse la convocatoria a la reunión de estados generales. El hambre y la carestía apretaron, y los *sans culott* creyeron que el buen rey y los diputados burgueses que los representaban (sólo los propietarios con cierta renta podían ser electos), les darían soluciones efectivas.

No se piense, sin embargo, que esa imagen del rey justiciero que prefería al pueblo sobre la nobleza era cosa únicamente de ingenuos analfabetas. En vísperas de la inauguración de la asamblea de estados generales, circuló en París un volante anónimo concebido por mentes ilustradas y dirigido a un público esencialmente burgués:

"¡Frívolos parisienses! vais al teatro, a los cafés, a los juegos, mientras la monarquía se encuentra en peligro, mientras vuestros enemigos se empeñan en hacer más pesadas vuestras cadenas y en reduciros a la esclavitud. Cobardes, venced vuestra vil apatía que se vuelve criminal. Levantaos contra el clero, la nobleza y los jueces que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

se han confabulado en contra de vosotros, no toleréis que 600.000 personas impongan la ley a 24 millones.... ¡Agrupaos en torno al rey!, ¡formad un muro en torno a él!, ¡sustentad su autoridad y la independencia de su corona! ¡Franceses, no os dejéis engañar por las resoluciones del parlamento!"

En Versalles la causa que los *sans culotts* juzgaban suya se encontraba entrampada: los diputados del Tercer Estado pidieron que se votara por cabeza y no por corporación, pero el rey se negó. Se reunieron entonces separadamente y se proclamaron asamblea nacional, jurando no disolverse hasta lograr una constitución. Semejante insolencia no merecía más que un golpe de estado, y el rey se decidió a organizarlo.

El 14 de julio, el pueblo se adelantó asestando su propio golpe. El asalto a la Bastilla fue casi un acto simbólico, dirigido contra la más evidente y odiada expresión del antiguo régimen: la nobleza, pero no contra el rey. Saint Just, testigo de esa jornada, narró en cierto discurso, cómo la multitud descuartizaba los cuerpos de los defensores de la Bastilla gritando: ¡Viva la libertad!, ¡Viva el rey y el Señor de Orleans! (también de linaje real). En el imaginario popular la figura real aparecía intemporal, situada por encima de toda la sociedad y amiga del pueblo, en contraposición de la nobleza, ilegítima y usurpadora de los derechos del rey. Para las masas asaltantes de aquella fortaleza, este acto significó algo así como un deber de fidelidad hacia su monarca, para librarlo de la conspiración nobiliaria, de modo que pudiera ejercer justicia hacia las víctimas del hambre.

Esta mentalidad —que hoy parecería contradictoria— es típica de las sociedades que algunos historiadores llaman preindustriales, y no fue un caso exclusivamente francés.

En 1793, cuando el pueblo vienés se enteró de la ejecución de Luis XVI, se amotinó, pero dirigió su furia contra los nobles franceses emigrados. El lumpenproletariado de Nápoles, los *lazzaroni* —"la muchedumbre del rey y la iglesia"— fieles borbonistas y fanáticos antijacobinos, pensaban todavía en 1799, que los nobles habían traicionado al rey, por eso saqueaban sus mansiones y la emprendían a pedradas contra los carruajes lujosos.

El lapso que corre entre la toma de la Bastilla y la jornada insurreccional de agosto del 92, que derrumba a la monarquía, es un interregno colmado de indefiniciones. Se proclaman aboliciones —como la de los privilegios feudales— pero no se cumplen. La nobleza y la mayoría popular encabezada por la burguesía miden fuerzas; sin embargo, la balanza no se inclina hacia ninguno de los bandos. Francia entera gravita en el vacío, entre dos poderes efectivos que se anulan entre sí. Uno que todavía no muere y otro que no acaba de nacer.

Luis XVI es aún el rey de los franceses y por lo tanto, el rey de los *sans culott*. Ahora que bajo las proclamas y los discursos políticos comienza a asomar la contienda social, éstos lo querrán de su lado.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En el principio fueron las mujeres. En octubre del 89, irritadas por el hambre y la carestía, acuerdan trasladarse en masa de París a Versalles para quejarse ante el rey. Desplegando una actitud más resuelta que la de los hombres, fuerzan su entrada al palacio; ni la guardia real logra detenerlas. Allí deciden que lo mejor es llevarse al rey a París, cerca del pueblo y lejos de los nobles. Al constatar la firme determinación de esas bravas mujeres, Luis comprende que su invitación no puede despreciarse. El símbolo de Francia y su pueblo, es virtualmente secuestrado al grito de ¡Viva el rey!

En 1792, los *sans culott* pondrán a prueba por última ocasión sus mitos y sus ilusiones en el rey, poniendo a prueba al propio rey. El 10 de junio invaden el palacio de las Tullerías, para pedirle que no ejerza su derecho de veto —que la asamblea nacional no fue capaz de quitarle— contra las iniciativas de los diputados populares. Como si aún quisieran convencerse de que Luis es el rey del pueblo francés, lo invisten con los símbolos de la revolución: le coronan su real cabeza con el gorro frigio de la libertad y la escarapela tricolor y beben un vaso de vino con él. El buen Luis departe alegremente con la plebe; si bien no contesta nada en concreto a sus peticiones.

Pero existe ya un cambio fundamental: el gran temor se extiende. Los *sans culott* saben que se trama un golpe contrarrevolucionario y los nobles gestionan la intervención extranjera, por eso irrumpen en las Tullerías armados y de manera violenta. Seguramente en esos momentos aún no son conscientes de que con su acción —no tan espontánea como se piensa— han comenzado a romper aquel frágil equilibrio entre los dos poderes que ya mencionamos.

El punto de ruptura irreversible se produce con la huida de Luis XVI de París y su inmediata captura en Varennes. El ciclo se completa; el mito se derrumba para siempre; Luis aparece ante las masas como la cabeza de la conspiración contrarrevolucionaria.

Para aquilatar de manera exacta la extraordinaria dimensión de este giro, hay que comparar el texto de aquel volante anónimo que citábamos, con un cartel, también anónimo, pero de indudable mano popular, que Desmoulins relató haber visto fijado en el palacio de las Tullerías:

"Se da aviso a los ciudadanos que un cerdo gordo se escapó de las Tullerías; se ruega a quienes lo encuentren, devolverlo a su madriguera; obtendrán una módica recompensa."

El rumbo radical tomado por la revolución tras la fuga del rey y su posterior ejecución, fue la expresión inmediata de un violento cambio que se operó en las ideas de esos miles de hombres y mujeres del pueblo, que en apenas unos cuantos meses, se deshicieron de viejas concepciones sobre la legitimidad, la justicia, el estado, el poder, y aún la nación en cierta forma, arraigadas por una tradición de siglos. ¿Quien representaría ahora al pueblo francés y su voluntad?

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Luis XIV, el rey sol, había dicho: El estado soy yo. Ahora, con la misma naturalidad, el Tercer Estado podía decir: La nación soy yo.

La idea no era nueva, el término nación había aparecido ya desde el siglo de Luis XIV. El absolutismo lo adoptó infundiéndole, en razón de su propia naturaleza, un contenido burocrático de centralización político-administrativa. El pensamiento de las luces le heredó a la burguesía otra idea de nación que, sin embargo, en la práctica de una interpretación puramente legal y estatal, no se apartaba sustancialmente de la forma que le dio el absolutismo. "La nación, la ley, el rey" fue la divisa de la asamblea constituyente, sucesora de la asamblea nacional.

Pese a todo, la burguesía introdujo un elemento nuevo en la definición nacional, que para la monarquía resultó completamente ajeno y, además, antagónico: la mayoría.

Los números no mienten, por eso legitiman al que sabe usarlos. Emanuel Sieyes le dio a la burguesía un verdadero programa a través de su famoso folleto "¿Qué es el Tercer Estado?", escrito para fijar una posición de clase en la asamblea de los estados generales. Ahí, el abate afirma lo siguiente:

"Yo pido que se preste atención a la diferencia enorme que existe entre la asamblea del Tercer Estado y la de las otras dos clases (nobleza y clero), la primera representa veinticinco millones de hombres y delibera sobre los intereses de la nación. Las otras no reciben poderes más que de unos 200.000 individuos, y no tienen más preocupación que sus privilegios. El Tercer Estado —se nos dirá— no puede por sí solo formar los estados generales. ¡Tanto mejor! responderemos; así se compondrá una asamblea nacional."

Al transformar la cantidad en calidad, Sieyes define a la nación y, al mismo tiempo, su expresión estatal, porque representa a una clase de hombres que piensan todo —reformas y revoluciones— en términos de estado y leyes. Esto no es fortuito. La mayoría de los diputados del Tercer Estado se habían formado en la misma escuela: eran gente que trabajaba o había pasado por la burocracia administrativa del aparato absolutista. "Es preciso entender por Tercer Estado —remacha Sieyes— el conjunto de ciudadanos que pertenecen a la clase común. Todo lo que es privilegiado por ley, de cualquier manera que sea, sale de la clase común, hace excepción a la ley común, y por consecuencia, no pertenece al Tercer Estado. Ya lo hemos dicho: una ley común y una representación; he aquí lo que forma una nación."

Si las mayorías —la clase común no privilegiada— son la nación, esto debía derivar —técnicamente— en un estado nacional administrado y dirigido por esas mayorías; eso que llamamos democracia. En realidad no era así. La burguesía, contradiciendo con actos sus enunciados de fe popular, soltaba palabras gloriosas, pero flotando en la abstracción y plagadas de ambigüedades. Los diputados nacionales, como se les llamaba, sólo eran elegibles entre los que tenían una ren-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ta; sólo éstos podían formar la guardia nacional. Los africanos de las colonias antillanas, esclavos o libertos, ni siquiera fueron reconocidos como ciudadanos. En la realidad, las cosas funcionaban exactamente a la inversa de como las formuló Sieyes: el privilegio de tener renta y propiedades, no el de pertenecer a la mayoría, era lo único que permitía ser representante de la nación y entrar a las filas de sus defensores. La nación francesa anterior a la proclamación de la república, no fue más que una nación consensual de minorías burguesas.

Las cabezas pensantes del Tercer Estado estaban peleadas con el espíritu corporativo medieval del absolutismo, no contra su doctrina estatal centralizadora. De ahí que, en lo sucesivo, todo lo que tendiera a desentonar con el unitarismo estatal de la nación según la concepción burguesa, debería ser colocado bajo sospecha.

La Francia de aquella época era un agregado de regiones dispares que poseía mucho menos unidad lingüística que, digamos, el virreinato español de la Nueva Granada en América. Sin embargo, cultura y nación fueron en Francia, desde tiempos tempranos, términos relativamente coincidentes. La diversidad, en todo caso, jamás originó verdaderos enfrentamientos étnicos, como en otras partes de Europa, pero esto no significa que el trato hacia lo diferente fuese tolerante.

La lengua francesa se volvió símbolo patriótico nacional, sencillamente porque sirvió de vehículo a una revolución que la burguesía pugnaba por centralizar en sus manos, alejándola del federalismo. Se ha hecho célebre aquella proclama de los años de guerra que afirma: "El federalismo y la superstición hablan bajo bretón; la emigración y el odio a la república, hablan alemán; la contrarrevolución habla italiano y el fanatismo habla vasco. Destruyamos estos instrumentos de fanatismo y error. Es mejor instruir que hacer traducir.... Debemos a los ciudadanos el instrumento del pensamiento público, el agente más seguro de la revolución, el mismo lenguaje."

Si bien es cierto que la reacción contrarrevolucionaria asumió un definido tinte regionalista con las sublevaciones de Bretaña y la de Vendee, en realidad, la burguesía introdujo una carga de violencia e intolerancia contra todo lo que percibió como diferente a sus voluntades por someter a la revolución a una unidad burocrática, proclamada desde arriba. Fue entonces natural que esas ideas de homogeneidad centralista se trasladaran al terreno de lo social. El espíritu corporativo, que dividía a los hombres de manera artificial, era el del antiguo régimen; con su caída acabaron el fanatismo y el error, siendo sustituidas por el culto a la razón divinizada.

La igualdad civil parió al ciudadano, ente abstracto al que las leyes de la naturaleza —por fuera del texto legal— otorgaron un nuevo derecho a la desigualdad de acuerdo al frío cálculo de fortunas. La burguesía encontró que estas diferencias estaban en el orden natural, y las asumió explícitamente. Pero jamás aceptaría que esas

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

diferencias fuesen reivindicadas en términos sociales para agruparse en defensa de intereses legítimos, como asalariados o pequeños productores. El Tercer Estado, por su formación ideológica, tenía que ver en ello un intento por reafirmar el abolido mundo de las corporaciones. La doctrina liberal, ferozmente individualista, sólo reconoce al ciudadano abstracto, no a sus expresiones sociales, étnicas o culturales.

Nada resume mejor estas concepciones totalitarias de la burguesía, que unos párrafos de la ley Le Chapelier, la primera ley antisindical francesa votada por la asamblea nacional en junio del 91.

"Muchas personas han buscado crear de nuevo las corporaciones exterminadas, formando asambleas de artes, oficios en los que se nombraron presidentes, secretarios, síndicos y otros cargos... Sin duda debe permitirse a todos los ciudadanos reunirse; pero no debe permitirse a los ciudadanos de ciertas profesiones reunirse por sus pretendidos intereses comunes. No hay más corporaciones en el estado; no hay más que el interés particular de cada individuo y el interés general."

En adelante, reivindicar intereses comunes, sería como hablar vasco o bretón: error y fanatismo, enemigos de la sagrada unidad de la nación y los ciudadanos.

Se precisó de un acontecimiento clave como la fuga del rey —que concretó el miedo a la conspiración de los emigrados— para que la nación, abandonando la esfera de las disquisiciones legaloides, se hiciera carne y sangre en las mayorías plebeyas.

A fines de 1791, Luis XVI escribe en una carta confidencial que "en lugar de una guerra civil, ésta será una guerra exterior". Luis sabe de qué habla. Poco tiempo después, las tropas prusianas aparecen en la frontera del Rhin con las bayonetas listas para restaurar al rey en su trono. Por toda Francia corre la alarma y se escucha una sola voz: ¡La patria está en peligro! En las provincias y en las secciones parisinas, la iniciativa popular, desbordando —que no desconociendo aún— a los poderes legales, organiza y arma voluntarios para la defensa nacional.

Los recuerdos amargos encienden el patriotismo plebeyo, dándole un contenido de conflicto de clase: si la reacción doméstica y la agresión extranjera lograsen la victoria, el retorno del antiguo régimen, con toda su cauda de abusos y derechos feudales, sería inevitable. Nadie lo inventa, es la misma realidad la que hace identificables nación y revolución con las conquistas sociales —pocas por cierto— logradas desde la toma de la Bastilla. H. Taine —que no es sospechoso de simpatías plebeyas— resume puntualmente ese sentimiento que se apodera del pueblo francés. "Por propia experiencia saben la diferencia entre su condición reciente y su condición actual. Sólo tienen que recordarlo para volver a tener en la imaginación la enormidad de los impuestos reales, eclesiásticos y señoriales." La mayoría

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

teórica se tornó real como multitud en armas; es ella la que finalmente nacionalizó a la nación.

La revolución posee una extraña cualidad que las cabezas del Tercer Estado han podido constatar: las ideas que brotan del discurso de sus ideólogos y tribunos, después de atravesar la marea revolucionaria, ya no parecen las mismas; como si tomaran significados distintos a su sentido original. Estos conceptos de nación y ciudadano, son donde la burguesía ha condensado esa vocación por el dominio absoluto de una minoría que quiere una revolución sin disidencias sociales y de límites, que corresponden exactamente con la garantía de sus intereses de clase.

Curiosa paradoja: será precisamente el tributo que la nación amenazada exige de todo ciudadano, donde habrán de expresarse de manera más abierta, los fuertes antagonismos que separan a los *sans culott* de los nuevos ricos de la revolución.

La burguesía se inquieta seriamente al advertir en el patriotismo radical de aquella plebe una posición muy similar a la adoptada por la diputación del Tercer Estado durante la asamblea de estados generales de 1789. Si aquélla exigía igualdad fiscal con los otros dos estados para salvar de la bancarrota a la monarquía, ahora los *sans culott* exigen a los propietarios igualdad de sacrificios para salvar a la nación revolucionaria. Esta actitud se apoya en la aguda conciencia de las multitudes de ser ellas las que constituyen el soporte fundamental de la revolución, y a quienes la burguesía debe los jugosos beneficios cosechados con la nacionalización de los bienes incautados a la nobleza emigrada. Lo mejor es oír esto de viva voz de sus protagonistas. En el número del 8 de junio de 1791 del *Ami de peuple*, el periódico de Marat, aparece una conmovedora carta firmada por los albañiles que construyen la iglesia de Santa Genoveva.

"Al amigo del pueblo:

Querido profeta, verdadero defensor de la clase de los indigentes, permitid que unos obreros os descubran las malversaciones y las torpezas que nuestros maestros albañiles (los que hoy llamaríamos contratistas) traman para sublevarnos y nos empujan a la desesperación.... Esos hombres viles que devoran en la ociosidad el fruto del sudor de los peones y que jamás han rendido servicio alguno a la nación, se habían ocultado en los subterráneos el 12, 13 y 14 de julio. Cuando vieron que la clase de los infortunados había hecho sola la revolución, salieron de sus madrigueras para tratarnos de bandidos,... mientras nuestros vampiros viven en palacios, beben los más delicados vinos, duermen sobre plumón, se desplazan en carrozas doradas y olvidan nuestras desgracias en la abundancia y los placeres, negando a menudo a la familia de un obrero muerto a medio día el salario de la jornada.

Acoged nuestras quejas querido amigo del pueblo y haced valer nuestras justas reclamaciones en estos momentos de desesperación en que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

vemos desmentidas nuestras esperanzas, pues nos habíamos embelesado con la seguridad de participar en las ventajas del nuevo orden de cosas y ver suavizada nuestra suerte."

A diferencia de lo que ocurrirá en el despertar nacional de otros pueblos europeos como el alemán o el polaco, el nacionalismo francés de la revolución, lejos de relegar a último término las diferencias sociales, las hace destacar en primer plano. Si la fidelidad a la patria se mide por la entrega y el sacrificio de los intereses particulares a favor de su causa, los hombres de fortuna beneficiados con la revolución no serán exactamente el modelo de desprendimiento generoso, sino los "ricos egoístas", cuya lealtad será más que dudosa a los ojos de los *sans culott*, a quienes finalmente no les faltará razón.

Pero volvamos a la fecha crucial de junio de 1791. A tres años de la revolución, la burguesía, fundamentalmente su ala más moderada, aún se afana en encontrar una fórmula de compromiso que permita instalar una monarquía liberal constitucional. En sus planes no figura un rompimiento con aquélla, y menos aún su destrucción. Sin embargo, la conspiración de la facción intransigente de la nobleza, hostil a la contemporización, así como la fuga del rey y la extraordinaria agitación popular desencadenada, tornarán imposible cualquier acuerdo entre la revolución y el antiguo régimen.

Llevada por las circunstancias hacia un frente común con las masas radicalizadas, la burguesía abriga serios temores —perfectamente justificados— de que la marea popular pueda arrastrarla demasiado lejos. Su relación con el movimiento popular estará signado siempre por una contradicción insalvable, que sólo liquidará con el golpe reaccionario del Thermidor: necesita inevitablemente de las masas plebeyas para doblegar la resistencia de la nobleza e imponer su dominio en nombre de toda la sociedad. Pero en tanto, la clase propietaria, que ve abiertas las oportunidades de ascenso y enriquecimiento, teme la acción de sus aliados *sans culott*, demasiado inclinados a atentar contra el sagrado dogma liberal de la propiedad ilimitada e inviolable, lo que los transforma en enemigos más irreconciliables de la misma nobleza. Son, como los definió Mirabeau en un arranque de sinceridad, "auxiliares comprometedores".

Se necesitaba la pluma de Barnave para expresar en toda su desnudez esa tensión que tiene tomadas por el cuello a las cumbres dirigentes, espantadas por la reacción popular que ocasiona la fuga del rey: "¿Terminaremos la revolución? ¿la volveremos a comenzar?... un paso más sería un acto funesto y culpable, un paso más en la línea de la libertad sería la destrucción de la monarquía, y en la línea de la igualdad, la destrucción de la propiedad." Sociólogo de agudo instinto político, Barnave ve más allá del momento, sabe hacia dónde apuntan las tendencias radicales de esa multitud que trae de regreso a París a Luis XVI en calidad de prisionero.

Todo lo que a partir del asalto a la Bastilla fueron aproximaciones de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ideas en torno al rumbo y los límites de la revolución, la jornada insurreccional del 10 de agosto de 1792 —y sus consecuencias a corto plazo— será precisado y sometido al ensayo práctico.

La sublevación popular de agosto fue producto de una nueva conciencia de la multitud sobre sí misma y su misión revolucionaria, que partiendo de un patriotismo militante atizado por la exasperación del hambre, derivará hacia otras ideas sobre la democracia y el poder, totalmente extrañas a las concepciones de la Gironda y el Partido jacobino.

Entre la noche del 9 de agosto y la madrugada del 10, los pobres de París derrumbaron para siempre una obra de siglos: el estado monárquico absolutista. Otra época histórica se abre a partir de una ruptura tan profunda como nadie la previó. Los sueños más atrevidos parecen a punto de tomar el poder.

Libertad ¿Igualdad?

Un detalle verdaderamente sutil descubre cómo, a raíz del levantamiento de agosto, se precisaron dos interpretaciones divergentes que van al fondo de la disputa acerca de las posibilidades de la revolución:

El gobierno republicano que toma el poder, la convención, fecha sus actas de este modo: "Año IV de la libertad, I de la República." Paralelamente, el gobierno municipal de París, fuertemente influido por el movimiento popular, fecha las suyas de esta otra forma: "Año IV de la libertad, I de la igualdad."

El cenit de la revolución estará cruzado por esta diferencia que marca programa y caminos opuestos. Las ideas de los protagonistas que llevaran la revolución a su punto más alto, se anuncian sin ambigüedades desde el momento de la insurrección.

La noche del 9 de agosto una comisión electa por las secciones parisinas se presenta ante el gobierno municipal, la comuna, a informarle que el pueblo ha decidido sublevarse y necesita organizar una dirección. Acto seguido se declara comuna insurreccional, desplazando a la comuna legal y asumiendo los poderes de ésta. No es difícil adivinar en esta acción la influencia de los agitadores *enragés*, que se mueven como peces en el agua.

Este levantamiento se organizó y ejecutó desde abajo, a niveles donde ni los más prestigiados caudillos jacobinos tuvieron algo que hacer. No existe ningún testimonio de que alguien haya visto a Marat o Robespierre en esa noche histórica. ¿Qué principios enarbolaba y en dónde se apoyaba ese gran ascenso popular que en el año II querrá implantar la República de la igualdad?

Con el exclusivo fin de elegir representantes a la asamblea de estados generales, cuya apertura debía tener lugar el primero de mayo de 1789, París fue dividido en 60 distritos electorales (los "pasivos", esto es, los no propietarios, sólo podían nombrar electores; éstos eran los "activos", gente que tenía rentas, de entre quienes se elegían, y sólo entre iguales, los diputados

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

del Tercer Estado), que debían disolverse una vez terminada la elección. Sin embargo, las asambleas continuaron reuniéndose, y al calor de la agitación, de forma por demás audaz, comenzaron a atribuirse funciones que legalmente correspondían a las instancias del aparato administrativo gubernamental. A la organización de los distritos se debió el armamento y la ejecución del asalto a la Bastilla.

Hacia mediados de 1790 la fuerza del Tercer Estado era ya una realidad incuestionable. La asamblea nacional configura un auténtico poder paralelo. Consciente de que ha iniciado una carrera ascendente, la burguesía quiere manos libres; su vocación de poder no es compatible con esa iniciativa popular de autoorganización que, después de todo, se desarrolla al margen de su voluntad de control. Con el fin de neutralizarla, la asamblea nacional entre mayo y junio de 1790 vota una ley municipal que, disolviendo los distritos, crea una nueva subdivisión de París en 48 secciones. La creatividad popular, acrecentada con la carga de la experiencia, acepta el decreto, pero traslada a las secciones las funciones que antes ejercían los desaparecidos distritos, y en adelante actuarán como organismos del gobierno municipal, coordinadas en la comuna mediante una especie de centro de correspondencia.

A partir de ahí se habrá de entablar una batalla permanente entre el poder estatal y las secciones; aquél empeñado en controlar y someter, y éstas en actuar como organismos autónomos, donde los *sans culott* discuten y votan sin intermediaciones. Como lo señalamos, serían las secciones las únicas protagonistas del levantamiento de agosto.

Si después de junio de 1789 se creó una dualidad de poderes entre la monarquía y la asamblea nacional, luego de agosto del 92 esa misma dualidad se instalará entre el gobierno de la convención y las secciones agrupadas en comuna. Una experiencia inédita de autogobierno, fundado en la democracia directa y el control riguroso de los dirigentes seccionales, se confrontará con un proyecto estatal centralizado. Tras estas diferencias se mueven fuerzas sociales muy concretas.

Las jornadas del año IV echaron por tierra todas las barreras legales con que el antiguo régimen mantuvo a las masas populares al margen de toda actividad política, y que la burguesía conservó de buen grado para hacer las cosas a su manera, sin la participación de sus auxiliares comprometedores.

Se anuló la distinción entre ciudadanos pasivos y activos. La guardia nacional se abrió al ingreso de los plebeyos, y aun cuando el gobierno convencionista fue todavía electo a dos niveles, se aceptó como principio el sufragio universal.

Por derecho y méritos propios, ganados en el campo de batalla, los *sans culott* ingresan masivamente a la política con una visión que concibe a ésta no como una colección de ideas abstractas, sino como un medio práctico para realizar los más altos fines de la revolución que, en su idea, son eminentemente sociales. Querrán pues, que la democracia sea realmente igualdad.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Y es que cuando las multitudes deciden tomar por propia cuenta la solución de sus problemas, al formular las aspiraciones de lo que deben cambiar, tienden siempre a una interpretación literal. Para la masa, a diferencia de las reglas de la política como profesión o negocio, no existe contradicción entre las palabras y los actos.

En la cúspide del poder los dirigentes de la convención hablan a nombre del pueblo y juran que la voluntad de éste ha encarnado en el flamante estado republicano. La democracia sólo les es imaginable —literalmente también— a través del estado y el centralismo; sólo en ese marco se les revela como una realidad aceptable.

Robespierre y el Partido jacobino, lo mismo que la Gironda, asomados a un momento de relativo desconcierto, admiten estar ante una experiencia inédita, para la cual no ofrecen respuesta los ejemplos de la República Romana o de las revoluciones inglesa y norteamericana. Pero sí tienen muy claro lo que la democracia no debe ser y los límites que no debe traspasar en un proyecto de poder que, para existir como realidad estable, necesita someter al orden la actividad de las secciones.

Dice Robespierre en un discurso de febrero del 94, **"la democracia no es un estado en que el pueblo —constantemente reunido— regula por sí mismo los asuntos públicos y todavía menos es un estado en el que cien mil fracciones del pueblo, con medidas aisladas, precipitadas y contradictorias, deciden la suerte de la sociedad entera....** La democracia es un estado en que el pueblo soberano, guiado por leyes que son el fruto de su obra, lleva a cabo por sí mismo todo lo que está en sus manos hacer y **por medio de sus delegados todo aquello que no puede hacer por sí mismo"** (subrayados nuestros).

La idea de los *sans culott* es completamente distinta. En noviembre del 92 la Sección de la Cité, emite una proclama en la cual, de pronto, suelta un juicio sin concesiones: "La soberanía popular es imprescriptible, inalienable e indelegable."

Más adelante, en agosto del 93, Leclerc, uno de los más destacados dirigentes *enragés*, aprovecha la tribuna del *Ami de peuple* para precisar —parafraseando a Rousseau— cómo se entiende la democracia en las secciones y cómo la entiende él mismo: "Un pueblo representado no es libre.... no prodigues este epíteto de representantes, ... tus magistrados, cualquiera que sean, no son otra cosa que tus mandatarios."

Seguramente que a los tribunos y funcionarios de la convención no les haría mucha gracia el recibir documentos enviados por los *sans culott*, donde éstos firmaban al final: "tu igual en derecho".

1793: La revolución ha llegado a su punto más alto. Los plebeyos hablan de una República popular y comienzan a conducirse como si ésta ya fuese una realidad. La convención emite decretos, lanza furibundas condenas a la anarquía y exige disciplina. No tiene los medios para imponerla, pero pretende gobernar como si realmente existiese un estado fuerte.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Tras la caída del absolutismo, el calendario de la revolución —otra de sus innovaciones— marca a 1793 como el año II, que unos quieren sea solamente el de la República y otros, el de la Igualdad.

Entre ambas concepciones no cabe más que la confrontación, y ésta se desarrollará como causa y efecto al mismo tiempo de un grave cisma en las filas de la burguesía. Girondinos y jacobinos chocarán a muerte por diferencias en torno al curso que ha tomado la revolución, que no son sino diferencias sobre cómo frenar al desbordado movimiento popular.

El hecho de dirigir el movimiento revolucionario y compartir, en lo general, una misma idea acerca del poder y la revolución, los afirma como élite del liderazgo, pero no los hace idénticos. Lo que verdaderamente los diferencia, es el lugar donde cada uno tiene colocado el bolsillo.

Los girondinos preferentemente representan los intereses de la burguesía manufacturera y comerciante de los puertos, donde también se alinean los grandes plantadores esclavistas de las colonias americanas. En conjunto integran una corriente que busca transformarse en una gran potencia del mercado mundial, para lo cual les es imprescindible liquidar un añejo conflicto marítimo comercial con Inglaterra. Por eso los girondinos son entusiastas partidarios de la guerra, y a veces hacen gala de un nacionalismo exaltado.

Por otra parte, los jacobinos son más bien expresión de los nuevos ricos que han amasado respetables fortunas comprando bienes nacionalizados que fueron de la nobleza emigrada, pagándolos con asignados, papel moneda en veloz depreciación. Además, son éstos quienes por encima de los acaudalados girondinos, obtienen los más importantes contratos del estado para abastecimiento del equipo militar.

La fortuna le había sonreído a la Gironda. Durante ese período de inestable transición, que va del asalto de la Bastilla hasta las jornadas de agosto, sus exportaciones aumentaron y se benefició con la inflación provocada por la incontrolable emisión de asignados para financiar la guerra y los gastos del aparato estatal. Todo parecía marchar más o menos bien, hasta que la insurrección popular de agosto del 92 coincidió con el agotamiento de la bonanza, tan fugaz como artificial, y las utilidades comenzaron a descender al mismo tiempo que la disciplina y el respeto a las propiedades.

Es demostrable que la guerra, al prolongarse, incidió directamente sobre la revolución, acentuando su radicalismo. Nadie mejor que la Gironda comprendió esta relación. Eso ya no era negocio, y comenzó a clamar en voz alta por el retorno del orden y la disciplina necesarios para la reactivación de sus tasas de ganancia; pero el signo del año II era justamente el opuesto. Con ganancias prácticamente en cero, se negaba a que los enormes gastos de una guerra ya no deseada recayeran sobre los poseedores. Alguien debía pagar la cuenta, y quiénes sino los *sans culott*. Harta de revolu-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ciones, la Gironda se decidió por la línea dura: ninguna concesión a las masas.

La pieza maestra de la política económica de la convención, fue la venta de bienes nacionales. Quienes se beneficiaron con éstos, —en la compra y la especulación— no podían considerarlos como presa segura hasta no ganarle la guerra al enemigo exterior, aliado a la nobleza expropiada, y para eso necesitaban a las masas populares de su lado.

Este sector —identificado con el partido jacobino— entendió las concesiones como sacrificios inevitables para garantizar lo medular de sus intereses, amenazados por la reacción. Éste es el fondo real que animaba la sentencia de Saintandre y Lacoste: "Es absolutamente necesario que permitáis vivir al pueblo, si queréis que os ayude a consumar la revolución". En sus "Notas históricas de la convención", Baudot es más que explícito: "Solamente las masas podían rechazar las hordas extranjeras. Por consiguiente, había que sublevarlas e interesarlas por el éxito. La burguesía es pacífica por naturaleza y por lo demás, poco numerosa para movimientos de esa envergadura." Luis XVI había sido guillotinado en enero del 93. Este hecho, de incalculables consecuencias por sus implicaciones simbólicas y materiales, marcó el punto de no retorno. Imposible el retroceso, quedaba solamente avanzar. La fracción jacobina lo asumió así y con esa lógica abordó el enfrentamiento con la Gironda. Para deshacerse de ésta, no existía más que un medio: la fuerza plebeya, que sólo resultaría efectiva a través de una alianza donde explícitamente se contemplara dejar vivir al pueblo, como dirían Saintandre y Lacoste.

Se necesitaba tener mucha audacia para ejecutar este golpe. Robespierre y los jacobinos demostraron poseerla, tanto como la firme convicción de que éstas eran medidas excepcionales y no un sistema de hacer política.

Los límites de la audacia jacobina se encontraban en su propio programa: Como revolucionarios fueron capaces de bajarle la cabeza a un rey, pero como propietarios por encima de todo valoraban el orden y la disciplina. No eran ningunos ingenuos quienes sopesaron fríamente los riesgos de hacer intervenir a los *sans culott* en una disputa entre familias, logrando canalizar y controlar el levantamiento popular del 31 de mayo de 1793, que derribó del poder al partido girondino.

Como en agosto de 1792, las secciones eligieron un comité insurreccional que debía desplazar a la comuna legal y tomar la dirección del levantamiento. Los jacobinos habían aprendido demasiado bien la lección del 92 como para dejarles las manos libres a las secciones influidas por los *enragés*. Dobsen, un agente de los jacobinos, consiguió hacerse elegir como el décimo miembro del comité insurreccional, y mediante una hábil maniobra logró que este comité, junto con la comuna y los comisarios oficiales de la entidad departamental donde se encuadraba París, formaran un comité

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

central revolucionario con el que la burocracia neutralizó la energía plebeya. Los *enragés* sufrieron un duro golpe y su estrella comenzó a declinar. Robespierre no olvidaría esta valiosísima experiencia; había encontrado la vía para desmontar otro poder: el de los *sans culott*.

Los jacobinos emergen de la contienda del 31 de mayo como vencedores, pero no como dominadores absolutos de la escena. Junto a ellos están las masas populares, conscientes de su protagonismo y convencidas de que ha caído el último obstáculo que impedía la proclamación de la república popular, o social, como otros comenzaron a llamarla. Del hambre brotarán ahora sueños y esperanzas.

En uno de sus más famosos discursos pronunciados en 1792, Robespierre había afirmado que el primer derecho al que deben subordinarse los demás, es el de la existencia. En el París del 93 ese derecho tiene un nombre muy concreto: pan.

En el fondo de todas las agitaciones y levantamientos que marcan el curso de la revolución, se encontrará siempre el fantasma del hambre.

Desde antes de la caída de la Gironda, el acaparamiento y la especulación se ejercían prácticamente sin freno. Las harinas no llegaban a París, y cuando entraban eran ocultadas en las bodegas del comercio especulador. El precio del pan se disparaba, y para comprar una pieza racionada y de mala calidad debía permanecerse por horas formando fila. Nada más normal que los *sans culott* dirigieran su odio contra el comercio de mayoreo —esencialmente el de artículos de subsistencia— que aparecía a sus ojos como el causante del hambre y la miseria.

Estaban en lo cierto, pero sólo en la superficie de las leyes que rigen el mercado libre: Los *sans culott* no alcanzaban a comprender la naturaleza del fenómeno inflacionario; no encontraban la razón de porqué podían comprar menos cuanto mayor era el número y la denominación de los asignados que percibían por su trabajo. Esto explica la extrema violencia que ejercieron contra los comerciantes y que, en consecuencia, actuaran mucho más como consumidores, exigiendo una ley de tope a los precios, que como asalariados luchando por alzas en los sueldos.

La lucha por la subsistencia no deja lugar a la especulación teórica o la oratoria. En este contexto, las ideas políticas valen y sirven sólo en cuanto encuentran una traducción práctica.

Libertad, Igualdad, Democracia. Todo esto sonaba muy bien, y hasta la turba de especuladores recitaba estas palabras temblando de emoción en las ceremonias cívicas. Pero de pronto en el año II, cuando las masas exasperadas por el hambre y la pasividad de la convención las bajaron a tierra dándoles un rostro preciso, adquirieron un tono muy plebeyo.

Para los *sans culott* —cuya mayoría era analfabeta— aquellas palabras no eran los lemas que los burócratas estampaban obligadamente en la papelería oficial del estado, sino sencillamente una cuestión de control

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

social sobre la producción y distribución de los bienes de subsistencia. Esta concepción debía entrar en franca pugna con los principios de la economía liberal que inspiraban el programa jacobino.

Es comprensible entonces, que la convención interrumpiera a gritos y silbidos la intervención del *enragé* Jaques Roux, cuando éste puso el dedo en la llaga: "La libertad no es otra cosa que un fantasma inútil, cuando una clase de hombres puede reducir al hambre impunemente a la otra. La igualdad no es otra cosa que un fantasma inútil, cuando el rico, mediante el monopolio, ejerce el derecho de vida y muerte sobre sus semejantes. La República es un fantasma inútil, cuando la contrarrevolución se asienta día a día en el precio de los productos que las tres cuartas partes de los ciudadanos no pueden conseguir sin derramar lágrimas."

La democracia —agregaríamos— también es un fantasma, una farsa, cuando el representante existe gracias a que el representado sólo puede emplear su esfuerzo y tiempo en procurar la subsistencia.

A otro *enragé*, el genial Leclerc, se le ocurrió pedir a los diputados de la convención levantarse a las tres de la madrugada y formarse ante una panadería, para que experimentasen la dura vida de ese pueblo que decían representar. "Tres horas pasadas a la puerta de una panadería —les dijo— formarían más a un legislador que cuatro años de ocupar los bancos de la convención."

En el año II, conseguir el pan se tornó una cuestión de democracia directa.

En las asambleas populares —concurridas como nunca— se instituyó el sufragio por aclamación y abierto, es decir, todos los asambleístas tenían que identificarse al momento de emitir su voto y expresar el sentido de éste. En ocasiones esto se hacía sentándose o poniéndose de pie para aprobar o desaprobar. Los *sans culott* no gustaban del voto secreto en razón de una sencilla lógica: el revolucionario no debe temer expresar públicamente su opinión. Para los militantes de la democracia en abstracto, esta actitud debía ser condenada como intolerante, y efectivamente lo era, sólo que dirigida contra un sector muy específico: el de los especuladores y monopolistas, cuyos agentes, muy activos en algunas secciones, se dedicaban a sabotear —a veces mediante la compra de votos— las iniciativas contra la ocultación de harinas y el monopolio. Al final, el voto abierto resultó muy eficaz para deshacerse de ellos.

Toda la vitalidad de la revolución brotó de estas asambleas, donde se organizó la requisa de víveres y la batida contra los especuladores. Las secciones pusieron en vigor lo que hoy llamaríamos un seguro social, que se hacía cargo de las viudas y huérfanos de los combatientes, y aún de los desempleados. Llegaron incluso a organizar cooperativas de vestuario militar para dar ocupación a los sin trabajo, tratando de competir con los grandes contratistas del ramo, de los que no

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

pocos se alineaban con el partido de Robespierre.

Los jacobinos, ni duda cabe, ejercían un poder real que, sin embargo, de julio a diciembre de 1793, fue claramente contrapesado por el de las secciones y sociedades populares. Su fuerza y acción determinaron la promulgación de la ley de precio máximo en los granos, la del máximo general y la abolición definitiva de los derechos feudales sin indemnización, instaurando en suma una economía dirigida.

Durante un breve período la República igualitaria sería una realidad que la historia escrita marginó hasta oscurecerla, para centrarse en las memorias del terror decretado por la dictadura del comité de salud pública. Sería un error confundir o identificar estos dos fenómenos paralelos, pero muy diferentes: El terrorismo robespierista fue una medida puramente de estado, fundada en intereses del poder del estado, que terminaría guillotinando a la democracia popular del año II.

Aquella inestable situación, jalonada por la existencia de dos poderes antagónicos, no podía sostenerse por más tiempo. El desenlace se produjo al estallar las contradicciones internas que arrastraban cada uno de los protagonistas.

El primer atentado al sagrado derecho de propiedad —el calificativo "sagrado" lo empleaba la doctrina liberal, no la plebe— lo cometió la burguesía al expropiar y adjudicarse los bienes de la nobleza emigrada. No quería predicar con el ejemplo y calificó su acción como patriotismo, y los actos de la plebe que ahora amenazaban sus propiedades, como bandidaje anarquista. Lo pasado fue virtud; lo presente un atentado a los derechos naturales.

Empujado por la marea popular en ascenso y por su misma audacia, Robespierre traspasó los límites de su programa burgués al proponer para la constitución de 1793, unas definiciones del derecho de propiedad que parecieron escandalosas y violatorias a la burguesía.

"El derecho de propiedad está limitado, como cualquier otro, por la obligación de respetar los derechos de los demás. El derecho de propiedad no puede perjudicar ni la seguridad, ni la libertad, ni la existencia ni la propiedad de nuestros semejantes. Cualquier posesión o comercio que viole este principio es ilícito e inmoral."

Bien entendido, esto significa condicionar y limitar un derecho que la doctrina del *Laisez faire* considera ilimitado e incondicional. Y, más aún, como dijera el socialista Jaurés analizando el texto, era hacer de la propiedad un sujeto sospechoso que puede "justificar jurídicamente las enormes expropiaciones que las alteraciones de la vida económica pueden hacer necesarias después".

Esto fue justamente lo que hicieron los *sans culott*, aunque para ello no necesitaron de constituciones. El 2 de septiembre del 93, la sección *Jardin des plantes*, envió una resolución a la convención, exigiéndole fijar el máximo de fortunas. ¿Qué querían decir con esto? Definir el límite de "lo má-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ximo que un individuo puede poseer", "que nadie tenga más de un taller y una tienda". Esta medida haría "desaparecer poco a poco la desigualdad demasiado grande de las fortunas y crecer el número de propietarios".

Naturalmente la moción no fue aprobada. Lo interesante es que esa petición expresa la más sentida aspiración de los *sans culott*, y el nudo de su contradicción como grupo social.

Yerran quienes ven en el movimiento *sans culott*, un antecedente del socialismo marxista: esta masa de artesanos y comerciantes de menudeo no luchaba para liquidar la propiedad privada, sino para generalizarla. Sin embargo, esa democratización radical de la propiedad con la que soñaban, los oponía irremisiblemente con el capitalismo de la época, esencialmente mercantil y monopólico.

La paradoja es que la revolución hecha por ellos, no podía marchar en lo económico a otra realidad que la concentración de los medios de producción, es decir, al pleno capitalismo industrial, que terminaría transformándolos en masa proletaria.

La trágica ironía fue que estos pequeños productores que se formaron y crecieron a la sombra del antiguo régimen, nunca imaginaron que acabado éste, el tiempo también había terminado para ellos. El ángel de la historia les había encomendado una misión: destruir el viejo orden feudal aristocrático, y una vez cumplida, ese mismo ángel se volvió contra ellos.

El año III de la igualdad ya no llegaría. Durante cinco años la burguesía impacientada preguntó hasta cuándo terminaría la revolución. Ahora llegaba el momento de pasar a señalar culpables. Saint' André, el jacobino que había pedido "dejar vivir al pueblo" para consumar la revolución, encontró que el enemigo estaba justamente ahí: "Nuestros mayores enemigos no están fuera; están a nuestra vista, en medio de nosotros; quieren llevar más lejos que nosotros las medidas revolucionarias."

La última solución que restaba para hacer saltar este nudo era encontrar la forma práctica de despejar una u otra de las incógnitas que Barnave había planteado en 1791 tras la fuga del rey: "¿Terminaremos la revolución? ¿la volveremos a comenzar?" Los jacobinos, adelantándose, hallaron respuesta afirmativa a la primera interrogante. Su genio encontró la forma de terminar la revolución, y de liquidarse ellos mismos: estatizarla.

Cuando las facciones ya habían caído, la ofensiva jacobina se enfiló contra las sociedades seccionarias y los clubes revolucionarios, acusándolos de federalismo. El cargo era que resultaban incompatibles con el poder centralizado. Confesadamente, los jacobinos buscaban forjar de modo autoritario y burocrático una unidad de ideas y acción en torno a su partido.

Mediante un decreto, la convención facultó al poder para destituir a los delegados de las secciones en el consejo general de la comuna, considerándolos en lo sucesivo como funcionarios públicos.

Los representantes ya no serían más los "mandatarios" elegibles y des-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tituibles a voluntad de las asambleas soberanas, sino simples burócratas asalariados por el poder y adictos a éste. La comuna terminó como un engranaje más de la maquinaria estatal. En toda Francia se prohibió a las comunas, así como a sus sociedades populares y comités revolucionarios, mantener relaciones directas entre sí. Los *sans culott* ya no lograron reconocerse en esos organismos enteramente burocratizados.

Robespierre había golpeado a izquierda y derecha. Hizo pasar por la guillotina a los *enragés*, a Danton, a los cordeleros y a los Hebertistas, y cuando llegó el golpe del Thermidor se encontró colgado del vacío, sin fuerza para resistir. Desmoralizados y desorganizados, los *sans culott* vieron impotentes como Robespierre era arrastrado a la guillotina. El engendro burocrático que había creado para poner freno a la revolución terminó devorándolo. La burguesía pudo al fin respirar tranquila y afirmar, con la seguridad del triunfo: La nación somos los propietarios.

El año de 1795 será realmente el año I de la desigualdad constitucionalmente sancionada. Boissy d'Anglas redactó el discurso preliminar al proyecto de constitución donde se declararon proscritos todos los sueños.

"Finalmente debéis garantizar la propiedad del rico... la igualdad civil es todo lo que el hombre razonable puede exigir... un país gobernado por los propietarios tiene orden social; aquel en que gobiernan los no propietarios se halla en estado salvaje.... Si a los hombres sin propiedad otorgáis derechos políticos sin reservas.... establecerán o dejarán establecer funestas limitaciones al comercio y a la industria, porque no temerán ni habrán previsto sus deplorables consecuencias."

El espíritu de éste puede escucharse hoy como un eco, en el discurso del neoliberalismo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

REPRESENTAR A LA SOCIEDAD COMO UN CUERPO

*Beatriz Urías**

Pensar las formas de la vida social a través de la imagen de un ser viviente, es una de las representaciones políticas más utilizadas desde tiempos remotos hasta hoy para conceptualizar diversas formas de organización social y política. Examinaremos el sentido de algunas de estas figuras, partiendo de la consideración de que la representación de lo social orgánico es producto de la dimensión simbólica a través de la cual la autoridad y el orden social adquieren legitimidad. En otras palabras, a través del examen de algunas figuras de lo social orgánico se intenta mostrar que éstas no son meros recursos retóricos, sino que en ciertos momentos han jugado un papel determinante en la institución del orden social y político. Desde esta perspectiva, este ensayo propone una interpretación acerca del sentido de la simbología de lo social orgánico a fines del siglo diecinueve en relación al desarrollo del pensamiento y de las instituciones liberales en el México moderno.

* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Quizá una de las más antiguas representaciones de la sociedad como un cuerpo es la que instituyó el orden social en las grandes civilizaciones asiáticas que provenían del grupo lingüístico ario. En efecto, el común denominador de todas ellas fue el desarrollo de un orden social basado en una jerarquía de castas, a través de la referencia a una imagen antropomórfica. En la India védica, la conceptualización de esta forma de organización social y política tomó como punto de partida un modelo cosmogónico, expresado por primera vez en el *Rig Veda* durante la segunda mitad del segundo milenio A.C. En el *Himno del hombre cósmico* (Purusasutka), el *Rig Veda* establece que en el sacrificio de desmembramiento del gigante Purusa estuvo el origen de la creación del mundo.[1] Del caos que se produjo con el desmembramiento del

[1] "Purusa is this all, that has been and that will be. And he is the lord of immortality, which he grows beyond through food.

Such is his greatness, and more than that is Purusa. A fourth of him is all beings, three-fourths of him are what is immortal in heaven.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

gigante surgió el orden y la jerarquía social, pues de las diferentes partes de su cuerpo se formaron las cuatro castas en las que estaba dividida la humanidad: el brahaman en la boca, el guerrero en los brazos, el Vaiçya en los muslos y el Cudra en los pies. El orientalista P. Mus ha señalado que la división social expresada a través de esta imagen constituyó una de las más antiguas formas de derecho que se conocen, pues el nombre y la función que se le asignó a cada uno de estos cuatro grupos quedó inscrita por vez primera y en forma definitiva en el sagrado *Rig-Veda*, que legitimó y dio sentido a todo lo que nombró.[2]

Dentro de la tradición occidental, la representación de la sociedad como un cuerpo fue una de las referencias clave en el marco de la reflexión teológico-política a través de la cual las monarquías medievales adquirieron legitimidad. Esta representación, cuya génesis y evolución ha sido estudiada por el historiador alemán E. Kantorowicz, retoma los elementos fundamentales de la concepción cristiana del cuerpo místico y establece que, además de su cuerpo humano y perecedero, el monarca poseía un segundo cuerpo inmortal y de naturaleza divina que reagrupaba a la sociedad, de la misma manera que el cuerpo místico de Cristo representaba a la Iglesia y unía indivisiblemente a todos los cristianos.[3] En el doble cuerpo del rey los diversos órdenes y estamentos que integraban la sociedad política quedaban orgánicamente vinculados entre sí mediante una jerarquía natural. El hecho de que la figura del monarca se desdoblara en un segundo cuerpo que determinaba la continuidad del reino de Dios sobre la tierra se reflejaba en algunos de los atributos de este cuerpo imaginario. Entre ellos, la capacidad de hacer milagros que ha sido estudiada por M. Bloch en su libro *Los reyes taumaturgos*.[4]

De acuerdo con el estudio de E. Kantorowicz, la representación del doble cuerpo del rey se transformó a lo largo de la Edad Media, reflejando y dando sentido al proceso de secularización del orden social y político. En un principio, la figura estuvo remitida a un lenguaje litúrgico y al pensamiento teológico derivado de la concepción del cuerpo místico de Cristo, y posteriormente se convirtió en una figura jurídico-política que proponía al monarca ya no como *imagen* sino como *vicario* de Dios. La figura del rey como vicario definió la investidura real por derecho divino en

From his navel was produced the air; from his head the sky was evolved; from his feet the earth, from his ear the quarters: thus they fashioned the worlds".

Citado por R. F. Gombrich, "Ancient Indian Cosmology", en *Ancient Cosmologies*, London, 1975, ed. C. Blacker and M. Loewe, John Allen & Unwin Ltd., p.115-6.

[2] P. Mus, "Où finit Purusa?", *Melanges d'Indianisme: à la mémoire de Louis Rénou*, Paris, 1968, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.

[3] E. Kantorowicz, *The king's two bodies: a study in mediaeval political theology*, 1970, Princeton University Press.

[4] M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

relación a la figura de Dios padre más que en relación a la figura de Cristo en el altar y, a diferencia de la representación inicial, obedeció a una racionalidad centrada en la filosofía de la Ley. Esta transformación en la representación del cuerpo político tradujo el proceso a través del cual el Papa transfirió a los monarcas de diversos reinos el poder de intervenir en los asuntos temporales en representación de la divinidad; proceso que puede ser claramente apreciado en la evolución del pensamiento jurídico de Francia y de Inglaterra, que a lo largo de la Edad Media delimitó el ámbito del poder temporal fuera de la esfera del papado.

En sus estudios acerca de los fundamentos del poder real en la España medieval, la historiadora francesa A. Rucquoi advierte que los problemas estudiados por Kantorowicz no pueden ser identificados en la historia de la Península ibérica durante el mismo período. En efecto, a diferencia de los reinos del norte de Europa –Inglaterra, Francia y Alemania– en España los reyes medievales gozaron de gran autonomía frente al papado y la Iglesia. El hecho de que en la península ibérica el poder temporal de los monarcas fuera incontestable, en la medida en que su vínculo con la divinidad se definía independientemente de la intervención papal o eclesiástica, explica Rucquoi, dio lugar a que en España la representación del cuerpo místico no constituyera un instrumento para sacralizar el poder del monarca. Por consiguiente, en España no fue necesario reforzar el vínculo entre el monarca y la divinidad mediante una serie de ritos relacionados con la idea de que el monarca encarnaba el reino en su cuerpo divino; y de hecho, no existieron ritos de unción, de consagración, de coronación o de poderes milagrosos de curación como en el norte de Europa.[5]

La figura del *corpus politicum mysticum* en la España medieval tuvo una significación específica. El historiador J. A. Maravall advierte que esta representación fue utilizada fundamentalmente para significar que la unidad debía prevalecer sobre una multiplicidad de partes, en la medida en que de esa unidad nacía el orden. La imagen del monarca y de sus súbditos unidos en un mismo cuerpo constituyó el fundamento de una concepción política que imponía límites al poder del monarca, y que atribuía a los súbditos funciones específicas a desempeñar dentro de un modelo corporativista de la sociedad política. Esta idea de unidad política se expresa claramente en las *Siete Partidas* (*Partida* II, tit.I, ley V): "E naturalmente dixeron los sabios que el Rey es cabeça del Reyno, ca assi como de la cabeça nascen los sentidos porque se mandan todos los miembros del cuerpo, bien assi por el mandamiento que nasce del Rey que es señor e cabeça de todos los del Reyno, se deven mandar

[5] A. Rucquoi, "De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España", *Relaciones* 51, Zamora, verano de 1992, El Colegio de Michoacán. De la misma autora, véase también *Histoire médievale de la Péninsule Ibérique*, Paris, 1993, Editions du Seuil.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

e guiar e aver un acuerdo con el, para obedescerle e amaparar e guardar e acrescentar el Reyno: onde el es alma e cabeça e ellos miembros."[6]

Después de la Edad Media se vuelve a encontrar en Europa la idea de que el monarca encarnaba el reino en su cuerpo divino. No obstante, la figura original sufrió transformaciones sucesivas relacionadas con el lugar y el proceso histórico a que correspondía. En su reflexión acerca de la constitución política del Estado absolutista, los pensadores españoles de los siglos XVI y XVII vincularon el sentido de esta representación a la necesidad de conciliar la permanencia de un orden jerárquico, que hacía de Dios la causa última de una racionalidad natural que pre-existía a la sociedad misma, y el surgimiento de un poder estrictamente humano. La legitimidad de este Estado libre de una determinación trascendentalista descansaba en una disciplina científica, que analizaba las relaciones causales entre los fenómenos sociales que se producían en el seno del cuerpo social. El proceso de modernización del Estado español se apoyó en una cultura jurídica que había conceptualizado las nociones de soberanía y de opinión, así como en la existencia de una economía monetaria. En este contexto, la figura del cuerpo político hizo inteligibles una serie de fuerzas, de estructuras y de funciones políticas remitidas a la esfera de lo humano, legitimando también un poder que comenzó a ser pensado y ejercido en términos racionales.

La representación del cuerpo político durante la época barroca reagrupó a los diversos órdenes, mas no a los individuos, que pertenecían a un pueblo ya diferenciado. Su función principal fue definir el papel del príncipe en la constitución del nuevo Estado. Pues, como lo ha señalado Maravall, para los teóricos españoles de la monarquía absolutista, sólo la república en la que gobierna un príncipe puede ser considerada como un "cuerpo público".[7] Si bien quedó establecido que la Península y sus habitantes eran "la cabeza" de la monarquía, la representación del cuerpo político no estuvo enfocada hacia la conceptualización del vínculo que existía entre la metrópoli y las colonias, o entre el monarca y sus súbditos en el Nuevo Mundo. De hecho, los pensadores políticos españoles del siglo XVII no elaboraron un concepto de nación que reflejara la problemática colonial. En esta época los grupos humanos diferenciados eran considerados como pueblos; sin embargo, su especificidad era interpretada como una manifestación del proyecto divino que se expresaba en la naturaleza (las razas, la geografía) y como el producto del poder del príncipe. En la historia de los hechos y de las ideas,

[6] Citado por J. A. Maravall, "La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo", *Estudios de historia del pensamiento español*, 1973, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, p.194.

[7] J. A. Maravall, *La philosophie politique espagnole au XVIIème siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, 1955, Paris, Vrin.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

advierte también Maravall, estos pueblos no llegaron a convertirse en Estados-nación sino hasta la Revolución Francesa.

Recapitulando, la formación y el desarrollo del Estado absolutista español estuvo referida a una representación del cuerpo político que expresaba la existencia de una serie de fuerzas, de estructuras y de funciones políticas que remitían a la esfera de lo humano. Desde el siglo XVII hasta la Revolución Francesa la figura del cuerpo social legitimó un poder que comenzó a ser pensado y ejercido en términos racionales. Esta figura sirvió para conceptualizar una nueva práctica política, que consideró el arte de gobernar como una técnica susceptible de ofrecer una solución a problemas sociales, habiendo sido la piedra angular de la monarquía medieval.

A partir de la Revolución Francesa, la imagen del cuerpo social que legitimó el Antiguo Régimen perdió validez. La idea de que el monarca encarnaba al reino dejó, en efecto, de tener sentido cuando éste fue decapitado. En su exelente trabajo acerca de la significación del regicidio en la Revolución Francesa, M. Walzer establece que si bien a lo largo de la historia del período medieval y absolutista muchos monarcas fueron asesinados sin que por ello perdiera legitimidad la institución de la monarquía, un cambio irreversible se produjo cuando el rey fue enjuiciado y ejecutado. La gran innovación de los revolucionarios fue, en este sentido, considerar que el rey era un ciudadano más cuyos errores podían ser juzgados y castigados con la pena capital. Al transgredir el orden simbólico que instituyó la monarquía, el regicidio abrió la posibilidad de que los intentos de transformación social y política dejaran de ser considerados como un atentado a la legalidad establecida, y marcaran el inicio de una nueva época.[8]

En sus trabajos acerca de la génesis de la democracia moderna, C. Lefort advierte que después de la Revolución Francesa los liberales temieron que la sociedad perdería cohesión al desaparecer la representación del cuerpo político que instituyó el orden monárquico. En otras palabras, los liberales franceses de la primera parte del siglo diecinueve interpretaron la desaparición del símbolo del doble cuerpo del rey como un indicio de lo incierto de la transformación política y social que estaba llevándose a cabo. Esta transformación encubría, a sus ojos, una amenaza de desintegración social, manifiesta en una serie de fenómenos que podían ser relacionados con el hecho de que la sociedad hubiera dejado de conformar un cuerpo político. Entre estos fenómenos, C. Lefort señala que el poder dejó de estar "localizado" en la persona del monarca y comenzó a constituir un "lugar vacío" susceptible de ser ocupado (en principio) por cualquier miembro de la sociedad. Segundo, que entre el Estado y la sociedad civil pudo establecerse una clara diferenciación, en la medida en que dejaron de estar in-

[8] M. Walzer, *Regicide and Revolution. Speeches at the Trial of Louis XVI*, 1974, Cambridge University Press.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

corporados en un mismo cuerpo. Tercero, que en el seno mismo de la sociedad surgieron las clases sociales libres de la determinación de la jerarquía natural inherente a la concepción orgánica de lo social. Cuarto, que las esferas de lo económico, lo jurídico y lo científico —íntimamente ligadas a la religión en el contexto de la representación del doble cuerpo del rey— comenzaron a definirse de manera autónoma y en función de normas y de fines específicos.[9]

Temiendo los efectos de estas transformaciones, los liberales franceses de la primera parte del siglo diecinueve retrocedieron ante las implicaciones de los nuevos derechos políticos, y en particular ante la institución del sufragio universal.[10] En efecto, para los primeros liberales era inaceptable que, a través de mecanismos como el sufragio, individuos de diversa condición participaran activamente en la vida pública. El argumento que utilizaron para justificar su rechazo fue que la posibilidad de que el pueblo (entendido como plebe o populacho) eligiera a sus representantes a través del voto podía llevar a la nación al caos y la anarquía, pues no todos los miembros de la sociedad estaban igualmente capacitados para ejercer los nuevos derechos políticos. Simbólicamente, la aceptación del sufragio implicaba reconocer el poder que encerraba una multiplicidad de voluntades individuales en detrimento de la unidad de una sociedad, cuya unidad se había representado a través de la imagen de un cuerpo.[11]

Al igual que en Europa, la transición del orden monárquico al republicano suscitó en México una importante polémica en torno al derecho de participación política de las mayorías. Para la élite liberal, heredera de la tradición ilustrada de transformar a la sociedad "desde arriba" era, en efecto, inconcebible generalizar el derecho de ciudadanía aun cuando el rompimiento con España hubiera implicado establecer este principio en la Constitución de 1824. El rechazo hacia la universalización de los derechos políticos modernos adquirió proporciones tales que, de acuerdo con la interpretación que he propuesto,[12] hacia fines del siglo diecinueve una nueva concepción política retomó los planteamientos liberales para darles una nueva formulación. Esta nueva con-

[9] C. Lefort, "L'image du corps et le totalitarisme", en *L'invention democratique. Les limites de la domination totalitaire*, 1981, Paris, Fayard.

[10] P. Rosanvallon, *Histoire du suffrage universel en France*, 1992, Paris, Gallimard.

[11] A pesar de haber dejado de tener la función de legitimar al poder monárquico que caracterizó a la figura del cuerpo social durante el Antiguo Régimen, la idea de que la sociedad constituía un sistema —concebido como mecanismo o como organismo viviente—resurgió en la época moderna. Podemos ver la importancia de esta simbología dentro de la tradición romántica del siglo diecinueve europeo en J. E. Schlanger, *Les métaphores de l'organisme*, 1971, Paris, Vrin.

[12] B. Urías, "Historia de una negación: el concepto de igualdad en el pensamiento liberal y positivista mexicano" (en prensa).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cepción política, inspirada en la corriente positivista europea, subrayó la importancia de concebir a la sociedad como un sistema en el que los elementos singulares no tenían sentido más que en relación con la totalidad. En este contexto, la representación del organismo social volvió a ser utilizada como una referencia esencial en la institución del orden social.

En efecto, a través de la representación de lo social orgánico los positivistas articularon un planteamiento político en torno al problema de legitimar un orden social mejor, adaptado a la realidad mexicana después de un largo período de anarquía. La figura del organismo social permitió conceptualizar la práctica de una "democracia restringida" en la que, para llevar a cabo el proyecto de paz y prosperidad, la participación de los individuos en la vida pública estaría sujeta a una serie de limitaciones y el poder se ejercería en términos absolutos. En la obra de J. Sierra, la figura del organismo positivista conceptualizó la noción de un centro o cabeza al que quedaban supeditados diversos grupos unidos entre sí por un orden jerárquico natural, cuyo lugar se determinaba en relación con la función que cada cual desempeñaba en el aparato productivo. Al establecer las funciones diversas y complementarias desempeñadas por los diferentes órganos del cuerpo social, los positivistas mexicanos atribuyeron un lugar a cada elemento y a cada relación en el seno de la totalidad social. Los individuos dejaron de tener sentido en cuanto tales, en la medida en que su posición en la sociedad quedó determinada a través de su inserción en grandes agregados. Esto permitió considerar desde una nueva perspectiva el derecho de ciudadanía que la legislaciones liberales habían conferido a todos los hombres.

Además de conceptualizar la jerarquización de los diferentes grupos étnicos y sociales en función de su participación en el aparato productivo, la representación de la sociedad como un organismo legitimó una forma de organización política en que la minoría ilustrada asumió las funciones públicas, hasta que el pueblo estuviera preparado para hacer un uso responsable de sus derechos. Desde esta perspectiva, la función del órgano central fue controlar el efecto desestabilizador que produjo el espíritu liberal mediante un Estado fuerte que, reintroduciendo un nuevo principio unificador, impulsaría la paz y la prosperidad. La necesidad de mantener la unidad en el contexto de fuertes desigualdades que impedían que la sociedad en su conjunto pudiera acceder a la democracia en el corto plazo, dio fundamentos al poder del hombre providencial que literalmente se encontró "a la cabeza" del cuerpo social en las últimas décadas del siglo diecinueve.

Lo anterior recuerda otra muy antigua representación del cuerpo social, formulada en el siglo XV por el pensador francés E. de La Boétie en una obra acerca del sometimiento voluntario de los hombres a la tiranía, donde considera que la servidumbre voluntaria podía ser entendida en términos de una identificación entre el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Pueblo y el Tirano. Esta identificación se producía en el seno de un cuerpo imaginario a través del cual una sociedad desprovista de referencias cobraba sentido y coherencia internas. En esta perspectiva, la sujeción del Pueblo no se explicaba como el producto de la dominación del Tirano sino como el resultado de una cadena de servidumbre que todos los hombres habían contribuido a construir, creyendo encontrar en la figura del hombre que concentraba el poder la identidad que habían perdido. Si bien la identidad así obtenida proporcionaba a la sociedad cohesión y representación de unidad, en sus orígenes se encontraba el desinterés de unos hombres por otros. El desconocimiento que prevalecía entre los miembros de la sociedad y la referencia esencial a la figura del tirano abría la posibilidad de que el poder que éste ejercía en nombre del Pueblo al que encarnaba, pudiera imponerse por encima de la ley.[13]

Conocer la significación que en determinados tiempos y lugares ha tenido la representación de la sociedad como un cuerpo, nos hace concientes de la necesidad de examinar las manifestaciones de la dimensión simbólica de los hechos sociales, que lamentablemente ha sido relegada por las ciencias sociales de hoy. Estas últimas tienden, en efecto, a privilegiar un enfoque marcado por la cuantificación y el estudio empírico, dejando de lado el estudio de fenómenos que tienen lugar en el registro de lo simbólico y de lo imaginario. Ahora bien, aunque estos fenómenos no sean cuantificables es necesario subrayar que sus efectos sí pueden llegar a afectar concreta y profundamente la vida social. Desvincular los hechos sociales y políticos de la manera en que han sido concebidos empobrece nuestra percepción de la realidad histórica y, sobre todo, nos deja a merced de procesos que de no ser explicitados pueden llegar a ser incontrolables. La reflexión acerca de estas cuestiones no hace desaparecer la complejidad de la realidad histórica, pero sí nos la revela y nos la vuelve más explícita. Este trabajo de explicitación, como lo señala J. Schlanger en la introducción a su libro sobre las metáforas organicistas, es lo que transforma en poder lo que fue trampa.[14]

[13] C. Lefort, "El nombre de Uno", en *La Boétie y la cuestión de lo político: Etienne de La Boétie. El discurso de la servidumbre voluntaria*, 1980, Barcelona, Tusquets.

[14] J. Schlanger, *op. cit*, p.7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

UN NUEVO ENFOQUE DE LA DOCUMENTACIÓN GUADALUPANA MÁS ANTIGUA*

*José Luis González***

En México el tema del guadalupanismo ha alcanzado tal densidad cultural y tan grande beligerancia académica, que ante una nueva obra que lo aborde, lo primero que piensa un lector es que inevitablemente se tratará de una contribución a la trivialidad tradicional o a la polémica inacabable. Y he aquí que Xavier Noguez nos entrega una obra en la que sortea los dos polos de dicha monotonía, situando el tema en un escenario metodológico no menos riguroso y evidentemente más amplio. El tema de Guadalupe no se agota ni en la fe de los devotos ni en la crítica implacable de los historiadores.

* El presente texto es parte de la intervención del autor en la presentación del libro de Xavier Noguez: *Documentos Guadalupanos: Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, 1994, México, FCE, (Archivo Histórico de CONDUMEX 2-VI-94).

** Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

1. Nuevos perfiles:

Desde el comienzo de la obra queda claro que se trata de un análisis de la naturaleza y los contenidos de las más antiguas fuentes de información en torno al fenómeno Guadalupe, encaminado a dilucidar cuáles son las verdaderas posibilidades y alcances de las mismas en torno a:

— la historicidad de las apariciones guadalupanas
— la historicidad y naturaleza del movimiento devocional
— la realidad y objetividad culturales de las apariciones y del movimiento

Se trata de una obra rigurosa (que en este caso no es sinónimo de aburrida) en la que se refleja un gran respeto por las fuentes que, en abundancia casi exhaustiva, desfilan por ella; por los objetivos de la obra y también por el análisis de los documentos, se puede apreciar un gran respeto (ponderado pero nunca sumiso) a otros enfoques que han abordado el tema enfrentan-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

do similares problemas. Precisando detalles sobre este trabajo serio, merecen destacarse:

– El rastreo del original del Nican Mopohua, así como de la identidad de su autor y del medio de procedencia (p. 19 s.), en cuanto documento fundamental de lo que será la versión "oficial" del aparicionismo guadalupano.

– El seguimiento de las fuentes en relación con la "historia social" a la que se encuentran ligadas; tal el caso del Nican Motecpana, en que la crítica interna y externa permiten al autor cierta conclusión inferida del reflejo en el documento de los sucesos del Señorío de Acolhuacan y otros de la sociedad novohispana (p. 32-3).

– El análisis cuidadoso de los indicios y contraindicios de la autoría del Inin Hueitlamahuizoltzin (p. 33-8); asimismo la seriedad analítica y crítica (interna y externa) que se aprecia cuando se descartan los visos de verosimilitud guadalupana que la gran autoridad de Mariano Cuevas trató de construir a propósito de la última parte del "Códice Saville" (p. 71) y la pretendida guadalupanidad del Códice Techialoyan K (710) (p. 72-4). ¡Ejemplar actitud de no ir nunca más allá de lo que los datos autorizan!

– El manejo de las fuentes indígenas en su idioma original (náhuatl) concede al autor una importante ventaja que le permite agudos apuntes críticos a partir de detalles redaccionales, desapercibidos por otros críticos. Así por ejemplo, Noguez toma distancia de la tesis de O'Gorman sobre las relaciones entre el Nican Mopohua y el Inin hueitlamahuilzoltzin: el segundo no es una simple repetición abreviada del primero con fines catequéticos; por el contrario, aún teniendo las dos fuentes el mismo contenido básico, en la segunda se pueden apreciar adiciones y elementos propios que le confieren un perfil singular, que relacionan la fuente más con la estructura del pensamiento indígena que con esquemas de un supuesto docto jesuita, como piensa O'Gorman (p. 37-8). Éste es uno de los puntos tratados mediante intersección metodológica, dado que la historiografía resulta insuficiente y reclama el apoyo de la lingüística, la etnohistoria y la antropología.

– El paciente análisis de los Anales Antiguos de México y sus Contornos (AAMC) así como el rescate del valor testimonial de documentos como el Testamento de Francisco Verdugo, cacique de San Juan de Teotihuacán, le permiten al autor ampliar los frentes de discusión de un tema de tanta envergadura como la tradición guadalupana. El cuestionamiento (definitivo según muchos estudiosos) de Joaquín García Icazbalceta en relación con el valor informativo de los testamentos en lo que se refiere a las tesis aparicionistas, no parece afectar al dato, más antropológico, de la temprana existencia del movimiento devocional centrado en el Tepeyac (1533). Un testamento – efectivamente, es más un documento privado y personal (aunque jurídicamente "público"); pero precisamente por eso y por lo que tiene de "última volun-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tad" – parece estar a salvo de polémicas. No es verosímil que alguien encargue que le celebren misas después de muerto en determinado lugar, a menos que se den ciertas condiciones, como:

– que el lugar sea altamente significativo para el devoto
– que el lugar sea socialmente reconocido

Si bien es cierto que los testamentos no proporcionan información sobre los orígenes de Guadalupe, también lo es que entregan datos sobre la existencia de un movimiento devocional consolidado y significativo para los momentos cruciales de la vida y de la muerte.

2. Un tema liberado:

Por las consideraciones que acabamos de hacer, creemos que esta confrontación, no excluyente sino complementaria entre historiografía y antropología, documentos y tradición, crítica documental y análisis de dinámicas culturales, es uno de los aspectos más valiosos de esta contribución de Xavier Noguez. Hasta donde llegan nuestros conocimientos, es un aporte novedoso que libera al tema guadalupano tanto del exclusivo fervor de los devotos como del prurito un tanto iconoclasta de los historiadores. Libera el tema, pero no invalida ni desautoriza la legitimidad existencial o académica de los enfoques. En definitiva, los relativiza abriéndolos a la posibilidad de otras consideraciones que evocan y convocan, no sólo a una tolerancia social sino a un pluralismo teórico-metodológico.

El tipo de documentos que se presentan, el estudio de los mismos que el autor realiza y la evaluación de los análisis realizados tanto por "aparicionistas" como por "no-aparicionistas" a modo de conclusión metodológica previa, parecen llevar a la necesidad de introducir en el debate otra "clave" para la revisión de los "fundamentos históricos de Guadalupe":

a) Según Fray Francisco de Bustamante OFM, en su polémico sermón de 1556, la devoción "no había tenido grandes principios y se había levantado sin fundamentos". Los fundamentos en los que Bustamante está pensando son hechos grandiosos, canónicamente sancionados. Con toda seguridad, esto nunca ha existido; tampoco las apariciones en cuanto acontecimientos historiográficamente identificables (independientemente de la densidad ontológica que se atribuya a tales hechos).

b) Quizás la clave de los "fundamentos" que menciona Bustamante en 1556 y que acaparó con obsesión a los historiadores, tenga que buscarse por otro camino: los fundamentos de la violencia de la conquista, que desfiguraba al cristianismo y destruía la identidad y las religiones de los vencidos, era suficiente argumento y fundamento como para iniciar un proceso de resistencia, reinterpretación y sincretismo (detectado con agudeza por Sahagún) que llevarían a una nueva identidad. De estos "fundamentos"

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(no "históricos" sino "culturales") sobraban, pero había que saber rescatarlos de un lenguaje subliminar en el que los vencidos tuvieron que expresarse por razones de seguridad. La versión explícita más aproximada a ese "discurso" es la extensión y profundidad que el movimiento devocional de Guadalupe ya ha adquirido en Nueva España en fechas muy tempranas. Por lo mismo, hasta el Sermón de Bustamante y la crítica de Sahagún se convierten en "fundamentos" fidedignos. La fuerza con que se expresa la devoción a Guadalupe tal como puede verse en testamentos y en abundantes relatos de la tradición oral, en realidad tiene más que ver con la conciencia socializada de que Guadalupe representa un poder religiosamente eficiente en cuanto productor de "milagros cotidianos", que con el "milagro portentoso" de las apariciones. Esto es precisamente lo que refleja el texto de Bernal Díaz del Castillo escrito entre 1560 y 1568:

> ...la santa iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, que está en lo de Tepeaquilla donde solía estar asentado el real de Gonzalo de Sandoval cuando ganamos a México; y miren los santos milagros que ha hecho y hace cada día y démosle muchas gracias a Dios y a su bendita Madre Nuestra Señora y loores por ello que nos dio gracias y ayuda que ganásemos estas tierras donde hay tanta cristiandad...[1]

[1] Noguez, X., *op. cit.*, p. 92.

Ésta es una de las características más significativas del aporte de la obra de X. Noguez: crear un término alternativo a la polémica entre aparicionistas y no aparicionistas situando el fenómeno Guadalupe en la perspectiva de los fenómenos culturales. Esta alternativa se genera, por encima del ejercicio historiográfico y sus batallas en torno a la veracidad de los documentos, por la priorización del proceso cultural dentro del cual tienen lugar los hechos, relacionando éstos con la dialéctica cultural (vencedores y vencidos; Virgen Blanca y Virgen India; el blanco, como interlocutor religioso principal, frente al indio, receptor de milagros y favores, etc.).

Dentro de esta misma dialéctica, no tenemos por qué dudar de la sinceridad de la ignorancia que Bustamante y Sahagún confiesan sobre los "orígenes" milagrosos de Guadalupe (p. 90-4). Probablemente el mito aparicionista circuló por años por las sendas de la "pequeña tradición" (en términos de R. Redfield) de la religión popular; procesos "invisibles" para la "gran tradición" representada por el clero. Para los ojos de la élite religiosa – habida cuenta de las relaciones imperantes en el campo religioso –[2] son mucho más visibles las expresiones externas del culto que los relatos de la tradición oral. Por eso no son extrañas las reacciones de dos servidores de la ortodoxia que, no obstante ver un culto

[2] Bourdieu, Pierre, "Genese et structure du champ religieux", en *Revue Francaise de Sociologie*, XII, 1971, p. 300-3.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

abundante entre los indios, lo rechazan y condenan al ignorar sus "fundamentos". Son los mecanismos típicos de la relaciones históricas entre el catolicismo popular y el oficial.

La asociación que hace el Virrey Enríquez de Almanza del desarrollo (reconoce que el origen es anterior) del culto y la experiencia del "milagro" (p. 99), refuerza nuestra hipótesis de circulación paralela de los datos de la "pequeña tradición" en torno a los orígenes de Guadalupe. Admitido, como lo hace el Virrey, el origen popular, humilde e indígena del movimiento devocional, no es extraño que muchos elementos del mismo hayan sido ignorados por los estratos sociales más altos, incluso los eclesiásticos.

La perspectiva del proceso sincrético que en esos tiempos estaba teniendo lugar, será muy bien señalada por De la Serna (p. 124), que a su vez nos da un ejemplo del enfoque de quienes, desconociendo las tesis aparicionistas y despreciando no menos las taumatúrgicas, simplemente se sitúan en la posición de la ortodoxia oficialista desde la cual no puede entenderse la dinámica de la religión popular (así Bustamante, Sahagún, Ciudad Real, Torquemada, etc.). La naturaleza eminentemente oral de la información sobre Guadalupe (como se muestra en especial al analizar las "Informaciones de 1666", p. 124-32) hace más evidente la imposibilidad de que la metodología historiográfica pueda agotar el fenómeno Guadalupe y cerrar el caso. De ahí la pertinencia de un enfoque que reivindique el discurso y el análisis proveniente de la etnohistoria, la antropología y la lingüística, entre otras disciplinas.

3. La necesidad de un horizonte más amplio:

3.1. Más allá de las fechas, a veces imprecisas, la revisión de las fuentes guadalupanas tempranas que realiza Xavier Noguez nos deja la convicción de un acontecimiento o mito fundacional de gran envergadura cultural.

3.2. La gran presencia del dato de Guadalupe en las fuentes de contexto indígena, ante todo hace pensar en la primigenia "naturaleza indígena" del fenómeno. Que, como parte inevitable de procesos históricos y sociales, el simbolismo guadalupano haya sido cooptado por los sectores criollos como uno de los elementos catalizadores, quizás el más importante, de una conciencia nacional que ascendía hacia la independencia, no desvanece la original esencia indígena de Guadalupe en su irrupción, en su naturaleza, y como primera inserción dialéctica en la sociedad colonial.

3.3. Quizás pueda decirse que las fuentes tomadas como indicios de historicidad sólo proporcionan un laberinto de casuística posibilista de la cual, en buena técnica historiográfica, es imposible salir. Quizás esos indicios sólo deban ser tomados como "marcas" de un proceso cultural, que nos permitirían aproximarnos a su dimen-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sión real y a su función en la dialéctica social en que los "relatos" —y los hechos que los relatos narran— ocurren.

3.4. Con el trabajo de Xavier Noguez, uno obtiene la impresión de que el "fenómeno Guadalupe" es conducido a sus justas proporciones de "hierofanía reconocida" y "hierofanía relatada". Tanto de ese "reconocimiento" como del "relato" que lo transmite se configura el proceso cultural que, presente en la etapa formativa de la Nueva España, pasará a ser clave de identidad y factor de conciencia nacional, como lo ha mostrado Jacques Lafaye.[3]

3.5. En síntesis, de esta obra parece derivarse tanto la inconsistencia historiográfica de las tesis aparicionistas como la legitimidad de un desbordamiento antropológico y etnohistórico en el manejo de la categoría "historicidad" cuando se trata de otras culturas. Si bien es cierto que don Joaquín Icazbalceta ya había pronunciado la palabra definitiva de los historiadores, el análisis de Noguez permite abrir el tema a otras consideraciones. Aplicado a un dato principalmente proveniente de las culturas indígenas, el análisis historiográfico en uso y su forma de establecer el carácter histórico de los hechos, parecía no haber superado el etnocentrismo metodológico: porque etnocentrismo es pedir constancia documental a culturas que articulan su memoria colectiva por otros medios, como la tradición oral, el ritual, el folklore o la danza, es decir, medios que tienen como su sujeto productor y transmisor a la colectividad. Todo esto no se encuentra en documentos convencionales sino que integra las *Tradiciones*, tal como las llama Noguez en su hipótesis central (p. 185).

De esta obra parece deducirse que lo más sólido del Guadalupanismo (aunque datos no faltan) no hay que buscarlo en los archivos, ni por los vericuetos de la crítica historiográfica de las fuentes que consignan acontecimientos extraordinarios, sino en las fuentes que nos remiten a las fuerzas de lo cotidiano y a la dinámica de la cultura como tal. Un valor importante de la obra que comentamos es la perspectiva calibradora del peso de las fuentes. Pero Guadalupe, tal como maneja la información Xavier Noguez, no parece agotarse en las fuentes ni en su crítica historiográfica; actitud meritoria y promisoria de un etnohistoriador que rehúsa quedar atrapado en su propio relato y tampoco acepta una metodología que congela los hechos y los enjaula. A nuestro juicio, Noguez libera el tema de Guadalupe de lo que Marc Bloch llama la "obsesión de los orígenes" de aquellos historiadores que consideran que su "establecimiento documental" aporta una especie de fuerza mágica para la explicación total de los procesos sociales.[4] Porque, en

[3] J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, 1977, México, FCE.

[4] Bloch, M., *Introducción a la Historia*, 1981, México, FCE, p. 26.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cuanto hecho social, la significación de Guadalupe no se deriva de las apariciones —ciertas o no— sino de su presencia e implicaciones variadas en un proceso sociocultural del que forma parte y, hasta cierto punto, configura y caracteriza.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA LIBERTAD DE LOS MODERNOS*

*Gioacchino Gargallo***

Hace todavía un par de años, con o sin el muro de Berlín, pocos se habrían imaginado estar discutiendo la esencia de la Derecha. Además de que no se hubieran atrevido a hacerlo.

Ahora los dos términos —Derecha e Izquierda— que tanto nos enfrentaron, cambian continuamente de posición en toda Europa, permaneciendo aún en el interior de cualquier discurso de alta o baja política. Curiosamente un conservador inglés es liberal y liberista,[1] mientras un conservador ruso quiere mantener el centralismo y el colectivismo. Ambos se sientan, o podrían hacerlo, a la Derecha.

En realidad Derecha e Izquierda son denominaciones nacidas por la colocación en un hemiciclo, o sea inician en los modernos parlamentos. Y aún ahí significan vez tras vez cosas diversas, hasta opuestas. La Izquierda fue liberal, la Derecha, gubernativa, fue dirigista.

Y además en economía lo fueron, por lo menos durante dos siglos, desde antes de sentarse en esos semicírculos, de asumir esos nombres. La economía se mezclaba desde entonces con la política y la "Izquierda" (la oposición al Estado absolutista) fue más aristocrática de lo que ninguna Derecha podrá serlo jamás, llegando a formular la célebre "teoría germanista": pregunten si no al conde de Boulainvilliers. Su generosa (y entonces vana) protesta contra los ministros del absolutismo, su programa para hacer *rendre gorge*, es decir vomitar lo malhabido, a los hombres que en ese entonces representaban la Corruptópolis eterna, entusiasmarían al doctor Di Pietro. Hace siglos nadie hubiera llamado a Boulainvilliers, o a Montesquieu, "de izquierda", pero lo eran con respecto al poder. ¿O era "de izquierda" el mismo poder?

En sentido moderno puede que sí, en la continua ambivalencia de los términos: sí porque centralizador y, para sus fines, favorable al Tercer Estado (por el Cuarto nadie se preocupaba entonces, excepto los polemistas aristocráticos).

* Traducción de Francesca Gargallo.

** Fundador de la *Rivista di storia della storiografia moderna.*

[1] *Liberista* en el orig. (n.r.)

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En el mundo moderno la cuestión nace con el planteamiento de la antigua e ilustre discusión sobre las instituciones de Francia, de la cual brotó gran parte de la historiografía francesa. Desde Montesquieu, esa historiografía fue a buscar en las "florestas del norte" las raíces de las antiguas instituciones que debían frenar la omnipotencia real. Curiosamente esas mismas doctrinas habían brotado entre los juristas, burgueses y hugonotes del siglo XVII, como en la célebre *Francogallia* de Hotman y en otras obras. ¡Qué lejos nos estamos yendo para encontrar el génesis de una discusión que nos parece actual! Pero los hechos humanos sólo se conocen a través de la historia...

De esta ambivalencia seguramente podríamos derivar hablando de libertad o de centralización, con sus facetas económicas. Pero Derecha e Izquierda son palabras que siguen imponiéndose, y a esto no podemos ignorarlo.

Por lo general, en la actual fase postmarxista, la Derecha asume entre nosotros, en la Europa occidental y en los Estados Unidos, un significado liberal. De tal forma que por Derecha deberíamos entender liberalismo económico, inseparable en concreto de esa "libertad de los modernos", tan querida por Constant y resurgida del inmenso fracaso, a escala planetaria, del socialismo real; y eso a pesar de las nostalgias por el Estado ético de algunas de sus franjas extremas (Hegel fue comentado en este sentido hasta por Spaventa).

Por Izquierda, aún hoy en día, se debe entender colectivismo económico y centralismo político, a pesar de las muy simpáticas nostalgias libertarias de algunos sobrevivientes, donde el socialismo encontraba y encuentra los últimos elementos de la tradición anarquista.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RESEÑAS

Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la Esperanza,* 1994, México, Plaza & Janés, 222 p. ISBN 84-01-32605-2

Los escritos de los pontífices de la Iglesia católica, cartas pastorales y encíclicas, siempre han tenido una amplia difusión. Famosas fueron, por mencionar algunas, las encíclicas del Papa León XIII de finales del siglo XIX, en particular la *Rerum Novarum* que tuvo la virtud de transformar las formas y los modos eclesiales de la pastoral social. También son bien conocidas las constituciones y decretos emitidos por el Concilio Vaticano II (1962-65) que modificaron radicalmente las relaciones de la Iglesia con la realidad de este tiempo. Igual importancia tuvo, al menos en las décadas de los sesenta y setenta, el "documento de Medellín"[1] que dio cuenta de la adecuación de los planteamientos conciliares a la realidad latinoamericana. Hoy circula el *Catecismo de la Iglesia Católica*[2] con una difusión similar a la de los documentos de Medellín, si bien con menor impacto social. Ciertamente, los hombres de este tiempo están acostumbrados a las comunicaciones pastorales del obispo de Roma y de los obispos de todas partes del mundo.

En ese tenor, las encíclicas y discursos del papa Juan Pablo II, pontífice de la Iglesia católica desde 1978, también han tenido una amplia difusión. Algunas han sido motivo de controversia, como la encíclica *Veritatis Splendor* que aborda cierta problemática de nuestro tiempo desde el punto de vista ético, como es el cuestionamiento y condena a las políticas públicas y prácticas individuales que atentan contra el derecho a la vida de todo ser humano. Otras han tenido una mayor aceptación, como la *Sollicitudo Rei Socialis*, puesto que asume, "cristia-

[1] Conclusiones de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio,* 1968, Colombia.
[2] *Catecismo de la Iglesia Católica*, Colección Magisterio Pontificio, 1992, Uruguay, Lumen.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nizando", la acción solidaria de los hombres. Por cierto esta encíclica, para su mayor comprensión, remite directamente a la *Popolorum Progressio*, de Paulo VI.

Sin embargo, el libro *Cruzando el umbral de la Esperanza,* que circula en México desde el otoño de este año, rompe los moldes tradicionales de las publicaciones de los pontífices porque se trata de una obra personal del hombre *Karol Wojtyla.* Y ésa es la gran singularidad del libro que reseño: Juan Pablo II tiene el propósito de transmitir su visión del mundo y sus razones para creer y esperar en el hombre y en Dios, como un autor que se somete al juicio de sus lectores sin el peso propio de un documento pontificio. Por esa razón, su escrito carece de la autoridad de las comunicaciones pontificales emitidas ex-cátedra —no califica hechos morales, ni asienta una verdad teológica que debe ser aceptada como tal— y , por ende, no obliga a su cumplimiento. Lejos de ello, registra la vida y la vivencia política, social y pastoral del hombre que ha estado al servicio de la Iglesia en los últimos 15 años y cuya gestión posiblemente ha sido de las más controvertidas desde el pontificado de Pío XII.

Juan Pablo II ha estado en el centro de las tormentas eclesiales contemporáneas que discuten el futuro de la Iglesia y se ha distinguido por su arrojo y entereza para enfrentar las situaciones adversas a la catolicidad y por su adecuación y tratamiento de las innovaciones científicas y tecnológicas. Es un Papa "moderno" que ha sido "piedra de escándalo" entre los suyos y que, con mano dura, ha insistido, reiterada y sistemáticamente, en la necesidad de recuperar lo que hay de valioso y positivo en la Tradición católica. En correspondencia, se ha empeñado en renovar la espiritualidad eclesial retornando a la esencia del mandato original de "anunciar" la buena nueva a todos los hombres, utilizando para ello las herramientas y técnicas de los medios de comunicación.

No es lejano a la verdad pensar que esta obra de Juan Pablo II se ha de convertir en un acontecimiento editorial internacional notable, confiando en que la "buena nueva" que proclama tendrá capacidad, por sí misma, de generar un proceso de conversión masiva. En ella retoma los contenidos, las angustias y necesidades del hombre contemporáneo al paso que ofrece un compendio inmejorable de la esencia del mensaje salvífico de la Iglesia católica, las formas de su adecuación al mundo moderno y su preocupación por el hombre.

El texto se encuentra articulado en forma de preguntas y respuestas en razón de que su origen fue una entrevista realizada por el periodista italiano, y también hombre de fe, Vittorio Messori. No obstante, como el entrevistado fue más allá del guión presentado y escribió, con su puño y letra, lo que deseaba decir, Messori trastocó su función de entrevistador, convirtiéndose en ordenador o editor del pensamiento de Juan Pablo II.

Pese a que el libro no presenta otro ordenamiento que el de las preguntas ya formuladas o las introducidas según la necesidad impuesta por el texto, puede decirse que su contenido se teje alrededor de tres temáticas que han sido

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

recurrentes en los discursos y homilías del Papa: la primera, que es el eje y vértice del libro, su razón de ser se podría decir, es la ratificación de los fundamentos evangélicos de la Iglesia, el esclarecimiento de su misión salvífica y, en una respuesta franca a la incredulidad propia de la sociedad secular, la "certeza" de la existencia de Dios hecho hombre en la figura, plenamente humana, de Jesús, el de Nazareth y del Gólgota.

Esta temática se inicia con la confirmación del papel del pontífice como "Vicario de Cristo" en su dimensión tradicional de servicio, de garante de la unidad y del bien de la Iglesia y sus fieles (*ministerio petrino*); pasa por la exposición del mensaje esencial de la catolicidad, su *kerigma* que es el anuncio de la "buena nueva": Cristo, muerto en la cruz, sepultado en un sepulcro prestado y resucitado al tercer día es el hijo de Dios vivo; y concluye con el despliegue de la historia de la salvación, del modo como Dios salva al hombre respetando su libertad, como "una nueva inspiración para interpretar la historia de la humanidad".

La lectura y comprensión de estos temas esencialmente católicos, desarrollados en las primeras 91 páginas del libro, se dificulta por la profundidad teológica y filosófica con que son abordados, y también porque la "Verdad cristiana" sigue siendo motivo de escándalo, al igual que lo fue ante Pedro y ante aquellos que creían en un Dios único "del que Abraham fue testigo": ¿cómo aceptar que el hijo de Dios pueda ser sometido a la tortura reservada por los romanos a la escoria social de su tiempo? ¿Cómo aceptar que Dios tenga un nombre, rostro y necesidades humanas? Pero, sobre todo ¿cómo aceptar como vivos acontecimientos pasados?

La segunda temática, recurrente en los documentos emitidos por la Iglesia en la actualidad, enfrenta dos situaciones que han impactado al mundo católico de manera negativa. La primera es la que sugiere que los católicos serán una minoría religiosa en el año 2000. Esta afirmación cuestiona la calidad, eficacia y la evangelización realizada por la Iglesia. Además, se sabe que en muchas regiones se ha dejado de lado la labor evangélica y, como consecuencia, los valores y principios de la catolicidad se han ido perdiendo. Por otra parte, es ampliamente conocido que la religión atraviesa por una crisis que afecta a casi todos los sectores eclesiales: muchos de los bautizados, laicos y consagrados, no se apegan a la ortodoxia católica y la mayoría de las veces ignoran, o pasan por alto, las normas morales que supuestamente deben regir su vida cotidiana. Tal evaluación ha sido realizada desde la Iglesia misma que ha llamado y urgido a todos sus congregados a llevar a cabo una "nueva evangelización" a fin de recuperar los espacios perdidos,o fortalecer los nuevos, como es el caso del continente africano.

La otra situación, íntimamente relacionada con la anterior, es la de que las religiones del Extremo Oriente y el Islam tienden a aumentar sus adeptos en el mundo occidental, terrritorio y espacio de la catolicidad. De ahí la necesidad de delimitar las diferencias, notables, y las similitudes con todas las religiones, que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fundamentan el diálogo ecuménico. Cabe señalar que el desarrollo de este tema le permitió al Papa escribir las páginas más cálidas del libro, aquéllas que se redactaron desde la amistad sostenida con los "hermanos mayores en la fe" que, sin duda, mucho allanarán el diálogo judeo-cristiano.

La tercera temática se concentra en el contenido de la enseñanza de la Iglesia en el mundo actual, tal y como fue entendida por el Concilio Vaticano II y por Juan Pablo II, quien muchas veces ha sido tipificado por sus esfuerzos por retornar a los principios y valores propios de la catolicidad pre-conciliar. Así, en las últimas páginas del libro el Papa demuestra que las verdades católicas, inmutables, han sufrido un trastocamiento porque el hombre, objeto y sujeto de la evangelización, ha transformado su modo de ser y estar en la sociedad. Pero ese "acomodo" que enfatiza la realidad social, más que la individual, no elimina la responsabilidad personal y social del hombre ante Dios.

Finalmente, se podría decir, quedan dos temas sueltos, especialmente cercanos al Papa: el valor de la juventud como esperanza del mañana, y la interpretación de la caída del comunismo como producto de sus debilidades internas. Tal análisis enfatiza el sentido católico de la libertad: el hombre es responsable de su historia personal y social. Por tanto, los defectos y vicios de los sistemas políticos contemporáneos, y no sólo del comunismo, son producto de los errores y abusos de la civilización. La consecuencia más extrema que puede deducirse de esta interpretación, y que se percibe como el sustrato del libro de Juan Pablo II, es que la libertad es el don más grande concedido por Dios al hombre. De ahí esa propuesta extraordinaria de que la historia de la salvación se concreta en la historia del hombre y su existencia.

En suma, *Cruzando el umbral de la Esperanza,* parece el testamento de este obispo de Roma que ha sido escándalo entre los suyos y los extraños. Es una obra teológica filosófica de gran importancia como compendio de fe y verdad y como testimonio de una espiritualidad que entra a su tercer milenio. Es un documento de fe que interpela al lector en busca de un diálogo fraterno que no evade la discusión-rechazo de las diferencias. Es un libro que tiene un escenario vivo: el continente europeo y la realidad histórico-social de Polonia. Es un texto que invita a reflexionar sobre lo efímero de las ofertas de la sociedad contemporánea y lo precario de la existencia. Ante todo, es un escrito que asume el escándalo de poner al Cristo-Dios de los católicos en el centro del corazón del hombre y el mundo moderno.

MARTA GARCÍA UGARTE
Depto. Académico de
Estudios Generales, ITAM

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Javier Echeverría, *Telépolis*, 1994, Barcelona, Destino, 188 p. ISBN 84-233-2366-8

Telépolis (¿cuento, ensayo, utopía, relato realista o de ciencia-ficción?) es, a la postmoderna manera y escritura de nuestros días, todo eso que apuntamos, con independencia de que el autor guste de llamarlo sencillamente "un ensayo". Consta, pues, este ensayo, cuanto menos "heterodoxo", de un prólogo (en el que se ofrece una sucinta explicación del proyecto y de su génesis), de tres capítulos, y de un apéndice. El primer capítulo es, a la vez que punto de partida de todas las reflexiones posteriores, pasaporte internacional que nos abre, generoso, las puertas de "una nueva ciudad" llamada "Telépolis". Telépolis es, al decir del propio Echeverría, una "ficción (parcial)", una "utopía" —bizarra mezcla de ciencia-ficción y realismo cuasi costumbrista— construida alrededor de "los medios de comunicación, especialmente la televisión y otras tecnologías de teleconexión" interactiva. El imparable proceso de globalización informática en la segunda mitad del siglo XX "está dando lugar a la aparición de una nueva forma de coexistencia entre los seres humanos, que ya no está basada en la concentración de grandes masas de población en un territorio más o menos extenso, sino en su dispersión geográfica. A pesar de esta diseminación territorial, los lazos ciudadanos van siendo lo suficientemente estrechos para que se pueda hablar de un nueva forma de 'polis', la ciudad a distancia, a la que podemos llamar 'Telépolis'" (18). Esta ciudad, sita en la etérea región del ciberespacio, que no puede localizarse en ningún punto del planeta, que defrauda todas las perspectivas del turista, del *flâneur* —el cual quisiera verla desde arriba, en su totalidad, o adentrarse, al menos, por sus laberintos— es, a la postre, ciudad que se acomoda, aunque sólo sea metafóricamente, a la más ortodoxa estructuración urbana: ilustre heredera de Londres, París, Nueva York, con trazos visibles de la antigua Babilonia, de la Roma clásica, de la Pekín legendaria, Telépolis se agrupa por barrios, y estos barrios contienen plazas, y mercados, y cementerios, y los surcan calles bordeadas de edificios. En la ciudad a distancia, "esa gran ciudad de forma esférica (...) sin perspectiva visual ni geografía urbana dibujable sobre un plano", "las regiones geográficas clásicas quedan reducidas a simples

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

manzanas de casas, los países se convierten en barrios, y las cordilleras, ríos, océanos y restantes fronteras naturales pasan a ser simples líneas divisorias entre unos barrios y otros. En virtud de la misma transformación topológica, "un vuelo transoceánico equivale a pasar un puente sobre un río caudaloso; recorrer un desierto, una selva o una cordillera es como atravesar un solar no edificado, un parque o una muralla medieval" (20-1). En esta "megageografía" de la metrópolis informática, las plazas —centro de la polis o ágora clásica— son, claro, las pantallas de la televisión, y en general, los mass-media, que constituyen, nadie lo duda, "el escenario por antonomasia de la cosa pública" (23). Los mercados, por otra parte, rápidamente se hacen móviles, y abandonan las viejas naves —el vientre de la ciudad, tal y como quedó inmortalizado en la novela decimonónica— que los albergaron desde principios de siglo. Ahora, los comercios se transforman en asépticas "teletiendas" y los escaparates "son, por supuesto, los medios de comunicación, y por lo tanto están en todas y cada una de las casas" (31). Telépolis también entierra a sus muertos: la naturaleza, ilustre finada, "ha sido adecuadamente embalsamada y maquillada para 'dar bien' ante las cámaras". Las reliquias de la antigua Naturaleza "son sacadas frecuentemente en procesión por las calles y plazas, y siempre ante la devoción de los creyentes: piénsese en la renombrada cofradía de Cousteau" (36-7).

La nueva ciudad, la Telépolis telemática, se manifiesta con especial elocuencia en la radical transformación del espacio doméstico. Éste, en principio, se sirve de artilugios perfectamente ortodoxos para mirar al exterior: conserva las ventanas, aunque se metamorfoseen en pantalla televisiva que garantiza un paisaje siempre cambiante. Las vistas —de picos nevados, de playas tropicales, del fondo del mar, de un estadio de fútbol— fácilmente se adaptan al gusto del consumidor, a sus intereses y su variable estado de ánimo. Lo más notable, sin embargo, es que el espacio doméstico funciona, ya no como refugio del hombre y último reducto de la intimidad, sino como activa prolongación del espacio público: "el Ágora es inseparable de las casas. O, dicho de otra manera: la otra cara del Ágora, su cara oculta, son las casas (...) Conviene que las ventanas de las fachadas estén abiertas el máximo tiempo posible, tanto para que los ciudadanos ventilen sus mentes con el aire electrónico como para que la propia Telépolis prospere y vaya ampliando sus zonas de influencia y diversificación" (43-4). Y, por fin, las calles, que, al igual que el Ágora, se cuelan, impertinentes, en el ámbito doméstico. Según Echeverría "las tres funciones que Lefèbvre asignaba a la calle —funciones informativa, simbólica y de esparcimiento— son cumplidas hoy por los medios de comunicación; por consiguiente, se puede ser ciudadano activo estando en casa, sin salir a la calle" (54). Es la consecuencia, según Virilio[1]

[1] Virilio, Paul, "El último vehículo" en: *Videoculturas de fin de siglo*, ed. Alberto Abruzzese, 1990, Madrid, Cátedra.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de "esa última mutación que anuncia el fin de siglo: con la próxima llegada del vehículo audiovisual, vehículo estático, sustituto de nuestros desplazamientos físicos y prolongación de la inercia domiciliara, (se impondrá), al final, el triunfo del sedentarismo, de un sedentarismo, esta vez, definitivo" (39).

A esta "utopía" tan peligrosamente cercana a la realidad, y por ello mismo, tan sugestiva, le sigue un segundo capítulo, "dedicado íntegramente a estudiar los fundamentos de la economía en que se sustenta Telépolis y a ejemplificar su funcionamiento en una serie de ejemplos: el consumo productivo de los medios de comunicación, el turismo, las votaciones, el nuevo tipo de 'cuerpo' que tiende a crear Telépolis" (12-3). Llegados a este punto —el de la economía y la ética telepolitanas— el mismo autor reconoce que "el recurso metafórico utilizado en el primer capítulo se muestra inadecuado, además de deformante. Tarde o temprano habrá que introducir nuevas categorías para analizar Telépolis" (51). Aunque el volumen incluye un apéndice (en el que se clarifican las diferencias que separan la propuesta de Telépolis "de esa otra propuesta anterior que es la 'Aldea global' de McLuhan") el tema en realidad se clausura con el tercer y último capítulo. Aquí, Echeverría, complaciente con la actual tendencia "moralizadora" de filósofos y sociólogos de la comunicación, esboza "algunos problemas de Telépolis" (así se titula el apartado) y defiende —eso sí que es nuevo en un ambiente intelectual generalmente derrotista— lo que él considera sus virtudes, por ejemplo, ese carácter "desterritorializado" de Telépolis (ciudad cibernética, a distancia, etérea y sin fronteras) que permite "una mayor mixtura de las culturas y una internacionalización de los ámbitos domésticos". Gracias a los medios de comunicación, "así como a la emigración y al turismo, cada telepolita puede acceder a una mayor pluralidad de diferencias que sus antecesores, y la nueva ciudad, hablando en términos generales, produce formas de mestizaje más variadas, precisamente por la interrelación que comienzan a tener culturas antes separadas y ajenas las unas a las otras" (143).

La perspectiva deontológica "optimista", de Echeverría lo convierte en "integrado" y lo aleja definitivamente de los pensadores "apocalípticos", distinción ésta —entre apocalípticos e integrados— acuñada, como se recordará, por Umberto Eco,[2] allá por los años setenta, y todavía de gran utilidad y pertinencia. En todo caso, queda clara la hermandad espiritual del filósofo español con el también "integrado" y sonriente filósofo italiano Gianni Vattimo. Varias veces a lo largo de sus escritos Vattimo sostendrá que así como la "era Gutenberg" efectivamente contribuyó a uniformar la cultura, la "era McLuhan", en cambio, y en contra de las predicciones más extendidas, ha hecho mucho por diversificarla.[3]

[2] Eco, Umberto. *Apocalípticos e integrados*, 1977, Barcelona, Lumen.

[3] Vattimo, Gianni, "Postmodernidad ¿Una sociedad transparente?", en *En torno a la Postmodernidad*, v.a., 1994, Barcelona, Anthropos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Entre Virilio y Echeverría, por otra parte, se descubren otras afinidades, más de pensamiento que de temperatura afectiva. Ambos filósofos buscan siempre la manera de garantizar la conexión entre el presente cibernético y un pasado todavía desinformatizado. Así, Virilio al resaltar ese "advenimiento de una última generación de vehículos, medios de comunicación a distancia, sin medida común con los de la revolución de los transportes" concluye que "a la transparencia del espacio, transparencia del horizonte de nuestros viajes, de nuestros recorridos, sucederá entonces esta 'transparencia catódica', que no es más que la conclusión perfecta de la invención del vidrio, hace cuatro mil años, del espejo, hace dos mil años, y del 'escaparate', objeto enigmático que marca también la historia de la arquitectura urbana, desde la Edad Media hasta nuestros días; del escaparate tradicional, pues, a "ese escaparate 'electrónico', último horizonte de nuestros trayectos" (38). A Echeverría, por otra parte, esa convicción en las raíces históricas le sirve para instilar nueva savia a las viejas imágenes, y construir con ese barro nuevamente dúctil, una nueva ciudad, Telépolis, y una iconografía cibernético-urbana de gran audacia, y poderosamente sugestiva, materia prima a su vez para futuras hazañas de la imaginación.

Está, pues, ese paralelismo "visible" (entre lo viejo y lo novísimo, la realidad del pasado y la "hiperrealidad" del presente, en donde la imagen informatizada sustituye, y hasta constituye, lo real) que se refleja hasta en el mismo modo (comparativo) de redacción y composición del texto y con el cual Echeverría va apuntalando hábilmente la tradición: "las parcelaciones del territorio, la distinción entre interior, frontera y exterior" de las viejas ciudades, frente a las "estructuras reticulares, arborescentes e incluso selváticas" de la nueva ciudad y sus cables de fibra óptica; "las modestas naves comerciales de principios de siglo" frente a las tele-empresas de la última década; "el boulevard de las metrópolis clásicas" frente a "la red Internet, ejemplo de telecalle" o "calle pública en Telépolis", etc.

Pero hay otro paralelismo, esta vez "invisible" entre la ciudad de Telépolis, y tantas otras ciudades que pueblan no el territorio "de verdad", sino el territorio de la ficción. El antecedente es, como casi siempre, la sólida e inmortal novela decimonónica, el realismo de sus ciudades hechas de piedra y de nostalgia, el nítido trazado de sus calles, sus plazas, sus casas, sus mercados, etc. Pero Telépolis, que calladamente nos trae al recuerdo reminiscencias del paisaje urbano del XIX, no se identifica con el diseño del genial arquitecto que fuera Balzac: el gran artífice de Telépolis es, en realidad, Calvino, que, en *Las ciudades invisibles*[4] no construye con piedra, ni con acero, sino que en el aire teje ciudades (ciudades a distancia) de leve filigrana ("filigrana tan sutil que escapa a la mordedura de las termitas" -16), calles, como dice Echeverría, sin suelo, e

[4] Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, 1983, Barcelona: Minotauro.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

interiores que de tanto transparentarse hacia el exterior (a través de la fantasía, o de la pantalla de la computadora y de la televisión), se hacen públicos, y desguarecidos.

Las piruetas intertextuales de *Telépolis* son muchas. Tras sus paredes —tan inminentemente reales, tan ajenas, de pronto, a la ciencia-ficción— se dibuja la silueta de utopías que lo fueron de verdad, que con orgullo se sabían muy lejanas del mundo real e hijas legítimas de la imaginación. A sus ventanas se asoman personajes cenizos, se asoman Simmel, Rilke, Döblin, Dreiser, atónitos y desolados ante el inhumano espectáculo de la gran ciudad, pero también vemos sonreírse a Baudelaire, a Benjamin, a Ramón Gómez de la Serna, *flâneurs* impenitentes; y hasta al propio Echeverría se le escapa una amplia sonrisa, porque de entre estas dos arraigadas tradiciones —la antiurbana, y la prourbana— *Telépolis* sin duda se apresura a escoger la última.

MARÍA TERESA DE ZUBIAURRE
Depto. Académico de
Estudios Generales, ITAM

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RESEÑAS

Rodolfo Vázquez *et al.*, *Isonomía*, 1994, México, ITAM-Fontamara, 230 p. ISBN en trámite.

En octubre de 1994 apareció en México el primer número de *Isonomía*: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho. Una publicación semestral del Departamento Académico de Derecho del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).

El simple hecho de lanzar al difícil mercado editorial mexicano una publicación especializada en estos temas, con la calidad y seriedad de *Isonomía*, constituye por sí mismo una aventura encomiable, que requeriría de más espacio que el presente para su crónica. Además, debemos mencionar que esta revista, dirigida por Rodolfo Vázquez, es el fruto de cinco años de intenso y entusiasta trabajo de un grupo de personas cuyo interés por la Teoría y la Filosofía del Derecho les ha llevado a retomar una rica tradición jurídica mexicana, que cuenta entre sus representantes con distinguidas figuras de prestigio internacional como Eduardo García Máynez y el recientemente fallecido Javier Esquivel.

Pese a lo que en un primer momento podría pensarse, la especialización de esta publicación no implica que esté dirigida exclusivamente a la comunidad jurídica. Por el contrario, esta revista pretende acercarse a toda persona interesada en conocer la problemática jurídica desde un punto de vista teórico, que puede involucrar en muchos casos a otras disciplinas del quehacer humano. Detrás de esta pretensión se encuentra una concepción moderna y amplia de la Filosofía del Derecho como disciplina que no es sólo una filosofía de la legalidad, una mera teorización del derecho positivo, sino y de forma fundamental, una crítica teórica de la legitimidad y de la justicia.

Por otro lado y como suele acontecer, el nombre de una revista muestra los propósitos y convicciones que sustentan quienes la editan. *Isonomía* significa igualdad ante la ley, la cual sólo adquiere verdadera relevancia al plantearse como condición indispensable del Estado de Derecho, al garantizar la diversi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dad de las creencias y preferencias de sus miembros. La igualdad ante la ley supone el respeto ante la pluralidad de los individuos, protegiendo la posibilidad de acceso al ejercicio de sus derechos fundamentales. Asimismo, en las democracias liberales, este principio supone la oportunidad del diálogo y la participación en las decisiones públicas. De aquí que esta revista lleve consigo la aspiración de convertirse en un foro abierto para la libre discusión del análisis científico y filosófico contemporáneo del fenómeno jurídico.

En este sentido, los principios básicos que rigen el contenido de esta publicación son en primer lugar, la calidad de los trabajos y la apertura para todos los que quieran participar en ella, independientemente de la corriente teórica o filosófica que postulen y de la coordinada geográfica de la que procedan, como lo demuestra la composición internacional de su consejo asesor y de redacción. Asimismo, el reconocimiento de la importancia de la interdisciplinariedad para coadyuvar al tratamiento de los problemas del derecho. De tal forma, busca incorporar los diversos enfoques de la ética, la ciencia y la filosofía política, la ciencias económicas y la lógica moderna que han influenciado, de una u otra manera, la evolución del pensamiento jurídico.

Más allá de la importancia real que adquiere esta publicación periódica al contribuir a la divulgación de tópicos centrales del derecho, en los distintos temas que en ella se abordan se pueden encontrar diversos enfoques de algunos de los problemas sociales, éticos y políticos de mayor actualidad. Este primer número de *Isonomía* está dividido en tres secciones: la inicial, dedicada al tema de la *Lógica y Argumentación Jurídica*, cuenta con la destacada participación de autores de la talla de Ulises Schmill, Manuel Atienza, Eugenio Bulyguin y Roberto Alexy, entre otros.

La segunda, reúne cinco trabajos diversos, presentando como primicia en castellano un escrito reciente de Norberto Bobbio, seguido por las interpretaciones y comentarios de Corina Yturbe y José Fernández Santillán sobre algunos puntos de la extensa obra de este importante filósofo italiano. Cierran esta sección dos interesantes aproximaciones al problema bio-ético y jurídico que supone el *transplante de órganos*, como son los artículos escritos por Ernesto Garzón Valdés y Rodolfo Vázquez.

Finalmente —y no por ello menos interesante y valioso— el tercer apartado de la revista está dedicado a notas diversas sobre tópicos muy puntuales de teoría y filosofía del derecho: Michelangelo Bovero, sobre *Bobbio y Hobbes*, Luis Raigosa sobre la *Cientificidad del Derecho*, Pablo Larrañaga sobre la *Teoría del Derecho de Robert Alexy* y Lorenia Trueba sobre *Solidaridad y Seguridad Social*.

Sin lugar a dudas, la aparición de la revista *Isonomía* constituye un suceso en la cultura jurídica mexicana. Para el público lector —principalmente los jóvenes— una interesante oportunidad de adentrarse y participar en el estudio de la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

teoría y filosofía jurídica, así como una vía imprescindible para estar al día en las discusiones actuales que sobre estos temas se llevan a cabo en México y en el mundo, mientras que para sus editores significa un nuevo reto académico y profesional por demás loable.

WISTANO OROZCO
RICARDO CALDERÓN
Estudiantes de Derecho, ITAM

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LA CASA DE CANTERA
RESTAURANTE

Reservaciones : Yucatán y Coahuila,
Col. Roma, frente al
Teatro Silvia Pinal.

Tels. : 584 7597 y 584 3825

Revista de *80*
FILOSOFÍA

AÑO XXVII NUMERO 80 MAYO-AGOSTO 1994
ISSN 0185-3481

Olga L. Larre
LA TEORIA DE LA MATERIA
EN LA METAFISICA 223

Francisco Galán
LA NATURALEZA DE LA CONCIENCIA
EN UNA PERSPECTIVA FILOSOFICA 258

Félix Duque
DIOS A LA VISTA EN ORTEGA Y
MARIA ZAMBRANO 282

John Deely
VINDICACION DE LA FILOSOFIA HISPANA:
LA SEMIOTICA COMO RESTAURACION
DE LA CULTURA INTELECTUAL IBERICA 310

J.E. Bolzan
EL UNIVERSO TOTAL: ¿ABIERTO,
CERRADO O AUTOCONTENIDO? 325

Dr. Antonio Ibargüengoitia
FILOSOFIA Y SOCIEDAD EN MEXICO 340

Graciela Ralón de Walton
ESENCIA Y EXPERIENCIA VIVIDA
SEGUN MERLEAU-PONTY 358

Francisco Galán
NOTAS 378

NOTICIAS 384

INFORMACION 387

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS 391

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ANALOGÍN
Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 295.
37000 LEON, GTO.
MEXICO.

Peridiocidad semestral. Suscripción anual (2 números): 20 US dls.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

INSERF
INGENIERIA EN SERVICIOS FINANCIEROS

"LA DIFERENCIA EN BANCA DE INVERSION"

INSERF, Ofrece servicios financieros integrados en:

Fusiones y Adquisiciones	*Financiamiento de proyectos de Infraestructura*
Financiamiento Corporativo	*Colocación de instrumentos financieros*

Privatización de los canales 7 y 13 de televisión, Cotsa, Estudios América e Impulsora de Televisión de Chihuahua

Fue adquirida por:

Radio Televisora del Centro, S.A.

U.S. $640'000,000.

Coordinador Global

INSERF

Jul/95

Oferta internacional primaria simultánea de 39'100,000 de Acciones (29.79% del Capital Social)

Grupo Tribasa

México	7'820,000 Acciones N$24.20
Estados Unidos y Canadá	19'560,000 ADS's $ 16.50 Usd
Europa, Asia y otros	11'730,000 ADS's $ 16.50 Usd

U.S. 325'025,000

Coordinador Global

INSERF

Sep/95

Oferta pública de **Pagares Financieros**

Arrendadora Financiera

CAPITAL

Por un monto de:

N$ 90'000,000.

Asesor financiero

INSERF

Ago/95

Crearon un Fideicomiso llamado:

Tribasa Toll Road Trust 1.

Por el que emitieron:

Notas al 10 1/2 %

Con vencimiento en el año 2011

Por un Monto Total de:

U.S. $ 110'000,000

Asesor financiero

INSERF

Nov/95

INSERF, S.A. DE C.V., GRUPO FINANCIERO INTERACCIONES.

Paseo de la Reforma 383 piso 15, Col. Cuauhtémoc, 06500 México, D.F. Tel. 208-0066, 326-8649, 326,8688
Fax 326-8642, 326-8674

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ITAM

INSTITUTO TECNOLOGICO AUTONÓMO DE MEXICO

LICENCIATURAS

- ☐ Lic. en Actuaría
- ☐ Lic. en Administración
- ☐ Lic. en Ciencia Política
- ☐ Ing. en Computación
- ☐ Contaduría Pública
- ☐ Lic. en Derecho
- ☐ Lic. en Economía
- ☐ Lic. en Matemáticas Aplicadas
- ☐ Lic. en Relaciones Internacionales

MAESTRIAS

- ☐ Maestría en Administración
- ☐ Maestría en Dirección Internacional
- ☐ Maestría en Dirección de Negocios (MBA)
- ☐ Maestría en Economía
- ☐ Maestría en Finanzas
- ☐ Maestría en Políticas Públicas

DIPLOMADOS

Se cuenta con más de 45 programas de actualización y especialización en áreas como:

- ☐ Administración
- ☐ Computación
- ☐ Derecho
- ☐ Economía
- ☐ Finanzas
- ☐ Humanidades
- ☐ Impuestos
- ☐ Investigación de Operaciones
- ☐ Negocios Internacionales
- ☐ Recursos Humanos

RIO HONDO No. 1 • TIZAPAN SAN ANGEL • C.P. 01000 MEXICO, D.F. • 550-9300, 651-8799, exts. 240, 438, 202 y 116
CAMINO A SANTA TERESA No. 930 • COL. HEROES DE PADIERNA • C.P. 10700 MEXICO, D.F. • 568-3099