

---

# CULTURA, IDEAS Y MENTALIDADES

---



---

*Lecturas de*  
**HISTORIA  
MEXICANA**

---

6

972.004  
A332c  
ej.2

**COLEGIO DE MÉXICO**

cb500353

972.004/A332c/ej.2

Alberro, Solange  
Cultura, ideas y ...

TITULO



LECTURAS DE «HISTORIA MEXICANA»

6

CULTURA, IDEAS Y MENTALIDADES


EL COLEGIO DE MEXICO



\*3 905 0500353 0\*

285/11  
0-

PRIMERA EDICIÓN 1974

 EL COLEGIO DE MÉXICO	Fecha de Vencimiento
Biblioteca Daniel Cosío Villegas Coordinación de Servicios	
Fecha	Firma de Salida
<b>DEVUELTO</b> 22 DEC 2010	
<b>DEVUELTO</b>	
<b>DEVUELTO</b>	
<b>DEVUELTO</b>	

0173

**LECTURAS DE «HISTORIA MEXICANA»**

**ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ**

**MANUEL MIÑO GRIJALVA**

**Coordinadores**

**CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS**

# CULTURA, IDEAS Y MENTALIDADES

Introducción y selección de  
SOLANGE ALBERRO

Edmundo O'Gorman • Fernando Benítez • José Gaos • Pablo  
González Casanova • Rafael Moreno • Francisco López Cámara  
William Raat • Eli de Gortari • J. S. Brushwood • Susan E.  
Bryan • William Beezley • Luis Villoro



EL COLEGIO DE MÉXICO

*Biblioteca Daniel Casío Villegas*  
EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

972.004  
A332.e  
y.2

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/  
Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*

**Portada de Mónica Diez Martínez  
Fotografía de Jorge Contreras Chacel**

**Primera edición, 1992**

**D.R. © El Colegio de México  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.**

**ISBN 968-12-0538-3  
Impreso en México / Printed in Mexico**

## ÍNDICE

ALICIA HÉRNANDEZ CHÁVEZ	
Presentación	VII
SOLANGE ALBERRO	
Introducción	IX
EDMUNDO O'GORMAN	
La idea antropológica del padre	
Las Casas. Edad media y Modernidad	1
FERNANDO BENÍTEZ	
Los criollos del XVI en el espejo	
de su prosa	12
JOSÉ GAOS	
El sueño de un sueño	29
PABLO GONZÁLEZ CASANOVA	
El pecado de amar a Dios en el	
siglo XVIII	47
PABLO GONZÁLEZ CASANOVA	
La sátira popular de la Ilustración	67
RAFAEL MORENO	
Creación de la nacionalidad mexicana	85
FRANCISCO LÓPEZ CÁMARA	
Los socialistas franceses en la	
reforma mexicana	106
WILLIAM D. RAAT	
Los intelectuales, el positivismo	
y la cuestión indígena	111

BC 6-34/3/93

ELI DE GORTARI	
Ciencia positiva política "científica"	127
J. S. BRUSHWOOD	
La novela mexicana frente al porfirismo	141
SUSAN E. BRYAN	
Teatro popular y sociedad durante el porfiriato	179
WILLIAM BEEZLEY	
El estilo porfiriano: deportes y diversiones de fin de siglo	219
LUIS VILLORO	
La cultura mexicana de 1910 a 1960	239

## PRESENTACIÓN

*Historia Mexicana* cuenta con una larga tradición intelectual en nuestro país y ha marcado significativos cambios en su historiografía. Enrique Krauze en 1989 me hizo ver la importancia de rescatar en volúmenes ágiles, con una breve introducción, temas importantes para el conocimiento y explicación de nuestro pasado que estuvieran destinados a un público universitario, el cual pudiera consultar con mayor facilidad muchos artículos ya clásicos, pero que no son de fácil acceso.

Solicité la colaboración de Manuel Miño Grijalva para seleccionar los temas y artículos que debían conformar cada volumen. Si ciertamente discutimos los contenidos, es él quien merece el crédito de que vieran la luz pública estas obras.

Sin embargo, un proyecto tan amplio requería de la participación de especialistas en cada una de las materias propuestas, por esta razón invitamos a varios colegas a que elaboraran la introducción y propusieran cambios en la selección si así lo consideraban pertinente. En su mayoría los volúmenes sufrieron pocas modificaciones, en otros se introdujeron cambios importantes que enriquecieron el tema propuesto. El valor académico de cada uno de los artículos se sustenta, como es obvio, en su propia calidad, pues han resistido la crítica y los embates de la evolución historiográfica.

Finalmente, deseo dejar constancia de mi agradecimiento a cada uno de los autores que integran esta colección, con la esperanza de que el esfuerzo realizado tenga eco en la comunidad universitaria del país.

ALICIA HERNÁNDEZ CHÁVEZ  
*Directora*  
*Centro de Estudios Históricos*



# INTRODUCCIÓN

Solange ALBERRO  
*El Colegio de México*

Los 13 textos aquí reunidos giran todos, pese a sus peculiaridades temáticas y formales, en torno a una problemática común: la historia de las ideas, la cultura en su acepción más amplia y lo que podemos llamar globalmente las mentalidades. Las fechas en que salieron a la luz abarcan un amplio periodo puesto que 32 años separan las dos primeras contribuciones de Pablo González Casanova y Fernando Benítez (1951), de las de William Beezley y Susan E. Bryan, que cierran nuestra selección y fueron publicadas en 1983.

Trataremos brevemente de señalar las afinidades que los unen de manera indiscutible y que justifican por tanto su reunión en el presente volumen, las peculiaridades que los distinguen y también la evolución registrada durante estas tres décadas del género histórico al que pertenecen, evolución que se trasluce en varios de ellos.

Todos los ensayos versan efectivamente sobre ideas, entendidas como producciones abstractas, o al menos sobre representaciones —estos conjuntos de ideas más inconscientes y difusas—, al contrario de las realidades muy concretas que suelen entretener a los historiadores de la economía, de las instituciones, la política, etc. Sin embargo, el término “idea” resulta aquí limitativo y sólo es válido tratándose de individuos específicos —en particular los intelectuales—, de ciertos sectores de la sociedad, generalmente las élites, entre quienes las ideas se organizan en conjuntos o incluso en sistemas de

complejidad variable, que lo mismo pueden tener un carácter teológico, filosófico, político, etc., según la época. Éste es el caso —por orden cronológico de publicación— de los ensayos de Fernando Benítez, Eli de Gortari, uno de Pablo González Casanova (el de 1953), Francisco López Cámara, José Gaos, Rafael Moreno, Edmundo O'Gorman, William Raat y de J.S. Brushwood.

En efecto, la mayor parte de estos historiadores, ateniéndose a un género de análisis clásico y de comprobada solidez, dedica su atención a las ideas sostenidas por personalidades, intelectuales, artistas, o hombres políticos que sobresalieron en un contexto dado —tales como Baltasar Dorantes de Carranza, Bartolomé de Las Casas, sor Juana Inés de la Cruz, Alzate, Bartolache, Limantour, Bulnes o Justo Sierra, Diego Rivera, Orozco, etc.—, acerca de un tema o problema preciso. Otros hacen lo mismo aunque prefieren a los meros individuos el terreno más compartido de las corrientes ideológicas, caso este de Francisco López Cámara quien señala las influencias ejercidas por los socialistas franceses de mediados del siglo XIX sobre los liberales mexicanos, Eli de Gortari el que por su lado cuestiona los resultados logrados por el cientificismo oficial del Porfiriato, mientras William Raat, combinando el análisis del pensamiento individual con el de la corriente ideológica, busca en este mismo positivismo representado por Limantour, Bulnes y Justo Sierra los orígenes improbables de un racismo antiindígena.

Pero si unos escudriñan el pensamiento o el mundo interior de intelectuales que el tiempo llegó a enaltecer o, al contrario, los mantuvo en una modesta posición o incluso en la oscuridad, mientras otros se dedican a desentrañar corrientes ideológicas más descarnadas, todos los autores hasta ahora mencionados comparten puntos que no dejan de conferir al conjunto de sus ensayos cierto aire de familia. En primer lugar, todos hablan, hacen hablar o escriben acerca de las *élites*, cuyas ideas y representaciones constituyen el terreno exclusivo de su investigación. Luego y como consecuencia de lo anterior, estas ideas y representaciones aparecen interesantes no tanto por sí mismas sino porque guardan determinadas relaciones con el contexto que las produjo o que pre-

tendieron modificar, relaciones que se señalan, describen y a veces llegan a aclarar, como en el caso de las vivencias e ideas de Dorantes de Carranza y las reivindicaciones criollas, el contenido teológico de dos poemas místicos del siglo XVIII y los profundos trastornos ideológicos que se venían gestando, el positivismo de los científicos y las estrategias porfiristas, etc. José Gaos constituye aquí una excepción parcial puesto que al descubrir las ideas filosóficas que confieren todo su sentido a un poema de sor Juana Inés de la Cruz, concluye que éstas, aunque representativas de una cultura compartida por las élites de su tiempo, pertenecen ante todo a la monja en la medida en que ella las organiza de modo que reflejen cabalmente su mundo íntimo.

Todos estos estudios comparten por tanto una misma premisa, aunque implícita, que los justifica obviamente: las ideas propias de las élites detentan no sólo la virtud de mantener estrechas relaciones con el contexto en el que surgieron —lo que ocurre también con las que emanan de otros sectores sociales—, sino y sobre todo, el poder de modificarlo. Esto explica sin lugar a duda el interés sostenido de tantos historiadores por estudiar y entender los sistemas ideológicos y de representaciones de las élites en general. Si bien las últimas décadas vieron imponerse en la mayoría de las ciencias sociales sistemas explicativos exclusivamente dictados por determinismos generales y colectivos —así los factores económicos, la lucha de clases, o la estructura de un conjunto determinado, etc.—, nunca desaparecieron de la historiografía los ensayos que buscaban analizar los discursos producidos por ciertos grupos o individuos, por considerarlos significativos de los intereses de una clase o de un sector de la población cuyo papel histórico plasmaban en una ideología. Esto llevaba naturalmente a privilegiar el discurso de tipo político y a ver como irrelevante y anecdótico cuanto se refería a ideas y representaciones en un sentido más amplio.

A raíz del derrumbe del orden político mundial que respaldaba la mayor parte de estos sistemas interpretativos, asistimos actualmente a una revalorización del papel desempeñado en la historia por los individuos conscientes y deliberadamente activos, por lo que los determinismos generales y

a veces un tanto abstractos que prevalecían hasta hace poco aún tienden a perder peso o al menos a compartir las funciones explicativas con otros factores que otorgan validez y significado a los individuos, a través de sus ideas y de sus actos. Así es como no pocos de los textos aquí reunidos —por ejemplo los de Rafael Moreno y de Francisco López Cámara entre otros, que rastrean entre los sectores reducidos constituidos por dos famosos intelectuales novohispanos del siglo XVIII y los ideólogos liberales de mediados del siguiente, los orígenes y el desarrollo de las ideas que desembocarían, por una parte, en cierta modalidad del nacionalismo mexicano y, por otra, en el programa de política agraria de la Reforma—, son textos que bien habrían podido ser acusados hace unos lustros de enfocar tan sólo aspectos ideológicos sin tomar en cuenta el contexto infraestructural que les había dado vida. Sin embargo, resultan hoy en día muy actuales, al colocarse naturalmente en las tendencias que corresponden a la historia de las ideas y de las representaciones políticas.

Existe también en esta selección otro tipo de ensayo, el que, abandonando las élites propiamente dichas como terreno de observación, parece dirigir su atención a amplios sectores de la sociedad, generalmente calificados de “populares”, aunque impere cierta imprecisión al respecto. Éste es el caso del primer trabajo de Pablo González Casanova (1951) sobre la sátira popular durante la Ilustración; del de Susan E. Bryan acerca de la relación existente entre los distintos sectores que conformaron la sociedad porfiriana y la evolución del teatro popular durante aquella época, y finalmente del de William Beezley relativo al auge deliberadamente provocado del deporte durante esta misma era porfiriana. Ahora bien, el hecho de que el campo de observación ya no sea ahora individual o sectorial, sino multitudinario no cambia sustancialmente el enfoque de estos ensayos en relación con los anteriores: vemos cómo la sombra de las élites se cierne sobre estas manifestaciones, que no dejan de ser inducidas o al menos controladas por ellas. En efecto, si no podemos descartar que la sátira popular del siglo XVIII analizada por Pablo González Casanova pueda nacer de una fuente efectivamente popular, la presencia y persistencia de las formas

estéticas barrocas y, sobre todo, la influencia extraordinaria que tuvo Quevedo en sus manifestaciones en toda la América española, plantean claramente el problema hasta ahora no resuelto de las relaciones entre la cultura popular y la de las élites.

Por su lado, Susan E. Bryan y J.S. Brushwood muestran cómo el teatro popular y sobre todo los deportes, corresponden en sus distintas modalidades a la vez a anhelos y necesidades genuinamente populares o propias de algunos sectores de la sociedad, pero también a propósitos y estrategias específicas por parte de grupos definidos: el teatro obrero por ejemplo fue impulsado por los movimientos socialistas o asociacionistas, el sistema de la "tanda" por su lado obedeció ante todo a fines comerciales mientras el ciclismo vino a ser la proyección deportiva de las aspiraciones porfirianas al "progreso, la velocidad, la modernidad".

Por tanto, independientemente del carácter individual, singular, incluso excepcional o al contrario colectivo y hasta popular del campo observado, la unidad temática de nuestros 13 textos se impone: todos tratan de cerca o de lejos de las ideas y representaciones manifestados por sectores que no podemos evitar de llamar élites, a través de discursos de distinta índole, de ideologías explícitas, de comportamientos diversos.

Otros hilos tejen a nivel temático relaciones indudables entre varios de ellos. Señalemos por ejemplo el tema recurrente de la búsqueda de la identidad mexicana, que se impone en los estudios de Fernando Benítez, Rafael Moreno, Luis Villoro, quienes a través de las reivindicaciones criollas del siglo XVI, de las ideas y actuaciones de dos notables representantes de la Ilustración mexicana y del balance de la vida cultural de los 50 años que siguieron a la Revolución respectivamente, señalan un dilema constante: ¿buscar en sí mismo las raíces propias o descubrirlas a través de la mirada de los demás?, ¿encerrarse en una mexicanidad celosa y temerosa o revelarla serenamente con toda su soberbia originalidad, en el concierto universal de las naciones?

Este mismo tema aparece también, aunque en discreta filigrana, en los ensayos de Pablo González Casanova (1953),

Francisco López Cámara, William Raat, Eli de Gortari, J.S. Brushwood, William Beezley, quienes intentan recalcar en los distintos campos que retienen su atención las influencias ideológicas o formales recibidas del exterior y la manera como fueron asimiladas en el contexto mexicano.

En fin, es posible discernir en casi todos los estudios que componen esta selección una característica común, estrechamente ligada a la naturaleza del material observado: las ideas y en menor grado, las representaciones. En efecto, con la excepción anteriormente señalada del poema de sor Juana Inés de la Cruz que refleja ante todo el universo mental y afectivo de la autora, los demás textos interrogan las ideas manifestadas por intelectuales singulares, sectores específicos de la sociedad o corrientes ideológicas, para descubrir en ellas los proyectos que entrañan y expresan, sea de manera negativa —mediante la sátira, la crítica— o positiva, a través de programas explícitos. Es de notar al respecto que el estudio de J.S. Brushwood, que parte de la pintura que hacen los principales novelistas del Porfiriato de la sociedad de su tiempo no se aleja de este propósito. En efecto, aunque ellos describen la realidad que los rodea y no expresan acerca de ésta sus ideas de modo claro y menos aún sistemático, es evidente que los medios sociales y las situaciones que eligen junto con la manera como los tratan a nivel literario conllevan una crítica, la que sugiere a su vez un proyecto, generalmente de tipo reformista. Así, todos estos ensayos se organizan en torno a un mismo eje estructural que los hace arraigarse en el terreno común de las ideas y las representaciones, para descubrir allí proyectos o tendencias evolutivas a menudo aún subterráneas. Por compartir este común proceder, que relaciona en un ir y venir constante la problemática del momento presente con el futuro que va perfilándose, reconocemos en ellos el sello del auténtico quehacer histórico.

Después de haber señalado las semejanzas que acercan estos 13 estudios, cabe recalcar ahora sus peculiaridades, que vienen a ser al mismo tiempo sus atractivos. Dos épocas resultan privilegiadas por lo que se refiere al interés de nuestros estudiosos. El virreinato suscita seis estudios, de acuerdo con la abundancia y la calidad de las fuentes archivísticas

disponibles sobre este periodo y sin duda más aún, con la problemática en torno de la cual algunos de los historiadores más ilustres de los años 1950-1960 emprendieron y dirigieron trabajos decisivos. A partir de 1960 y sobre todo en las décadas siguientes, sin que la era colonial deje de ser nunca objeto de interés, asistimos a cierta atracción hacia las realidades porfirianas, la que se traduce, en cuanto se refiere a la presente selección, en cinco trabajos. Sin embargo, éstas no son sino tendencias generales, puesto que el estudio de Eli de Gortari relativo a la ciencia positiva salió a la luz en una fecha tan temprana como 1952 mientras Edmundo O'Gorman llevó a cabo su análisis de las ideas antropológicas del padre Las Casas en 1967.

Para el siglo XIX y si exceptuamos al Porfiriato de las últimas décadas, sólo contamos con el ensayo de Francisco López Cámara que se refiere al programa agrario de los liberales. Esta ausencia de estudios sobre el primer siglo del México independiente corresponde efectivamente a un momento historiográfico en que pocos eran entonces los estudiosos atraídos por el periodo más desconocido y malquerido de la historia nacional. Cabe decir al respecto que actualmente esta situación está cambiando rápidamente gracias al empeño de algunos historiadores, quienes van pacientemente restituyendo sentido, coherencia y relevancia a la mayoría de los episodios que componen, cuales piezas de un rompecabezas, el siglo XIX mexicano. Nuestra serie concluye con el balance realizado por Luis Villoro de la cultura mexicana durante los 50 años que siguieron a la Revolución mexicana y que llevaron su sello indeleble.

Tenemos aquí por tanto dos grupos de textos, el primero y más nutrido dedicado a temas virreinales mientras el segundo versa sobre la era porfiriana, separados por uno solo relativo al siglo XIX y rematados por la brillante síntesis de Luis Villoro, repartición que refleja cabalmente tanto en el plano cualitativo como cuantitativo los intereses que animaron los historiadores del periodo abarcado por este volumen.

La ponderación de las peculiaridades objetivas de cada uno de estos ensayos requeriría de un análisis sistemático de sus logros y fallas, lo que conllevaría el riesgo difícilmente

eludible de desflorarlos, al dar mediocres anticipos de lo que constituye precisamente su sabrosa médula. Por tanto, hemos optado por señalar lo que consideramos, con toda la subjetividad a la que tiene derecho y de la que es capaz un historiador amante de su oficio, los atractivos de estos textos, que revisaremos por orden cronológico, según lo impone una pertinencia histórica elemental.

El primero de ellos es obra de Edmundo O'Gorman, quien con un rigor mental propiamente diamantino demuestra cómo Bartolomé de Las Casas, lejos de oponerse realmente a un Juan Ginés de Sepúlveda en cuanto a ideas antropológicas se refiere, comparte con él la mayor parte de ellas, discrepando tan sólo respecto de las circunstancias que rodean el ejercicio de la racionalidad ontológica propia de todos los seres humanos. La conclusión a la que llega resulta ser un homenaje desengañado al defensor de los indios: su universalismo tan generoso no es más que un resabio medieval y obsoleto ante la concepción sostenida por Sepúlveda, anunciadora de los proyectos imperialistas y nacionalistas modernos y por ello mismo, tristemente adaptada a los tiempos venideros.

El segundo, escrito por Fernando Benítez con el estilo vívido y mordaz que le conferiría el prestigio periodístico que le corresponde, busca —y encuentra— en los alegatos y recriminaciones de Dorantes de Carranza los orígenes y los moldes de lo que bien podemos llamar la mentalidad criolla, mezcla inseparable de amargura, soberbia y desesperanza, que lleva a sus representantes a actitudes limosneras y serviles respecto al poder percibido como única fuente de destinos burocráticos y, por tanto, de porvenir aceptable. Es curioso notar que los acentos sarcásticos y despiadados de Benítez al zaherir a los criollos no dejan de recordar algunas de las críticas generalmente proferidas por peninsulares a finales del siglo XVIII o principios del siguiente —un López de Cancellada por ejemplo—, en los momentos en que las dos comunidades hispánicas del virreinato se hallaban trabadas en las disputas cuyas consecuencias fueron la Independencia. Sin embargo, haremos una observación en cuanto al título del ensayo, que no parece corresponder del todo a su contenido

puesto que la *prosa de los criollos* se reduce aquí exclusivamente a la de Dorantes de Carranza.

José Gaos merece mención aparte, al distinguirse de los demás estudiosos, menos tal vez por la temática que trata —las ideas filosóficas de la ilustre monja jerónima—, sino por su manera de proceder. En efecto, guiado por una fina intuición y combinando cualidades extraordinarias de sutileza y rigor, logra descender paulatinamente en las simas de un hermoso y misterioso poema de sor Juana, en el que acaba por descubrir más que el acervo cultural propio de una élite, el universo íntimo de un ser privilegiado herido por la experiencia definitiva del desengaño. El ensayo de Gaos, tan perfecto en su forma como profundo en su percepción, nos parece digno del poema que logra revelar en su complejidad y riqueza.

Pablo González Casanova, quien por los años 1951-1953 empezaba a escudriñar los legajos inquisitoriales en los que encontraría las mil caras de la disidencia colonial, ofrece aquí dos estudios que anticipan la importante obra que salió a luz unos años más tarde en 1958 *La Literatura Perseguida en la crisis de la Colonia*. De los dos, el que versa sobre dos poemas místicos del Siglo de las Luces nos parece el más amplio y notable. En él, el autor logra descubrir, a través de una polémica de carácter teológico que involucró al mismo tribunal del Santo Oficio, la evolución profunda de las mentalidades propias de ciertos sectores de la élite ilustrada y demuestra con clarividencia y sensibilidad cómo un misticismo que parecía perfectamente ortodoxo tan sólo unas décadas antes, se vuelve sospechoso y hasta peligroso en cuanto llega a postular un amor de Dios absolutamente gratuito. En un tiempo en que las corrientes liberal e ilustrada incitaban a poner en tela de juicio todo lo que había constituido hasta entonces los valores fundamentales del llamado mundo occidental, este misticismo podía efectivamente representar un primer paso hacia el desprecio y luego el rechazo de la ortodoxia religiosa, cuyas sutilezas y exigencias se volvían entonces vacuas e inútiles ante la sencillez y la espontaneidad de la relación directa y desinteresada de la criatura con su Dios.

Surcando las mismas aguas de la Ilustración, Rafael Mo-

reno sigue las tentativas de Alzate y Bartolache por definir su identidad de mexicanos en un mundo que tiende a ser más universal y a la vez más crítico hacia las naciones que no comparten totalmente las pautas de las principales culturas europeas. La conclusión a la que llega el historiador no deja de ser extrañamente actual: los dos grandes intelectuales criollos que asentaron efectivamente las bases de una nacionalidad serena y segura de sí misma lo lograron asimilando primero las ideas más avanzadas de Europa, puesto que sólo enfrentando y comunicando con los otros es como se logra descubrir la personalidad propia y, finalmente, ser uno mismo. De este proceso nació un pensamiento que, lejos de ser importado, resultó plenamente nacionalista.

El corto y estimulante estudio de Francisco López Cámara revela cómo un puñado de socialistas franceses, refugiados en México a raíz de la represión de la revolución parisina de 1848 y el golpe de estado de Napoleón III —el chiquito—, logró difundir aquí las ideas que desembocarían en el programa agrario de los liberales mexicanos. La meta consistía ante todo en convertir a los indígenas desposeídos en pequeños propietarios, ya que la mayoría de los liberales de ambos mundos veían entonces en el aumento de la clase propietaria —sola capaz según ellos de ejercer los derechos y de cumplir cabalmente con las obligaciones ciudadanas—, el medio para llevar a la sociedad entera por la vía del progreso.

Ya en el Porfiriato, William Raat examina las ideas de algunos de los intelectuales cercanos al poder para tratar de descubrir en ellas las huellas de un racismo antiindígena, siendo de sobra conocida la política del régimen para con este importante sector de la población. Resulta que la mayoría de los llamados Científicos no manifestaron actitudes que se puedan considerar como efectivamente racistas. En cambio, los más famosos de ellos —Justo Sierra en particular— pensaron que el problema indígena encontraría una solución en la educación. Con tranquila sencillez y rigurosa demostración, Raat llega a cuestionar la homogeneidad ideológica de los Científicos y niega que hayan coincidido con los positivistas, cuyo supuesto racismo tampoco llega a descubrir en ninguna parte. Finalmente, afirma que el movimiento indige-

nista contemporáneo nació y maduró durante el Porfiriato y que el racismo en su modalidad mexicana no fue sino un pálido reflejo de formas infinitamente más virulentas y dañinas entonces en pleno auge bajo otras latitudes. Por tanto, desaparece aquí la noción de "racismo" y subsiste en cambio la "cuestión indígena", quedando exculpados los intelectuales en general y los positivistas en particular de una acusación lanzada contra ellos demasiadas veces a la ligera.

Eli de Gortari trata del mismo grupo y después de haber mostrado que el positivismo adoptado por los liberales vino a sustituir a la Iglesia en sus funciones estabilizadoras de la sociedad y de qué manera la noción de Amor, fundamental en Auguste Comte, dejó en México paso a la de Libertad que acabó por esfumarse, concluye que esta corriente no sólo no produjo nada original en el país, sino que funcionó ante todo como una coraza ideológica del régimen porfirista, que llegó a paralizar, entre otras cosas, todas las fuentes vivas del pensamiento.

Los tres últimos ensayos dedicados al Porfiriato, versan, a diferencia de aquellos que atañen al periodo colonial, sobre manifestaciones que ya no pertenecen al ámbito de las ideas, sino de las prácticas y de los comportamientos, así las diversiones, el teatro, los deportes y la vida social en general revelada mediante las situaciones creadas o recreadas por un novelista. Tales prácticas tienen forzosamente un carácter colectivo propio de sectores más o menos amplios de la sociedad y no dejan de mantener una relación con la esfera de las ideas y representaciones puesto que hemos señalado cómo se articulan con un proyecto político determinado. Aunque el trabajo de J.S. Brushwood (1958) se inscribe en un género histórico clásico que toma la materia literaria como terreno de observación, tiene afinidades formales y temáticas obvias con los de S. Bryan y William Beezley (ambos de 1983), siendo todos tres significativos de ciertas tendencias actuales de la historia sociocultural, también llamada con razón o sin ella, historia de las mentalidades. El ensayo de W. Beezley es tal vez el más novedoso y estimulante. Su manera de analizar la manipulación de la corrida de toros por parte del poder porfirista resulta particularmente interesante. En efec-

to, éste la rechazó primero en aras de una "civilización" encaminada a lograr las apariencias de la respetabilidad y por tanto susceptible de atraer las inversiones de las potencias occidentales, la toleró más tarde en ciudades algo apartadas de las miradas internacionales y acabó por reivindicarla como un ritual que la convertía en símbolo del poder y de la nacionalidad recobrada.

Finalmente el gran fresco de Luis Villoro pone un término a este recorrido. Abarcando a la vez las ideas, las representaciones y las prácticas, pinta con la fuerza y la elegante sobriedad que lo caracterizan la trayectoria de intelectuales y artistas durante los 50 años que siguieron a la Revolución mexicana. Distingue claramente dos etapas: la primera correspondió al despertar alegre al mundo real después de un Porfiriato momificado y la segunda, que empezó aproximadamente por los años 1930, introdujo a un recogimiento y a una reflexión más profunda sobre el tema de la identidad mexicana y su participación al mundo.

Este texto nos parece rematar soberbiamente la selección aquí reunida, no sólo porque representa un balance y una síntesis de los 50 últimos años que nos llevan prácticamente a nuestros días, sino sobre todo porque Luis Villoro muestra cómo nuestros —casi— contemporáneos compartieron con muchos de los que los precedieron y cuyas obsesiones y preocupaciones llegaron hasta nosotros, algunas grandes interrogantes, una de las cuales es la de la identidad nacional, sin duda la más constante de todas.

Así, durante unos 32 años, mediante problemáticas, metodologías y formas que no dejaron de resentir el paso del tiempo y a veces el roce de las modas, perduraron algunos temas medulares que siguen dando pábulo a algunas de nuestras actuales indagaciones. Su presencia a lo largo de este periodo, bajo las modalidades que sugirieron las etapas del quehacer histórico y la personalidad de cada uno de los historiadores aquí representados, revela a la vez el dinamismo de la escuela histórica mexicana y su fidelidad a las grandes fuentes temáticas que la nutren desde el siglo XVI.

Referencias de los artículos incluidos en este volumen, los cuales se publican en edición facsimilar:

O'GORMAN, Edmundo

- 1967 "La idea antropológica del padre Las Casas. Edad Media y Modernidad", XVI:3 [63], (ene.-mar.), 309-319.

BENÍTEZ, Fernando

- 1951 "Los criollos del XVI en el espejo de su prosa", I:2 [2], (oct.-dic.), 251-267.

GAOS, José

- 1960 "El sueño de un sueño", X:1 [37], (jul.-sep.), 54-71.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

- 1953 "El pecado de amar a Dios en el siglo XVIII", II:4 [8], (abr.-jun.), 529-548.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

- 1951 "La sátira popular de la Ilustración", I:1 [1], (jul.-sep.), 78-95.

MORENO, Rafael

- 1963 "Creación de la nacionalidad mexicana", XII:4 [48], (abr.-jun.), 531-551.

LÓPEZ CÁMARA, Francisco

- 1959 "Los socialistas franceses en la reforma mexicana", IX:2 [34], (oct.-dic.), 269-273.

RAAT, William

- 1971 "Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena", XX:3 [79], (ene.-mar.), 412-427.

DE GORTARI, Eli

- 1952 "Ciencia positiva, política 'científica'", I:4 [4], (abr.-jun.), 608-616.

BRUSHWOOD, J. S.

- 1958 "La novela mexicana frente al porfirismo",  
VII:3 [27], (ene.-mar.), 368-405.

E. BRYAN, Susan

- 1983 "Teatro popular y sociedad durante el porfiriato", XXXIII:1 [129], (jul.-sep.), 130-169.

BEEZLEY, William

- 1983 "El estilo porfiriano: deportes y diversiones de fin de siglo", XXXIII:2 [130], (oct.-dic.), 265-284.

VILLORO, Luis

- 1960 "La cultura mexicana de 1910 a 1960", X:2 [38], (oct.-dic.), 196-219.

# LA IDEA ANTROPOLÓGICA DEL PADRE LAS CASAS *EDAD MEDIA Y MODERNIDAD*

Edmundo O'GORMAN  
*Universidad de México*

EL INTENTO DE ESTA CONFERENCIA\* es situar en su perspectiva histórica adecuada el pensamiento antropológico del padre Las Casas, o lo que es lo mismo, el de entender, en el marco de sus circunstancias propias, el sentido de todo ese batallar de cincuenta años en favor de los indios americanos. La tarea es cada vez más urgente, y no vacilo en calificarla de asepsia histórica, porque lo cierto es que entre el humo del incienso y el lodo de la diatriba se nos ha escamoteado el que a mí me parece verdadero secreto de la intervención histórica de aquel hombre tan extraordinario. Y en efecto, tengo para mí que si le fuera dable al padre Las Casas enterarse de la doble y contradictoria imagen que de él se nos viene ofreciendo: la del apóstol inmaculado, clarividente precursor de los modernos ideales igualitarios, o bien la del tenebroso Judas de su patria, se quedaría aterrado ante la incomprensión de la posteridad; y estoy seguro que, en última instancia, preferiría que se le identificara con Juan Ginés de Sepúlveda, su capital enemigo (al fin y al cabo un católico español del siglo xvi), que no con cualquiera de sus muchos actuales panegiristas.

Pues bien, de la nutrida y compleja obra de Las Casas, no cabe duda que la más importante para nuestro actual intento es la *Apologética historia*, el libro de su madurez intelectual y su obra de mayor envergadura en cuanto en ella encontramos

\* Conferencia sustentada en la Academia Mexicana de la Historia, en la velada conmemorativa del centenario de fray Bartolomé de Las Casas, el 30 de agosto; y en la Facultad de Filosofía y Letras el 24 de octubre de 1966.

la expresión más completa y sistemática de todo su pensamiento acerca del hombre en general y del hombre americano en particular.

Es lástima que en una ocasión como esta no quepa explicar cómo surgió en la mente de Las Casas la idea de escribir ese voluminoso libro, porque no es ello ajeno a su comprensión, y en la imposibilidad de hacerlo remito al prólogo que escribí para la edición de la *Apologética* que en breve publicará el Instituto de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México, y en la que colaboraron eficazísimamente los miembros del Seminario de Historiografía que dirijo.

Con omisión, pues, de esos antecedentes, vayamos al texto para preguntarle por el objeto fundamental de la obra. A esta interrogante contesta con toda claridad el propio padre Las Casas en el pequeño prólogo que encabeza la *Apologética*. El intento de ella, nos dice, es "dar a conocer al indio", darlo a conocer en cuanto que es necesario disipar la perniciosa y errónea opinión que generalmente se tiene acerca de él como carente de la capacidad para gobernarse por sí mismo y de vivir de acuerdo con las normas de la civilización si se le deja solo. En esa opinión ve, pues, el padre Las Casas el desconocimiento que se tiene del indio. Mostrar el error que contiene equivale, por consiguiente, a revelar lo que el indio verdaderamente es, y a esa tarea está dedicada la *Apologética historia*. Se advertirá, entonces, que la esencia de ese libro es la de una demostración de la capacidad racional del indio, pero más puntualmente, de su capacidad para organizar por sí mismo su vida social.

Ahora bien, esa demostración la emprende y realiza el padre Las Casas desde dos puntos de vista distintos. Por una parte, se propuso aducir la prueba de que tenía que admitirse *necesariamente* la capacidad política y civil del indio americano. Se trata, por consiguiente, de una demostración apriorística, y su fundamento consiste en la idea de que la perfección corporal y espiritual de los hombres está en relación con la del ambiente físico en que nacen y se desarrollan. Es así, entonces, que si se muestra que el ambiente físico de las Indias alcanza un grado de excelencia, *a priori* queda demostrado que, por

necesidad, los indios son hombres corporal y espiritualmente perfectos y por lo tanto, plenamente capaces. No conforme con eso, el padre Las Casas se propuso, por otra parte, aducir la prueba de que los indios, no sólo eran, por su naturaleza, necesariamente capaces, sino que así se habían revelado en su historia o sea, en las obras de sus culturas. Se trata, pues, ahora, de una demostración *a posteriori* que venía a confirmar la primera. La manera de realizar esta segunda parte de la demostración consiste en emprender un amplio examen de la organización y estructura de las antiguas sociedades indígenas, gigantesca tarea que el padre Las Casas lleva a cabo con fundamento en el esquema clásico aristotélico de los tres tipos de prudencia humana, la monástica, o régimen de la vida individual; la doméstica, o régimen de la vida familiar, y la política, o régimen de la vida social. Con toda evidencia, no contamos con el tiempo necesario para recorrer en detalle esta demostración, y baste advertir que su desarrollo le comunica al libro que analizamos un carácter enormemente rígido de tipo arcaico escolástico. El presupuesto de la demostración consiste, claro está, en ir señalando que todos los requisitos indicados por Aristóteles como necesarios para considerar que un pueblo es civilizado se cumplen en los pueblos americanos. Sin embargo y no conforme Las Casas con ello, todavía añade a tan laboriosa tarea la de ir estableciendo un paralelo con respecto a los pueblos antiguos del Viejo Mundo. Por este motivo la *Apologética* es un libro verdaderamente extraordinario en cuanto que en él debemos ver un ejemplo, quizá el primero en gran escala, de los que ahora se llama historia comparada.

Naturalmente tan ambicioso programa como el que supone el desarrollo de esas dos demostraciones, no pudo cumplirse sin tropiezos y lagunas. Por lo que toca a la primera, el padre Las Casas inició la prueba de la bondad y excelencia del ambiente físico de las Indias con un estudio de la Isla Española (hoy Santo Domingo) en el que revela un profundo conocimiento de esa región y un verdadero amor por ella que se muestra en pasajes de alta potencia lírica. De aceptarle cuanto dice al respecto, la Isla Española es el lugar más privilegiado del mundo,

lo cual, sin embargo, no bastaba para realizar la demostración que se propuso, a no ser que todas las Indias Occidentales gozaran de igual excelencia, pues de lo contrario, solamente habría demostrado la perfección y capacidad de los naturales habitantes de aquella isla. Tan obvia objeción no arredra al padre Las Casas, porque, en efecto, después de sacadas todas las conclusiones que a su juicio se deducían de la descripción apologética de la Isla Española, en una audaz generalización que lo deja a uno sin aliento, afirma fray Bartolomé que en todas las Indias, salvo excepciones carentes de significación, reinan las mismas condiciones de excelencia descritas en lo tocante a aquella isla, y por consiguiente, puede concluir —como concluye— que por necesidad tiene que admitirse que *todos* los habitantes autóctonos de América son corporal y espiritualmente perfectos y por lo tanto, gozan de plena capacidad para gobernarse por sí mismos.

Por lo que toca a la segunda demostración el método del padre Las Casas es menos criticable, puesto que no se valió de una generalización tan problemática como lo que acabamos de señalar, bien que no faltan muchas que hoy en día serían inaceptables. A decir verdad, la parte de la obra dedicada a la segunda demostración tiene más reciedumbre en cuanto que en ella el esfuerzo por examinar cada región en particular es digno de aplauso y lo más completo que podía hacerse en aquella época como visión general. Por supuesto, el autor no dejó de sacar la conclusión apetecida y las consecuencias que, según él, se desprendían de ella, a saber: (1) la obligación de respetar de una manera absoluta los derechos de los pueblos indígenas, y muy particularmente los de la soberanía de sus señores naturales, y (2) la limitación de las naciones cristianas a sólo intervenir pacíficamente para predicar entre aquellos pueblos la palabra evangélica.

Ahora bien, esta generosa tesis que le ha ganado al padre Las Casas la admiración y gratitud de los americanos tiene, evidentemente, una implicación o supuesto básico, o dicho en otros términos, tiene por fundamento conceptual una manera peculiar de concebir, no solamente al indio, sino al hombre en ge-

neral, y debemos tratar de descubrirla. Pues bien, de acuerdo con la tradición clásica cristiana, para Las Casas la esencia de lo humano es la razón; el hombre es hombre y no otra cosa, precisamente, porque es racional. Si no se revela esa racionalidad, por más que un ser parezca hombre, no lo sería. En vista de esta doctrina, de inmediato salta una duda respecto a la humanidad de ciertos pueblos silvestres y bárbaros de que no faltaban ejemplos en América. El padre Las Casas se adelanta a esa posible objeción. No es, dice, que esos pueblos silvestres carezcan de humanidad. Sus componentes participan plenamente en la racionalidad y por lo tanto, en esencia, son iguales a cualquier otro hombre. Lo que pasa es simple y meramente que les falta cultura, de tal suerte que aunque tienen plena racionalidad (y por lo tanto, son plenamente humanos) no tienen pleno entendimiento. La distinción es de decisiva importancia para comprender el pensamiento de Las Casas, y el no tenerla suficientemente en cuenta ha sido causa de que muchos hayan llegado a la truculenta afirmación de decir que algunos españoles de la época sostuvieron en serio que los indios eran animales, lo que es notoriamente absurdo cuando vemos que lo que esos españoles discutieron fue, entre otras cosas, si los indios estaban o no capacitados para recibir los sacramentos, cosa que no se discutiría si creyeran que se trataba de animales, o sea seres carentes de alma inmortal. Es el mismo padre Las Casas quien explica aquella distinción entre racionalidad y entendimiento a base de la metáfora de una semilla (la racionalidad) que sembrada en tierra sin cultivo no produce los frutos que son de su naturaleza y que aparecen, espléndidos, cuando se la siembra en tierra cultivada. En suma, para el padre Las Casas, la razón en el hombre siempre es plena y la misma, y sólo hay grados en el entendimiento, de donde infiere que las diferencias históricas entre los pueblos no acusan grados de racionalidad, de manera que, pese a apariencias contrarias, la verdad es que todos los hombres son iguales, pero no sólo en el ser, sino en el deber ser, es decir en la vida histórica. El corolario capital de esta doctrina es que entre los pueblos civilizados y los pueblos bárbaros la diferencia es accidental, y por

lo tanto, la historia es sólo una y la misma para todos los pueblos. No hay, pues, propiamente hablando, historias particulares y las que, por bárbaras, pueden aparecer con ese carácter, tienen, en realidad, el mismo fundamento y el mismo sentido universalista que la historia de los pueblos más civilizados. Y por eso, lejos de que éstos tengan el derecho de vulnerar la soberanía de aquéllos, tienen la obligación de respetarla y de comportarse como un hermano mayor y más afortunado que sólo debe procurar el mejoramiento moral del hermano menor que, por las circunstancias, no ha gozado de iguales oportunidades. Notemos, entonces, que de la igualdad en esencia de todos los hombres, Las Casas infiere la igualdad histórica de todos los pueblos, cuyo vínculo se encuentra en la idea del género humano como hermandad, o sea el fundamento de la sociedad universal, según lo concibió el Cristianismo. No se trata, pues, de nada nuevo; por lo contrario, es la reafirmación del antiguo y venerable concepto de la Cristiandad que trasciende y se sobrepone a cualquier particularismo regional o nacional. Podemos concluir, entonces, que la *Apologética historia* es el intento más completo que se hizo para incorporar al indio americano, a título de igualdad, dentro del universalismo del género humano, tal como lo comprendió y vivió el cristianismo medieval: como la comunidad de hermanos en cuanto hijos de un sólo Padre y vocados todos a un mismo destino celestial. Tal la grandeza y alto mérito de la extraordinaria obra en que nos venimos ocupando, y ningún momento más propicio para recordarlo y aplaudirlo, ahora que América entera conmemora el centenario de la muerte de fray Bartolomé.

Pero dicho eso, y puntualizada, como lo hemos hecho, la base conceptual del ideario lascasiano, de inmediato surge un problema. En efecto, si el empeño del padre Las Casas no fue sino la aplicación al indio americano del venerable y entonces venerado concepto de la Cristiandad ¿por qué tanto contradictor encarnizado, por qué tanta polémica? ¿Será cierto, como gustan afirmar tantos historiadores modernos, que esa circunstancia se explica por una especie de negra conjuración de intereses egoístas y bastardos? ¿Podemos, realmente, aceptar en

conciencia que hombres como fray Toribio de Motolinía y Juan Ginés de Sepúlveda y tantos otros de indiscutible crédito moral fueron unos malvados vendidos al servicio de intereses bajos e inconfesables? Yo, por mi parte, no comulgo con quienes entienden la historia como una película de vaqueros o de James Bond, donde sólo hay los protagonistas buenos buenos y los malos malos. No, la explicación tiene que ser y es otra y es, obviamente, la que nos ofrece la historia misma. Pensemos, en efecto, que en la vida hay momentos en que, sin el abandono de los grandes conceptos tradicionales, éstos no por eso siguen realmente vigentes. Y no es que sus fundamentos haya sido destruidos por razones de índole lógica, sino por un motivo mucho más profundo y poderoso, se trata, simple y sencillamente, de que las viejas creencias, sin dejar de serlo todavía, empiezan por sentirse como un estorbo, aunque no como un error. Las premisas de aquellas creencias siguen estimándose como verdades; se las sigue invocando como ciertas, pero nuevas exigencias se oponen a que operen como antaño. En suma, para el hombre es mucho más fácil vivir en el error que con un estorbo. Ante esas nuevas exigencias, los viejos sistemas inician su decadencia, pero no porque, por lo pronto, se logre demostrar lo que acabará por considerarse como error de sus fundamentos, según los expondrán los filósofos y teóricos de una fecha posterior.

Esta reflexión nos invita a examinar, aunque sea de manera muy sumaria, las ideas de los opositores y contradictores con quienes tropezó Las Casas en su largo batallar por imponer en la práctica sus generosas ideas. No cabe duda que para realizar ese examen debemos dirigirnos a su contradictor más explícito y temible, el gran humanista español Juan Ginés de Sepúlveda, cuyos altos méritos intelectuales han sido universalmente reconocidos.

Pues bien, Sepúlveda, al igual que Las Casas y en general consonancia con su tiempo, piensa y cree que la esencia de lo humano es la racionalidad. En este punto no hay, por lo tanto, discrepancia alguna entre ellos. Pero la diferencia básica que los separa es que Sepúlveda piensa que no todos los hombres

participan en grado igual en esa esencia. Resulta, entonces, que lo que distingue a los hombres y a los pueblos civilizados de los pueblos y los hombres bárbaros no es, como piensa Las Casas, el grado en el mero entendimiento, sino en la racionalidad misma. Y es claro, por lo tanto, que la conclusión que saca Sepúlveda es diametralmente opuesta a la del obispo de Chiapas, porque si bien aquél sigue sosteniendo la igualdad fundamental de todos los hombres en el ser, admite la desigualdad en el deber ser, o sea en la vida histórica. Para Sepúlveda, pues, la barbarie no es un mero accidente, como pensó Las Casas, sino una condición de naturaleza, y por eso, también a diferencia de Las Casas, la historia particular de los pueblos bárbaros, carece de la universalidad que les concedía su opositor, es decir, carece de verdadero sentido. No se trata, pues, de una historia que, propiamente hablando, sea historia, y resulta necesario borrarla o si se quiere, descontarla, a fin de que aquellos pueblos queden en estado de naturaleza, *in albis*, por decirlo así, a fin de que se les pueda incorporar en el cauce de la verdadera historia, o sea en el ámbito de los pueblos civilizados. La consecuencia es, claro está, el derecho y aún la obligación en que están los pueblos civilizados de conquistar a los pueblos bárbaros para cumplir con aquella incorporación y de ese modo, darles ser auténtico en la historia. Sepúlveda, pese a lo que se ha dicho, se opone al uso de la violencia, pero no en el sentido absoluto que quería Las Casas, porque estima que la fuerza se justifica (no la crueldad) cuando los bárbaros se rehúsen a recibir de buen grado los beneficios que se trata de comunicarles.

He aquí, frente a frente aunque en forma esquemática, las dos posturas que tan visiblemente representaron en su día el padre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Ahora bien, si las comparamos sin tomar partido, me parece que es necesario concederle a la del primero una superioridad lógica y teórica sobre la del segundo, porque, obviamente, la doctrina de Sepúlveda contiene una contradicción irreductible respecto a sus premisas. No se ve, en efecto, cómo partiendo de la igualdad de todos los hombres en su ser, se pueda pasar, sin paralógico, a la

desigualdad en el deber ser, o sea, a la desigualdad moral o histórica. Pero si esto es así, ¿cómo explicarnos el triunfo histórico de la postura sepúlvediana, sobre la coherencia lógica de la otra? La única posible explicación consiste en reconocer que en la vida humana sus exigencias se imponen ineluctablemente aun cuando la necesidad de satisfacerlas atropelle el principio de la no-contradicción o cualquier otro principio. En la posición adoptada por Sepúlveda se salva, sin duda, la premisa fundamental de la igualdad; pero restringiéndola a la esfera trascendental de la salvación eterna en el otro mundo. Se piensa que todos los hombres gozan de la posibilidad de salvarse, sin excluir, por supuesto, al más humilde indio quien, bien visto, tiene mejor oportunidad en ese sentido que el rico encomendero. La igualdad, pues, aunque no se admite para este mundo, no se niega, puesto que se reconoce para el otro. Pero si así se piensa, será fácil advertir que para Sepúlveda y para quienes pensaron como él, el universalismo del género humano ya no se funda en el antiguo ideal de la hermandad cristiana, cuya consecuencia capital en el ámbito de lo histórico era reconocer en cada historia particular el camino que la Providencia Divina había escogido para un pueblo determinado, sino que ahora se funda en un nuevo ideal, el de la hegemonía política y cultural de los pueblos civilizados. Sin embargo, es claro que este nuevo ideal, por su propia lógica interna, tiene que desembocar en la idea de que esa hegemonía le corresponde a un sólo pueblo, o sea, al más civilizado entre todos los pueblos de la tierra, o para decirlo de otro modo, al que se auto-estime como tal y por consiguiente, como el representante eximio del universalismo histórico. Se trata, en última instancia, del renacimiento de la antigua idea del pueblo electo de Dios. Y en efecto, si recordamos a un Oviedo, a un Gómara, a un Sepúlveda y a tantos otros escritores españoles de la época, el sentimiento que preside en sus obras es el de ese providencialismo aplicado a España. De ese modo, la historia entera, lejos de concebirse como el concierto de muchas historias particulares (uno de los supuestos del ideario lascasasiano) se concibe como la de un pueblo superior por ser el mejor dotado en todas las virtudes

morales cristianas. Y el resultado final de esta reducción es que los otros pueblos llamados civilizados acaban por concebirse, en realidad, simplemente como menos bárbaros. Y si no, me remito a lo que pensaron los españoles del siglo XVI respecto, por ejemplo, a los ingleses y, naturalmente, viceversa.

Ahora bien, nadie dejará de advertir, me parece, que con cuanto llevo dicho queda aludida, en su entraña más profunda, la entonces novísima aventura que inauguraba Europa como futuro programa de vida, la aventura y el programa del nacionalismo, con sus inevitables pretensiones a la omnipotencia y al dominio ecuménico por parte de un grupo privilegiado.

Es así, por lo tanto, que la agria polémica puesta tan de bulto en las discusiones de Valladolid entre el padre Las Casas y Sepúlveda, se nos revela, ya no como el choque entre el bien y el mal considerados como valores absolutos, sino el choque entre dos ideales, el que en la Edad Media sustentó la noción de la Cristiandad, y el ideal moderno del nacionalismo que, para bien o para mal, vino a substituirlo. Y así vemos que en aquella memorable polémica los contendientes hablaban en dos idiomas, aunque en el mismo lenguaje, puesto que su discrepancia no era sino expresión de una luz histórica que se extinguía y otra que aspiraba a alumbrar el porvenir del mundo. Grandiosa, congruente y generosa la tesis igualitaria del padre Las Casas, ya no fue, en su día, sino el canto del cisne medieval, de manera que es especialmente irónico que muchos de sus apologistas modernos quieran hacer del viejo obispo, como ya lo dije en otra parte, una especie de Woodrow Wilson en hábito de fraile.

La insensibilidad de Las Casas respecto a las exigencias de la modernidad, que ya le tocó vivir, pero que no comprendía; su ceguera para el nuevo programa del nacionalismo; en suma, el molde arcaico de su mente, seguramente lo honra, pero esa circunstancia es la que explica (ya sin necesidad de calumniar a sus opositores) por qué a sus grandes éxitos polémicos iniciales no se siguieron triunfos permanentes, ni las victorias políticas y legislativas en que soñó fray Bartolomé.

Es, pues, en la penumbra que creó el combate entre la luz de sus ideales arcaicos y las sombras de su incompreensión para las exigencias de su tiempo, el ambiente en que hemos de fincar nuestra admiración y gratitud, pero también nuestro criterio al situar de ese modo la grandeza moral y a la vez, la tragedia histórica de ese hombre tan extraordinario.

## LOS CRIOLLOS DEL XVI EN EL ESPEJO DE SU PROSA

Fernando BENITEZ

DOS SON LOS cronistas del siglo xvi que se destacan principalmente: Juan Suárez de Peralta, autor del *Tratado del Descubrimiento de las Indias*, compuesto en 1589, y Baltasar Dorantes de Carranza. Este último, si bien escribió la *Relación* en 1604, su vida discurre dentro del ámbito del xvi y su obra refleja vivamente el espíritu que animaba a los hijos de los conquistadores. Juan Suárez de Peralta fué hijo de Juan Suárez, el hermano de Catalina Suárez, la primera mujer de Hernán Cortés; y Dorantes de Carranza lo fué del capitán Andrés Dorantes, el sobreviviente de la expedición de Pánfilo de Narváez, que con Alvar Núñez de Cabeza de Vaca, el capitán Castillo y el negro Estebanico, cruzó en diez años, y corriendo las más extraordinarias aventuras, el enorme espacio que va de la Península de la Florida, Texas, Arizona, Sonora y Sinaloa, a la ciudad de México. La diferencia que separa sus nombres de los de sus padres ya nos habla del proceso aristocratizante desarrollado en el término de una generación. Los manuscritos de ambos no corrieron con buena fortuna. El de Suárez lo exhumó y dió a la estampa el erudito español D. Justo Zaragoza en 1878, y el de Dorantes permaneció inédito hasta 1904, año en que lo publicó el Museo Nacional. Suárez era un hijodalgo aficionado a los caballos; un espíritu inquieto que se exilió voluntariamente cuando el paraíso de los criollos se derrumbó en la Colonia. Como historiador de las Indias es sólo un farragoso repetidor de lugares comunes, pero como cronista de hechos vividos no tiene quien lo iguale. Su tratado, reeditado hace poco, se ha hecho del dominio de un extenso público, mientras la *Relación* de Dorantes ha permanecido oculta en las bibliotecas históricas. Con ser ambos trabajos documentos esenciales, he creído a causa de su rareza y por razones de espacio, que debía ocuparme exclusivamente de la *Relación*. No será un tema agradable, pero, en cambio,

sí lo creo fundamental en el conocimiento de la vida y la cultura criollas de nuestro siglo XVI.

ANDRÉS DORANTES, el padre, al regresar de su penosa estancia en la Florida, ya no salió de la Nueva España. Tomó parte en la pacificación y conquista de Jalisco, y al concluir su única intervención guerrera en el Nuevo Mundo, el virrey don Antonio de Mendoza lo casó con la encomendera doña María de la Torre, viuda del conquistador Alonso de Benavides, quien le dió varios hijos.

Baltasar, el primogénito, nace posiblemente en 1548. El padre andariego murió antes de 1560, y doña María volvió a casar, "descuidando a los hijos" de los matrimonios anteriores. "Crece Baltasar —escribe Ernesto de la Torre— en la encomienda de doña María, y viene a México, donde radica la mayor parte del tiempo bajo la dependencia económica de la madre encomendera, quien lo alimenta y viste... , dándole lo necesario para el cuidado de su persona."<sup>1</sup>

A los quince años se "enamora locamente" de Mariana Bravo, una mujercita de catorce, y se casa con ella "por palabra de presente", fórmula poco ortodoxa de matrimonio. Tres meses después, el criollo olvida su primer amor, vuelve a enamorarse perdidamente de otra niña de catorce años, llamada Isabel de Rivera, y contrae nuevas nupcias, también por palabra de presente. Es imposible calcular cuántos matrimonios hubiera realizado este precoz ejemplar de bígamo, si la Iglesia, "al solicitar permiso para casarse eclesiásticamente",<sup>2</sup> no interviene, metiéndolo a la cárcel. Se abre un enredado proceso. Baltasar se niega a formalizar la promesa empeñada con Mariana; un tío de ella, hombre de influencia, interviene, los abogados alegan que el reo es "un muchacho de poca edad y capacidad", lo cual resulta evidente; se arrepiente de su ligereza, y la autoridad declara "válido el primer matrimonio y nulo el segundo".<sup>3</sup>

En tanto que a su edad otros criollos componen sentencias latinas, el futuro cronista está lanzado a una carrera de peli-grosas aventuras. El 24 de julio de 1563, con unas llaves falsas y un cómplice, se fuga de la cárcel, lo que le vale el destierro del arzobispado por tres años y una multa de 170 pesos, la cual paga el tío de Mariana, con la que al fin, y contra toda su

voluntad, se casa. De ella tiene varios hijos. El primogénito, en 1604, estaba en la corte pretendiendo mercedes.

En 1572, encontrándose en Atzalán —siempre consideró suya esta encomienda a pesar de que legalmente pertenecía a una hija del primer matrimonio de su madre— se le acusa ante la Inquisición, no sólo de estar casado por tercera vez, sino de impedir que “sus” indios recibiesen la doctrina.

Se ignora cuándo inicia su carrera de burócrata. En 80, el virrey Martín Enríquez de Almanza trata de llevárselo al Perú —después se lamentará de haber rehusado la invitación—; Villamanrique le da diversos empleos, y cuando la llorada encomienda pasa, por muerte de la madre, a su media hermana doña Antonia de Benavides, Baltasar se resigna a no vivir más del trabajo de los esclavos indígenas. Sucesivamente ocupa los cargos de alcalde mayor y oficial real en Veracruz (1588), más tarde el de Tesorero de la Real Hacienda y algunos otros cargos “de gran calidad y consideración”. Su afición a las mujeres no lo abandona nunca. Al enviudar se casa con otra Mariana —Mariana Ladrón de Guevara—, de la que dice, en 1604, tener “un hijo varón de su nombre... y varias hijas”.

Los pocos datos que nos han llegado sobre su vida le resultan desfavorables. Tampoco son halagüeños los juicios formulados acerca de la *Sumaria Relación* que constituye toda su obra. Ramón Iglesia llega a preguntarse si Dorantes merece el título de historiador; Pedro Henríquez Ureña lo califica de excelente; y Ernesto de la Torre, el que mejor estudio ha realizado de su mamotreto, afirma que lo escribió movido del interés económico.

El hijo del hombre que resucitaba a los muertos en los desiertos texanos, es un fanfarrón que “alardea de historiador documentado”, y “todas sus informaciones se reducen a un mal extracto de tres o cuatro autores conocidos —no sólo de Gómara, como asienta Iglesia—. Sin duda, le falta capacidad para elaborar un relato, y carece de un criterio firme, “pues nada oportunas resultan en su obra, destinada a poner de relieve los méritos de los conquistadores, las diatribas contra sus crueldades que parecen tomadas de los escritos del Padre Durán”.<sup>4</sup>

No es esto todo. Iglesia califica a Dorantes de “adulador

servil que nunca encuentra elogios bastantes para el virrey, encaminados todos a pedir mercedes para los descendientes de los conquistadores, quienes, según él nos dice con tono conmovido, se encontraban en la mayor miseria, llegando algunos a pedir limosna por las puertas de las casas", y no es menos cierto que Dorantes resulta culpable "de marcar una inflexible línea de demarcación entre los conquistadores y pobladores y los advenedizos llegados con posterioridad, a quienes trata con rabia y desprecio insuperables".

Sin embargo, estas graves limitaciones, con algunos aciertos no señalados, son los que hacen particularmente valioso el testimonio de Dorantes, sin el cual no tendríamos hoy un entendimiento cabal del criollo y de la sociedad de su tiempo. Dorantes pertenece a una clase derrotada. Suárez de Peralta, al sentir que las puertas del paraíso criollo se le cerraban en los talones, prefiere buscar la protección de sus parientes en España. El autor de la *Relación*, al perder una encomienda que en derecho nunca llegó a pertenecerle —"el pueblo que yo alcancé a heredar, escribe, valía cuando se me quitó cinco mil pesos de renta, y quedé tan desnudo y en cueros como lo salió mi padre de la Florida"—, se aferra, para no soltarla más, a la casaca de los virreyes.

Como burócrata es irreprochable. Conocía a fondo los secretos de palacio, y fué por temperamento un genealogista, uno de esos hombres, comunes en nuestro país, que gustan de encaramarse a los árboles de las familias ajenas, sin pensar que un examen de su propio árbol descubriría pormenores nada honrosos.

En 1604, con más de cincuenta años, es el prototipo del cortesano. A su ojo crítico no escapa uno solo de los numerosos solicitantes que llenan a diario las antesalas virreinales. Su finísimo olfato le permite descubrir sin error a los advenedizos, a los simuladores y a los plebeyos, por más que falsificaran probanzas de limpieza de sangre; pero como estos héroes de la picaresca, a fuerza de adulaciones y caravanas, al fin obtenían mercedes, con grave daño de los que en derecho las merecían, Dorantes decide formular una relación de las familias de los conquistadores de la Nueva España, para que el virrey sepa a quién debe recompensar y a quién cerrarle las arcas del real tesoro.

Una vez que Dorantes se cree el inspirador de una nueva justicia distributiva, principia a trabajar activamente. No era fácil levantar un censo minucioso. En cerca de tres cuartos de siglo, los primitivos troncos han echado numerosas ramas. Unas familias emigraron a lejanas provincias, y otras habían mezclado sus linajes, complicando la tarea del genealogista. No todos facilitan informaciones, y algunos proporcionan datos falsos, por lo que Dorantes, a causa de andar corriendo de casa en casa y de manejar informaciones y papeletas, llega a enfermarse de cierta gravedad.

Se "maravilla" de los resultados arrojados por su censo. De los 1,326 españoles que intervinieron en la conquista de México, sólo perduran, agrupados en 196 casas, 109 hijos, 479 nietos, 85 bisnietos y 65 yernos, lo que hacía un total de 934 personas, capaces "para oficios y provisiones de Su Majestad".<sup>5</sup>

Dorantes aprovecha el hallazgo con habilidad para construir un alegato en favor de su casta. Cierto es, razona, que algunos murieron en la guerra, pero el mayor número emigró, debido a los agravios que sufrieron de los pasados gobernantes. "A río revuelto, ganancia de pescadores". Se arrebataron sus bienes a los que habían prestado grandes servicios y se concedieron mercedes a los que "de nuevo venían con sus manos lavadas a comer de los sudores y frutos ajenos", y cuando el rey hizo justicia y cesaron "aquellos tumultos que casi parecían tiranías", ya era tarde. La Audiencia, aunque restituyó encomiendas y haciendas, ante la imposibilidad de "restornar un mundo", dejó las cosas en el mismo estado en que estaban, "con sola la lástima que hasta hoy sienten los que ganaron esta tierra y sus hijos, pues los que vinieron a la postre después de llano y ganado, se llevaron lo mejor".

Si bien en este fenómeno hay un misterio oculto que Dorantes conoce, rehusa ocuparse del asunto. Se le acusaría de malicioso, y en pago de sus trabajos, vigiliias y cuidados, ganaría enemigos y maldiciones, cuando "la verdad que sigo es servir a toda esta República, y plega a Dios que se me agradezca".

**LAS TRAMPAS** que han empleado los advenedizos para enriquecerse, y que él no debe revelar, porque desde el principio

—escribe en otra parte de su *Relación*— se ha propuesto “dejar los males de todos y decir los bienes de cada uno”, no arrojarían mucha luz sobre las verdaderas causas que han originado la desdicha de los criollos. Dorantes enfrenta una contradicción irreductible. Por un lado, observa que “predicar el Evangelio con la espada en la mano y derramando sangre es cosa temerosa”, y, por otro, que los santos ayudaron a los conquistadores en forma que no dejaba lugar a dudas. “No hay quien alcance esta teología, exclama irritado, aunque en el acto se apacigua y añade contrito: los secretos de Dios y sus juicios son inescrutables”. Una sola cosa aparece evidente: los padres pecaron y los hijos pagan la penitencia. Apenas se verán hombres de esta cepa que no mendiguen el pan en puertas ajenas. La Biblia le ayuda a expresar su indignación: “los desventurados —concluye—, quedaron arrastrados, como la culebra”.<sup>8</sup>

La idea de una culpa latente en las hazañas guerreras de los españoles, surge con frecuencia en su visión de un mundo indiano regido por misteriosas y omnipotentes fuerzas celestiales. Las desgracias que se abatieron sobre las más ilustres figuras de las Indias —Colón, Hernán Cortés, Núñez de Balboa— tienen su razón de ser en “querer predicar el evangelio con la espada desnuda vertiendo sangre. A lo menos no es lo que Dios mandó a sus discípulos cuando los envió a predicar a todo el mundo”. Para el cronista los fines que se perseguían —la evangelización de los indios— eran buenos, y los medios empleados, reprochables. El castigo no se había hecho esperar, “porque de bienes así adquiridos, todos se deshacen como el humo y como la sal en el agua”.

A pesar de esta terminante condenación de la violencia, las inconsecuencias de Dorantes lo mueven a aceptar con orgullo el cargo de Procurador de los Encomenderos ante el rey, “para que asista, que inste, que porfíe, que clame, que represente la sangre derramada”. El cronista que en forma gratuita había clamado contra el derramamiento de la sangre de los indios, se compromete de manera oficial a fungir de abogado de la sangre vertida por los conquistadores, y esta contradicción entre lo que escribe y lo que hace debe cargarse a la escasa consistencia de sus ideas, pero también, en buena parte, a la dramática lucha interior que en el criollo libran influencias enemigas. Oscila entre lo español —él se siente un español y así lo dice

expresamente en su *Relación*—y lo indígena, sentido como una perturbación espiritual a través de las doctrinas redentoras de los mejores españoles. Ya hay un asomo de conciencia americana en este oscilar, en esta vacilación cargada de torpes reticencias. En términos generales, podría decirse que el criollo cultivado está más cerca de los indios que el mismo indio culto del xvi. Muñoz Camargo, por ejemplo, el detestable cronista de su provincia, “abulta desmesuradamente la participación de Tlaxcala en la Conquista y su adhesión a los españoles”.<sup>7</sup>

No se avanza en la lectura de la *Relación* sin tropezar con una inconsecuencia. Unas veces concibe la conquista como un retablo pletórico de bienes celestiales: “fueron echando raíces de perpetuidad y grandeza de tierras y vasallos, y frutos fervientes de júbilo y alegrías del cielo con que se van hinchendo aquellas sillas de ánimas de tantos ángeles”. El genealogista principia a recrearse ante la imagen de provincias rebosantes de indianos que se enriquecen y “hacen sus linajes y sucesiones”, cuando siente la picadura de la codicia y termina afligiéndose al comprobar que unos se perpetúan en Castilla con lo que llevan, y otros se enriquecen “donde no pensaron hartarse ni dejar su mendiguez”.

Siempre es lo mismo. Los descendientes de los conquistadores —de 934, según sus cuentas, sólo poseen encomiendas 55 en 1604— andan arrastrados como la culebra, y el advenedizo que no ama la tierra, prospera y se adueña de sus bienes. Este pensamiento lo enloquece. Baltasar Dorantes de Carranza, el hijo de un héroe, debe sufrir el verse relegado por una nube de plebeyos “manos blancas”. Su amargura y su desilusión no reconocen límites. La inconformidad del criollo ante su realidad estalla en una fuga de disparos retóricos, y su estilo, que expresa el retorcimiento interior del despojado, se hace barroco, y anuncia los delirios verbales que le darán su pesada, su oscura y tediosa fisonomía a nuestros siglos xvii y xviii.

Tres páginas de su manuscrito llena de desahogos: “¡Oh Indias! —principia su tirada llenándose de aire los pulmones—, ¡oh conquistadores llenos de trabajos y en aquella simplicidad de aquellos dichosos tiempos, donde no sacasteis más que un nombre excelente y una fama eterna, y en tiempos que en mayores servicios y mejores sucesos érades despojados de

vuestras propias haciendas y de los frutos de vuestros servicios y hazañas, dando los que gobernaban en los primeros años vuestros sudores a gente advenediza y que no mereció nada en la conquista, ahora es ya llegada la sazón donde luce más el engaño y la mentira y la ociosidad y el perjuicio del prójimo, con que vendiendo vino o especias, o sinabafas o hierro viejo se hacen grandes mayorazgos e hinchén este mundo con milagros fingidos, sin ser agradecidos a Dios ni a los que los crecieron en su desnudez del polvo de la tierra, para llevarlos a tan poderosos."

"¡Oh Indias —dice entre otros muchos denuestos—, alcahuete de haraganes, banco donde todos quiebran, depósito de mentiras y engaños, hinchazón de necios, destrucción de la virtud, casa de locos, mal francés, dibujo del infierno, madre de extraños, patria común de los innaturales, dulce beso de paz a los reciénvenidos, madrastra de vuestros hijos y destierro de vuestros naturales, cuchillo de los vuestros, azote de los propios." A la mitad corta el tropel de adjetivos —ha llamado a las Indias lobo, zorra, ídolo de Satanás y burdel de los buenos— para preguntarse: "¿No sabéis cómo vuestros bienes, vuestro oro, vuestra plata y vuestras piedras preciosas no se perpetúan en esta tierra? ¿No véis que son bienes muebles y no raíces? Todo se acaba, todo se queda y vuestros sucesores no llegan al tercer poseedor de vuestra hacienda."

Esta "digresión y exclamación del autor", según califica Dorantes su diatriba en una nota marginal, centro y clave de la *Relación*, va dirigida al gobernante de la casa de locos, al "manos blancas" que favorece a los reciénvenidos, al español, en fin, encargado de administrar la política real tan contraria a los intereses de los criollos. González Obregón, basado en los numerosos desahogos de Dorantes, se sorprende "de la firmeza y valentía en el modo de expresar sus opiniones".<sup>8</sup> Dorantes, en efecto, es un criollo que ha asumido voluntariamente el papel de gratuito defensor de los suyos. Los defiende con lo único que tiene, su enrevesada pluma, y no escatima razones indignadas, pero al mismo tiempo es un hábil cortesano incapaz de cometer una torpeza que lo comprometa a los ojos de su protector.

Dorantes observa la sociedad de su época con los anteojos del memorialista. Suárez de Peralta ve las cosas desde lo alto de

su caballo, y su crónica tiene un eco del ritmo que van dejando las herraduras en las carreras, los torneos y las cabalgatas en que participa. Dorantes no es hombre de a caballo, sino un palaciego. Su observatorio son las antesalas del virrey, y su campo de estudio lo constituyen de preferencia los pedigüños de mercedes. Un recién llegado se dejaría engañar por las apariencias. ¿Cómo distinguir a los hijos legítimos de los bastardos, a los caballeros de los pícaros, a los advenedizos de los que hace tiempo viven arraigados en la tierra? Cabalmente para ello está ahí Baltasar Dorantes de Carranza, genealogista de profesión, y para eso ha escrito una *Relación* que le permita al virrey distribuir empleos y dádivas sin incurrir en injusticias lamentables.

En su nómina, claro está, no figuran los muertos, pues ya tienen la tierra justa que les correspondía, ni los hijos de los conquistadores metidos a frailes y clérigos, ya que éstos "son muchos", y al menos legalmente están incapacitados para continuar las casas, "como él llama a las genealogías".<sup>9</sup>

EN MATERIA de descendientes de pobladores —Dorantes es uno de ellos—, sustenta el criterio de que merecen ser tratados como los hijos de los propios conquistadores. Sin embargo, Dorantes señala excepciones. En esta categoría sólo debe incluirse a los primeros inmigrantes que se mezclaron a las familias de los guerreros, por más que algunos "en los premios más quieren estar al sonido de la caja, aunque no despertaron al son de la trompeta", y para que el virrey sepa con exactitud quiénes merecen recompensas, el consejero cierra su libro con un nutrido cuaderno de pobladores distinguidos en el cual incluye setenta y cinco casas.

Dorantes odia tanto a los bastardos como a los advenedizos. Transige con los descendientes de los conquistadores y los menciona a todos, no porque sean hidalgos, sino debido a que su nobleza les viene de los servicios prestados al rey, pero a los hijos ilegítimos no los sufre, y más si descienden de madres indígenas. "De los bastardos —le dice al virrey— no habla mi pluma, ni los escribiré, [y] a ellos está mejor que se queden en el tintero, pues las leyes eclesiásticas, derecho divino y civil, no les ayudan". Páginas adelante reconsidera su propósito de abandonar a los bastardos en las profunda-

des de su tintero, y decide mencionarlos, no para que alcancen algunas migajas de la mesa gubernamental, sino para que el virrey conozca a los pedigüeños más inoportunos y numerosos de su audiencia y conociéndolos les dé con la puerta en las narices. Estos parias indignos, "hallados a oscuras y no de madres muy claras", son los que echan a perder las sucesiones legítimas, "y cristianísimo príncipe: según mi opinión, aunque sea dicha por un hombre de espada y capa, ni el Rey ni Vuestra Excelencia les deben nada, ni es justo que prefieran a los legítimos, pues de razón natural y ley, según Dios y justicia, son los hijos naturales propios con quienes se entienden las nuevas leyes, y se les ha de distribuir el pan y no quitarlo para darlo a gente de esta raza".

La terca oposición al nuevo colono —uno de los elementos activos de la nacionalidad— de parte de los hombres arraigados en México, y el desprecio al mestizo, a ese mestizo que andando el tiempo daría a México su perfil insobornable, contribuyeron a debilitar la posición del criollo, privándolo de sus aliados naturales.

Las ideas aristocráticas en un país de indios, y la codicia que pretende acaparar para un grupo reducido los mayores privilegios sociales y económicos, fueron graves obstáculos en el desarrollo de la nación. Los criollos —los hijos de la gente del común, como gusta de calificar a sus padres Arciniegas— carecen de muchas de las virtudes plebeyas de sus padres. Son aristócratas de nuevo cuño, repletos de estériles ideas caballerescas que defienden a todo trance el sagrado derecho a no trabajar que para ellos habían conquistado, con sudor y sangre, sus antecesores. "Eran, en suma —escribe García Icazbalceta, que dedicó su vida a estudiarlos—, una nube de vagos con humos de grandes señores, que veían de reojo a los españoles llegados después de la Conquista, porque con mejor acuerdo se dedicaban a trabajar el comercio o en la labor de la tierra. De su industria sacaban comodidades que los de alcurnia de conquistador veían con envidia, y la desahogaban con morder despiadadamente a los que llamaban advenedizos, aprovechando el lado ridículo de algunos embusteros arrogantes que llegaban contando maravillas de sus riquezas y linajes, cuando de a legua descubrían la burda tela de su baja y estrecha cuna".<sup>10</sup>

Entre los muchos pretendores que lustran con sus raídas calzas los bancos de la antesala virreinal, los únicos merecedores de recompensas son los nobles. Llevan las bolsas repletas de pergaminos y memoriales, son los primeros en llegar y los últimos en marcharse. Se pasan las horas muertas en la audiencia, pálidos de hambre, las finas manos apoyadas en la empuñadura de la espada y ocultando como mejor pueden los agujeros de las botas. Nadie les hace caso, pero estos descendientes de héroes, que han tasado, no con exceso, debemos reconocerlo, el menor rasguño sufrido por su padres en las guerras, muestran un saludable optimismo. Al pensar en su raza de proscritos, los ojos del genealogista se llenan de lágrimas. Él sabe hasta qué extremo podían alcanzar la palma del martirio, pues "no hay cosa más abatida ni arrastrada que el uso de la pretensión". Qué de "pasos perdidos", de "gorradas al aire", de vergüenzas, sufren los desdichados. Y a pesar de sus esperanzas frustradas, "qué de favores pintan sin poder nada, qué encantamiento y embeleso es en el que traen al mundo engañado". "Y vive Dios —jura Dorantes conmovido—, que he visto morir en esta ciudad dos o tres hijos y nietos de conquistadores calificados, de hambre; y los he ayudado a enterrar con esta lástima porque les dilataron su remedio".

Nunca se ha rezado un responso mejor en memoria de los pretendientes mexicanos, esa legión anónima que ha vivido y ha muerto en las antesalas gubernamentales durante cuatro siglos. Dorantes no sólo se conforma con relatar sus desdichas, sino que ayudó a cruzar esas manos delgadas extendidas inútilmente por espacio de tantos años. ¡Hermosa lección dieron a los virreyes avarientos estos héroes de la burocracia que prefirieron morir de hambre a deshonorar sus blasones desempeñando un oficio plebeyo! "La cosecha de reyes y de príncipes —sentencia Dorantes deduciendo la obligada moraleja— ha de ser siempre ayudada, pues es amada del mismo Dios".

El manto protector que el cronista ha echado sobre los hombros de los pedigüños nobles no debe extenderse a los grumetes y marineros, que apenas llegados a las Indias se hacen llamar Don Fulano y Don Zutano, ni a esas señoras que con mil embustes, dones y títulos fingidos, se hacen pasar por Doña Ángela y Doña Alberta, pintan fantasmas, traen embalsamado al mundo y a las gentes quebradas las cabezas,

desdeñan la tierra, consiguen grandeza y aniquilan a los antiguos residentes.

Lleva Dorantes con pedantesca minuciosidad una extraña contabilidad por partida doble. De un lado se alinean los buenos, los que tienen derecho a gozar de las delicias de la tesorería real, y del otro los malos, los torvos y miserables sujetos a los cuales el virrey debe condenar a la proscripción y a la miseria. Entre los condenados —bastardos, advenedizos y pobladores acomodaticios—, Dorantes reserva el último círculo de su infierno burocrático para los hijos de los conquistadores privados de árboles genealógicos satisfactorios. En su último desahogo late el odio y el desprecio que en la Edad Media el noble señor feudal arrinconado y pobre experimentaba por los burgueses dueños de la riqueza ciudadana. El criollo que debe vivir cogido a la chupa de los virreyes, desempeñando cargos modestos en regiones insalubres, tiene que sufrir la ignominia de andar “entre los pies de los caballos” de los encumbrados plebeyos. Su venganza consiste en alardear de su nobleza y en echarles en cara a estos piojos resucitados su origen oprobioso. “Doy infinitas gracias —escribe tembloroso de rabia— que después de tantas gracias y mercedes usadas por mi padre, lo hizo en su naturaleza de lo más noble, y no pasó a las Indias con oficio de bajeza, sino de capitán de infantería por Su Majestad; y no sirvió a nadie, ni vino allegado ni arrimado a hombre nacido”. En cambio, ¿quiénes son los que más lucen y se destacan en la Nueva España? De uno, su padre fué lacayo “aún después de ganada la tierra”, y del otro, herrero. Son hijos de sastres, de carpinteros, de zapateros, de atambores, pífanos, trompetas, marineros y grumetes. A todos los conoce por sus nombres. Hoy comen manjares de príncipe y han sido sacados del “rescoldo y tizne de las ollas”. Su pluma podría descubrirles los huesos, lo cual les daría bien en qué roer, mas prefiere dejarles en el tintero —“¡agradézcanme que lo callo!” —y absolverlos a todos debido a los “servicios tan grandes de sus pasados, de quien vamos haciendo tronco y principio en estas generaciones”.

POR LO QUE HACE a las mercedes de que el virrey puede disponer, Dorantes es un realista. Posee una información suficiente sobre la marcha de la política y los recursos de la

administración, para no incurrir en la necesidad de solicitar imposibles. El señor feudal en derrota, lejos de presentarse al rey en la forma insolente que lo hicieron los criollos de la segunda mitad del xvi, manifiesta, con las efusiones retóricas a él peculiares, su gratitud por la política tutelar del monarca.

Según se desprende de las confusas razones en que Dorantes envuelve su petición, era costumbre nombrar corregidores y alcaldes en pequeños pueblos, asignándoles salarios tan reducidos que "no bastaban a sustentar una gallina". Si estos cargos innecesarios fueran suprimidos y sólo se dieran en provincias importantes, con mejores sueldos y por un lapso de tres años, ateniéndose al Fuero de Castilla, "los indios se aliviarían algo de tantos trabajos como les caen a costas", pues ahora —confiesa— "con sólo el resuello los acabamos", el monarca ahorraría dinero y el virrey no perdería su tiempo en atender las solicitudes de los inconformes.

No fué ajeno Dorantes a las motivaciones de su tiempo. Siente la necesidad de expresarse por medio de la cultura, y aunque le faltó capacidad para elaborar un relato —es un cronista frustrado—, resulta indudable que le somos deudores de un documento esclarecedor del espíritu criollo. Lo que le pierde es su desorden, su pedantería libresca, su falta de proporción y su exceso de hinchada retórica. En su prosa es fácil descubrir una tendencia a la digresión y al prosaísmo de mal gusto que heredarán de la Colonia Joaquín Fernández de Lizardi, Carlos María de Bustamante y otros escritores de fastidiosa enumeración. En todos ellos la carencia de una disciplina determinó que su auténtica vocación literaria no diera los frutos que de ella razonablemente podrían esperarse. Dorantes, en lugar de presentar al virrey una nómina acompañada de las necesarias observaciones, trató de complacer al gobernante adornando su *Relación* con diversos episodios históricos. En un aspecto aparece como un fervoroso partidario de Las Casas. Se toma el trabajo de extractar para el Marqués de Montesclaros, a su modo enrevesado, las veinticuatro proposiciones del dominico, y llega a confiarle que su precioso libro le ha sido robado. Por recobrarlo diera "no sólo dinero, sino la sangre de mis brazos".

A juzgar por sus encarecimientos, la lectura de las obras del obispo de Chiapas ha operado el milagro de tocarle el

corazón al encomendero. En él han desaparecido los últimos resabios del antiguo propietario de esclavos, y queda en su lugar un hombre afligido por crueles remordimientos. "Las Indias —escribe—, como se ganaron por codicia se perdieron por ella". Tiene la firme convicción de que la perpetuidad del repartimiento y el asiento de la tierra no fueron posibles debido al mal trato que se dió a los naturales, y cree que uno solo de los argumentos lapidarios de Las Casas resulta "suficientísimo" para que el monarca niegue las encomiendas a los muchos "tiranos codiciosos" que las solicitan.

Le tiemblan las carnes de espanto cuando considera la destrucción de las Indias. Se ha aniquilado la gloria de Dios, se ha vuelto odiosa su santa fe, las provincias han quedado desiertas y miles de indios perecieron sin sacramentos, yéndose sus almas al infierno, por lo que el Señor castigará estos horribles pecados, y quizá llegue a decretar la destrucción de España. "Y porque nuestra vida —dice en el colmo del terror— no puede ser ya larga, invoco por testigos a todas las jerarquías y coros de ángeles, a todos los santos de la corte del cielo y a todos los hombres del mundo, en especial los que fueren vivos no de aquí a muchos años, este testimonio que doy y descargo de mi conciencia que hago".

En medio de sus trenos, de sus profecías agoreras y de sus lágrimas, Dorantes insiste en sus peticiones. La encomienda es ¡ay! un bien perdido, una fuente extinta, pero no debe olvidarse que el virrey dispone de abundantes recursos a fin de premiar a los criollos. Lo que en realidad propone Dorantes es una versión administrativa del milagro de la multiplicación de los panes, como lo prueba el soneto de un desconocido con que ilustra esta parte de su *Relación*:

*Con cinco panes Dios la muchedumbre  
hartó en el monte suficientemente. . .*

Si el pan es poco, "el dulce padre caro, de mi dichosa patria condolido", podrá, repartiéndole con prudencia, hartar al hambriento y aun sobrarle. O dicho en jerga burocrática: el virrey otorgaría a los descendientes de los conquistadores, honras, franquicias, exenciones, privilegios, les daría preferencia sobre los advenedizos, aumentaría el tiempo y el salario de los cargos, incluiría los tenentazgos entre las alcaldías y los

corregimientos y, por último, suprimiría la ruinosa costumbre de anunciar las vacantes, pues son tan pequeñas estas mercedes que no vale la pena de vivirse en las antesalas para obtenerlas. "Y como esto se haga, como lo va haciendo Vuestra Excelencia, el reino se contentará sin instar en repartimientos."

Hierve la sangre del criollo ante su evocación de las despenas virreinales. El hombre ve descender sobre su raza proscriba un copioso maná en forma de alcaldías, tenentazgos y corregimientos. Sufre un verdadero éxtasis administrativo, una especie de locura burocrática, y, en medio de su arrobo, considera fácil y hasta legítimo colmar la canasta rebosante de dones que ha creado, con la presea más valiosa a que aspira todo criollo que se respeta: la encomienda. El buen abogado se prueba defendiendo las causas difíciles, y aunque él mismo, unas páginas atrás, la condenó con argumentos patéticos, y aun realizó una expiación pública, pasa a encarecer sus méritos, haciendo con limpieza la delicada suerte de convertir a Las Casas en un vehemente apologista de la encomienda mexicana.

"Es CIERTO—principia su contra alegato—que muchos solicitan las encomiendas por servicios y por causas justísimas". A esa clase de pretendientes se les podrían asignar los indios adscritos a la Corona, pero, por desgracia, las leyes prohíben una traslación de dominio semejante. Planteada en estos términos la cuestión, Dorantes pasa a destruir el obstáculo legal que se interpone en su camino con un argumento irrefutable. Las leyes condenatorias fueron dictadas para evitar las matanzas de Santo Domingo, y tienen el valor de un mero escarmiento. No es el caso en que se encuentra la Nueva España, donde "son tan diferentes los términos y respectos, en especial en estos tiempos que no hay indios conservados ni bien tratados, amparados y regalados, como los de los encomenderos, que en sus trabajos y pleitos les son defensa, y en sus necesidades, les son verdaderos padres, y en sus enfermedades sus médicos y enfermeros, curándolos a su costa con medicamentos y regalos". El santo Obispo, si en vez de haberle tocado la desgracia de vivir en aquellos días calamitosos, hubiera tenido la fortuna de presenciar estos dichosos tiempos —la edad de oro de los indios encomendados—, seguramente habría acon-

sejado el repartimiento en la Nueva España; y su defensa resulta de tal modo elocuente, que el bribón de Dorantes remata la faena citando algunas excepciones que Las Casas hizo en favor de México. Con todo, la desfachatez del cronista va más adelante, y termina ofreciéndose con cierto disimulo para ir de Procurador de los Encomenderos a la Corte —un hombre desnudo que tenga labios y lengua—, pues aún es tiempo de atajar el mal, “sino acabaremos todos insensibles a nuestro daño como de mal de San Lázaro y que por contagiosos y pestes nos pueden echar desta República y deste mundo; y plea a Dios que no hedamos más con los tiempos, que de los presentes, harto asco traemos con nosotros, que aun los príncipes y gobernadores se deben enfadar y cansar de esta importunidad tan continua... y no poder cumplir con tantos pobres”.

En síntesis, tales son las ideas que animan a Dorantes de Carranza, el criollo que salió a la defensa de los suyos con la pluma en la mano. Es desalentadora la idea que se había formado de su mundo y de su casta. Especie de caballero armado de la burocracia militante, cree que la salvación de los suyos consiste en un regadío parejo de mercedes reales. Su horizonte está limitado al palacio, considerado como una verdadera panacea de las necesidades públicas. Su razón de ser la apoya en el abolengo, y en él basa su derecho a prevalecer sobre los demás. Del conquistador le queda la aspiración al botín. No posee otra idea acerca de los bienes a que podía aspirarse en su patria. Sabe advertir una verdad: su clase es una clase de apestados; y prevé que con el tiempo su descomposición llegaría a ser intolerable. Su profecía había de cumplirse al pie de la letra.

#### NOTAS

1 ERNESTO DE LA TORRE, “Baltasar Dorantes de Carranza y la *Sumaria Relación*”. En *Estudios de historiografía de la Nueva España*, El Colegio de México, 1945; 208.

2 *Op. cit.*, 209.

3 *Op. cit.*, 209.

4 RAMÓN IGLESIA, en la Introducción a *Estudios de historiografía de la Nueva España*, El Colegio de México, 1945; 12.

5 DORANTES DE CARRANZA, *Sumaria Relación de las cosas de la Nueva España con noticia individual de los descendientes legítimos de los con-*

*quistadores y primeros pobladores españoles*. México: Imprenta del Museo Nacional, 1902.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> IGLESIA, *op. cit.*, 11.

<sup>8</sup> En el prólogo a la *Sumaria Relación*.

<sup>9</sup> Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Opúsculos*.

<sup>10</sup> *Ibid.*

# EL SUEÑO DE UN SUEÑO

*José GAOS,  
Universidad de México*

EL PRIMER SUEÑO, poema de Sor Juana Inés de la Cruz, pertenece a la historia de las ideas en México. Empieza con una soberbia imagen astronómica y bélica de la noche: la imagen de la guerra "intimada" por la sombra de la Tierra, es decir, por la noche, a las estrellas. Guerra perdida por la noche o la sombra, pues que ésta ni siquiera llega a la esfera de la Luna, no rebasando la del aire. Con dominar en ésta ha de contentarse la noche, pero como la esfera del aire es la del sonido, el dominio de la noche sobre el aire se manifiesta en el silencio que ni siquiera interrumpen las voces oscuras de las aves nocturnas. Así transita el poema a la representación simbólica de la noche por medio de las imágenes tradicionales, y mitológicas, de Nictimene, la lechuza, de las hijas de Minias, los murciélagos, del ministro de Plutón, el buho, y de Harpócrates, el dios del silencio. Pero no se queda en esta representación simbólica de la noche. Insistiendo en el elemento del aire, pasa sucesivamente a los elementos del agua y de la tierra, para evocar en cada uno de los tres a algunos seres durmientes. En el aire es el can. En el mar son los peces en general y la mitológica Alcione. En el monte es el "vulgo bruto", también en general, pero en particular el león y el venado, la "leve turba" de los pájaros descendidos del aire al nido y el águila. La noche es tan profunda que si el águila vigila sosteniendo en un pie la piedrecilla encargada de despertarla caso de dormirse, hasta el rey de los animales duerme. Pero la profundidad de la noche la sugieren mejor que ninguna de las anteriores figuras zoológicas las figuras humanas que sobrevienen: la noche es tan profunda, tan profunda, que dormidos se hallan hasta el ladrón y el amante, habituales vigilantes de las noches.

Con estas figuras humanas termina el poema la pintura de

la noche, de la media noche, como precisa justamente en este punto, pasando de ellas a los miembros y los sentidos del cuerpo y a la descripción del sueño fisiológico o del dormir. Fatigados del trabajo y cansados del deleite, han quedado "ocupados de profundo sueño dulce los miembros" y los sentidos suspendidos de su ordinario ejercicio, "cediendo al reto del contrario de la vida", de Morfeo. El alma se limita a dar al cuerpo el mínimo de animación necesario para que sigan funcionando el corazón y el pulmón, mientras que sentidos y lengua callan todos, y el estómago envía al cerebro vapores tan claros, que no sólo no impiden la actividad de la imaginación, sino que, por el contrario, la estimulan.

A la descripción del dormir o del sueño fisiológico sigue, así, la del soñar del alma, o con más exactitud, la del sueño del alma de la poetisa de que ésta hace tema central de su poema. Así como en el Faro de Alejandría se espejaban las naves que iban o venían por la mar, así la imaginativa despierta de la poetisa dormida "iba copiando imágenes de todas las cosas", "no ya sólo de todas las criaturas sublunares, sino también de aquellas que son claras estrellas intelectuales", los astros de las esferas animadas por las inteligencias. Pero el alma de la poetisa no se conforma con contemplar estos espíritus: contempla el suyo propio, y considerándose emancipada del cuerpo dormido, se imagina puesta en la cumbre de un monte. La imagen de la altura de este monte suscita toda una serie de imágenes aptas para ponderarla: Atlante, el Olimpo, el "volcán más soberbio que intima guerra al cielo", el águila, las pirámides de Menfis y la Torre de Babel. Mayor que todas estas alturas es la de "la elevada pirámide mental donde se miró colocada el alma", y que resulta no ser sino una imagen para la parte más alta del alma misma y el remontarse de ésta a tal parte suya y desde ella por encima de sí misma: "su ambicioso anhelo, haciendo cumbre de su propio vuelo, la encumbró en la parte más eminente de su propia mente, tan remontada de sí que salía de sí a otra nueva región". Así elevada, el alma tiende la vista de sus ojos intelectuales "por todo lo criado" —mas para experimentar tan sólo una

decepción comparable a la de los ojos corporales que intentan mirar al Sol o a la de Ícaro.

El alma procede entonces como quien se acostumbra en la oscuridad a la luz, como los Galenos que hicieron del veneno triaca, como el náufrago que recoge velas: "juzga más conveniente reducirse a singular asiento, discurrir separadamente una por una las cosas", que caen bajo las diez categorías de Aristóteles; el entendimiento "quiere seguir el método" consistente en ir remontando los grados del ser, desde el inanimado, por el vegetal y el animal, hasta el del hombre, "fábrica portentosa" de la que las más fieles cifras simbólicas serían el águila de Patmos y la estatua de Nabucodonosor. Pero el alma fluctúa, entre el seguir efectivamente tal método y el disentir por "juzgar excesivo atrevimiento el discurrirlo todo quien no entendía aún la más pequeña, aún la más fácil parte de los efectos naturales", como el curso subterráneo del agua de las fuentes o la figura, colores, perfume de la flor. A esta prudente consideración se opone la imagen de Ícaro, ahora vista como ejemplo estimulante de valeroso afán de gloria. . .

"Mas mientras la elección, confusa, zozobrada entre escollos, tocando sirtes de imposibles en cuantos rumbos intentaba seguir", habiéndose agotado la sustancia origen de los vapores ascendentes hasta el cerebro, cesa esta ascensión, y el cerebro, desembarazado, despierta, y despierta a los miembros y sentidos.

Con el despertar, así brevemente descrito, es simultáneo el amanecer, pintado en otra soberbia imagen astronómica y bélica: la del combate de la Aurora y del Sol contra la Noche. Hasta que se encuentra despierta del todo la poetisa, cuyas últimas palabras revelan que, no genéricamente humanos, sino personalmente suyos son el dormir y el despertar descritos y el sueño contado —por más que el dormir y el despertar no haya podido describirlos sino en lo que tienen de genéricamente humano.

EL RESUMEN que acaba de hacerse prueba que el poema tiene solamente las siguientes cinco partes: la media noche, el dormir, el sueño, el despertar, el amanecer. Se trata de una com-

posición de una simetría perfecta en torno a un centro: en los extremos, la media noche y el amanecer; el dormir y el despertar, entre los extremos y el centro; en éste, el sueño. Esta estructura resulta reforzada por el número de versos de las cinco partes: 150 la noche, 115 el dormir, 560 el sueño, 59 el despertar, 89 el amanecer. Las descripciones de la noche y del dormir son, sobre poco más o menos, dobles de largas que las del amanecer y del despertar, respectivamente; pero la de la noche guarda con la del amanecer una proporción muy cercana a la del dormir con la del despertar.

Pero la simetría no es meramente cuantitativa. Es, además, de la siguiente índole cualitativa o espiritual por los temas: en los extremos, los procesos y fenómenos *físicos* del conticinio y el amanecer; entre los extremos y el centro, los procesos *fisiológicos* del dormir y del despertar; en el centro, el proceso *psíquico* y espiritual del sueño. Pero la simetría de la composición entraña aún otras más sutiles que se destacan al adentrarse por la textura íntima y móvil del poema.

Éste se abre y se cierra con las dos soberbias imágenes astronómicas y polémicas de la lucha de la noche con la luz de las estrellas y con la luz del Sol. Ambas imágenes son grandiosamente cósmicas. La poetisa se imagina en ambos casos la Tierra y el cielo entero; en el primer caso, viendo el globo terráqueo con sus esferas elementales suspendido en el centro de las esferas celestes y proyectando el cono de su sombra hasta los límites de la esfera del aire; en el segundo caso, viendo a la Noche y a la Aurora y el Sol como capitanes de ejércitos, de sombras el uno, de luces el otro, que combaten sobre la faz convexa de la Tierra, entre esta faz y la cóncava del Cielo, hasta que la Noche se retira del hemisferio conquistado por el Sol al abandonado por éste. Ambas grandiosas imágenes son, pues, parejamente prosopopéyicas, aunque sólo la del amanecer personifique los cuerpos y fenómenos físicos recordando figuras mitológicas; pero no por ello es precisamente menos plástica la imagen de la noche: la poetisa ve la sombra de la Tierra y su punta como respectivamente un cuerpo y su rostro negro, ceñudo y en avance contra la diosa de tres rostros. Y si el cuadro de la lucha de la noche y el día es

mucho más detallado y movido, en cambio a él se reduce el entero del amanecer, mientras que el cuadro, mucho más conciso, de la lucha de la noche y los astros luminosos, es sólo el inicio del cuadro entero de la noche que prosigue por los elementos y sus habitantes.

La arquitectura de este cuadro entero de la noche es expresivamente barroca en su riguroso conjunto y en la selección de los detalles. La construcción por esferas celestes y elementales no responde sólo al estado de la ciencia del mundo físico dominante aún en el medio cultural de Sor Juana; tiene obvia correspondencia con múltiples casos aducibles de la poesía y de la plástica, y singularmente de la peculiar unión de la plástica y la poesía que es el teatro: en los autos sacramentales del teatro del mundo se disponía por esferas y elementos la escena en que comparecían y dialogaban las figuras simbólicas de elementos y astros. La lechuza, el buho y los murciélagos, forman bien conocida parte del *attrezzo* de la pintura barroca, aunque ésta no pudiera llegar adonde la poesía en presentar la barroca capilla musical emisora tan sólo de lentas y sordas notas. Ni faltan los no menos irreconociblemente barrocos entre los detalles del resto del cuadro: así, singularmente, la representación del elemento tierra por "los senos escondidos del monte, mal formados de peñascos cóncavos, menos defendidos de su aspereza que asegurados de su oscuridad, cuya mansión sombría puede ser noche en la mitad del día, incógnita aún al cierto pie montaraz del cazador experto". Pero en la selección de las figuras habitantes del elemento hay mayor originalidad personal. Si no en la contraposición del león y del "tímido venado", ni en la de la "leve turba" de los pájaros y el águila, ni en el paralelismo de ambos grupos de figuras zoológicas, si, resueltamente, en la elección del ladrón y el amante como figuras humanas de la noche. Cualesquiera que puedan ser los antecedentes de la elección, es ésta la infaliblemente certera de dos figuras tan esencialmente representativas de la noche, que por tales se las encuentra a tanta distancia en el espacio y en el tiempo, en el mundo cultural todo, como la que va de Sor Juana a Baudelaire:

He aquí la noche hermosa, propicia al criminal;  
y los ladrones, que no dan tregua ni perdonan,  
pronto van a empezar su trabajo. . .

. . . la hora en que, ojo sangriento que bízquea y palpita,  
la luz hace una mancha rojiza sobre el alba;  
en que el alma, cargando con el cuerpo agotado,  
repite este combate del día y de la lámpara. . .  
y el varón está harto de escribir y la mujer de amar. . .

Pero en la poetisa es el acierto aún mayor, pues la poetisa presenta a ambos vigilantes de la noche dormidos, para dar concluyentemente la impresión de la profundidad de la noche —y del sueño universal y en contraste con éste el singular sueño de la poetisa misma, dormida, pero siempre, aún dormida, soñadora. . .

Entre las descripciones del dormir y del despertar hay una nueva simetría, hincada todavía en las imágenes. En ambas descripciones son *todas* las imágenes con que se figuran los órganos corporales y su funcionamiento imágenes tomadas a las artes y los artefactos mecánicos o físicos en general:

el corazón es el volante de un reloj,  
el pulmón es un fuelle, que es a su vez imán del viento,  
la tráquea es un arcaduz,  
el estómago es una oficina de calor que utiliza un cuadrante,  
es la fragua de Vulcano, de suerte que hasta la comparación  
mitológica ocurrente aquí es la del local de la artesanía de un  
olímpico;

en fin, el funcionamiento entero de la psique en el tránsito del dormir al despertar es como el de la linterna mágica, por aquellos años reciente invención física del Padre Kircher. Imposible no reconocer en este grupo de imágenes un resabio poético de la concepción mecanicista de lo somático y fisiológico que hizo su trayectoria en la filosofía y en la ciencia desde los animales máquinas de Descartes y el materialismo de Hobbes hasta el materialismo del hombre máquina de Lamettrie. Claro que en la poetisa no pasa el resabio de consistir en una comparación con artefactos y artes, inconsciente de sus orígenes y de intenciones de mayores alcances.

Pero la máxima escrutación la piden y merecen, naturalmente, las imágenes sobre el encadenamiento de las cuales se articula la parte central del poema, la narración del sueño de la poetisa. La imagen inicial, del Faro de Alejandría, encierra cuatro motivos que se revelan determinantes de todas las demás imágenes de este grupo: el motivo de la altura, un motivo óptico, el motivo del mar y un motivo de cultura clásica. El motivo de la altura lo desarrollan inmediatamente la imagen del monte y las asociadas con ella: las de Atlante, el Olímpo, el volcán, el vuelo del águila, las Pirámides y la Torre de Babel. El motivo óptico vuelve en las referencias a los ojos cegados por el Sol y a los que se habitúan en la oscuridad a la luz, a la primera de las cuales se asocia la primera evocación de Ícaro, héroe también de la elevación. El motivo del mar recurre en la imagen del naufragio. Y aún hay otras tres recurrencias que señalar: la del motivo óptico y el de la altura en la visión de Patmos, la del motivo de la altura en la estatua de Nabucodonosor y la de Ícaro en la segunda evocación de éste. En fin, de cultura clásica, sagrada o profana, son todas las imágenes acabadas de enumerar, menos la del volcán, en que hay que reconocer el Popo nativo y cercano, pero, en cambio, con la de los Galenos además. Este conjunto de imágenes tiene una profunda unidad, de origen, en el sentido mismo del sueño, el contenido o la narración del cual se articula por medio de ellas: unidad y origen que se concentran peculiarmente en la imagen de Ícaro; todo, según se dirá al exponer el sentido del sueño.

Antes de proceder a esto, hay que señalar los otros ingredientes que, además de las imágenes, integran la fábrica del poema: en un extremo, los ingredientes más intelectuales, los de saber; en el otro extremo, los ingredientes afectivos, los sentimientos, tradicionalmente estimados como esenciales a la poesía, si no como los fundamentales y decisivos de ella.

**EL SABER ATESTIGUADO** por la poetisa con este poema es:  
astronómico, en los pasajes relativos a la noche y el día;  
físico, en la referencia a la linterna mágica;

fisiológico y psicológico, en las descripciones del dormir, el despertar y el sueño;

humanístico clásico y bíblico, y el clásico, mitológico e histórico, en detalles esparcidos por todo el poema;

jurídico y político, como en la reflexión sobre los efectos de la publicación de los castigos y en alguna observación más incidental, así las referentes a los deberes de vigilancia de los monarcas y a la consiguiente pesadumbre de la corona;

filosófico, por último, en la narración del sueño.

El saber astronómico atestiguado se contiene dentro del sistema antiguo y medieval del mundo, dominante aún, incluso entre los cultos, incluso entre los cultos conocedores del sistema copernicano, pero fieles a la Iglesia, que aún no admitía este último sistema.

El saber humanístico y el jurídico y político no rebasan el propio de un *varón* culto en el medio de la poetisa. Pero quizá sí rebasa semejante saber el fisiológico, pues no parece que las nociones más elementales de este saber formasen en aquel medio parte de la cultura general, fundada todavía en la tradición del trivio y del cuadrivio o en la humanística exclusivamente. La descripción del dormir y despertar en el poema denuncia la lectura de libros de Medicina o la conversación sobre materia médica con personas doctas en esta materia.

La referencia a la linterna mágica supone un conocimiento directo o indirecto de la obra del Padre Kircher, del cual hay otras muchas pruebas por parte de Sor Juana.

Pero es sobre todo el saber filosófico el que se destaca, por lo que se dirá al exponer el sueño y su sentido.

El poema transcurre en su gran mayor parte sin dar expresión a otra emotividad que la implicada, por ejemplo, en epítetos admirativos: nada de todo esto denuncia otros sentimientos que los intelectuales y comunes anejos a semejante terminología o fraseología. Las razones de tal general impasibilidad son la índole objetiva o material de los temas simétricamente dispuestos en torno al central, la índole descriptiva del tratamiento de estos temas, la narrativo-discursiva del tratamiento del central, el contenido intelectual de éste y,

sobre todo, el hecho de que la poetisa procede en este poema preferentemente por imágenes, el hecho de que su poesía es en esta composición mucho más cosa de imaginiería e ideología que de ninguna otra, de suerte, que al sentimiento no le quedan sino dos lugares y dos formas posibles de aparición: o el intersticio incidental por donde escapar expresado directamente, o entrañado en el sentido simbólico de la imaginiería misma, estremecida entonces por la emoción. Ambos lugares y formas se encuentran realmente en el poema, y si bien con gran parquedad de lugares, en cambio con gran intensidad y significación.

Tal sólo dos, y breves, lugares, e incidentales, hasta por la ortografía, pues se encierran entre paréntesis, tan sólo estos dos lugares son de directa expresión de sentimiento pero el así expresado no es otro que el fundamental sentimiento anejo al sentido esencial del sueño y del poema entero: el sentimiento de la dificultad del trabajo intelectual y de la decepción que le aguarda. Si en los versos 609 y siguientes se trata sólo de la primera, los 299 y siguientes habían anticipado también la segunda:

la honrosa cumbre mira  
—término dulce de su afán pesado,  
de amarga siembra fruto al gusto grato,  
que aún a largas fatigas fue barato—  
..... corporal cadena,  
que ..... impide  
el vuelo intelectual.....  
.....  
—culpa sí grave, merecida pena,  
torsedor del sosiego riguroso  
de estudio vanamente judicioso—;

De este último sentimiento, del sentimiento de la decepción, están transidas la mayoría de las imágenes articuladoras del sueño, que no son, en efecto, sino imágenes del fracaso: unas, por ocurrentes justo para figurarlo, como la vista cegada por el Sol, el naufragio, la estatua de pies de barro y sobre todas, Ícaro; otras, porque aunque aducidas a otros fines, como el de ponderar la altura, o la ponderan con no poder alcanzarla,

o son de suyo ejemplos tan ilustres de fracaso como las ocurrientes para figurar éste, así la Torre de Babel.

Es que el fracaso, un *singular* fracaso, es el sentido esencial del sueño, tema central del poema, y de éste entero.

El alma de la poetisa se sueña tan librada de la vinculación al cuerpo, que es el dormido, por este mismo dormir del cuerpo, que se sueña elevada a la cima de sí misma, o en la parte puramente intelectual de su espíritu, o concentrada su vida exclusivamente en su más alta actividad intelectual. Ésta, la más alta actividad intelectual, tiene por objeto, en virtud de la naturaleza misma de las cosas, el universo en la unidad de su diversidad, en suma, el objeto tradicional de la filosofía, que no otra que ésta es la más alta actividad intelectual. Ahora bien, como la vida entera de la poetisa, dormido su cuerpo, se reduce a la vida de su alma, y esta vida psíquica la sueña reducida a la pura actividad intelectual que es por excelencia la filosófica, no puede menos de pensarse que ya este preludio de la narración del sueño delata el más radical afán vital y personal de la poetisa: ser puramente intelectual y filósofa. Por lo demás, sin este afán por raíz, no tendría el sueño sentido.

La actividad intelectual así vuelta autártica procede a ejercitarse primeramente por la vía de la *intuición*, pues este nombre es el propio para lo que el poema mismo llama en determinado punto un "conocer con un acto intuitivo todo lo criado". La intuición universal se presenta así como la forma espontánea del ejercicio de la actividad filosófica, con profunda y certera intuición, hay que repetir el término, así del desarrollo psicológico del conocimiento humano como del desenvolvimiento histórico del filosófico.

Pero la intuición unitaria fracasa ante la diversidad poco menos que infinita del mundo. Y entonces el intelecto acude, ya reflexivamente, al *discurso*, a la otra forma del pensamiento opuesta tradicional y cardinalmente a la del pensamiento intuitivo, a la forma del pensamiento discursivo. Éste es el único por respecto al cual cabe hablar propiamente de "método", esto es, de recorrido de un camino, por sus pasos contados, hasta una meta: no, por respecto a la intuición, cuya esencia está en la pretensión de adueñarse del objeto, aun cuando éste es la

totalidad de los objetos, en un solo golpe de vista. El alma soñadora de la poetisa piensa en ir discurriendo por todas las cosas, siguiendo el orden de las categorías que las abarcan todas, al elevarse por grados de generalización desde las cosas individuales hasta los géneros supremos; pero el orden en que procede efectivamente el soñado discurso del entendimiento de la poetisa consiste en elevarse por los grados del ser creado desde el inanimado hasta el humano. Este orden no es, sin embargo, distinto del de las categorías, ni el seguirlo un abandono del plan anunciado inmediatamente antes: el orden de los grados del ser creado es el orden de las sustancias creadas. Lo que pasa es, pues, que el soñado discurso no pasa de la primera categoría, porque ya antes de pasar de ella lo detiene la duda. Es capital reparar en algunos de los términos en que el poema habla de esta duda. "Mi entendimiento *quería* seguir el método" de los grados del ser: este pretérito podría no significar más que la relación natural entre el tiempo anterior del sueño narrado y el tiempo posterior de la narración del sueño. "Estos grados, pues, *quería* unas veces discurrir, pero otras *disentía*", "Otras, más esforzado, *acusaba* demasiada cobardía ceder el lauro antes que haber siquiera entrado en la lid dura", "Mientras la elección, confusa, *zozobrada* entre escollos, tocando sirtes de imposibles en cuantos rumbos *intentaba* seguir": pero estos otros imperfectos tienen el sentido *frecuentativo* que es peculiar de este tiempo verbal, como responde al sentido de los contextos todos en que se encuentran. La poetisa pinta la fluctuación de su entendimiento entre el insistir en discurrir y el desistir de hacerlo, con el vaivén o la frecuencia propia de toda fluctuación; pero ¿se trata de una fluctuación padecida sólo en el sueño, o de que la narrada como padecida en el sueño es símbolo sintético de una fluctuación padecida por la poetisa con crecientemente pesada frecuencia a lo largo de años enteros de su vida? . . . Hay que fijarse en que el sueño transcurre en el breve espacio de tiempo que va de la media noche al amanecer.

Lo cierto es que el sueño es el sueño del fracaso de los dos y únicos métodos del pensamiento, del intuitivo y del discursivo, si se quiere llamar también método al primero. Ninguno

de ambos métodos le viene a la poetisa del cartesianismo. Entre el *Discurso del Método* cartesiano y el método de que habla el poema no hay más relación que la sola palabra "método". El método de las categorías y los grados del ser sustancial es un método tradicional al que Descartes viene a oponer, con y como a todos los tradicionales, su método lógico-matemático, que es un discurrir por todo más que por formas esenciales y sustanciales... Y la palabra "método" sin duda no es bastante para dar ni siquiera el grado mínimo de probabilidad a la conjetura de una influencia, aún sólo simplemente indirecta, de Descartes, puesto que la palabra dista de ser peculiar de éste, siendo un vocablo constante de toda tradición filosófica desde la Antigüedad hasta nuestros días. Por lo demás, Sor Juana no necesitaba ir en busca de los métodos de la intuición universal y del discurso por las categorías y los grados del ser sustancial más allá de las máximas tradiciones y escuelas persistentes y enfrentadas en el medio cultural que más cercanamente la envolvía y nutría intelectualmente: el intuicionismo de la corriente agustiniana y franciscana, el racionalismo discursivo de la corriente aristotélica, tomista y suarista. En sus manuales o tratados escolásticos, o en sus conversaciones con los doctos que la frecuentaban, pudo encontrar, y encontró seguramente, Sor Juana, los dos únicos métodos de todo conocimiento posible. Si el renunciar así a la influencia cartesiana, para quedarse en la mera influencia escolástica, se siente como un decepcionante renunciar a un interesante descubrimiento histórico por una apuntación que podía descontarse por consabida, quizá la decepción resulte compensada por el alcance de la apuntación. Pues si intuición y discurso son los métodos de la tradición intelectual entera, por ser los únicos métodos posibles de toda actividad intelectual, el sueño del fracaso de ambos resulta nada menos que el sueño del fracaso de todos los métodos del conocimiento humano y de la tradición intelectual entera.

¿Se tratará realmente de un poema de escepticismo absoluto?

Es pregunta que no puede responderse puntualmente sino

distinguiendo cuatro especies de escepticismo de que puede tratarse en el caso.

Ante todo, puede tratarse de un escepticismo filosófico o doctrinal, en el sentido acabado de insinuar. En términos históricos generales no es nada imposible un poema filosófico de escepticismo, incluso absoluto, en el tramo de la historia, no ya de Occidente, sino del Occidente hispánico, que va del escepticismo del Renacimiento, con un Sánchez por expresión máxima del mismo, hasta el escepticismo de la Ilustración, con el Feijóo del discurso "Escepticismo filosófico", también por expresión máxima. Hay que recordar ya aquí las relaciones entre escepticismo y fideísmo consistentes en utilizar el escepticismo acerca de la razón para dejar a la fe libre el campo de lo sobrenatural. En ellas puede haber una clave decisiva para la comprensión definitiva del poema y de la poetisa —según se volverá sobre esto.

Las probabilidades de un poema de escepticismo doctrinal o filosófico por influencia del espíritu de la edad suben mucho de punto, en cuanto se recuerda el papel de los temas del sueño y del desengaño en la literatura y en la filosofía de esta edad del barroco. El tema de la duda acerca de la realidad, de la decepción por las apariencias y del desengañarse de éstas, así cuando se trata de las naturales o físicas como cuando se trata de las propias de la convivencia y cultura humanas, es el tema fundamental de la filosofía cartesiana y de las obras maestras de la literatura de la edad, muy particularmente de la española, bastando recordar en prueba los nombres de Cervantes, Quevedo y Gracián. Y el tema del sueño es predilecto de la edad, asimismo, para simbolizar la decepción y desengaño de las apariencias de la vida humana, pero también del espectáculo de la naturaleza, sin necesidad de recordar de nuevo en prueba los nombres sin duda ocurridos ya a todo lector.

A pesar de todo, el poema no transpira semejante intención doctrinal, y la razón es la patentísima vinculación del sueño a la más entrañablemente personal experiencia de la poetisa. Los temas ambientes del escepticismo y del sueño se le ofrecieron a la poetisa como singularmente apropiados para

dar expresión mediante ellos a su intención —pero ello fue todo: la intención de la poetisa, muy otra que la de filosofar en verso sobre los límites del conocimiento humano.

LA INTENCIÓN DE LA POETISA es inequívoca, indisputablemente patente: dar expresión poética a la experiencia capital de su vida: la del fracaso de su afán de saber, del que había orientado su vida toda, la vida de ella, Juana de Asbaje, desde la infancia, desde antes de la entrada en religión, a través de ésta, a lo largo de toda su vida hasta entonces, el momento ya precítico, si no resueltamente crítico, de composición del poema.

Por eso la imagen culminante del poema es la de Ícaro. Bajo la imagen de Ícaro se imagina Sor Juana a sí misma. La imagen de Ícaro es la decisiva incorporación hipnótica de ella misma.

Sólo que tal fracaso, ¿cómo lo aprecia Sor Juana? ¿Cómo fracaso del afán de saber de una mujer por ser mujer o por ser la mujer que es ella? ¿Se trata de un escepticismo feminista, por llamarlo así, o de un escepticismo personal?

El *Sueño* es el poema del sueño del afán de saber como sueño.

La poetisa fabula, finge, soñar lo que ha vivido bien despierta: que el afán de saber es un sueño, una quimera.

¿Hay en el fingir o fabular que se *sueña* lo quimérico del afán de saber una salida de escape hacia la *efectividad* del saber? ¿Algo más que una manera más moderada, por indirecta, de presentar semejante escepticismo?

No resulta puramente arbitrario pensar que Sor Juana bien pudo no sólo conocer, sino tomar, tan sólo más o menos conscientemente, en serio, la formidable frase inicial de la *Metafísica* de Aristóteles: "Todos los seres humanos tienden por naturaleza al saber." El afán de saber es el rasgo distintivo de la naturaleza misma de *todos* los seres humanos. Ella, aunque mujer, es ser humano. Tiene conciencia de su humanidad —sapiencial. Pero pronto tuvo también el presentimiento de que su feminidad era impedimento capital a la realización plenaria de esa su humanidad. Procura la neutra-

lización religiosa de la feminidad que es tal impedimento —y hasta esta neutralización fracasa. Arribada a semejante punto, no le quedaban sino dos vías franqueables: la del escepticismo como última palabra o de la muerte y aniquilación en todos los sentidos menos en el simplemente físico, o la del escepticismo como vía franca hacia el fideísmo: de la decepción vital al desasimiento místico: el refugio en Dios, la unión con Dios. Sabido es cuál siguió.

Para dar expresión a tan sañudo momento de su vida como el de culminación de la experiencia de la imposibilidad de dar satisfacción a su afán de saber, ningún tema más adecuado que el del sueño que le ofrecía su medio ambiente cultural; pero la forma en que lo utiliza es literalmente prodigiosa, por la riqueza de los planos de sentidos contrapuestos.

Hay el plano del sueño de la naturaleza toda, que duerme en la noche.

De este plano se destaca el del sueño fisiológico.

Ambos planos del sueño no son más que un marco para la vida de vigilia intelectual del alma. Pero esta vida consiste en soñar.

Y lo que sueña es que el afán de saber, animador de la vida real de los seres humanos en cuanto humanos, es un sueño.

Hay, pues, el plano del sueño que es la vida y el plano del sueño que sueña que la vida es sueño.

A primera vista puede parecer más profundo el plano del sueño que es la vida, por encajado, como último término, en el plano del soñar eso mismo.

Pero en realidad el plano más profundo es aquel en que se encaja el del sueño que es la vida: el del soñar esto mismo.

Sueño es la vida, la vida toda, ha enseñado en forma definitiva el poeta dramático.

Sueño es, en especial y colmo, la vida intelectual, hasta el punto de que su mismo no ser sino sueño es cosa soñada, es sueño... , enseña, más concluyentemente, más radicalmente aún, la poetisa filosófica.

La verdad psicológica de tan compleja fabulación es de veras tan paradójica como impresionante.

La ciencia psicológica de nuestros días nos ha enseñado que los sueños son instrumentos de satisfacción imaginaria de afanes insatisfechos en la realidad de la vida, que corrientemente se estima ser la vigilia: se sueñan precisamente los sueños —los quiméricos.

PERO EL SUEÑO DE SOR JUANA es un sueño de decepción —porque es el sueño fingido de la decepción de un sueño reales ambos, el sueño y su decepción. El sueño de Sor Juana es un sueño *creado* en vigilia, un sueño *poético*: es la poetización como sueño del sueño vital fracasado. Pero por fingido, creado o poético no resulta precisamente falso, sino todo lo contrario: superlativamente verdadero, con la verdad que hay en trasponer y exponer como sueño la concepción de la vida entera como sueño y la experiencia del afán de saber como sueño. O: puesto que el afán de saber es un sueño; puesto que la vida toda es un sueño, ¿cómo presentar mejor la vida con su afán de saber que presentándola como soñada?

Es lo que el poema tiene de expresión única de estas concepciones generales por expresión fiel de la experiencia singularísima de la autora, lo que decide de su lugar en la historia de la cultura, módulo de medida de su valor.

Hay una localización ya tradicional del poema que, a pesar de ser tal, carece de todo fundamento intrínseco. Sor Juana se habría propuesto emular las *Soledades* de Góngora en una serie de *Sueños*. Pero si la serie de las *Soledades* quedó interrumpida en plena segunda, la serie de los *Sueños* quedó interrumpida al cabo del primero. Cabe pensar que el *Primer Sueño* es el poema de un sueño sin posible segundo, por lo radical y definitivo del primero, mostrado en lo anterior. Pero lo que no es conjetural, sino paladino, es la absoluta disimilitud del *Sueño* a las *Soledades* en todo lo que pasa de la superficie estrófica de los poemas y de algunos muy generales rasgos y recursos de la poesía del barroco. Entre las obras del poeta y de la poetisa no hay similitud ni siquiera en la imaginaria; menos que en nada, en el tema exclusivamente objetivo, itinerante, divagador y puramente espectacular del poeta y el tema simétricamente concentrado hasta el ápice de la intimi-

dad intelectual del alma de la poetisa: en el poema de ésta, hasta los espectáculos cósmicos de la media noche y del amanecer están como desrealizados e interiorizados por su referencia al sueño al que sirven de marco. En cierto sentido están como soñados también por la poetisa, sobre todo si es cierto que la vida entera es sueño.

No, cualesquiera que sean las relaciones extrínsecas, no ya históricamente comprobadas, sino comprobables, entre *Soleidades* y *Sueño*, el lugar histórico de éste no lo determina su relación a aquéllas, sino su índole de poema filosófico en el más estricto sentido del término, del género designado por este término. Es en la historia del poema filosófico del Renacimiento a la del poema filosófico de la Ilustración donde hay que localizar el *Sueño*, como ha visto muy bien Vossler. Pero ya a éste, al intentar localizar más precisamente aún el poema, y a pesar de su conocimiento de las literaturas occidentales en general, y muy en especial de las románicas, y singularmente de la española, no se le viene a las mentes un solo término concreto de comparación y referencia, una sola obra con la que emparejarlo por alguna influencia o coincidencia. El poema de Sor Juana es un astro de oscuros fulgores absolutamente señero en el firmamento literario de su edad, a tal distancia de todas las demás estrellas de su tipo, es decir, de todos los poemas filosóficos coetáneos, anteriores, simultáneos y posteriores, que no es dado citar ninguno. Pudiera atribuirse tal situación a la ignorancia de la autora en materia de literaturas modernas extrañas a las ibéricas y a la indigencia de éstas en materia de poesía filosófica estrictamente tal, ya que estrictamente tal no es la poesía religiosa, ni siquiera la mística, y pudiera ocurrirse buscar los antecedentes del poema en las literaturas clásicas, hechas inmediatas por el Renacimiento y bien conocidas de Sor Juana. Y, en efecto, más antecedentes del *Sueño* de ésta habría en el de Escipión o el de Macrobio que en ninguno de los sueños coetáneos en verso o en prosa. Pero la razón efectiva de la situación histórica del poema está en la absoluta originalidad de éste: es oriundo de la experiencia personal de Sor Juana tan exclusivamente, es expresión tan fiel de esta experiencia única, que no podía menos de

resultar tan sin antecedentes, concomitantes y consiguientes, tan incomparable como —Sor Juana misma.

La literatura de lengua española sería paupérrima en este género del poema filosófico, si no contara justo con éste. Pero cuenta con éste, y éste no cuenta en la historia universal de la literatura como y donde debiera, pura y simplemente por la ignorancia en que los historiadores de las literaturas de lenguas distintas de la española están de la literatura americana en esta lengua. Mas

el poetizar el desengaño de los métodos cardinales del conocimiento humano

como experiencia de una vida de mujer,

asegura al poema un puesto tan alto como único en la historia de la poesía sobre o en torno al tema del desengaño respecto del saber como experiencia vital y personal radical, que incoada en la realidad de doctores como Fausto, vacilantes en el tránsito del medievo a los tiempos modernos, culmina, en plena época de las decepciones románticas, en los versos iniciales de la primera escena del *Fausto* goethiano:

He estudiado, ah, Filosofía,  
Jurisprudencia y Medicina  
y ¡por desgracia! también Teología  
de cabo a cabo, con ardiente afán.  
.....  
¡y veo que no podemos saber nada!

## EL PECADO DE AMAR A DIOS EN EL SIGLO XVIII

*Pablo GONZALEZ CASANOVA*

DECÍA SANTA TERESA DE ÁVILA que el amor de Dios no había de ser fabricado en la imaginación, y aun decía a sus hermanas que se cuidaran de no querer tanto que se quedaran sin nada. Temerosa la santa de los asaltos y engaños del demonio, una y otra vez hizo hincapié en las dificultades que había para amar a Dios y para saber si en realidad se le amaba. Decía que "si amamos a Dios no se puede saber, aunque haya indicios grandes para entender que le amamos", y que en todo punto es necesario fijarse si amamos al prójimo para saber si de veras amamos a Dios. Y así, siempre puso como brújula de la oración y la devoción el amor a los demás, las obras cristianas y la caridad.

Otros místicos como ella, aunque no santos, también dieron reglas, escribieron ejercicios y guías del verdadero amor de Dios, pero, a lo que sabemos, ninguno (ni el mismo Francisco de Osuna, que dedicó todo un capítulo contra la pasividad, ni los demás, que siempre dieron un sentido activo a su mística) previó con tan finas y precisas palabras la dificultad que hay para no pecar por amor de Dios y despego de los hombres, para no pecar por querer tanto que se llegue a no querer nada, para no pecar por amar a Dios en forma imaginativa.

Todos estos pecados de imaginación, pasividad y amor excesivo de Dios y despego del prójimo serían condenados en la Edad Moderna, al ser descubiertos los errores del molinosismo por los padres Couplet y Segneri, y los del arzobispo de Cambray por el gran Bossuet en gran número de obras. En México, el molinosismo y el quietismo tuvieron no pocos secuaces, y si el *Tratado de Apocalipsis* de Gregorio López no llegó a ser conocido, muy sospechoso fué en su tiempo y lo seguiría siendo hasta los de Menéndez y Pelayo. Pero no nos interesa hablar aquí de los herejes definidos, ni de los teó-

ricos, sino de los sospechosos y poetas, pues por un lado queremos descubrir en esta maraña del amor de Dios la diestra y la siniestra de la ortodoxia, aquel momento en que se rompe el equilibrio de la verdadera religión y, aunque queden los sentimientos religiosos, éstos ya son falsos y aparentes, y por la otra queremos hablar de las manifestaciones poéticas del pecado de amar a Dios. Problema delicado es éste, que llevó a fines del siglo xvii a juzgar con prudencia las mismas obras de Santa Teresa y otros místicos ortodoxos, y que en nuestro siglo xviii mexicano planteó un grave dilema a la Inquisición y además una notable polémica, el primero en torno a unas décimas que empiezan diciendo: *Mi Dios, no lleve a perderte*, y la segunda en torno al famoso soneto atribuido entre nosotros a fray Miguel de Guevara. Lo que ocurrió fué que a las dificultades y delicadezas teológicas se sumaba la delicadeza y falsedad de la poesía; a los peligros que suponía el calificar de herético un amor de Dios, el peligro de tener por verdades o falsedades las afirmaciones metafóricas de los poetas enamorados de la divinidad. Se preguntará qué relación puede tener este pecado con las herejías del tiempo y de la modernidad, supuesto que es un pecado tan religioso, pero ya veremos cómo sí la tiene, y mucha. Sin embargo, vamos a contar antes la historia del dilema y de la polémica.

#### HISTORIA DE UN DILEMA

Estaba en el ambiente imaginar amores imposibles, nacer ofrecimientos desproporcionados, solicitudes absurdas a la divinidad. Un licenciado don Diego Calderón Velarde,<sup>1</sup> cura de la villa de Córdoba, buen sacerdote, religioso, cristiano y devoto, y "de literatura no muy vulgar", compuso ciertas décimas a Dios y el acto de contrición de sus pecados, y a los dos días murió en la Puebla de los Angeles. Las décimas cayeron en manos de un alma temerosa y estrecha, que las juzgó osadas y hasta heréticas y las delató a la Inquisición, estampando las razones que la habían determinado a dar semejante paso.<sup>2</sup>

El tema era pedir a Dios que, aunque el ánima del autor fuese a parar a los infiernos por sus culpas, no quedara privada allí del amor de Dios. Se basaba el autor para hacer

semejante petición —con que quería demostrar el intenso amor que le tenía— en una verdad teológica. Es bien sabido que cuando un alma va condenada al infierno, Dios la castiga privándola del amor de Dios. El alma descubre que ha pecado, pero no se arrepiente. Al sufrir las penas, al ver su cuerpo quemado por las llamas, aborrece a Dios, reniega de Él, lo maldice y, lo que es peor, se obstina en este odio eternamente. No tiene ya la libertad de amar a Dios, la posibilidad de arrepentirse, de pedir perdón, de temer el infierno, pues está en él, ni de amar el cielo, pues es un imposible. Su obstinación es rigurosa. Su espíritu, infeliz y miserable, está condenado a ofender a Dios. Tal dice la teología, y el cura Velarde, muy enamorado de la Suprema Deidad, le pidió, días antes de morir, que si su justicia lo condenaba por sus culpas, por lo menos no lo condenase a la obstinación, por que no diera en ofender a la amada Divinidad. Era una prueba de amor. No le importaba al cura tanto que lo mandaran a sufrir eternamente al infierno, como el ser privado del amor a su Dios. Era también una ficción santa, una exageración poética, una situación imaginada que él salvaría o pedía salvar por su gran amor. En la primera décima de las cuarenta y dos que escribiría sobre este tema, y que tendrían, unas más aciertos, otras más errores de arte y lenguaje, dice con gran finura, con sensibilidad exquisita:

Mí Dios, no llegue a perderte  
de vista a un destierro eterno,  
porque no quiero el infierno  
si he de ir allá a aborrecerte.  
No me horroriza la fuerte  
furia que allá ha de vengarte,  
ni el fuego me hace rogarte,  
que con mucho gusto ardiera  
si en el infierno pudiera  
tener la gloria de amarte.

Desde el primer verso, aunque sin el ritmo de endecasílabo, se advierte una intención poética semejante al *No me mueve mi Dios para quererte*; pero mientras allá el poeta hace hincapié en que no es por temor al infierno sino por amor que no ofende a Dios, aquí Velarde dice no temer al infierno, sino horrorizarse ante la idea de que en el infierno sea imposible

amar a Dios y se desee aniquilarlo. El soneto y la décima son dos confesiones de amor, dos extremos: en aquél se dice que sólo cuenta el amor para no ofender; en ésta, que a pesar de las ofensas cometidas sólo importa seguir amando. Pero el soneto es uno, y la décima está enlazada con otras muchas. Se presta así a perseguir los razonamientos teológicos, a trazar un hilo de conclusiones y dilemas, que acaban por llevar al autor a pedir el cielo, supuesto que allí es el único lugar donde se puede amar a Dios eternamente. Así, Velarde escribe un poco más lejos, hablando primero del infierno y después del cielo:

¿Qué mayor pena se halló  
de las que allí se padecen,  
que estar donde os aborrecen  
sin poder amaros yo?  
Pues no quiero infierno, no;  
vuestra sentencia mudad,  
y otro castigo me dad,  
que no quiero ir condenado  
a aborreceros, forzado  
contra toda voluntad.

Y así digo en conclusión,  
por ver qué cosa escogéis:  
o que no me condenéis,  
o no tenga obstinación.  
Porque ¿qué más sinrazón,  
opuesta a toda equidad,  
qué mayor temeridad  
que conozca mi malicia,  
y porque me hacéis justicia  
culpar vuestra santidad?

Al fin, pensando que Dios no querrá otorgarle el consuelo de amarlo en el infierno, le pide el de amarlo en la gloria:

Pero si aqueste consuelo  
eres incapaz de darme,  
no hablemos de condenarme,  
y tiremos para el cielo.  
A vos, mi Jesús, apelo,  
a vos, mi Dios, me llevad.  
Llévele vuestra piedad  
a la justicia la palma,  
que quiero con toda la alma  
veros en la eternidad.

Ea, pues, mudemos de intento.  
Llevadme al cielo, mi Dios,  
porque en la gloria con vos  
sólo puedo estar contento.  
Pagarte, Señor, intento  
cuanto fuere de mi parte;  
ingrato llegué a agraviarte,  
y quiero satisfacerte:  
cincuenta años de ofenderte  
por muchos siglos de amarte.

El curita Velarde acabó pidiendo el cielo, único lugar donde se podía mantener viva la llama del amor divino, de acuerdo con la teología y la fe. Y aunque pidió el cielo en segundas nupcias, pues primero quiso mantener su amor a Dios sin que a ello le moviera castigo o recompensa, sólo por saber que ese amor desaparecía en el infierno en forma absoluta, y que en el cielo se avivaba y perduraba, acabó solicitando la salvación. En las siguientes décimas insistiría en esta solicitud; apelaría a la caridad de Dios, recordándole que hizo santos a otros pecadores, como Pedro, Dimas, la Magdalena; que salvó a millares de herejes arrepentidos, a cientos de hijos pródigos; que vino a redimir a los hombres, que derramó su sangre por borrar el pecado original. Se volvería a la Santísima, además, y solicitaría su auxilio observando que es madre de los pecadores y que él había dado bastantes señas de serlo. Al fin se despediría con una décima en la que campea, como en todas, un conocimiento de la mística ortodoxa, de la unión activa del Creador y la criatura, muy dulcificado por el sentimiento poético:

Adiós, mi Jesús, adiós,  
hijo soy vuestro y esclavo,  
y aunque de hablaros acabo,  
no me despido de vos.  
Abracémonos los dos,  
nuestra amistad confirmemos,  
unamos estos extremos,  
de modo que estos abrazos  
sean dos nudos y dos lazos  
que nunca los desatemos.

¿Qué mal podía encontrarse en estos versos de impulso místico? ¿Qué mal si habían sido escritos por un sacerdote que se

hallaba a las puertas de la muerte, y que dos días después de escribirlos lanzó el último suspiro? ¿No valían los sentimientos por las agudezas retóricas, por las imágenes falsas, por los imposibles imaginarios?

Un espíritu timorato, de esos que rumiaban su religiosidad, en tiempos de angustia y persecución, un comisario del Santo Oficio, de esos que querían hacer méritos ante sus superiores, fué el delator. Al acusar al poeta muerto, se había valido de su corto entendimiento para hacer una exégesis rigurosa; había apuntado, implacable, su lógica escolástica contra las figuras traidoras de la poesía, atribuyendo a cada una un sentido real, doctrinario, dogmático. Así, al comentar aquellos versos de la sexta décima: *Pero si aqueste consuelo/ eres incapaz de darme*, etc., exclama: "Habla el autor con Dios, y por tanto es blasfemia esta proposición por ser indecorosa a la omnipotencia, que puede en un mismo sujeto juntar la bienaventuranza. Es también *piarum aurium* ofensiva. El mismo autor confiesa ser aquello posible a Dios, según lo manifiesta en la décima 29..." Y sigue así calificando una a una todas las proposiciones, todas las imaginaciones de Calderón Velarde, teniéndolas por osadas e indecorosas para Dios, a quien suponía falto de clemencia...

Pero los calificadores sostuvieron una opinión bien distinta. Consideraron a Calderón Velarde como muy teólogo y autor de sana teología, y hasta afirmaron que en su poema se hallaba una hermosa *metafísica del cielo*, una metafísica devota, angélica. Si Velarde pedía imposibles a Dios era porque:

No tiene otro modo el alma enamorada de Dios de explicar sus amores, que pensar imposibles. El amor de Dios que se explica en aquel dilema de la cuarta décima<sup>8</sup> es un amor a Dios intensísimo, eficazísimo, es el amor de un San Agustín, de una Santa Catarina de Sena, y de los más enamorados santos... Y así no debemos coartar a un sentido común aquellos excesos e imposibles, ni debemos medir por nuestras tibiezas aquellos afectos, sino conocer que aquellos y otros imposibles los conoce el amor divino para explicar sus fervores, que no puede explicar de otra manera.

Con tan prudentes palabras fué confirmado el derecho a ser poeta místico, a fingir imposibles de amor a Dios, a crear situaciones imaginarias y soluciones devotas, amantes. Los

calificadores llegaron inclusive a acusar al comisario de algún exceso cometido, instándole a que lo detestara por temerario y escandaloso. Pero en términos generales, ¿quién tenía razón? ¿El comisario con sus tibiezas que no comprendían los afectos supremos, o los calificadores que parecían entenderlos? ¿El comisario con su "sentido común" de policía espiritual, o los calificadores con su respeto de la poesía angélica? Todo dependía del propósito. Quizá el comisario anteponía su celo policíaco, se daba cuenta de que allí había encerrado un peligroso veneno contra la eternidad. Y los calificadores quizá anteponían su sentimiento religioso, ajeno a las preocupaciones del tiempo y la historia. De esto hablaremos más tarde; antes vamos a referirnos a un hecho similar y apasionante.

#### HISTORIA DE UNA POLÉMICA

Allá por los años de 1784 se divulgó en el obispado de Puebla un manuscrito del cura de Atzalán, que impugnaba la doctrina del amor desinteresado y probaba con miles de razones que era herético el famoso soneto castellano *No me mueve mi Dios para quererte*.<sup>4</sup> A poco unos tomaron partido por la doctrina del cura, otros por el soneto, y vino un escándalo sonado, lastimoso. Era de esperarse, pues el soneto gozaba de gran fama en el orbe hispánico y particularmente en México. Cuando subsistían las escuelas de jesuitas recitábanlo los muchachos antes de acostarse, y, algo peor aún, por la época en que se divulgó el manuscrito, había quienes morían con esa fórmula de contrición y amor de Dios en los labios, quienes pasaban sus últimos instantes musitando aquello de *No me mueve el cielo que me tienes prometido*, aunque en el fondo sólo quisieran irse al cielo y, con tan pura y hermosa oración, esperaban ahuyentar las regiones infernales. De ser cierta la doctrina del cura de Atzalán, esas almas, creyendo salvarse, se perdían; creyendo dar pruebas de noble fe, de cristianos sentimientos, las daban contra la fe y los sentimientos cristianos. Era necesario, pues, que la Inquisición tomara cartas en el asunto y declarara cuál era la doctrina verdadera y cuál la errónea. Así lo consideraron los delatores de la obra, antes y en el curso del proceso, cuando instaban a<sup>1</sup> tribunal

a que lo abriera y cuando le pedían que apurara su sentencia, y así lo consideraría el propio cura de Atzalán, que en una súplica final al Fiscal Mayor escribe:

Innumerables almas están pendientes de esta resolución; las inquietudes de conciencia son muchas, todos claman justicia por saber qué doctrina es la verdadera. No se tratan puntos indiferentes, sino sobre el modo de cumplir el primero y máximo de los mandamientos, y cualesquiera error es sumamente pernicioso. Sólo Vuestra Señoría Ilustrísima nos puede en la presente ocasión sacar a puerto seguro, después de tan deshechas borrascas.<sup>5</sup>

El discurso crítico del cura estaba escrito con alguna elocuencia, como que su autor, de nombre José Rivera Salazar, había sido catedrático de Concilios, Historia y Disciplina Eclesiástica en el Real y Pontificio Seminario Palafoxiano. Esa elocuencia y cierta erudición refinada le valieron ganar algunos adeptos en la comarca; pero no impidieron el escándalo. Desde las primeras páginas decía Rivera que el propósito que lo movía principalmente era acabar con la falsa piedad, a su entender, el mayor y más perjudicial de todos los engaños: "No hay peste que haya causado tanta mortandad en las almas, ni que tanto se haya extendido en todo tiempo, en todo lugar y en toda clase de personas. . . Las entrañas —decía— son de Goliat, que de un solo golpe querría reducir a su esclavitud a todos los espíritus de Israel; pero las facciones exteriores no son sino sumisión y rendimiento." Si ahí hubiera parado el cura, quizá no habría encontrado resistencias, porque ¿quién iba a dudar que era necesario combatir la falsa piedad, quién que era necesario estigmatizar a los pseudomísticos, quién que convenía delatar a los quietistas y molinosistas? Mas de eso a decir que el soneto era ejemplo de falsa piedad, de pseudomística, de quietismo, había una distancia difícil de salvar. Él quiso salvarla, sin embargo, y su elocuencia no bastó para evitar el escándalo.

Las razones que lo determinaron a escoger el soneto como pieza que ilustrara el discurso y como blanco de sus mejores armas, fueron de diversa índole: la enorme difusión que tenía, el haber sido atribuido a San Francisco Javier y revestido así de autoridad, el ser de todas las oraciones la que con más claridad mostraba los errores quietistas, y la necesidad que había de defender la fe refutando precisamente esos

errores. De todas, naturalmente la más importante era aquella que atacaba el sentido mismo del soneto.

Rivera da una versión que presenta ciertas variantes respecto a la de Guevara,<sup>6</sup> y la acompaña de un comentario violentísimo que precede a su discurso. Su versión es ésta:

No me mueve, mi Dios, para quererte  
el cielo que me tienes prometido,  
ni me mueve el infierno tan temido  
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme el verte  
clavado en esa cruz y escarnecido;  
muéveme el ver tu cuerpo tan herido,  
muévenme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme al fin tu amor de tal manera,  
que aunque no hubiera cielo yo te amara  
y aunque no hubiera infierno te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera,  
porque si lo que espero no esperara,  
lo mismo que te quiero te quisiera.

"Las expresiones de este soneto —agrega Rivera—, al parecer tan bien sentidas, son el imán de innumerables almas; piensan que contienen lo más heroico de la contrición y caridad, y como tal vez al pronunciarlas sienten un género de ternura que les saca las lágrimas de los ojos, no han menester más para juzgarse muy contritas. Pero como esto ni es contrición ni caridad, las pobres quedan engañadas, y cuando se creen en la cumbre de estas virtudes, todavía no han dado el primer paso para que saliendo de su engaño se ejerciten, no en actos ilusorios, sino en actos verdaderos de contrición y caridad..." Terrible censura. Para probarla, el cura divide su discurso en tres partes, tratando en la primera de la paternidad de la obra, en la segunda de su heterodoxia, y en la tercera de la verdadera caridad y sus reglas.

Para demostrar que el soneto no fué escrito por San Francisco Javier, Rivera se funda principalmente en la obra de Eusebio Amort, concluyendo que es apócrifo, pues el silencio de los autores sobre su posible origen es universal y constante por más de cien años, prueba de que nadie ha sabido la ver-

dadera paternidad. Pero además, Rivera intenta demostrar que el soneto no es obra de San Francisco Javier, diciendo que contiene doctrinas diametralmente opuestas a las que practicó el santo y afines, por el contrario, a las de Fénelon. Y si el pensamiento de Fénelon llegó a ser condenado y el soneto fuera de San Francisco y San Francisco fué canonizado —arguye el presbítero con rigor escolástico—, la Iglesia resultaría variable en el tiempo, puesto que "canonizó por caridad heroica a la que después condenó por ilusión de caridad", cosa imposible.

En la segunda parte de su discurso trata de probar que si en la bula de Inocencio XIII sólo se condenaba en forma expresa el estado habitual del llamado "amor puro", no por ello dejaban de estar condenados en forma implícita los actos de amor puro o desinteresado: "No se puede afirmar el acto de amor desinteresado —escribe— sin que también se afirme el estado habitual, y así la condenación que expresamente fulminó contra éste la Silla Apostólica se debe entender fulminada contra el acto en particular, con quien tiene necesaria conexión". Por lo tanto, el soneto —un acto de amor— estaría también condenado de probarse que era un acto de amor puro, con la agravante de que la repetición de los actos engendra los hábitos, de que la repetición, la recitación continua del soneto engendraba el hábito del amor desinteresado.

Confirmada la especie común de actos y hábitos, el cura de Atzalan intenta demostrar en qué forma contrariaba a los preceptos ortodoxos el amor puro, con el fin de demostrar que esa forma es la misma del soneto. El amor desinteresado destruye la fe en un Dios remunerador: "El que se acerca a Dios —dice San Pablo— debe creer que es, y que es remunerador". El amor desinteresado destruye el sentido práctico de los afectos de caridad: "No amemos con la palabra y con la lengua, sino con la obra y con la verdad", decía el evangelista. El amor desinteresado añade como circunstancia inseparable la indiferencia por la gloria, y decide perderla si tal fuera la voluntad de Dios. El amor desinteresado lleva implícita la idea de que Dios puede ser injusto y arbitrario, contra lo que dice San Pablo: "No es Dios injusto para que se olvide de la obra nuestra", y contra lo que dice San Agustín: "El mismo Dios sería injusto (lo que no es dable) si de su

reino excluyera a los justos, porque su reino es la justicia". El amor desinteresado imagina condiciones imposibles y absurdas, como quien dijese: "Si fuera posible que Dios sin culpa mía me privara de su gloria, lo amaría del mismo modo, sólo porque es digno de todo amor, perdiendo con gusto mi bienaventuranza". Hace así que lo mismo sea perfecto un acto que otro, ese acto como el que sigue: "Si es posible que Dios no premie la virtud, lo amo de todo corazón sólo por su infinita bondad". "Las condicionales de uno y otro son idénticas —comentaba Rivera—, ¿y cómo sería Dios infinitamente amable si no fuera infinitamente justo?" El amor puro destruye la fe y en consecuencia las demás virtudes; destruye la esperanza, contrariando el precepto del profeta Oseas: "Espera en tu Dios siempre"; destruye la esperanza de nuestra libertad eterna, y el deseo de ir a la gloria: "La gloria no sólo es apetecible porque Dios quiere que la apetezcamos, sino por sí misma; nada le falta para ser un bien por sí mismo apetecible; las penalidades, trabajos, afrentas, muerte, sólo se pueden apetecer por la gloria de Dios..." Al destruir la esperanza, el amor puro destruye la oración, "que no es otra cosa que una fiel intérprete de nuestros deseos"; borra del Padre Nuestro la segunda petición, "venga a nosotros tu reino", porque esto ya es pedir para sí nada menos que la bienaventuranza; acaba con las oraciones de San Pablo, las del Buen Ladrón, las de la Iglesia en el santo sacrificio de la misa. Acaba en la meditación con el fervor de la caridad, suma de las virtudes cristianas. Acaba con la meditación del cielo, del infierno, de la vida de Cristo, pues el que desprecia o ve con indiferencia la bienaventuranza, "¿para qué ha de meditar el Sumo Precio que Dios Hombre impendió para conseguirnosla?" Acaba con la meditación de los atributos de Dios, "como son la Justicia, la Misericordia, la Providencia, etc., de que se sigue temor y esperanza". Acaba con la caridad, que es la comunicación de los bienes divinos al hombre, y provoca el deseo del amado, suspiros en su ausencia. Acaba, en suma, con la verdad cristiana y con la felicidad cristiana.

Todos esos errores y daños contenía el amor puro, y si no todos eran aplicables al soneto, si no se descubrían en él claramente todos, sí los contenía en su espíritu, en su intención y en su forma. Con sus imposibles contrariaba el objeto prin-

cipal o primario de la fe, que es la verdad divina por esencia. Con sus imposibles contrariaba el objeto de la caridad —supremo valor del cristianismo—, que es la bondad por esencia: "El entendimiento —decía Rivera— no puede tocar la primera verdad como es en sí, excluyendo a la misma verdad como revelante. . . Y por consiguiente, este acto:

Porque si lo que espero no esperara  
lo mismo que te quiero te quisiera,

visto como acto de voluntad es malo". Quien tal dijera, quien musitase el *aunque no hubiera cielo yo te amara*, estaba expuesto a ser tentado por el demonio y a desesperar, y tendría que arrepentirse, caso de poder, aunque sólo una vez hubiera recitado el poema, como acto de amor desinteresado. Pero si no podía, si se aferraba en su desesperación, ¿qué debía hacer? ¿Cómo salir de ese lance? El soneto era una oración peligrosa.

Iniciado el proceso en la Inquisición, fué turnado el *Discurso* del cura de Atzalán a los calificadores, y se levantó una verdadera polémica en el seno del Tribunal. El calificador Francisco Valdés consideró que el cuaderno permitía ensangrentarse con una rigurosa y cruel crítica, o divertirse en festivas y placenteras invectivas:

Tan lejos está en mi dictamen el soneto denunciado de merecer la censura teológica que le da el autor del manuscrito —escribe—, que antes lo he mirado siempre como objeto de admiración, no sólo por los tiernos, fervorosos afectos anagógicos que encierra y con que hace explicarse un corazón contrito y humillado, sino también por la hermosura, perfección y simetría de su estructura material. La naturalidad de su estilo, la fluidez de sus versos, la energía de sus expresiones y el ajuste de sus consonantes, sin aquella violencia, oscuridad o redundancia tan frecuente y necesaria a veces en semejantes piezas poéticas, me han tentado más de una vez a creer que el numen que lo compuso lograba una divina unción sobrenatural, en virtud de lo cual podía decir con más justicia que el profano: *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo*.

Absteniéndose de discutir la paternidad del soneto, Valdés trata de mostrar que Rivera ha cometido el llamado sofisma *dictionis* y *aequivocationis*, porque confunde el estado habitual, permanente y fijo del desinterés, condenado y reprobado, con el acto transeúnte de amor a Dios. Pero a más de esa crítica general, trata de demostrar particularmente

que el soneto nada tiene de quietismo o molinosismo, y hace una interpretación del verdadero sentido que, a su entender, le daba el autor:

De modo que parafraseado legalmente y reducido el soneto a una breve oración de una alma cristiana y herida del dolor de su culpa, parece que dice esto: "¡Dios mío, cuánto te amo! ¡Cuánto me pesa haberte ofendido! Sé y confieso que tienes prometido el cielo a los que te aman, que amenazas con el infierno a los que te ofenden, pero a mí, para amarte y para no ofenderte, no tanto me mueve el deseo de conseguir el cielo o el temor de no caer en el infierno cuanto el verte clavado y muerto en esa cruz por mis pecados; esto es lo que me mueve, de tal modo, que aunque no temiera yo, como temo, el condenarme, ni esperara, como espero, el salvarme, te temiera y temiera el ofenderte, te amara y te sirviera sólo por ser quien eres".

Con esta y otras exégesis particulares del soneto, en las que demuestra que el autor no niega el temor al infierno ni el amor al cielo, y que no se aleja por lo tanto un ápice de la fe y las virtudes, Valdés llega a la conclusión de que no cabe encontrar ninguna analogía, ninguna semejanza entre el soneto y el sistema molinosista o el quietista, justamente condenados porque privan al alma del ejercicio de la fe, de la esperanza y demás virtudes.

Otro calificador —éste anónimo— no se ensaña menos con el cura de Atzalán; se mofa de él diciendo que, en vez de contentarse con enseñar a los niños la doctrina, se cree capaz de poner cátedra para teólogos. Llega a pedir licencia al fiscal para hablar con libertad y desfogar un poco su cólera contra ese atrevido, desvergonzado y mentiroso cura, que abusa de los textos al comentar el soneto. Partidario de la tesis que atribuía la paternidad de éste a San Francisco Javier, observa que Amort, en su *Systema doctrinae de spe et charitate*, sólo dice que sospecha que el soneto lo compuso, por modo de paráfrasis del himno javeriano, algún jesuita, y que mucho va de la duda o sospecha al juicio cierto. Además, procura demostrar que los actos santos no se pueden volver estado herético, como un buen árbol no puede dar malos frutos, ni un buen padre engendrar hijos de otra especie, ni una fuente saludable de cristalinas aguas producir aguas ponzoñosas, turbias, gruesas y salobres. Acaba así por refutar en todo al cura, afirmando que la Iglesia considera santos los actos de amor

puro, que el soneto no sólo es ajeno al quietismo sino contrario a Fénelon, y que el cura debe darse cuenta de cómo ha incurrido en la que él mismo llama "la grave censura de novedad" y confesarse diciendo: "Yo soy el errado, yo soy el que apartándome de todos los sabios quiero persuadir una doctrina contraria a todos ellos, queriendo que sea malo lo que ninguno ha reputado por tal".

Tanta saña, tanta ira, tan afines sentimientos e ideas de estos calificadores, habrían decidido la condena de Rivera Salazar, si otro más, reputado por sabio y prudente, no hubiera terciado en la cuestión diciendo todo lo contrario, a saber, que la doctrina de Salazar contra el quietismo y contra el soneto era "sólida, crudita y bien raciocinada escolásticamente", y que el adicionador de Wigand, al impugnar las proposiciones del Arzobispo de Cambray, ya había calificado el soneto de afín a los errores de los pseudomísticos: "No encuentro, pues, doctrina ni proposiciones censurables en el dicho manuscrito, sino antes bien un antídoto eficaz y muy oportuno para desenmascarar y caracterizar la falsa perfección de una pura caridad". A pesar de eso, comprende las dificultades de emitir un juicio definitivo. Sabe cuán oscuros son los senderos de la vía mística, y pide que la Inquisición le diga por qué ha juzgado digna de censura la obra. Pero la Inquisición debe de haberse sentido tan confusa como él, y a pesar de que otro calificador, fray Mateo de la Santísima Trinidad, considera temerario adaptar al soneto la censura contra Fénelon y el quietismo, la duda ha quedado sembrada, y florece en el propio espíritu del fiscal, que, atento sólo a la mayoría de juicios, determina sea recogido y prohibido el manuscrito por lo pronto.

Rivera Salazar tenía derecho a conocer las críticas de los censores y a defenderse, lo cual hizo, demostrando con Bosuet (*Quietismus redivivus*) que en el estado presente no hay más fin que la bienaventuranza, y por lo mismo no es posible un acto de verdadera caridad que a lo menos virtualmente no la procure; demostrando que el amor puro, según la doctrina de la Iglesia, no consiste en excluir todo lo que sea recompensa o felicidad propias, sino en no apetecer premio distinto de Dios, y éste, apetecerlo principalmente por la gloria del mismo Dios; demostrando, en fin, que el estado habitual

y los actos que lo especifican tienen una misma moralidad: si el estado es malo, son malos también los actos, y si por el contrario los actos son buenos, también lo ha de ser el estado. Después de abstrusos razonamientos escolásticos, afirma Rivera que no hay palabras para inferir del soneto el sentido que le atribuye el calificador Valdés, y que menos pueden acusarlo a él de temerario. Muy dolido por las críticas, por las bufas y sangrientas invectivas, exclama: "¡Ojalá yo fuera falso, calumniador, por atribuir al soneto un error que no tiene! ¡Y ojalá por vindicar al soneto no se escribieran más errores, como lo hace el consultor en este dictamen! Si con tanto desahogo se vierten proposiciones erróneas hablando con el Tribunal de la Fe, ¡oh Santo Dios! ¡Qué veneno no se derramará por otras partes!" Y aquí es donde insta al fiscal a que determine cuál es la doctrina verdadera y cuál la errónea.

Corría el año de 1787; habían pasado tres desde que se inició el proceso. El fiscal ordenó que se remitieran copias de la réplica a los calificadores, para su respuesta y decisión final, pero no se hizo nada. A principios del siglo XIX, allá por 1805, las autoridades resolvieron suspender todo en vista de que no se cumplió la orden de 1787, y de que habían muerto los calificadores y "posiblemente el autor". Así quedó inconcluso el juicio final del soneto y de la mística que en él está encerrada.

EN ESTAS DOS HISTORIAS, ¿quién tenía la verdad y quien la mentira? ¿Quién estaba en lo cierto y quién errado? No vamos a ser más exigentes que los inquisidores. Si ellos consideraban que ni las décimas ni el soneto contrarían la ortodoxia católica; si hubo santos que dijeron como el fingido Agustín:

Si yo, Señor. fuera Dios  
y vos, mi Dios, Augustino,  
renunciara al ser divino  
y dejara de ser Dios  
por haceros Dios a vos,<sup>7</sup>

o afirmaron, como el siervo de Dios, que lo amaban sólo por ser quien era, y que lo seguirían amando aunque no hubiera premio o fuera necesario padecer las penas del infierno; si estos imposibles y amores incondicionales se encontraban en

la historia de los santos, y los autores de las décimas y el soneto los imitaron o parodiaron, y los inquisidores no tuvieron a mal la parodia, ¿por qué la habíamos de tener nosotros, colocados en el propósito de saber si sus autores se ajustaron o no a la ortodoxia católica? Pero de eso a conformarnos en todo con las ideas de los inquisidores estamos muy lejos. Nuestro propósito nos lleva a preguntarnos si no tenían alguna sombra de razón los delatores de Velarde y el Cura de Atzalán. Porque ese su temor, esas sus sospechas, ¿no eran una prueba de que algo estaba ocurriendo en nuestro siglo XVIII, que no había ocurrido cuando se escribió la quinta de Agustino o el soneto del amor a Dios? ¿De que lo seguro se volvía sospechoso? ¿De que lo que antes servía para rezar en los colegios de jesuitas y para bien morir, ahora tenía ciertas notas heréticas en opinión de los espíritus timoratos y de los pastores? Algo estaba ocurriendo: los amores imposibles, la condicionalidad de ciertos amores místicos, las hipérboles que se usaban para expresarlos poéticamente se estaban volviendo peligrosos, en un tiempo en que el irracionalismo cristiano, manifiesto en el quietismo, el molinosismo y el jansenismo, florecía a la par que el espíritu de los libertinos.

Sí, todas esas manifestaciones y particularmente el quietismo estaban destruyendo la Ciudad cristiana. Y aunque el quietismo tenga remotos antecedentes y se encuentre en todas las edades y los tiempos, como afirma Menéndez y Pelayo, el quietismo de Madame Guyon y de Fénelon es una herejía de la Edad Moderna, que estaba destruyendo los símbolos y las autoridades de la cultura católica, con el mismo título que los destruían los libertinos, una herejía que iba empapando hasta el espíritu de poemas que formalmente no contrariaban al dogma.<sup>8</sup> En esto tenía razón el cura de Atzalán, aunque él no se percatara de que sus acusaciones, más o menos inspiradas por Bossuet, tenían ante todo una razón histórica, y eran muy difíciles de probar con el método de la Escuela. Los quietistas —herejes de la derecha como los libertinos lo eran de la izquierda— estaban destruyendo la fe, el racionalismo católico, la justicia católica, la esperanza, la meditación, la oración, la caridad; en suma, la verdad cristiana. Los quietistas estaban destruyendo, como los libertinos, el cielo y el infierno, y estaban confundiendo cielo y mundo, al considerar

que es mercenario el amor del cielo. En oposición al misticismo ortodoxo, que procuraba eliminar carne y mundo para quedarse con Dios, sin negar la esperanza del cielo o el temor del infierno, los quietistas acababan no sólo con el mundo, sino con el infierno y el cielo, y no sólo con el infierno y con el cielo, sino con la actividad de la criatura, y así acababan con la idea cristiana de la felicidad. ¿No hacían otro tanto los libertinos? ¿No acababan ellos también con la idea de la felicidad cristiana, con la idea cristiana de la salvación, con la actividad cristiana, con la verdad de los cristianos? ¿No confundían ellos también cielo y mundo?

En los poemas, los vientos de la herejía de la derecha cobraban un aspecto especial. La imaginación creaba un mundo en que todo podía ser condicional, pensaba un mundo de imposibles, un mundo hiperbólico. Pero ese mundo, que en otro tiempo no habría sido peligroso y habría aparecido como un acto de fe envuelto en figuras de aproximación, o un mundo meramente imaginario, en ese momento de crisis aludía al ser mismo de Dios y de la Iglesia. Parecía como si el Ser divino pudiera ser de otro modo, como si lo que antes era imposible se volviera posible, como si lo que antes era incondicional se volviera condicional, como si lo que era apodíctico se volviera hiperbólico, aumentara o disminuyera con exceso la verdad del ser a que aludía: Dios, cielo, o infierno.

Es cierto que la poética no aumentaba o disminuía la verdad con otros fines que los imaginarios; es cierto que la imaginación no era sino un recurso para expresar inefables; pero la poesía, la imaginación, ya aludían a una realidad futura, a un cambio, a una destrucción, que el "sentido común" no acertaba a explicarse con claridad, pero percibía por encima de la metafísica del cielo y de la teología angélica. Así, si las décimas del *Mi Dios, no llegue a perderte* y el Soneto a Cristo crucificado no eran heréticos por sí mismos, se integraban en esos años del XVIII a la gran corriente libertina e ilustrada y se volvían, para los espíritus más sensibles al cambio, *píarum aurium* ofensivos y contrarios a la esencia de la ortodoxia.

#### NOTAS

<sup>1</sup> De Diego Calderón Velarde dice Beristáin que fué natural del obispado de Puebla, licenciado en Teología, cura y juez eclesiástico de

la villa de Córdoba y varón docto y virtuoso. Las décimas que dieron pie a la acusación se publicaron con los siguientes títulos:

*Afectos de un amor contrito en versos castellanos.* Imp. en la Puebla por Ortega, 1754, y en México por Hogal en ese mismo año. Según el mismo Beristáin, se reimprimieron en México en 1784 con el siguiente título: *Tiernos afectos de amor, temor y humildad y confianza con que un alma arrepentida clama por el verdadero bien. En 58 décimas castellanas.*

En el manuscrito que se conserva en el Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 934, fols. 57-59 y 64-79, del año de 1751, sólo existen 42 décimas. Beristáin pone como ejemplo la vigésima tercera, que presenta algunas variantes respecto al original consultado por nosotros:

## BERISTÁIN

## ORIGINAL

*En nada te sirvo a ti,  
pero quisiera saber:  
si tú no me has menester,  
¿a qué viniste por mí?  
¿No fué a redimirme? Sí.  
¿Y por qué? Porque me amaste.  
Pues baste de enojo, baste;  
no se diga que moriste  
dando el precio, y que te fuiste  
sin la alhaja que compraste.*

*En nada te sirvo a ti,  
pero quisiera saber:  
si tú no me has menester,  
¿a qué veniste tras mí?  
¿No fué a redimirme? Sí.  
¿Y por qué? Porque me amaste.  
Pues de enojos baste, baste;  
no se diga que moriste  
dando el precio, y que te fuiste  
sin la alhaja que compraste.*

Es una de las menos felices.

2 A. G. N., *Inquisición*, vol. 934, fols. 57-59 y 64-79.

3 Es la que comienza: *Y así digo en conclusión.*

4 El título del manuscrito es como sigue: *Discurso crítico teológico en que se impugna la falsa doctrina del amor desinteresado, se explica la naturaleza de la caridad y se añaden algunas reglas para practicarla debidamente.* Por don Joseph Rivera Salazar, colegial que fué, y catedrático de Concilios, Historia y Disciplina Eclesiástica en el Real y Pontificio Seminario Palafoxiano de la ciudad de Puebla de los Angeles, cura presbítero de San Andrés Atzaldán. 56 fols. (A. G. N., *Inquisición*, Colección Rivapalacio, vol. 51, exp. 6). Dice Beristáin del autor: "Ribera: D. José, natural de la Puebla de los Angeles, colegial y catedrático de concilios en el Seminario Palafoxiano de aquella ciudad, cura párroco en aquel obispado, y presbítero de San Felipe Neri, Escribió: *Disertación crítico-teológica sobre la doctrina que contiene el soneto atribuido a San Francisco Xavier que empieza: "No me mueve mi Dios para quererte."* MS. que se presentó para la imprenta. Este opúsculo suscitó en este reino una ruidosa competencia literaria, de la cual fué víctima el autor por las circunstancias de sus impugnadores, pues murió pobre, ciego y sordo."

5 Sobre esta gran polémica que surgió en el seno de la Inquisición, y a raíz de haber escrito Rivera su tratado, se tenían pocas noticias, y algunas de ellas equivocadas. Don Alberto María Carreño escribía al respecto hace

casí cuarenta años (*Joyas literarias del siglo xvii encontradas en México. Fray Miguel de Guevara y el célebre soneto castellano "No me mueve mi Dios para quererte"*, México, 1915, pp. 33-34):

"Se hace ahora indispensable consagrar algunos momentos a una curiosa disertación anónima, escrita quizá por algún jesuita en los últimos años del siglo xviii, pues el Sr. D. Genaro Estrada la encontró ha pocos días en el viejo archivo de la E. N. P., o lo que es lo mismo, en el archivo del antiguo colegio jesuita de S. Ildefonso, y se hace indispensable, porque el autor de tal disertación (63 fojas en cuarto) se ostenta partidario de San Francisco Javier como autor del soneto.

"Tal parece que, al finalizar el siglo xviii, el Arzobispo de México, recordando que algunas doctrinas del arzobispo de Cambray, Fénelon, habían sido condenadas por el Papa Inocencio XII, en 12 de marzo de 1699, después de la célebre polémica de aquel ilustre escritor con el no menos famoso obispo de Meaux, Bossuet; y sabiendo que algunos teólogos del siglo xviii, entre ellos el notable Eusebio Amort, habían discutido las doctrinas contenidas en las composiciones *Ut te colam Deus meus* y *O Deus, ego amo te*, quiso averiguar si nada había reprochable en el soneto y solicitó la opinión de los señores don Juan de Miranda y don José Rivera. El primero declaró que tal soneto no era de San Francisco, pero que no contenía ningún concepto que pudiera considerarse entre los condenados a Fénelon; en cambio el cura don José Rivera, no sólo declaró que el soneto era de San Francisco Javier, sino que encontró que sus teorías eran de las reprobadas por la Santa Sede.

"Yo no sé si el cura Rivera publicó su estudio, lo que es probable, o si por otros medios el anónimo autor de la disertación tuvo oportunidad de conocerlo; el hecho es que el trabajo del padre Rivera encendió en cólera al escritor a quien ahora exhumo, según él mismo lo asegura; y para refutar las teorías de Rivera, escribió su disertación."

Hoy contamos con todo el proceso inquisitorial que sirve de base a nuestra relación, y sabemos que la obra de Rivera ni fué solicitada por el Arzobispo de México, ni pudo ser publicada. El ms. a que se refiere el Sr. Carreño se encuentra inserto en el proceso y es anónimo. Ocupa el proceso el exp. 10 (mal foliado y sin foliación general) del vol. 32 de la Colección Rivapalacio (A. G. N., *Inquisición*). Un documento más que corresponde también a este proceso ha sido citado en extenso por don Juliá Jiménez Rueda en *Herejías y supersticiones en la Nueva España. (Los heterodoxos en México)*, México, 1946, pp. 180-182, y en el *Boletín del Archivo General de la Nación*, XV, 1944, pp. 613-621.

• El soneto, tal como aparece en el MS. de Fr. Miguel de Guevara, dice:

*No me mueve, mi Dios, para quererte  
el cielo que me tienes prometido,  
ni me mueve el infierno tan temido  
para dejar por eso de ofenderte.*

*Tú me mueves, señor, muéveme el verte  
clavado en una cruz y escarnecido;*

*muéveme el ver tu cuerpo tan herido,  
muévenme tus afrenlas y tu muerte.*

*Muéve[me], en fin, tu amor en tal manera,  
que aunque no hubiera cielo yo te amara,  
y aunque no hubiera infierno te temiera.*

*No tienes qué me dar porque te quiera,  
porque aunque cuanto espero no esperara,  
lo mismo que te quiero te quisiera.*

7 La misma idea se encuentra en los primeros versos de la segunda décima de Calderón Velarde:

*De modo os llevo a querer,  
que si a mí me hicierais Dios,  
para que lo fuerais vos  
lo dejara yo de ser...*

8 Es necesario hacer hincapié en este cambio del ambiente espiritual para comprender el sentido de la herejía atribuida al santo. Podría decirse que ideas semejantes resultaron sospechosas desde el siglo xvii, pero ello no prueba sino que la Edad Moderna dió un carácter peligroso al amor de Dios, y que si los quietistas franceses se sirvieron de su texto para la teoría del amor puro y desinteresado, malinterpretándolo, como afirma Menéndez y Pelayo ("De la poesía mística", en sus *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, vol. II, pp. 93-94), nuestro teólogo de Atalán, sensible al espíritu de esa herejía moderna, fué sensible también a su relación circunstancial con el soneto.

## LA SATIRA POPULAR DE LA ILUSTRACION\*

Pablo GONZALEZ CASANOVA

*La noción de Pueblo.*—Abusáramos del término *popular*, si antes de pasar adelante en estas consideraciones sobre la literatura vernácula y satírica, anterior a la independencia de México, no dijéramos algo que lo precisara. Porque si en todos los países y en toda ocasión se ha abusado del término, en México el abuso puede ser mayor, sobre todo si se piensa en los muchos niveles de cultura que nuestro pueblo alcanza en un mismo momento histórico.

Hay aquí, más que en España, pueblos y no pueblo, y esos pueblos tienen los más diversos idiomas poéticos, religiosos, políticos y, por ende, históricos. Las variedades no son sólo de matiz —que las hay—, sino de figura, color y sentido. Reducir estos pueblos y sus variedades a una sola forma ha sido oficio de muchas filosofías. El fracaso y sucesión de unas y otras se ha debido, en buena medida, a esa variedad esencialmente problemática.

Podemos reparar, sin embargo, en un pueblo. Lo vemos distinguirse entre todos los de México por la elaboración de una literatura —de vario vuelo— acompañada con el tiempo de la nación. Es un pueblo que se hace cargo del tiempo nacional, de la variación política y moral, social y filosófica, que caracteriza a los distintos períodos de la historia patria.

Ese pueblo, consciente de novedades, y que reacciona favorable o desfavorablemente frente a ellas, posee —con las notables excepciones que le hacen contrapeso

\* Del prólogo a la *Antología de la literatura satírica anterior a la Independencia*, formada por el Dr. José Miranda y el autor de este ensayo.

al vivir en forma exigua los cambios del pensamiento nacional— cierto derecho de representación. Diríase que está a la vanguardia de los pueblos de México. Pero por ello no deja de ser —precisamente— un pueblo.

Pues bien, la estructura de ese pueblo es, en los primeros años del siglo XIX, todavía de dibujo medieval. Corresponde en cierta forma a los fondos de la poesía de Villon y de la pintura de Brueghel. Está integrada por los mejores héroes de las novelas picarescas de España, por los sastres, los frailes, los bachilleres, los curanderos, los alguaciles, los cocineros y médicos anónimos, los pícaros y poetas de baratillo. . . , es decir, por individuos de distintas clases sociales, hombres de la clase media, criados y plebeyos, que tienen relaciones poéticas permanentes y un lazo de unidad espiritual que nos invita a dejarlos escapar de las categorías con que, regularmente, se estudia a las sociedades: ese lazo es la literatura picaresca y la poesía satírica.

Al parecer la relación poética es vigorosa y la literatura picaresca y satírica popular de larga vida, allí donde la sociedad ha conservado con más tesón algo del *status* de la Edad Media, es decir, en los países de habla hispánica. En ellos la literatura popular sigue siendo, hasta poco antes del romanticismo, una encrucijada —afín y contradictoria— de las clases sociales, como en los tiempos del *Cantar de Mio Cid* y del *Libro de Buen Amor* en que, dice Henríquez Ureña, “el poema épico, el romance, las canciones, suben hasta los palacios, o descienden hasta las plazas y los ejidos de las aldeas”, en que “las crónicas históricas, los cuentos, las disertaciones morales, corren de mano en mano, y su contenido irradia desde las gentes que saben leer hasta las masas pobres en letras pero fuertes en curiosidad”.

En la América Hispánica de las últimas décadas del XVIII, la poesía popular vive en el anonimato comentando la sátira del mundo. En esos tiempos de crisis, todavía se unen —estética y conceptualmente— las clases medias y bajas para hacer burla de la vida. La burla se hace con fórmulas literarias comunes y con ideas semejantes. La fusión de lenguajes —de cantes y cantos, como diría Alberti— todavía parece pertenecer a un reino natural, en que cruzan libremente los animales del habla culta y los de la plebeya. Pero además la poesía popular hace un descubrimiento sentimental —no romántico—. Refleja resentimientos, dudas, destrucciones. En ese Siglo de Oro nuestro, cuando la Academia logra sus más puros frutos latinos y sus más vacías formas españolas, alejadas por abstracciones y elusiones del espíritu popular, los pobres poetas de ironía lanzan a un mercado ávido sus diálogos, romances, décimas, etc. Pasan éstos de boca en boca deformándose, afeándose, o logrando una mayor perfección, pero diciendo lo que otros piensan y no dicen, o lo que ni siquiera piensan. Es fácil escuchar el bullicio de los poetas y autores satíricos. Pululan en toda Nueva España ensordeciendo al Santo Oficio con sus alegres pronósticos de muerte. Casi todos son poetas “güeros, chirles y hebenes”, como los llamaría Quevedo. Se diría que la Inquisición, al perseguirlos y recoger sus versos, castigaban por igual los atentados contra la religión y la lengua. Pero si carecen por lo común de substancia poética reflejan todas las inquietudes del siglo más inquieto de la cultura hispánica. Su substancia es religiosa, filosófica, moral y política. En ella están los índices que señalan la continuidad y permanencia de la cultura hispánica, las novedades de la cultura europea, las

relaciones culturales de los mexicanos con el mundo extranjero y con el propio. Nada le falta de lo que fué preocupación humana y costumbre del tiempo. La sociedad criolla y mestiza, y las generaciones que habrían de hacer la independencia, se apuntan vigorosamente.

*Los movimientos en el espacio.*—El ambiente en que circulan los papeles es, en la ciudad de México, el de conventos, plazas, albergues, escuelas y —en 1802, al despuntar el siglo de la vida nacional— el de las catorce librerías que había en el virreinato, las de Santo Domingo, Escalerillas, Portal de Mercaderes, las de la Calle del Espíritu Santo y el Parián. Pero la literatura del pueblo —tal y como lo hemos entendido— no surge sólo en la ciudad de México, ni sólo allí circula en su velado anonimato. Sale del Bajío, de la Huasteca, de Tierra adentro, viene y va por Querétaro, Guadalajara, Guanajuato, la antigua Veracruz, Acapulco, Yucatán. Surge de los lugares más insignificantes, de los curatos más pobres, de donde habrán de surgir, abandonando el anónimo, los dirigentes de la Independencia. Y esto no es un decir: sin que podamos afirmarlo con el rigor estadístico, cabe asegurar que el Sur y, sobre todo, el Centro de la República, son sus principales focos de creación y difusión.

La literatura satírica revela además los bajos fondos del comercio espiritual entre España e Indias. Las poesías y los diálogos de protesta y herejía hacen viajes de mil leguas. Los itinerarios y puntos de partida siempre varían. Vienen de España, circulan en México, pasan de México a Centro América, de Acapulco —por la nao— al Oriente. Algunos tienen alto linaje; una tradición estilística y crítica nacida del rico escepticismo de Queve-

do y de aquella significación sensual de su obra que es un aspecto esencialísimo de la cultura hispánica.

Redescubrir las huellas de los viajes interiores es un empeño difícil y que nos es necesario abandonar por ahora. Por eso vamos a reparar en algunos viajes de largo alcance, buscando la pista de esta literatura antes de buscar su tronco genealógico.

En 1763 el del Santo Oficio recogió unas décimas *piarum aurium* ofensivas. Un padre carmelita declaró que habían llegado de España. Sus autores, partidarios de los jesuitas, hacen allá una crítica antirregalista que no fué menos viva en nuestras tierras. Dicen así:

*¿Qué es el Papa? Un fiero hereje.  
¿Qué el rey Carlos? Frammasón,  
pues aquesta es la razón  
que a Palafox le protege.  
Quéjese pues quien se queje,  
que en todo se da lugar  
al gusto del paladar,  
porque así van los gobiernos,  
Palafox en los infiernos  
y adorado en el altar.*

El diálogo palafoxiano y jesuítico llega de España y las décimas vienen con respuesta:

*Esta infeliz compañía,  
que persigue a los beatos,  
es la de Poncio Pilatos  
no de Jesús y María,  
pues con minutos hoy día  
a los papistas protege  
y del uno al otro eje  
su gran sisma introduciendo  
blasfemando va y diciendo  
que el Papa es un fiero hereje.*

Pero si el diálogo viene de allá, las pasiones que

aquí provocan el caso particular de Palafox y las persecuciones de los jesuitas no son menos vivas.

Otro ejemplo —apasionante— de este comercio espiritual entre España e Indias es el de *El siglo Ilustrado. Vida de don Guindo Cerezo, nacido, educado, instruído, sublimado y muerto, según las luces del presente siglo, que para seguro modelo de las costumbres dió a luz don Justo Vera de la Ventosa*. Se trata de una incógnita perfecta, con cuya solución no hemos dado a pesar de todos los esfuerzos realizados aquí y allá. ¿Quién es este Justo Vera de la Ventosa, autor de una novela picaresca de la Ilustración, que sólo conocemos manuscrita? Nos inclinamos a creer que es un español, pero pensar que fuera mexicano es algo que nos ha ocurrido a menudo. ¿Un predecesor de Lizardi? Espiritualmente desde luego. La novela, concebida como todas las de la picaresca española, a partir del momento en que se embaraza la madre del héroe, tiene el peso de las ideas ilustradas, de las abstracciones “eruditas a la violeta” y de las ternuras rousseaunianas en materia de educación, así el odio a las “pilmamas” y a las madres que las utilizan, de quienes habla también nuestro Lizardi. Es la historia de un chico, Guindo, nacido de amores malos y tontos, educado en la escuela de un maestro ilustrado, en la universidad del latinista don Lfíquido y del filósofo don Estupendo... Toda ella da lugar a hablar de filosofía, de gramática, de teología y de Ilustración: “Vosotros vais a entrar en un País ameno y deleitoso —dice a los alumnos el maestro ilustrado—: no lo penseis lleno de escollos, espinas y dificultades. Este pensamiento tuvo verdad en aquél deplorable tiempo en que reinaban los aristóteles...”. Y habla del arte moderno, de las costumbres marciales,

con mezcla de cultismos y galicismos, pero con harta viveza. ¿Vino de España la obra o de qué pueblo? Sabemos que en Toluca quemaron un ejemplar, por orden de la Inquisición, hacia el año de 1788; sabemos que el autor habla de "al otro lado de los montes", refiriéndose a Francia; sabemos que no incurre en mexicanismos, pero todavía hemos querido dudar, porque se trata de un libro semiculto y en ese terreno es posible cobrar un aire internacional que, para el caso, no deja de ser hispánico. Sea lo que fuere, éste, como el anterior ejemplo, da una idea del movimiento espiritual que hay entre España y México, y que se lleva a cabo por medio de papeles anónimos en verso y prosa, escritos allá o concebidos y redactados aquí a la española.

En cuanto al movimiento de las poesías y pasquines, en el terreno americano, querríamos citar un caso de algún interés. El año antepasado publicó don Rafael Heliodoro Valle en la *Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales* (Nos. 9 y 10, Talleres Tipográficos Nacionales, Tegucigalpa, Honduras), un artículo intitulado "Un Romance en Nicaragua y en la Inquisición". Atribuye en él a un tal Gregorio Marengo, natural de ese país, la paternidad de la primera poesía nicaragüense, un romance llamado *Cartilla moderna para entrar a la moda*. Pero en verdad Ricardo Marengo no puede ser autor de una poesía que circulaba en México 38 años antes. Era un simple divulgador de un texto apenas alterado, y viejo de muchos años. El hecho sirve para darnos idea de cómo circulaban estos papeles satíricos por el mundo español, pasando por aduanas y burlando comisarios, escondidos —muy probablemente— en la memoria de los viajeros que iba alterando el texto con el andar del tiempo. No quiero hacer un recuento

de todas las alteraciones, pues resultaría enojoso, pero sí señalar algunas de las más notables, advirtiéndolo que hay muchos versos enteramente iguales. En el romance se invita al lector a perder la vergüenza.

Dice el texto mexicano de 1762:

*Para vivir con desahogo,  
la primera diligencia  
que has de guardar con cuidado,  
es tener poca vergüenza.*

*Porque al que su buena crianza  
o sangre le da esta prenda,  
vive honrado, ¿mas qué importa,  
si la honra no es conveniencia?*

*Con no tenerla, tendrás  
comodidad y llaneza,  
y cualquier casa es tuya,  
con que por tuya la tengas.*

*Pues aunque a el dueño no cuadre,  
en su disgusto, ¿qué arriesgas?  
Come, duerme, grita y manda,  
y él que rabie en hora buena.*

*Hay algunos (que son pocos)  
mártires de la vergüenza,  
que sufren dos mil pesares  
por un qué dirán, ¿qué mengua!... etc.*

El texto nicaragüense, de 1800, presenta las siguientes variantes: en el tercer verso de la primera estrofa, en vez de "con cuidado", dice "cuidadosa", y entre la segunda y la tercera estrofa hay una más que no está en el texto mexicano, y que dice:

*Y no sería poca dicha  
Que teniendo poca puedas  
Vivir contento. Más vale  
Que ni aun esta poca tengas.*

En la segunda estrofa del manuscrito mexicano, tercer verso, dice "importa", y en su equivalente nicaragüense "vale". La palabra "llaneza" (tercera estrofa, segundo verso) es cambiada por "riqueza", y cambian en su totalidad los versos tercero y cuarto, que dicen en el manuscrito nicaragüense:

*Que uno y otro será tuyo  
como por tuyo lo tengas.*

La cuarta estrofa cambia en todos sus versos:

*Porque aunque ajeno y no cuadre  
a su dueño, te arriesgas.  
Como dueño gasta y manda,  
y él que rabie norabuena.*

Entre la cuarta y la quinta hay una estrofa más en el manuscrito nicaragüense:

*Y si hiciera mala cara  
No contestes ni le entiendas  
Que él callará si no es hombre  
Que sigue esta misma escuela.*

La última estrofa, de las citadas, no presenta diferencia alguna en los dos manuscritos.

Obsérvese en todo caso que las variantes del manuscrito de 1800 pierden a menudo en forma y en sentido, obra ésta muy propia de una memoria que recoge los versos, sin preocuparse por entenderlos íntegramente. ¡Cuántos casos más se podrían citar de poesías y papeles en prosa que se echan a andar por América y van incluso hasta Manila! Afirmar, por meras suposiciones, que pertenecen a un país o a un autor determinados, es un empeño vano, y sólo si la certidumbre es completa cabe hacer tales afirmaciones. Quizá uno de los encantos de esta literatura —como recientemente ha dicho Bataillon— sea su anonimato; uno de

sus encantos también es quitarle los velos que la cubren y saber con certeza de dónde proviene. . .

*Los movimientos en el tiempo y Quevedo.*—Y ahora, hablemos de la cuestión principal de este movimiento de la literatura popular, en el espacio y el tiempo de América Española. Queremos referirnos a la enorme influencia que Quevedo y su obra satírica tienen en nuestros autores dieciochescos.

Entre los señores borlados es Góngora el preferido cuando no se han afiliado ya a la rebelión neoclásica. Dice Alfonso Reyes refiriéndose a esta época, "el culteranismo producía una que otra flor fugaz y delicada". En cambio, en la literatura popular es Quevedo rey, directo o indirecto, de epígonos, y de autores que respiran el ambiente de formas plásticas que llevara él a la perfección en la lengua castellana. Sus modorros, chirrioneros, gariteros, rufianes de embeleco, co-torreras, jornaleras de cópulas y Trápalas son la representación más profunda del sensualismo cristiano español, de esa realidad bifacética que Raimundo Lida ha expresado tan bien como "anhelo realista del mundo y fuga ascética del mundo", y que Azorín simboliza con un hombre que tiene la cabeza en el cielo y los pies muy hundidos en la tierra.

Las figuraciones sensuales de lo abstracto, que son de Quevedo y de España, tenían que pasar a México con el espíritu de la Península, como influencia, pero, sobre todo, como ambiente. Así pasaron Sábelo Todo, Domingo Siete, Juan Soldado, Julio Tortilla, Pero Grullo, Chisgarabís, Merolico, el Otro, muchos de ellos de origen medieval como Chisgarabís, otros, personajes de novelas de caballerías, como Agrages, y otros

griegos como Calainos (*vid.* Fernández-Guerra y Orbe. Rivadeneyra, T. 33). Hoy todavía nos son familiares algunos, como lo eran en la época de que nos ocupamos, y hay relación de pueblo a pueblo y de autor a autor. Don José Mariano Acosta Enríquez, natural de Querétaro, escribe en la segunda mitad del siglo XVIII un "Sueño de Sueños", a imitación de la "Visita de los Chistes" de don Francisco de Quevedo y Villegas. En su "Sueño de Sueños" aparecen muchos de los personajes de Quevedo y otros más de origen mexicano, como San Cuilmas don Petate (hoy Petatero) y Santa Pípila Doncella. El "Sueño de Sueños" del mexicano Acosta es una obra de gran interés para ver hasta dónde se permitía el ingreso, en la literatura, a las creaciones indígenas y populares, pero también, para conocer los amores del Siglo por las novelas y obras fantásticas, tales como el Robinsón, el Telémaco, etc. Y si no se encuentran en ella referencias a los gustos baratos del tiempo, sí aparecen refranes muy nuestros y muy españoles ("No hay loco que coma lumbré"), y juegos infantiles como el del Pispis y Gañas —hoy Pipis y Gañas—, con su "Alza la mano que te pica el gallo", o el de la mano cortada. Es, como el de Quevedo, una corte de la muerte de los símbolos más populares de la literatura española y, además, de nuestra cultura de juegos y decires. . .

Pero no es esa la única influencia de Quevedo —sigo pensando en España—, pues podría también hacerse una general comparación entre la "Premática de las Cotorreras y relación de leyes y contribuciones contra las damas cortesanas fechas por el hermano mayor del regodeo y cofrades de la carcajada", obra de don Francisco de Quevedo, y las "Ordenanzas de Venus a las Chinas y Majas de Volatería", obra anónima del si-

glo XVIII mexicano. Se parecen tanto una a otra —y se diría que es por el tema y por tratarse de cortesanas—, que bien pudiera hablarse de imitación o parodia, pues hasta los *items* —que emplean los cofrades de la carcajada, como si se tratara de una real ordenanza— emplea Venus para dirigirse a sus protegidas. Pero la parodia puede ser directa o indirecta; sabemos que hay muchas otras ordenanzas de mentiras en la literatura española, y algunas más en la mexicana.\*

En todo caso la diferencia entre la obra de Quevedo y la de nuestro anónimo consiste en que éstas son sentencias de envilecimiento, escritas en prosa, y éstas de enaltecimiento, y rimadas. Mientras en aquéllas se pide a las mujeres que no vayan a los teatros despechugadas, ni usen cosa de seda, ni calcen medias naranjadas, ni traigan apresador, ni gasten pastillas de boca, alcorzas ni azúcar para perfumar su aliento —con lo que Quevedo da muestras renovadas de más odio a las mujeres que a los sastres—, en éstas se les pide que anden con aire pomposo, que le den vuelo al abanico, usen cofias, cintas y telas suaves de cambray, lentejuelas y demás.

Y quiero seguir en el terreno de las comparaciones con el pasado y con Quevedo. Es el más importante para determinar el espíritu formal de una literatura que está ya adoptando en su seno las ideas propias del siglo de las luces, a que pertenece. En *El Sueño de las Calaveras* los centinelas del dominio de Júpiter advierten a un avariento algo deseoso de entrar que los preceptos guardaban la puerta del Olimpo de quien no los había guardado: «y él dijo que en cosas de guardar era imposible que hubiese pecado. Leyó el prime-

\* Del mismo Quevedo hay una que empieza "Mando yo viendo que el mundo...".

ro: Amar a Dios sobre todas las cosas; y dijo que él sólo aguardaba a tenerlas todas para amar a Dios sobre ellas. No jurar: dijo que aun jurando falsamente, siempre había sido por muy grande interés; y que aquí no había sido en vano. Guardar las fiestas: éstas, y aun los días de trabajo, guardaba y escondía. Honrar padre y madre: siempre les quité el sombrero. No matar: por guardar esto no comía, por ser matar la hambre comer. De mujeres: en cosas que cuestan dineros ya está dicho. No levantar falso testimonio: "Aquí, dijo un verdugo, es el negocio, avariento; que si confiesas haberle levantado te condenas, y si no, delante del juez te le levantarás a ti mismo". Enfadóse el avariento, y dijo: "si no he de entrar no gastemos tiempo"». . . Este tema de los mandamientos es también frecuente en la literatura española e hispanoamericana y, en México, hacia 1789, aparece una poesía amorosa que dice así:

*Escucha, dueño querido,  
de mi discurso el intento,  
cómo por ti he quebrantado  
todos los diez mandamientos.*

*El primero, amar a Dios.  
Yo le tengo ofendido,  
pues no le amo por amarte,  
bien lo sabes dueño mío.*

*El segundo, no jurar.  
Yo he jurado, atrevido,  
no volver a tu amistad,  
y jamás cumplo lo dicho.*

*El tercero. . . Yo, señora,  
las fiestas no santifico,  
porque todas las ocupo  
en gozar de tus cariños.*

*El cuarto, honrar padre y madre,  
y yo con tal desatino,  
por estar en tu amistad,  
nunca les he obedecido.*

*El quinto, no matarás.  
Ya he quebrantado el quinto  
porque a celos matar quiero  
a cuantos hablan contigo.*

*El sexto; ya tú lo sabes,  
la causa de andar perdido,  
que es fuerza que en ocasiones  
haga la carne su oficio.*

*El sétimo, no hurtarás.  
Si me fuera permitido  
hurtara cetro y corona  
para ti, dueño querido.*

*Mil testimonios levanto,  
alevoso y fementido,  
pues pienso que cuantos te hablan  
solicitan tus cariños.*

*El noveno, no desear  
la mujer de otro marido.  
Y en este punto, señora,  
es donde más ciego vivo.*

Quevedo escribió dos "Padres Nuestros", uno serio y religioso, que empieza con un verso algo triste: "Padre nuestro te llamo, no de todos", y otro contra el Conde-Duque, que le valió la prisión, según se dice, y que es una crítica violenta a la política española de la época. (Es el que empieza diciendo: "Filipo que el mundo aclama.") En uno y otro las estrofas terminan con las palabras del Padre Nuestro, adquiriendo un sentido concreto distinto, por lo piadoso o por lo profano. Esta fórmula poética aparece en México en el siglo XVIII, en dos ejemplares, uno venido sin duda de

España y escrito contra los franceses, el otro típicamente mexicano, criollo, si se quiere, escrito contra los españoles. Me refiero al "Padre Nuestro de los gachupines, por un criollo americano", escrito en décimas y uno de los más valiosos ejemplares poéticos de esta literatura.

En fin, podrían señalarse más relaciones entre la literatura satírica española, la obra de Quevedo, y, por ende, la más antigua cultura popular europea; pero es necesario, una vez examinados —así sea someramente— los movimientos de la sátira en el espacio y en el tiempo pasado, que miremos sus relaciones con el presente y con la vida cultural mexicana del siglo XVIII, para rematar con el futuro de la vida colonial, que es su aniquilamiento y la independencia de México.

*La sátira y la renovación.*—Se puede advertir con facilidad. . . A la renovación filosófica que ocurre en el siglo XVIII mexicano corresponde una renovación literaria muy semejante por su lucha contra el formalismo, la oscuridad y las sutilezas. Aquella frase, famosa en ese siglo, de que el "Bello Espíritu es el fondo del buen gusto", es moneda corriente en todos los terrenos espirituales. El buen gusto, que es una especie de buen juicio y de discernimiento claro y delicado, es una frase que, aludiendo a un problema estético, tiene un fondo filosófico y formal muy preciso. De Francia viene aquello de Bello Espíritu. Un Bello Espíritu es en Francia un espíritu claro, y claridad es lo que se exige en filosofía, oratoria y poesía. Ser claro es de Buen Gusto, con la particularidad de que la claridad determina el buen gusto, y de que éste sin claridad no es nada.

La lucha por la claridad y contra las palabras huecas es, en el orden filosófico, una de las cuestiones estu-

diadas con más esmero por algunos investigadores de México. Por eso sólo voy a referirme —con brevedad— a esta lucha en pro de la claridad alimentada por imaginativos y críticos. De ellos sin duda el más agresivo —caso legendario— es el padre Isla. El padre Isla —un Quevedo estéticamente miope— tiene derecho a simbolizar los esfuerzos y dificultades del rompimiento: es un retorcido enemigo de retorcimientos. Su obra, el fray Gerundio de Campazas, tan leída, perseguida y quemada en la Nueva España, representa una lucha formalmente barroca contra el barroco teológico, filosófico, literario y forense. Antes y después de que el Gerundio haga un “aparte”, entran en escena personajes de gusto literario más refinado, despojados de todo disfraz y joyería barrocos. Son los renovadores neoclásicos.

En el terreno poético la lucha es por Luzán y contra las métricas estrafalarias, contra los sonetos doblados, terciados, con cola o con ecos, retrógrados, acrósticos y con ritornelos, contra los prangamatones, metronteleones, etc., y contra poetas del tipo de aquel fraile de la Merced, de quien nos habla don Agustín Rivera citando a Beristáin, y que se volvió loco por componer la Teresiada, o poema en elogio de Santa Teresa, escrita en versos latinos sotádicos. “Llámase verso sotádico —dice Rivera— el que se lee lo mismo al derecho que al revés. . .”. En el terreno de la oratoria —religiosa por supuesto—, pero también en el de las prosas profanas, la lucha es contra el lenguaje fingido y violento, y contra el abuso de las transposiciones de construcciones latinas a las castellanas. “El estilo hinchado —dice Velasco en su *Arte de Predicadores*— quiere parecerse al Magniloquio, como la rana al hiso-po, a la grandeza del Buey, que revienta de hinchado, y

aunque gasta mucho boato, siempre es aire, y bramidos sin sentencias ni razones. Es estilo de hecho campanudo, poético, metafórico, y se forma enhuecando la voz, con vocablos ruidosos, términos arrogantes, palabras pomposas, y todas sin propiedad, sin jugo, sin substancia." Esta lucha contra el barroco decadente —de una tonalidad herética que descubre el neoclásico, y aun antes un barroco algo rebelde, como el de Velasco y tantos más— es, sobre todo, una lucha por la verdad, por lo substancial, y llega a ser aquí, en Velasco, una teoría antipoética (obsérvese cómo dice con desprecio: "es estilo campanudo, poético"), teoría que abunda en el prosaísmo en que incurrirá fácilmente el rebelde. Pero esta neoconciliación con Dios y la claridad, que es la modernidad cristiana, y que se presenta en todos los órdenes del espíritu, no se presenta por igual en la poesía satírica, que conserva y alimenta al diablo y ciertas formas barrocas de expresión. Y esto por dos razones, porque la poesía satírica manifiesta un descontento individualmente anónimo y libertino, y porque la poesía popular no ha perdido sentido ni substancia por no perder eficacia, y no sólo no los ha perdido, sino que se ha mostrado capaz de conservar sus viejos hábitos, con cuerpo revolucionario.

Así vemos que la literatura popular, sensible a las variaciones del tiempo y las modas, guarda con celo las formas más antiguas de expresión. La mayor parte de la literatura popular conserva la cruda obscenidad, el amor de los contrastes de un culteranismo y un conceptismo a menudo entremezclados. Su renovación es, sobre todo, una renovación de las ideas sobre las costumbres, la moral, el estado y la divinidad. El ciclo que va de la Modernidad Cristiana a lo que podría

llamarse el Liberalismo Ilustrado, es decir, más o menos, de los años de 1750 a 1820, es el ciclo de la literatura satírica popular revolucionaria.

Entre las "Décimas que en punto de curatos" recoge la Inquisición en 1753, las décimas sobre "Las armas torenses", y otras composiciones, como el "Solemne funeral del difunto Medellín", los "Elementos del cortejo de las naciones generales", las décimas "Al verdugo de los clérigos", el diálogo de la "Doctrina Imperial", la "Pitipieza de los locos", los versos de "El Duende de México", los versos contra don José Mariano Beristáin, de 1796, por una parte, y por otra la literatura político-burlesca de la independencia, no hay solución de continuidad ni en el espíritu ni en la forma, y allí están para comprobarlo esos folletos que llevan por título: "Al obispo de Sonora es menester ahorcarlo ahora", "O se destruye al congreso o se lleva el diablo al reino", "Oración fúnebre a la señora de la vela verde", "El chasco del currutaco", "Don Antonio siempre el mismo", etc.

Hay más, sería empresa vana negar que esta poesía y literatura popular creó el ambiente espiritual, mexicanísimo y liberal, en que hubieron de surgir *El Periquillo*, *La Quijotita* y *Don Catrín*, obras de Fernández de Lizardi, el último autor de este estilo poético sensual, popular y picaresco.

La función que cumplió en la Independencia nuestra literatura popular fué enorme. Representa, en poesía, lo que hoy es la prensa de oposición en prosa. Representa, también, un aspecto muy importante de nuestra psicología política, que es de un escepticismo satírico permanente o, por lo menos, cíclico.

# CREACIÓN DE LA NACIONALIDAD MEXICANA

*Rafael MORENO*  
*Universidad Nacional de México*

EN LAS SIGUIENTES LÍNEAS se pretende demostrar las ideas y, más que eso, la visión que los ilustrados mexicanos tuvieron de su cultura, de su patria y de sí mismos. Una vez expuesto, siquiera en las figuras centrales, que hay una cierta filosofía ilustrada en el siglo XVIII, conviene señalar cómo influyó la nueva actitud mental y, antes que nada, qué papel jugó el conocimiento de sí mismo en la adopción y asimilación de las ideas modernas.

Ciertamente es la primera vez que los novohispanicos, movidos por los ideales de la ilustración, llevaron a cabo un estudio "científico" del país, como atestiguan las obras dejadas, la opinión de Humboldt y el reconocimiento de la *Antología del Centenario*. Antes de la segunda mitad del siglo había habido investigaciones geográficas, de historia natural y aquéllas, tan similares a las de la época que nos ocupa, de don Carlos de Sigüenza y Góngora. Pero se trataba de casos singulares y aislados. Durante la segunda mitad del siglo existe, en cambio, un grupo de hombres que de una manera deliberada y continua se empeñan en analizar el estado y el porvenir de su propia nación. Sobresalen en esta tarea de reflexión sistemática sobre el destino nacional los criollos Eguíara, Maneiro, Clavijero, Velázquez de León, Bartolache, Alzate, Gama, Hidalgo, Gamarra, Mociño.

De las figuras anteriores han sido elegidos Alzate y Bartolache para documentar el tema propuesto, porque son ellos los representantes de un movimiento que nos sacude en el siglo XVIII. Al liberarnos del marasmo tradicional, plantean entre nosotros, gracias a los principios del siglo de las luces, la problemática del Nuevo Mundo, de América en general y de México en particular. Ponen —podría decirse— las bases

para el proceso, inacabado aún, de la cultura patria y de la nacionalidad, en el sentido y con los alcances que se indicarán a continuación.

### *I. La existencia de México y América*

La vida del hombre tiene muchas maneras de llevarse a cabo: la ciencia, la filosofía, el pensamiento, la literatura, las ideas, el arte, la religión, los problemas sociales, las costumbres. La vida del hombre americano en México pudo por eso manifestarse sucesiva o simultáneamente en cada uno de esos factores.

De hecho resulta a estas alturas incuestionable la existencia desde el siglo xvi de una vida que es crecientemente mexicana. Los conquistadores conquistados por el medio, el hombre nuevo que formaron el español y el indígena, la nueva cultura, el orgullo cada vez mayor del criollo, las virtudes y defectos del mestizo, la identificación del criollo en su suelo, la reivindicación de la antigua cultura, la rivalidad y el odio entre criollos y gachupines, el debilitamiento de la autoridad virreinal y la bancarrota económica, cultural y política del imperio: todas éstas son claras manifestaciones de una vida que es mexicana cada vez con mayor conciencia. Así se explica uno que el pensador de la segunda mitad del siglo xviii ya encuentre muchos de los elementos que hacen la nacionalidad: el nacionalismo de Sigüenza y Sor Juana, un arte propio, la terminación de la conquista, el auge del guadalupanismo, el mayor conocimiento de la realidad mexicana, el optimismo nacionalista, la constitución de las ciudades modernas, la defensa de América frente a Europa, la modernización de los estudios filosóficos y de la cultura en general.

Es cierto que la heterogeneidad cultural precolombina, considerablemente aumentada por los primeros contactos de los dos mundos, impide hablar de una homogeneidad de la cultura. Es cierto también que el hombre del Nuevo Mundo que ha encontrado la estabilidad en la cultura y en las instituciones políticas y religiosas, es el criollo; mientras el mestizo y el indio asisten pasivamente a la nación que iba naciendo

de las entrañas coloniales. Esta situación se torna más grave cuando se advierte que los criollos, cuyo número apenas llegaba a fines del siglo XVIII al 10 % de la población total, son los que representan a la nación, y que los mestizos, las castas y la masa indígena son americanos, en cuanto ellos podían decirlo o defenderlo. Si se considera, además, que la vida criolla aparece de primer intento como una imitación de la peninsular, los términos cultura mexicana y vida mexicana son harto problemáticos. Pero estas son algunas de las cuestiones que podrán ser esclarecidas por los escritos de los dos autores que hemos elegido.

El *Diario Literario*, las *Observaciones Varias sobre Ciencias y Artes*, la *Gaceta de Literatura*, todos ellos periódicos de Alzate, y el *Mercurio Volante* y las *Lecciones Matemáticas* de Bartolache, muestran a cada paso que sus autores tenían conciencia de la realidad mexicana y americana, y que ésta era el sostén de todo su pensamiento. Tan próximo a ellos está el tema de América y de México, que sólo él puede explicar la intención de sus escritos y de su actividad literaria entera. Lo cual no acontece en Clavijero, Manero y ni siquiera en el mismo Eguíara: son fundamentalmente apologistas de una cultura ya hecha, defensores de la capacidad del americano culto para equipararse intelectualmente al europeo. En cambio, Alzate y Bartolache escriben impulsados por el afán de mostrar la realidad patria a los mismos connacionales. Los periódicos no contienen un solo tema que en rigor no esté referido a la nación. Ocupan páginas y páginas en describir los frutos, las siembras, la fauna, la flora, los climas, el cielo, la agricultura, las minas, el comercio, la geografía, los comestibles, la historia natural entera, las antigüedades indígenas, la vida y obra de los hombres ilustres. En una palabra, las producciones, los problemas y los ingenios de la Nueva España. Las mismas noticias del progreso que las artes y las ciencias habían logrado en Europa, están orientadas a proporcionar a los mexicanos, al docto y al zapatero por igual, conocimientos útiles, aplicables a las necesidades propias. Aún las especulaciones abstractas, como son las contenidas en las *Lecciones* de Bartolache, o como la disquisición de Al-

zate sobre la naturaleza del jarabe, están íntimamente vinculadas a la nación. No pueden ser, leímos en el *Mercurio Volante* a propósito de la profundidad de una mina, "averiguaciones de mera curiosidad entre nosotros los americanos".<sup>1</sup>

No hay noticia extraña. Todos los temas son ocasionales, de circunstancias para un caso concreto o para remediar un problema localizado en un lugar y en un tiempo determinado. Hasta las doctrinas con las cuales llevan a cabo la reforma de la educación son circunstanciales, libres de sistema, aplicadas inmediatamente a las necesidades de la colonia. De esta manera el cúmulo de reflexiones sobre la Nueva España y para la Nueva España, que son los periódicos, presentan con un vigor singular el tema México. Otra vez, como había sucedido con el pensamiento antropológico del xvi, la patria es antepuesta a la ciencia o a la filosofía o a la verdad. La preferencia es deliberada, consciente, buscada. Es bien sabido que estos pensadores ilustrados niegan de una manera definitiva a su propia historia del derecho para subsistir. La razón de tal actitud estriba en la ignorancia que el pasado tiene de la cultura, los problemas, las necesidades, las posibles proyecciones del país, y también en su incapacidad para plantear dentro de las convicciones modernas la cuestión México y América. América y México, la pregunta primera, el problema fundamental, el tema único, según el pensamiento de Bartolache y Alzate, para cualquier americano.

Esta presencia de México y América se torna descubrimiento y conciencia de sí mismos en Alzate, Bartolache y los lectores de los periódicos. En manera alguna es posible afirmar que se trata de una actitud común a todos los habitantes de la Nueva España. Puede decirse, en cambio, que en esta época logra adquirir un conocimiento tan completo de la realidad propia y de la capacidad humana, que influye en el proceso de la nacionalidad y de la cultura nacional. De momento es necesario señalar que hablan con insistencia sobre el "cuerpo de la nación",<sup>2</sup> la "nación" y la "patria", como términos correlativos que responden sin duda al sentimiento de que México es no sólo otra cosa frente a España, sino una nueva entidad, con las características ya de una patria. Se

comprende así que pueden escribir "nuestra nación",<sup>3</sup> "nuestra América",<sup>4</sup> "nuestros americanos",<sup>5</sup> "nosotros los americanos",<sup>6</sup> "patriotas americanos".<sup>7</sup> A este respecto es todavía más significativa la oposición entre "españoles europeos" y "españoles americanos", entre "Americanos" y "europeos".<sup>8</sup> Cualquier página de los periódicos deja la impresión de que la Nueva España es una comunidad material y espiritual, una unidad geográfica y mental, pese a las diferencias de razas, a las separaciones impuestas por la geografía y la lengua, a las diversas concepciones políticas y religiosas. Estaba prematura, sin embargo, la independencia política. Alzate y Bartolache sostienen la unidad imperial. Para ellos la nación española incluye a la Nueva España.<sup>9</sup> Cuando Alzate se defiende de la grave acusación de extranjerismo, dice de manera expresa que es español, que piensa como "español",<sup>10</sup> que tiene obligaciones de "español".<sup>11</sup>

Es indudable que el predominio de semejantes expresiones en los periódicos significa el sentimiento y la conciencia de una vida mexicana y americana, constituida ya en sus aspectos fundamentales. Para Alzate y Bartolache, América y México son dos realidades que se corresponden, pues en aquel tiempo la palabra América todavía no significa la unidad histórica que ahora conocemos por Hispanoamérica. Pero quizá lo más importante, que pueda deducirse de esta conciencia o de este sentimiento, es el hecho de que los periodistas, y quienes los auxiliaban escribiendo artículos renovadores, no necesitaron de la reflexión, ni del estímulo extranjero, para caer en la cuenta del significado de la nueva actitud. Se sentían americanos y mexicanos tan espontáneamente como experimentaban su índole racional. Hablan de América y de México con el gozo que experimenta uno al afirmarse o descubrirse a sí mismo, gracias al desarrollo natural de las propias virtualidades.

Desde este punto de vista adquiere una sorprendente claridad todo el pensamiento y toda la vida de la segunda mitad del siglo XVIII, que es la época en que se ponen las bases definitivas del México moderno. Pudiera decirse que estos hombres, que según propia confesión eran hijos del siglo de las

lucen, alcanzaron una clara conciencia de sí mismos por tener vida propia. Es cierto que su actitud fue reforzada, y en ocasiones causada, por el conocimiento de las naciones extranjeras, las europeas y, por lo tanto, la presencia de otra realidad hizo posible tanto el descubrimiento de sí mismos, como la exaltación del tema México y América a tema central de sus preocupaciones. Pero no debe olvidarse que la conciencia teórica de sí mismos no es el primer testimonio o el paso principal de estos americanos. La conciencia mexicana, el sentimiento mexicano, se manifiestan con un vigor palpable, difícil de impugnar. Para quien registra las publicaciones, éstas son, desde principio a fin, un documento de vida nacional. Alzate y Bartolache no formaron el espíritu de su obra con datos meramente teóricos y producidos por la reflexión. Ellos la fundaron en la experiencia, en el conocimiento inmediato de su propia realidad, anterior a cualquier teoría.

## II. *Afirmación de México y América frente a Europa*

Ya en el orden teórico México y América son afirmados a propósito de los juicios de los europeos, viajeros algunos, historiadores otros, quienes, no satisfechos con excluir al Nuevo Mundo de la historia, le negaban el derecho de participar de la comunidad universal. Esta idea hace que los escritos de Alzate y Bartolache sean en parte una reivindicación de América y los americanos. Pero, también aquí, la tarea de destruir las opiniones denigratorias se torna conocimiento reflejo de la grandeza nacional. La apología termina en manifestación y exaltación de los bienes materiales y espirituales de la Nueva España.

Tanto Alzate como Bartolache proporcionan en sus periódicos abundantes documentos de la riqueza material. Hacen saber que viven en un "país en que la naturaleza se ha mostrado tan pródiga en sus producciones";<sup>12</sup> cuenta con los frutos más variados, con una fecundidad poco común de la tierra;<sup>13</sup> lo atraviesan grandes ríos y montañas; la agricultura y la minería han adquirido un desarrollo inusitado en otras naciones. Nada existe, en suma, comparable en América al

esplendor de la metrópoli llamada con orgullo, y efectivamente lo era, capital del Nuevo Mundo. Igualmente México tiene en la cultura un largo historial, que se extiende desde el saber admirable de los indígenas hasta la época de las luces, en que se ha hecho consciente la necesidad de buscar conceptos y métodos conformes con la realidad americana. "No faltan, dice Alzate, ingenios que a la menor persuasión desempeñen el honor de la América".<sup>14</sup> Bartolache también afirma que "ha habido en todos los tiempos... hombres de una instrucción y literatura muy particular",<sup>15</sup> pero reconoce que "la florecencia de las letras" no ha equiparado la de las riquezas, "porque no podía en los dos siglos y medio hacer tamaños progresos".<sup>16</sup> Alzate, en cambio, no solamente reconoce que los Estudios Generales, frecuentados por la "juventud americana", produjeron infinidad de hombres en las facultades mayores, teología y jurisprudencia, sino también que ya en su tiempo existían muchos que se dedicaban a las ciencias útiles y a la literatura de buen gusto, sólo que se recataban de manifestar sus aficiones por el temor que les infundían los tradicionalistas.<sup>17</sup> Quien no tenga "lagañas verá que México es una de las principales ciudades del orbe", como se deduce por la literatura avanzada de sus moradores, por los libros que se venden, por las cátedras que no permanecen vacantes debido a la abundancia de sujetos aptos, por los profesionistas que se cuentan a centenares, por los muchos que se aplican a las matemáticas y ciencias experimentales, sin otra recompensa que la dedicación misma.<sup>18</sup>

Es significativo poder decir que, cuando los pensadores ilustrados quieren mostrar que México, y por eso también América, no son inferiores a las naciones europeas, suman entre las glorias novohispánicas los frutos de las ideas escolásticas y tradicionales, pero, cuando miran hacia la consecución de las luces modernas o hacia el desarrollo de la capacidad del Nuevo Mundo, la escolástica es considerada como causante de la decadencia. Tal distinción les permite no sólo establecer dos tipos de grandeza, sino también afirmar que la gloria presente y futura de la nación está asegurada, por el simple hecho de que los mexicanos aceptan la cultura

moderna: "las luces del siglo presente y del buen gusto" están logrando "estupendos progresos".

Las convicciones de Alzate y Bartolache sobre la grandeza nacional sólo pueden ser el fruto de un mundo que se sabía valioso en el orden geográfico, económico, social y cultural. Es indudable que con ellos alcanza máxima conciencia una preocupación que pertenece a todas las generaciones novohispánicas, desde las inquietudes de Cortés y las crónicas de Cervantes de Salazar, hasta los tiempos ilustrados de la segunda mitad del siglo XVIII. El mayor mérito de esta conciencia no es tanto haber establecido su derecho para participar de la historia universal. Los pensadores del siglo de las luces dan, primero a sí mismos, después a los europeos, las pruebas últimas de su racionalidad. No se trata de temas personales, ni siquiera de preguntarse si estaba justificado trasplantar el pensamiento de Europa a América, sino de cuestiones que tienen su origen en el "amor que se debe a la patria y a la nación".<sup>20</sup>

Se comprenden ahora los motivos por los cuales Alzate y Bartolache enseñan que los americanos son tan "racionales", que no son inferiores en tierras, en orden y costumbres, en capacidad y genio, en virtudes y obras.<sup>20</sup> Como buenos ilustrados, piensan que la verdad acabará los escritos injuriosos de los extranjeros y hará suspender los calificativos de "salvajes", "ignorantes", que "inicuamente nos atribuyen aún algunos españoles".<sup>21</sup> Ellos muestran que los americanos, por la misma índole de su genio, están capacitados para pensar como los europeos y, sobre todo, que de hecho los hombres del Nuevo Mundo ya conocen y enseñan las mismas cosas que los sabios de los otros países. Sus escritos confluyen a formar en el lector la convicción de que México y América estaban ya en el consorcio de las naciones cultas, porque su misma grandeza les daba derechos para participar con dignidad de la historia universal.

Por todas estas cosas los pensadores ilustrados no sólo llegan al primer plano de la reflexión el tema de México y América, sino que proporcionan de un modo consciente, por primera vez en la historia novohispánica, los datos para so-

lucionar el problema de lo que podría llamarse el ser de América, aun cuando ellos mismos no hayan caído en la cuenta de la solución. Más que la injuria de la incapacidad o de la barbarie americana, se ventilaba en el fondo la naturaleza del Nuevo Mundo, de su destino e historia, cuestiones definitivas para el ser americano en general y el mexicano en particular. Cabe advertir que, por haberse logrado el tema por el sentimiento de sí mismos, que a su vez, surgió con perfiles propios gracias al contraste América-Europa, y por ser Europa la que trasplantó sus ideas a América, la afirmación, la existencia, la capacidad, el futuro del Nuevo Mundo, dependen del reconocimiento europeo. Por lo menos esto deduce el lector de las obras de Alzate y Bartolache. De aquí que, si el juez en semejante litigio de la racionalidad americana es Europa, el criterio de la solución había de quedar comprendido dentro de los ideales de la época.

Sólo así se entiende el sumo cuidado de los periodistas por mostrar a los americanos con la misma capacidad y los mismos conocimientos que los europeos. Sus escritos están destinados en gran parte a probar que los mexicanos son hombres de buen gusto y que también ellos como los europeos, están dentro del siglo de las luces. Alzate y Bartolache, sin embargo, no dan la impresión de sentirse ligados a Europa ni de verse constreñidos a imitar algo que les fuera extraño. Proceden con naturalidad, tal como procedería un europeo consciente de su situación en la historia. En algunas ocasiones hasta procuran alabar a los americanos, cuando éstos poseen cualidades superiores a los españoles o a los europeos, como sucede a propósito de la perfección de las artes y la inteligencia fácil de los criollos, o del mayor número de habitantes de la ciudad de México en comparación con Madrid.<sup>22</sup> A este propósito es significativo que Bartolache, tras de manifestar el respeto político que siente hacia el imperio, vea en la metrópoli de ultramar un modelo de las reformas modernas,<sup>23</sup> mientras que Alzate desconoce la grandeza española, no tanto por la miseria de su suelo y de sus campos, que sólo esto bastaría, cuanto por el atraso cultural y, lo que es más grave, por las trabas que le impiden salir de la bar-

barie. Resulta sorprendente encontrar escrito en la *Gaceta de Literatura* que la colonia se ha adelantado en la liberación de la escolástica. Cuenta con mejores ingenios y con un ambiente más propicio para el desarrollo de las doctrinas nuevas, que entonces significaban buen gusto, progreso, felicidad.

De esta manera la contraposición América-Europa y la asimilación de los temas y el pensamiento del Viejo Mundo, hacen posible que México y América alcancen la máxima conciencia de sí mismos.

Alzate y Bartolache ya no son defensores solamente de una cultura, sino sostenedores, en sentido positivo, de un mundo, de otro mundo, de un mundo realmente nuevo. Lograron crear la conciencia de México y América, pero la ligaron en forma definitiva a la historia de Occidente, como si América fuese en realidad un Nuevo Mundo gracias a la presencia del Viejo Mundo. Por esta razón queda relegada al olvido toda la problemática que pudiera ofrecer la compleja vida mexicana, en donde los mestizos y los indios sumaban mayores contingentes que los criollos, cuyos portavoces son Bartolache y Alzate. Al criollo Bartolache ni siquiera le preocupa el tema indígena, llegando a escribir que las ciencias y las artes sólo pudieron suceder a la "barbarie e ignorancia de los indios", y que, correlativamente, la América "debe todas sus luces a nuestra España y a la cultura Europea".<sup>24</sup> Alzate, por el contrario, advierte la contribución indígena, aunque sólo la refiera, igual que Clavijero y antes Sigüenza, a la antigua nación mexicana, que ya entonces no existía, pues "en el día los indios componen lo que se llama ínfima plebe", reducidos a las más penosas ocupaciones y a los trabajos mecánicos.<sup>25</sup> Dentro de estas limitaciones, hace resaltar los frutos de la cultura precolombina y es el único periodista del xviii que describe y trata de salvar los monumentos que hablan de ella. Es tal su inclinación, que llega a preferir la ciencia botánica de los indígenas sobre la nomenclatura de Linneo, el gran naturalista del siglo xviii, porque ellos le dieron a cada planta un nombre que hacía resaltar sus cualidades específicas, y este autor establece una clasificación sistemática basándose en géneros abstractos, muy

alejados de la verdad botánica. Las antigüedades mexicanas y la cultura indígena son consideradas por Alzate como grandeza propia y por eso nacional; forman parte de la contraposición América-Europa, y contribuyen a dar a América un ser peculiar. Lo anterior se ve claro, entre otras declaraciones de Alzate, en una interpretación de la conquista que resta méritos a España. Según él no debe decirse "que pocos centenares de españoles conquistaron a la Nueva España", sino "que poderosos ejércitos, unidos y aunados de los valientes y esforzados españoles, pelearon contra los mexicanos".<sup>26</sup>

Tales son las ideas que dan principio a la solución del tema América y México dada por los criollos, cuya importancia es de suyo evidente por la sencilla razón de que crean una problemática válida todavía en nuestra época.

### III. *Constitución del ser mexicano y americano*

La conquista, que en el orden de la conciencia refleja logran México y América gracias a la presencia de Europa, viene a ser como la condición necesaria para el desarrollo, en un sentido profundo, de la historia y el ser de nuestros pueblos. En efecto, la reflexión sobre una entidad llamada México y América puede considerarse el primer paso para reconocer la necesidad de su independencia en el campo económico, en el campo mental y en el campo político. Pocas, aunque importantes, son las referencias de libertad económica y política que se encuentran en los pensadores ilustrados. Sus escritos, en cambio, tienen por preocupación fundamental lograr una nueva mentalidad para todos los habitantes de la Nueva España. Cuando los americanos se contaminaron del criterio extranjero para juzgar la sabiduría, y cuando los criollos aceptaron la problemática europea sobre América, que no otra cosa significa la insistencia de la apología, advirtieron que carecían de genios comparables a los europeos y que no participaban de la ciencia y de la cultura modernas: eran pueblos tradicionales y no modernos. Surge entonces el tema consciente, expreso, interminable en las publicaciones periódicas, historia última de Occidente. Por un riguroso

planteamiento histórico, desconocido hasta entonces entre nosotros, llegan a demostrar que la raíz del mal estaba en la rancia mentalidad imperante.

De esta manera la conciencia del presente, el análisis del pasado, juntamente con el temor y la esperanza del futuro, vienen a constituir las líneas directrices de sus ideas. Adquieren con ellas un sitio dentro de una línea de pensamiento que ha sido llamada de la decadencia, y que es considerada como esencial a los escritores de habla española. Todos los escritos son por eso una especie de sermones laicos. Su objeto es el examen de las causas y remedios de la decadencia que imposibilita la consecución y el reconocimiento de la grandeza americana. Tan intensa es esta preocupación en Alzate y Bartolache, que sus obras enteras son un tratado de las causas y remedios de la decadencia, una especie de teoría salvadora de la cultura, de la historia americana, de la tierra y el genio americano. Teoría de la salvación de la decadencia es sinónimo de teoría de la salvación de América. Nada extraño tiene que sean precisamente los periodistas quienes primero eleven el tema de América a conciencia máxima, y que sean ellos quienes encuentran la solución al problema que el mundo antiguo inventó para el Nuevo Mundo, o sea, la incapacidad para la cultura moderna y la consecuente no participación de la historia universal, cuestiones en cuyo reverso se ocultaba todavía el tema de la racionalidad de América.

Alzate y Bartolache pasan ordinariamente por científicos y filósofos; mas en pocas ocasiones han sido considerados como lo que son, constructores de la cultura mexicana, educadores de nuevos hombres mexicanos. La primera providencia de salvación emprendida por ellos fue la formación de una conciencia histórica en todos los lectores, a quienes hemos de llamar discípulos, sobre lo que el hombre de México había sido, sobre lo que era y sobre lo que debía de ser. Tal es el sentido de sus periódicos y sus escritos. Es igualmente el sentido que debe darse a su insistencia sobre la grandeza propia.

Con una maestría que causa extrañeza encontrar en pensadores mexicanos del siglo XVIII, Alzate y Bartolache van

usando la historia para mostrar que la causa última de la decadencia estaba localizada en la filosofía y mentalidad escolásticas, que hasta entonces habían determinado la cultura y la vida en la Nueva España. También mediante la historia, en un proceso que corre paralelo a la creciente aceptación del buen gusto, pudieron escribir que era necesario erradicar la barbarie del alma colonial, como condición previa para salvar a la nación del descrédito que le originaba en el extranjero cualquier "papelucho" escolástico. De otra manera tendría que seguir sufriendo las injurias de "ignorante" y "bárbara". Los periódicos predicán en todos los tonos y en todas las ocasiones que la grandeza y la vida nacional sólo podrán consolidarse cuando se destruya de raíz la causa de los males nacionales. No se trata de un propósito expresado al acaso. Las primeras enseñanzas de Bartolache de que existe noticia, las *Lecciones Matemáticas* dichas en la Universidad el año de 1763, exigen ya la reforma completa de la concepción del mundo escolástico. El *Diario Literario* de Alzate, aparecido en 1768, es una arenga para mostrar las causas y el remedio de la decadencia.

La solución fue definitiva. Alzate y Bartolache empezaron a construir el mundo moderno en México sin tener en cuenta el propio pasado colonial y escolástico: negaron su propia historia. Sin embargo, ni quitaron toda razón de ser al pasado, ni negaron toda su historia. Debido en una parte a la conciencia histórica, debido, en otra, al conocimiento de la realidad novohispánica, dentro de la cual debe considerarse en primer lugar el sentimiento del ser propio, distinguieron dos clases de pasado. Un pasado esencial a la patria y al genio americano, el pasado que los explicaba a ellos como hombres modernos y que sustentaba la pujante vida material y espiritual de México. Otro pasado ocasional, accidental, que por error y ceguera se había adquirido en el tiempo y por eso mismo era susceptible de ser modificado y reformado: la decadencia y sus causas. Esta distinción hizo posible que la obra de Alzate y Bartolache, como curiosa compensación al acto de volver la cara a la historia, sea una revelación de lo autóctono y un muestrario de las virtuali-

dades mexicanas, inéditas en la cultura o en la naturaleza. Pero principalmente su obra significa la constitución de un hombre, de un nuevo hombre, que, tanto por su vida y sus sentimientos como por su inteligencia, era ya mexicano del todo.

Pero no solamente descubren un nuevo hombre, también lo hacen. Tal pareciera que Alzate y Bartolache, por la insistencia de los mismos temas en sus escritos, no creyeron tener otra misión que la de constituir un nuevo mexicano o una cultura mexicana en especial y americana en general. Al menos no parecen intentar otra cosa. Por primera vez se establece que el remedio para la decadencia está en una razón, en una nueva inteligencia, en una nueva lógica, hasta en una nueva teología. Por eso fueron, en un sentido generoso, educadores, formadores de hombres. Acabada la tradición como fuerza educativa ante la presencia del mundo moderno, y no tolerando ellos, hijos al fin y al cabo de las luces, las costumbres, los usos, las ideas, los prejuicios, los errores de aquel tiempo, se dedicaron a la ímproba tarea de ilustrar al agricultor y al doctor en teología, al ignorante de las letras y al escritor de infolios. Aunque pudiera pensarse que Alzate y Bartolache sólo intentaban restaurar la escolástica por medio de las ciencias modernas, sus obras prueban que ni siquiera querían reformar las costumbres o la vida mexicana. En sus escritos alienta la convicción de que debe destruirse definitivamente la causa del mal y de que, al mismo tiempo, debe educarse a todos los hombres empezando desde las nociones más simples y fundamentales. Según ellos, sólo una educación, adquirida en las luces del siglo por el ejercicio de la razón, establecería una vida y un hombre nuevos que respondieran al ideal ilustrado que señalaban.

Estas actitudes condicionan la salvación patria, porque son la respuesta válida de los ilustrados a las dudas de Europa. Parecerá sorprendente, pero sus publicaciones hacen que el lector adquiriera la convicción de que el reconocimiento de una vida distinta y un ser distinto, por igual al pasado propio y a la historia europea, constituye la máxima afirmación de su propio ser y grandeza. La tarea de mostrar, junto a una

naturaleza pródiga, los frutos de una inteligencia equiparable a la europea, viene a ser una modalidad del viejo problema de América. Los colonizadores del xvi, siendo ellos mismos europeos, defendieron sólo la naturaleza humana del indio. Los ilustrados se enfrentan a las dudas sobre la capacidad del hombre americano con el ardor del que lucha por su propia subsistencia. En uno y otro caso la cuestión quedó centrada en la razón. ¿Es el indio tan racional como su conquistador? ¿Es el hombre americano tan racional como el europeo? La respuesta es clara, decidida. No solamente dotar al americano de los instrumentos indispensables para resolver el problema de su ser, esto es, de su racionalidad y de sus derechos a participar de la cultura occidental, sino muestran su ser como ya existente y señalan su contribución al pensamiento universal. No están fuera de la historia, puesto que hacen historia y puesto que la quieren modelar en el porvenir, así como quieren modelar el futuro americano. Pero todas estas actitudes y las consecuencias derivadas de ellas, ¿no muestran ya la independencia espiritual, si es que todavía no la política, de México y América? Por muchas razones Alzate y Bartolache no pueden hablar de independencia, pero son ellos quienes establecen el ser diferenciado de México y América, tanto en el plano de la vida y del sentimiento, como en el de la reflexión teórica, esto es, salvan definitivamente el ser de América para sí mismo y para las preguntas de la cultura occidental.

#### *IV. Cultura mexicana sin complejos*

De esta manera América es lanzada a la suerte que ha corrido hasta ahora, la suerte por la cual nos explicamos en definitiva la abundante temática sobre el mexicano y su cultura, a saber: su dependencia con respecto a Europa cifrada en el deseo o en el programa de modernizarse y europeizarse. Alzate y Bartolache prueban que entonces era necesario seguir el ritmo de la ciencia moderna y aprovechar sus últimos beneficios. ¿Cómo puede salvarse el ser de América negándose a sí mismo, echándose en manos de una cultura

extranjera? ¿Qué la pregunta es acertada? Pues no era otra la que los tradicionalistas, los trasnochados y amantes de antigüallas, hacían a los pensadores modernos del XVIII. Y en verdad la modernización, que ellos procuraron introducir, llevaba a la asimilación y a la imitación de la cultura europea más reciente. Además preconizaron abiertamente el abandono de las verdades abstractas y universales, en que se fincaba la educación tradicional, y recomendaron las verdades concretas, útiles para remediar males inmediatos. Puede considerarse extraño, por parecer propio de nuestros días, que la "cientificación" y la utilidad sean elevadas en el siglo XVIII a la teoría de salvación del ser de América; mas éste es el pensamiento de nuestros ilustrados. Debe, pues explicarse por qué se buscó la solución de los problemas nacionales, de manera consciente y deliberada, en el estudio de los pueblos modernos y en la asimilación de aquello por lo cual eran considerados modernos.

Es indudable que pesó mucho el calificativo de "bárbaros" que los europeos atribuían a quienes ignoraban la ciencia. Pero los americanos mismos tuvieron mucho que ver en esto, pues no sólo resuelven la cuestión de América a propósito de Occidente, sino que lo hacen con principios occidentales y dentro de una problemática occidental. La solución era la que se deducía naturalmente de su manera de pensar. Por eso no aparece en sus escritos el temor de que lleven al país hacia la imitación de una cultura extranjera. Tal vez en ningún tiempo como entonces el mexicano culto tuvo la convicción tan firme de que América y occidente constituían una unidad histórica, fundada en última instancia en la unidad de la razón universal. De esta manera nos podemos explicar que la extranjerización, de la cual se acusaba vehementemente a Alzate y Bartolache, haya promovido, a la vez, la cultura patria y el conocimiento de la propia realidad, con lo que adquirió mayor fuerza el espíritu nacional. Lo anterior es tanto más comprensible cuanto que, como ha quedado claro, el móvil último de la conducta de los modernos es el amor a la patria y el deseo de ser útil a sus semejantes. De hecho, haríamos un planteamiento falso

si dijéramos que prevaleció lo extranjero, pues por una parte la conciencia de América impide la traslación de los temas que los americanos no necesitan; por otra, el acendrado amor a la patria determina lo que pudiéramos llamar la mexicanización de la ciencia. Para los modernos la ciencia representaba la salvación de la patria. Pero no podían salvarla si antes no tenían conocimiento de ella. Por eso Alzate pregunta, curándose quizá de las acusaciones de los tradicionalistas: "¿habrá nacional tan enemigo de la patria, que no contribuya con todas sus fuerzas a procurarle gloria?"<sup>27</sup> Europa se convierte así en un modelo que no puede ser tachado. Puede ella fustigar la inacción y la ignorancia de los americanos, y éstos pueden comparar sin complejos su saber al de los europeos, sus ciudades a las de Europa. Para ellos, según hemos visto, el pasado negativo de América era accidental. Podía constituirse un mundo nuevo con la asimilación de lo mejor de Occidente. No hay en consecuencia nacionalismo, continentalismo, en Alzate y Bartolache. Eran ellos mexicanos con carta de ciudadanía en la república amplia de las letras.

La cultura mexicana así concebida, la cuestión de América así definida, es, en el pensamiento de Alzate y Bartolache, ¿ya una realización o es un deseo, un mundo que todavía no tiene lugar, una utopía? Por momentos reconocen los progresos que las luces logran en los connacionales. Por momentos también piensan que América ya ocupa un puesto en la historia universal gracias a la dedicación de sus hijos a la ciencia. Pero predomina la visión de un futuro en el que se imaginan ver a las plumas europeas "ejercitándose en los elogios de América".<sup>28</sup> Alzate dice también que todos los europeos "se alegrarán verdaderamente de ver reducidos nuestros poetas a la razón, restablecido el buen gusto y desterrado el capricho".<sup>29</sup> Ya entonces se afirmaba que "los sabios y las ciencias se pasarán a la América abandonando la Europa".<sup>30</sup> Tanto no puede asegurar Alzate, pero sí cree que América habrá de obtener el título de sabia y coadyuvará a los "nuevos descubrimientos que tanto se desean para bien de la humanidad".<sup>31</sup> La utopía nutre el pensamiento de los moder-

nos. Necesitan una América nueva. Son ávidos material y espiritualmente. Por eso establecen un renacimiento de la cultura y son reformadores y hacen revoluciones en la conciencia tradicional. Están movidos por el afán de huir de sí mismos, de su pasado. Necesitan un nuevo territorio, una nueva inteligencia, un nuevo hombre. Abandonan el mundo antiguo, su mundo. De modo deliberado se insiste en buscar no sólo un mundo espiritualmente distinto; sino físicamente distinto. Una nueva América es para ellos el lugar donde los americanos realizarán su definitiva utopía, vale decir, el destino de América. En este sentido se trascienden a sí mismos, pero no fueron completamente modernos, porque no pudieron, por su propio tiempo, escapar al dualismo que a muchos hombres impuso la necesidad de vivir esta vida, la terrenal, y la otra vida, la religiosa.

LA EXISTENCIA CONJUNTA de todos estos factores en Alzate y Bartolache hace que el pensamiento y la vida mexicanos, empezados con seguridad en el mismo siglo xvi y ya elevados a reflexión en Sor Juana y Sigüenza, tengan su máximo desarrollo en la segunda mitad del siglo xviii, en el momento inmediatamente anterior a la independencia. Por vez primera existe una conciencia acabada de la propia realidad, de la patria, del pasado, de los problemas nacionales, de la participación en la historia universal. La vida misma, que se manifestaba crecientemente mexicana, es la razón por la cual niegan a su pasado el derecho para existir y establecen la modernización como requisito necesario para la realización de América. Pero la presencia de Europa, la misma modernización, no producen complejos, al contrario, se convierten en el instrumento adecuado para resaltar el hecho de la propia grandeza y la revelación de un genio americano. Los tradicionalistas los pudieron llamar extranjerizantes, porque no entendieron el significado de su obra, frente a la decadencia y frente a las afirmaciones denigratorias de los extranjeros. De parecida manera, la negación del pasado, por decadente, tiene una doble consecuencia: un mayor conocimiento de sí mismos y la optimista convicción de que ya participábamos

de la cultura universal al lado de las naciones cultas europeas.

La enseñanza que con toda claridad proporcionan las obras de Alzate y Bartolache, es ésta: la salvación de América en general y de México en particular, dentro de y para la cultura occidental, es el resultado de la salvación de América para sí misma. De hecho, cuando empezamos a ser un pueblo moderno por la aceptación de las ideas más avanzadas de Europa, estuvimos más cercanos de nosotros mismos y dimos principio a la independencia de América respecto de sí misma, de su pasado que imposibilitaba su grandeza, y respecto de la propia Europa que parecía cerrarle el camino a la historia universal. Y el pensamiento que resultó de estas actitudes, lejos de ser más o menos importado, más o menos imitado o asimilado, fue un pensamiento mexicano, ya con un claro sentido nacionalista. Por una parte es un pensamiento expresado conscientemente en español, con desprecio a veces del idioma tradicional latino, cuyo uso, según afirmaba Bartolache, era uno de los mayores estorbos para la difusión de las luces, para el progreso de América. Por otra, los temas no son los abstractos y universales, ni los trascendentes a este mundo; están referidos a un solo objeto: América y México. El sujeto es americano, se sabe americano. La misma ciencia europea se americaniza o se mexicaniza. Y, sobre todo, lo que hace posible estas actitudes es, de manera como auténticamente mexicana, en Alzate y Bartolache. conjunta, una recia vida mexicana, el designio de salvar la grandeza nacional y el ánimo constante de realizar los nuevos ideales. Por eso la cultura mexicana se integra como tal, como auténticamente mexicana, en Alzate y Bartolache.

La lección ha de ser aprendida por todos aquellos que de alguna manera reflexionamos sobre la cultura mexicana. Y con mayor razón ha de serlo, cuanto que en muchos aspectos, todos ellos importantes, somos, o es el pensamiento actual, la última promoción de los ideales del siglo XVIII. De esa época a nuestros días ha sido constante en las clases directoras la tesis de la modernización, de la europeización. Es cierto que América alimentó la utopía del Renacimiento, pero

sólo se convirtió en utopía para sí misma cuando los americanos se dieron a sí mismos el tema de América como el tema más fundamental. El hecho de que haya sido utopía consciente desde mediados del siglo XVIII, lleva a preguntar si lo será definitivamente, o si, por el contrario, el descuido de nuestra historia y la presencia emuladora de Europa y de los Estados Unidos de Norteamérica, han originado en nosotros una falsa imagen de México en particular y de América en general. ¿Pues, qué sentido tiene el intento, reiterado una y otra vez en nuestros días, de procurar la afirmación de la cultura mexicana frente a la cultura occidental, ni más ni menos que como hacían frente a Europa los pensadores del XVIII? Ellos creyeron, como se ha visto a propósito de Alzate y Bartolache, que habían puesto los cimientos para la formación de un pensamiento mexicano, para la grandeza espiritual y material de la nación. ¿Acaso porque no se ha logrado nada, o muy poco, necesitamos seguir afirmándonos y repetir los mismos problemas y las mismas soluciones? Preguntas graves que sólo pueden ser respondidas con una comprensión cabal de nuestra historia. Mientras esto sucede, recibamos la lección de los ilustrados. Para que el pensamiento mexicano resulte mexicano ha de hacerse desde una vida mexicana recia. Así será posible participar de la historia universal sin falsos nacionalismos y sin volver la espalda a nuestras peculiares maneras de ser.

## NOTAS

- 1 *Mercurio Volante*, n. 4, p. 31.
- 2 *Gaceta de Literatura*, I, p. 5.
- 3 *Gaceta de Literatura*, I, p. 249.
- 4 *Op. cit.*, p. 31.
- 5 *Mercurio Volante*, n. 16, p. 128.
- 6 *Op. cit.*, n. 4, p. 31.
- 7 *Op. cit.*, n. 9, p. 70.
- 8 *Gaceta de Literatura*, I, pp. 27 y 223.
- 9 *Asuntos Varios*, p. 151.
- 10 *Ibid.*

- 11 *Observaciones sobre Ciencias y Artes*, p. 275.
- 12 *Asuntos Varios*, pról.
- 13 *Gaceta de Literatura*, I, p. 25.
- 14 *Diario Literario*, p. 48.
- 15 *Mercurio volante*, n. 1, p. 3.
- 16 *Op. cit.*, n. 1, p. 1.
- 17 *Observaciones Varias*, Pról. *Mercurio Volante*, n. 1, p. 2.
- 18 *Gaceta de Literatura*, I, p. 161.
- 19 *Gaceta de Literatura*, I, p. 5.
- 20 *Diario Literario*, pról.
- 21 *Observaciones Varias*, pról.
- 22 *Gaceta de Literatura*, I, p. 196.
- 23 *Mercurio Volante*, n. 1, p. 5.
- 24 *Op. cit.*, n. 1, pp. 10 y 11.
- 25 *Gaceta de Literatura*, II, supl.
- 26 *Ibid.*
- 27 *Diario Literario*, p. 47.
- 28 *Ibid.*
- 29 *Ibid.*
- 30 *Mercurio Volante*, n. 1, p. 5.
- 31 *Asuntos Varios*, p. 151.

# LOS SOCIALISTAS FRANCESES EN LA REFORMA MEXICANA

*Francisco LOPEZ CAMARA*

SIENDO INDUDABLEMENTE uno de los acontecimientos más importantes de la historia de México, la Reforma liberal del siglo XIX sigue ofreciendo a la investigación historiográfica una multitud de aspectos y temas de estudio que esperan todavía una atención especial por parte de los historiadores que se interesan en precisar las condiciones en que se produjo este gran movimiento mexicano. Creo, incluso, que algunos de esos capítulos todavía vírgenes revelarían matices y elementos insospechados de la ideología reformista y de sus aplicaciones concretas, cuyo carácter avanzado resulta extraño para la época, el ambiente histórico y los hombres de un país enmarcado aún en fuertes estructuras e ideas tradicionales.

Es interesante advertir, por ejemplo, en las correspondencias diplomáticas de los agentes franceses enviados a México en esa época —para referirnos a una valiosa fuente histórica, apenas comenzada a estudiar recientemente— la participación activa que muchos franceses residentes en México tuvieron en el seno de la revolución liberal mexicana. Este hecho, que no tendría mayor importancia si solamente nos redujésemos a señalar su existencia, considerándola como algo accidental, adquiere singular importancia cuando se vinculan sus raíces y sus circunstancias con ciertas vertientes ideológicas y políticas de la Reforma. En realidad, desde la consumación de la independencia del país, la mayor parte de los extranjeros que residían en México se habían visto obligados a tomar parte, directa o indirectamente, y en uno u otro bando, en las conmociones civiles que se producían continuamente. No era, pues, extraño verlos nuevamente enrolados en los partidos de la época de la Reforma. Lo que sí impresionaba a los observadores diplomáticos era que ahora los partidos mexicanos, más irreconciliables que nunca, dividían también a los

diferentes grupos de extranjeros. Así escribía el Vizconde de Gabriac al Ministro de Negocios Extranjeros de Francia: *"Il est curieux de voir aujourd'hui les étrangers divisés en deux camps. Du côté des conservateurs, les Espagnols; du côté des radicaux, les Français..."*<sup>1</sup>

Ligados por intereses concretos y por tradición ideológica a los conservadores mexicanos, los españoles se consideraban directamente amenazados por el radicalismo liberal de sus adversarios. Su apoyo financiero o militar a aquéllos era, pues, explicable. La participación de los franceses al lado de los liberales tuvo, sin embargo, una mayor significación, pues ellos llegaron a constituir uno de los sectores más radicales del partido reformista y su influencia ideológica en él debió ser muy importante. Formado en su mayor parte por comerciantes y artesanos, el grupo francés había sido siempre un sólido sostén del programa liberal mexicano, en el que veían no sólo una garantía para sus intereses económicos, sino también la mejor defensa de los principios del liberalismo universal que ellos habían aprendido en su país de origen. Esta fuerte conciencia revolucionaria de los franceses del partido liberal mexicano explica justamente que su apoyo a la Revolución de Ayutla —preámbulo de la Reforma— y al movimiento en general no se redujera únicamente al aporte financiero o al consejo militar. Más importante, en efecto, habría de ser su papel en la formación ideológica de los cuadros liberales, gracias a los periódicos que sostenían de su propio peculio. En esta notable labor periodística, los liberales franceses de México contaron, en la época de la Reforma, con el aporte inapreciable del grupo de exilados del 48, a quienes la represión bonapartista había arrojado a nuestro país.

En 1853, Levasseur, ministro de Francia en México, denuncia en una carta al ministro francés de Negocios Extranjeros la existencia de un grupo de "comunistas" franceses, refugiados políticos de la Revolución de 1848, entre los cuales se contaban algunos periodistas que más tarde tendrían gran importancia en la vida pública de México. Levasseur proporcionaba, incluso, los nombres de algunos de ellos: René

Masson, Gustave y Édouard Des Fontaines, el Dr. des Nolhac, Ysidore Deveau, etc.<sup>2</sup> Con su intervención la prensa francesa de México se transformó pronto en la tribuna de las ideas más extremistas del liberalismo mexicano. Su labor de agitación en contra de las fuerzas conservadoras de México fue tan corrosiva, que dos años después el Vizconde de Gabriac se sintió obligado a denunciarla nuevamente al gobierno de Francia con estas palabras: "*Nos démagogues réfugiés ont compilé depuis 5 mois les discours et les phrases les plus violentes de notre révolution de 89. Ce sont eux qui ont dirigé contre le clergé et contre toutes mesures un peu fermes du gouvernement [se refiere a la última dictadura de Santa-Anna] les coups les plus violents*".<sup>3</sup> Sus diarios radicales *Le Trait d'Union* y *L'Indépendant* colaboraron, de esa manera, en la formación de una atmósfera ideológica propicia a la aplicación del programa de la Reforma.

Pero la actividad del grupo de socialistas franceses no tardó en desbordar el terreno puramente periodístico. Algunos de ellos llegaron a ser, incluso, consejeros personales de los jefes más importantes del liberalismo mexicano. Así, escribe el Vizconde de Gabriac, "*La guerre contre le clergé et les hautes classes, la loi contre les suspects, bref toutes les mesures terroristes des révolutions les plus violentes sont mises en pratique sur les conseils de MM. Masson, Barrès, Latapie, Des Fontaines, Bablot, Caire, Laurier, Prager et d'autres Français qui forment ici l'appui et le soutien des radicaux les plus avancés*".<sup>4</sup> Esta estrecha vinculación política de los radicales mexicanos con los refugiados franceses la corroboraría el propio ministro de Relaciones Exteriores del gabinete moderado de Comonfort, surgido de la triunfante Revolución de Ayutla. A propósito de una charla privada que tuvo con él, Gabriac cuenta que "*dn. Luis [de la Rosa] a avoué que MM. Masson et de Barrès étaient soutenus par deux ou trois de ses collègues du Conseil [de Ministros], et qu'en outre ils avaient de puissants appuis auprès de M. Comonfort*".<sup>5</sup>

¿Hasta dónde habría que medir la influencia de todos estos socialistas franceses por lo que se refiere a las reivindicaciones agrarias de los más exaltados ideólogos de la Reforma mexi-

cana, reivindicaciones que no darían sus frutos sino medio siglo después? Es difícil decirlo. Pero lo cierto es que los levantamientos de campesinos que exigían el reparto de tierras, sucesos que se hicieron especialmente graves en esa época, formaban parte de la agitación revolucionaria desencadenada por los liberales mexicanos extremistas y eran también públicamente justificados por sus amigos franceses. "*M. Masson —escribe Gabriac al gobierno de Francia— continue à publier dans le "Trait d'Union" des excitations à la guerre de castes et à la guerre civile... Il a éclaté à Matamoros Yzucar, près de Puebla, une révolte d'Indiens contre les propriétaires. Voilà le fruit des doctrines de MM. Masson et Barrès payés par M. Lerdo, Ministre des Finances*".<sup>6</sup> De este último ideólogo mexicano, verdadero cerebro de la Reforma y amigo íntimo de Masson (a quien convirtió en algo así como secretario o consejero privado), el propio Gabriac nos revelaría más tarde sus concepciones agrarias, sintetizadas en el punto 6 de un programa propuesto a Comonfort y dado a conocer al ministro de Francia en México: "*...6º enfin, fractionner par une loi la grande propriété pour distribuer aux indigènes leur surplus et augmenter ainsi la classe de propriétaires...*"<sup>7</sup>

Insistamos en que es difícil explicar este programa agrario por la influencia de las ideas de Masson y de los otros socialistas franceses, amigos personales de Lerdo. Una cosa es innegable, sin embargo: si hubo un factor importante para desarrollar en el México de la época de la Reforma un ambiente ideológico favorable a la recepción de ciertas ideas emparentadas ya con el socialismo francés de la primera mitad del siglo XIX, fue precisamente la presencia en nuestro país de ese activo grupo de franceses que, como aquel Eugène Lefèvre de que nos habla Gabriac, "se ufanaban de ser proscritos del 2 de Diciembre..." y participaban en las luchas políticas de México movidos por el espíritu de la más auténtica tradición revolucionaria de Francia. La Reforma mexicana, en todo caso, debe a estos inteligentes y valerosos franceses una de las colaboraciones más efectivas en el terreno de la preparación y de la lucha ideológicas.

## NOTAS

1 *Archives diplomatiques du Ministère des Affaires Etrangères. Correspondance diplomatique. Direction politique. Fonds: Mexique, 1858*, vol. 49, fol. 111; carta del 20 de octubre de 1858.

2 *Ibid.*, vol. 44, fols. 90-97; carta del 24 de marzo de 1853. Masson, por ejemplo, fue hasta su muerte (1875) uno de los periodistas más brillantes del liberalismo mexicano. Su pensamiento y su actuación en los círculos más elevados de la vida política de México están todavía por estudiarse.

3 "Nuestros demagogos refugiados han recopilado, desde hace cinco meses, los discursos y las frases más violentas de nuestra revolución de 1789. Son ellos los que han dirigido los golpes más violentos contra el clero y contra todas las medidas un poco firmes del gobierno". *Ibid.*, vol. 44, fol. 306; carta del 28 de diciembre de 1855.

4 "La guerra contra el clero y las clases altas, la ley contra los sospechosos, en suma, todas las medidas terroristas de las revoluciones más violentas, se han puesto en práctica por consejo de los señores Masson, Barrès, Latapie, Des Fontaines, Bahlot, Caire, Laurier, Prager y otros franceses que constituyen aquí el apoyo y sostén de los radicales más avanzados". *Ibid.*, vol. 46, fol. 27; carta del 19 de agosto de 1856.

5 "Don Luis [de la Rosa] me confesó que los señores Masson y de Barrès estaban apoyados por dos o tres de sus colegas del Consejo [de Ministros], y que, además, contaban con poderosos apoyos cerca del señor Comonfort". *Ibid.*, vol. 46, fol. 9; carta del 9 de agosto de 1856.

6 "El señor Masson sigue publicando en *Le Trait d'Union* llamamientos a la guerra de castas y a la guerra civil... En Matamoros Izúcar, cerca de Puebla, acaba de estallar un levantamiento de indios contra los terratenientes. Es el fruto de las doctrinas de los señores Masson y Barrès, pagados por el señor Lerdo, ministro de Hacienda". *Ibid.*, vol. 46, fol. 19; carta del 5 de agosto de 1856.

7 "6o. Finalmente, fraccionar, mediante una ley, la gran propiedad rural para distribuir entre los indígenas su excedente y aumentar de esa manera la clase propietaria". *Ibid.*, vol. 46, fol. 228; carta del 24 de diciembre de 1856.

# LOS INTELLECTUALES, EL POSITIVISMO Y LA CUESTIÓN INDÍGENA

William D. RAAT

*Universidad del Estado  
de Nueva York en Fredonia*

CASI NO CABE DUDA de que la situación de la población indígena de México empeoró considerablemente durante la segunda mitad del siglo XIX. El proceso fue acelerado por la política porfirista entre 1876 y 1911. El ejemplo más claro es el de la hostilidad del gobierno hacia el tradicional ejido, o tierras comunales de los indios. Don Porfirio continuó con la política de desintegrar las propiedades corporativas empujada en la década de los cincuenta. A través de su interpretación de las provisiones liberales de la Constitución de 1857, Díaz pudo deshacer las tierras comunales de sus miembros y redistribuirlas individualmente. Junto a esto, las leyes de catastro de principios de los 80 y de 1894 daban a los particulares y a las grandes compañías la oportunidad de adquirir enormes propiedades, a menudo a costa de la población rural. Mientras que a los hacendados tradicionales, a menudo conocidos como los "viejos criollos", se les permitía conservar intactas sus propiedades, Díaz estaba ocupado en la creación de un nuevo grupo de hacendado conocido como el de los "nuevos criollos".<sup>1</sup> Hacia la última dé-

<sup>1</sup> Para una discusión de la estratificación social del México pre-revolucionario véase Charles Cumberland, *Mexican Revolution, Genesis under Madero*, Austin, 1952, pp. 4-7, o Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, en *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, v (enero-marzo, 1953), pp. 26-34 y 122-124. Los "criollos nuevos" o jóvenes, a diferencia de la vieja aristocracia que era de puro linaje europeo, eran a menudo de ascendencia no española, especial-

cada del siglo algunos de los nuevos criollos tenían sus intereses protegidos y promovidos por una pandilla oficial de financieros, banqueros y funcionarios conocidos como los Científicos.

Ver sus tierras tomadas no fue el único motivo de sufrimiento para los indios durante el porfiriato. La educación rural, en ese período, era casi inexistente. De acuerdo con Moisés González Navarro, 86 por ciento de la población era analfabeta en 1895. Para 1910 sólo el 20 por ciento de la población poseía un mínimo de habilidad para leer y escribir. Esta situación era apenas mejor en las zonas urbanas; en vísperas de la Revolución sólo el 40 por ciento de los habitantes del Distrito Federal sabían leer y escribir.<sup>2</sup> Aún otros problemas agobiaban al habitante rural de México. Aparte del despojo de tierras, su único contacto con el gobierno federal era a través de los rurales y los funcionarios estatales que aparecían en busca de conscriptos y de impuestos. Era también este 40 por ciento de los nueve y medio millones de mexicanos clasificado como indio o indígena el grupo que más sufría por inadecuadas condiciones higiénicas, escasos servicios médicos, aislamiento y deficiencias en su dieta de maíz y frijoles.<sup>3</sup> La mayoría de los funcionarios,

mente inglesa o francesa, y habían alcanzado una posición predominantemente después de la Guerra de Reforma (1858-1861) y el período de Maximiliano. El mestizo era étnicamente una mezcla de español e indio, pero en la práctica era aquel que adoptaba costumbres mestizas. Aunque la distinción entre indio y mestizo no siempre se señalaba (en la época colonial mestizos se hacían pasar por indios y viceversa), al indio se le definía culturalmente como a un individuo que vivía en una comunidad, hablaba una lengua y usaba un traje indígena.

<sup>2</sup> Moisés González Navarro, *El Porfiriato, La vida social*, México, 1957, pp. 531 ss. Véase también James W. Wilkie, *The Mexican Revolution: Federal Expenditure and Social Change since 1910*, Berkeley y Los Angeles, 1967, pp. 270 ss.

<sup>3</sup> Esta estimación de la población indígena de México es de Matías Romero. Vale para 1875, y está tomada de *Mexico and the United States*, New York, 1898, p. 77, por T. G. Powell en "Mexican Intel-

con sus ideas tradicionales y su filosofía elitista, veía a la pobreza como inevitable y dudaba en interferir contra los dictados de las leyes naturales. No es de extrañar que la población indígena no sintiera casi lealtad a la patria, sino solamente a su patria chica.

Durante el porfiriato el indio no llegó a formar parte propiamente dicha de la nación mexicana. Viviendo de su agricultura de subsistencia, habitaba comunidades situadas en su mayoría en las partes central y sur del país. Apenas con las provisiones agrarias de la constitución de 1917, debidas en parte al impacto que causó en la Revolución el movimiento zapatista, la incorporación del indio a la sociedad mexicana se convirtió en una meta importante del gobierno.

Como bien se sabe, una de las preocupaciones fundamentales del gobierno de Díaz fue la modernización de la economía mexicana. El desarrollo de la industria y el capital llevaría consigo la construcción de ferrocarriles, carreteras e instalaciones portuarias por obreros eficientes. La materia prima del país, que por entonces se creía comúnmente que era ilimitada, habría de ser explotada, y la agricultura debía de ser convertida en un sector más productivo de la economía. En este supuesto proceso el indio vendría a ser convertido en un productor comercial y en un hombre económico moderno, o si no, remplazado, desplazado o al menos ignorado.

Era dentro de este orden de cosas que la llamada cuestión indígena era debatida por intelectuales tanto dentro como fuera de los círculos cerrados del gobierno. El punto esencial era el de si el indio era o no capaz de ser transformado o modernizado. Al final, es obvio que los personajes del gobierno decidieron asumir que los indios no podían ser cambiados. De modo que, bajo Díaz, los programas de

lectuals and the Indian Question, 1876-1911", *Hispanic American Historical Review*, XLVIII (febrero, 1968), p. 20. La estimación de Cumberland es menor: 35 por ciento de la población total, *op. cit.*, p. 6.

colonización e inmigración fueron concebidos como modos de hacer con la tierra de los indios lo que se creía que ellos no podían hacer por sí mismos.<sup>4</sup>

Para explicar las inclinaciones y políticas anti-indigenistas del régimen de Díaz, los historiadores generalmente han dicho que la mayoría de los intelectuales mexicanos, incluyendo a los Científicos, se adhirió a las teorías racistas que el positivismo había diseminado y puesto en boga. Esos intelectuales aseguraban que el indio era incapaz de cambiar debido a su inferioridad innata. Frank Brandenburg es un historiador típico en este sentido cuando arguye que durante el porfiriato

... Ideas que no iban de acuerdo con el positivismo no eran permitidas. Para justificar su superioridad racial, los consejeros de Díaz infestaron a la educación y a la sociedad con la doctrina de la supremacía blanca. ¡Los indios, decían los positivistas, eran inferiores porque la naturaleza lo quiso así! "La salvación está en transformar a México en un país de hombres blancos orientados por valores y costumbres europeas".<sup>5</sup>

Este argumento de que los intelectuales, los Científicos o los consejeros de Díaz formaron una especie de oligarquía criolla que, por sus tendencias positivistas, promovió una política indigenista de índole racista, es compartido por otros historiadores desde los viejos escritos de Carleton Beals hasta los más recientes de Sam Schulman, Howard Cline y Fred Rippy.<sup>6</sup> El tema de este artículo es un examen de ese argumento.

<sup>4</sup> Una excelente relación de este debate, que comenta muchas conclusiones anteriores puede encontrarse en el artículo de T. G. Powell, *cit. supra*, p. 19-36.

<sup>5</sup> Frank R. Brandenburg, *The Making of Modern Mexico*, Englewood Cliffs, 1961, p. 41. Brandenburg no nos da la fuente de la frase que cita.

<sup>6</sup> Véanse los siguientes, Beals: *Porfirio Díaz, Dictator of Mexico*, Filadelfia y Londres, 1932, pp. 322-331; Schulman, "A Study of the Political Aspects of Positivism in Mexico", Tesis inédita, Universidad

Hay por lo menos dos postulados detrás de esta descripción general del positivismo y el racismo en México. Un punto fundamental que suele considerarse como dado, pero que en realidad aún está por ser demostrado convincentemente, es el de que los Científicos fueron seguidores del positivismo francés y que como tales siguieron conscientemente los dictados de Augusto Comte en su labor política. Está obviamente fuera de los límites de este artículo el estudiar las ideas de los varios miembros del grupo Científico (compuesto por nueve o por treinta y seis individuos, según la definición o categoría que se les aplique) para esclarecer el contenido positivista de su pensamiento. En otro escrito me he referido a las limitaciones de los estudios de Leopoldo Zea en este aspecto y he hecho notar la naturaleza y la magnitud de este asunto para los historiadores del futuro.<sup>7</sup> Así que en esta ocasión he escogido examinar sólo el pensamiento de unos cuantos Científicos claves, en particular José Yves Limantour, Francisco Bulnes y Justo Sierra. No es que estos individuos fueran representantes de la intelectualidad en general o de las ideas científicas en particular, pero ilustran una diversidad de opiniones dentro de los círculos gubernamentales con respecto a la cuestión indígena —un tipo de pensamiento que no puede ser descrito propiamente como positivismo comtiano.

El otro postulado es que el racismo en México fue promovido por los defensores del positivismo y que la filosofía de Comte era una doctrina racista. Por tanto, un segundo punto que nos concierne aquí es el de determinar si los positivistas ortodoxos se adhirieron o apoyaron a un tipo de racismo que definiera al indio como un ser naturalmente inferior, o no.

de Nuevo México, 1949, pp. 9-124; Cline, *The United States and México*, Cambridge, 1949, pp. 53 ss.; Rippey, *Latin America A Modern History*, Ann Arbor, 1958 p. 217.

<sup>7</sup> Véase mi artículo "Leopoldo Zea and Mexican Positivism: A Reappraisal" *Hispanic American Historical Review*, XLVIII (febrero, 1968), pp. 1-18.

Dentro del marco de la dictadura personal de Díaz, el Científico más influyente, que representaba los intereses económicos de por lo menos una parte de la joven y ascendente alta clase media criolla, era José Yves Limantour. Fue nombrado ministro de Hacienda en 1893 y se convirtió en el líder máximo de los Científicos después de la muerte del suegro de Díaz, Romero Rubio, en 1895. Su nombramiento marcó el principio de la posición influyente de su grupo en el gobierno. Financiero capaz (por ejemplo, equilibró el presupuesto a escasos dos años de ser ministro) él, más que nadie, era el responsable del progreso económico y la seguridad que ponían en alto a la figura de Díaz en el extranjero. Gracias a los esfuerzos de Limantour pudo Díaz recibir de hombres como Tolstoi el apelativo de "genio" y ser propuesto por Elihu Root para la candidatura de "héroe de la humanidad".

Limantour no era sólo un financiero sino un verdadero profesional en todos los sentidos. Podía hablar lenguas muertas y vivas como si fueran la suya propia. Era también un jurista competente y conocido por su estudio crítico de legislación comparada. Las finanzas profesionales y eficientes al estilo de Limantour llegaron incluso a ser un ideal a seguir entre gobernantes de otros países hispanoamericanos, como lo muestra el entusiasta apoyo que recibió de la pluma del presidente de Colombia, Rafael Reyes.<sup>8</sup>

Es difícil para un historiador describir con precisión la orientación filosófica de Limantour. Una explicación es que un pensador práctico como él no estaba personalmente interesado en señalar los antecedentes de su pensamiento, y ni siquiera se identificó con ninguna organización positivista nacional o extranjera del modo que lo hicieron otros intelectuales en la Academia, como Agustín Aragón o Porfirio Parra. También hay que tomar en cuenta que el pensamiento de Limantour era el del técnico que aplica elabo-

<sup>8</sup> Rafael Reyes: "Mexico's Great Finance Minister", *North American Review*, CLXXXII (enero, 1906), pp. 44-49.

raciones teóricas más que el de la mente especulativa del filósofo. Un examen de varios centenares de cartas, parte de la correspondencia de Limantour de 1848 a 1911, muestra que los datos económicos y las estadísticas eran sus principales intereses, y no los sistemas filosóficos.<sup>9</sup> Él era especialista en finanzas en una época de crecimiento económico e industrialización y se ufanaba de su oficio. Su idea del gobierno, con el cual se personificaba, era la tecnocracia, es decir, el gobierno en manos de los expertos técnicos.

Es cierto que muchas de las ideas de Limantour estaban en el "espíritu" de Spencer o de Darwin. Y, como Comte, sostenía que el fenómeno de la vida social era continuo con el del mundo orgánico e inorgánico de la naturaleza y por tanto susceptible de un conocimiento análogo. Su filosofía personal derivaba, o por lo menos compartía, algunos de los supuestos básicos de la ideología comtiana. Pero Limantour no tomó esas premisas básicas para hacer con ellas una gran teoría del tipo del positivismo, sino que más bien a partir de las nociones de selección natural y predominio del más fuerte desarrolló su propia y muy personal teoría de la superioridad y el poder de la élite.

Limantour dio a la luz pública un esbozo de su filosofía personal en un discurso que pronunció en la clausura del Concurso Científico Nacional en 1901. De este discurso puede sacarse algo.<sup>10</sup> Dijo que era inevitable que la sociedad y los individuos fueran determinados por las leyes inmutables de la naturaleza. Todas las sociedades estaban destinadas a seguir un proceso evolutivo. Las leyes físicas y biológicas extendían su dominio sobre la naturaleza humana. El proceso evolutivo por medio del cual las sociedades progresaban y se desarrollaban sólo podía ser afectado por una fuerza latente, es decir, el poder oculto de adaptación al medio

<sup>9</sup> Limantour, Correspondencia, 1848-1911 (402 cartas de varios tamaños). Colección García de la Biblioteca de la Universidad de Texas.

<sup>10</sup> Limantour, "Discurso... pronunciado en la ceremonia de Clausura del Concurso Científico Nacional", *Revista Positiva*, 1 (febrero 1, 1901), pp. 54-63.

físico que todos los organismos debían desarrollar para sobrevivir, e incluso modificar dicho proceso. Los que no se podían adaptar a él, "... los débiles, los impreparados, los que carecen de las herramientas para triunfar contra la evolución, deben perecer y dejar el campo a los más fuertes".<sup>11</sup> Esta "terrible ley" no podía ser evadida por ningún hombre o ninguna sociedad: determinaba todos los fenómenos de la vida.

Después de afirmar la idea del determinismo físico, Limantour pasó a tocar un problema que él obviamente sentía la necesidad de resolver. El problema era éste: el determinismo físico y causal no dejaba ningún lugar en la sociedad a la razón humana o al sentimiento moral. La responsabilidad moral, legal e individual no tenía importancia dentro de una condición ya totalmente definida. Sin embargo, Limantour era obviamente un individuo con responsabilidad en el México de Díaz, y negar al hombre responsabilidad moral conduciría a la anarquía política, que, naturalmente, temía. Así que encontró la solución replanteando el problema: reconoció la existencia de *élites* naturales en la sociedad. Unos cuantos espíritus superiores —de los cuales él obviamente se sentía uno, junto con su auditorio de hombres de ciencia— podían hacer sentir su personalidad sobre el proceso evolutivo y, consecuentemente, modificarlo. Pero eran sólo unos cuantos escogidos. La gran mayoría de la humanidad carecía, por su propio ser de la razón y el sentimiento moral necesario para salir de la ley de hierro de la naturaleza.<sup>12</sup>

En todo esto parece estar implícito que las *élites* naturales de la sociedad mexicana eran los especialistas (como Limantour) y los hombres de ciencia. El papel de la sociología era determinar en qué momento del proceso evolutivo podía la razón hacerse independiente de las influencias sociales. Entonces ese conocimiento podía ser usado por las

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 56 ss.

élites educadas para actuar sobre el proceso y reordenar la sociedad.<sup>13</sup>

Ésta, pues, era la orientación ideológica del líder de los Científicos, don José Yves Limantour. Era la suya una filosofía de las *élites* naturales que estaban obligadas a dirigir y desarrollar a la sociedad mexicana. La masa de los mexicanos, por su naturaleza misma, racial o de cualquiera índole, era física y socialmente inferior. Su punto básico de partida filosófica era la noción darwiniana del "predominio del más fuerte" aplicada al campo social. La condición de los indios, para él, era el resultado de una ley inmutable de la naturaleza, una ley que los fijaba en una situación permanente, haciendo poco probable que pudieran ser transformados en el llamado hombre moderno. Tal filosofía ciertamente podría justificar cualquier actitud racista con respecto a los indios. Como un técnico, Limantour pensaba que el gobierno ideal era la tecnocracia de especialistas y científicos. La raza, la geografía y el clima eran los principales determinantes de la sociedad. En este proceso de determinismo físico sólo los que sobrevivían a los rigores de la evolución eran capaces para gobernar a México. La selección natural, la evolución social y la naturaleza orgánica de la sociedad eran sus temas básicos. Su posición extremista en esta cuestión lo hizo más un corruptor de Darwin que un seguidor de Comte.

Uno de los escritores más prolíferos de entre los científicos fue el historiador e ingeniero Francisco Bulnes. Su pensamiento puede ser reconstruido gracias a las varias historias que escribió. La inconsistencia, el polemismo y el sarcasmo de sus escritos indican que Bulnes fue más un iconoclasta ecléctico que un positivista. El único punto en común de sus trabajos es que fueron escritos para hacer una apología del dominio de los Científicos, y que son igualmente cáusticos en sus análisis y racistas en su tónica. Como un vulgarizador de la historia y del gobierno Científico, sus

13 *Ibid.*, p. 57

críticas a la sociedad mexicana estaban a menudo cuajadas de estadísticas de naturaleza pseudo-oficial. Sus últimas historias fueron hechas para absolver a los Científicos del cargo de malos gobernantes, ora poniendo énfasis en la corrupción de los opositores,<sup>14</sup> ora con alegatos que implicaban que Díaz únicamente trataba de resguardar su persona cuando achacaba a sus consejeros Científicos todas las injusticias de su régimen.<sup>15</sup>

Obviamente, Bulnes no era un admirador del pueblo mexicano. En 1907, lamentando la poca productividad del obrero nacional, aseguró que cinco millones de argentinos serían mucho más valiosos que catorce millones de mexicanos.<sup>16</sup> Después, en su libro *Los grandes problemas de México*, Bulnes advirtió que el pueblo mexicano no había progresado hacia la civilización desde 1820, conservándose bárbaro y viviendo en la obscuridad.<sup>17</sup>

La teoría racial de Bulnes apareció en su libro *El porvenir de las naciones latinoamericanas*. La obra difundía una teoría dietética de la raza que sostenía que el indio mexicano era irremediablemente inferior debido a las condiciones de una geografía y un clima tropicales. Para Bulnes la inferioridad o superioridad racial era cuestión de alimentación o, más precisamente, de la cantidad de energía productora de nitrógeno que hubiera en la dieta. Sostenía que los pueblos alimentados con trigo en Europa y Norteamérica eran obviamente superiores a los que comían arroz en el Oriente o maíz en Latinoamérica. Inclusive construyó Bulnes una escala de productividad en la que al trabajador inglés se le daba un valor de 100 puntos y a otros tipos nacionales un valor determinado en orden descendente referido al del prototipo inglés. Así, otros pueblos europeos

<sup>14</sup> Francisco Bulnes, *El verdadero Díaz y la Revolución*, México, 1920, pp. 98-169.

<sup>15</sup> Bulnes, *The Whole Truth About Mexico*, trad. de Dora Scott, Nueva York, 1916, pp. 119 ss.

<sup>16</sup> González Navarro, *op. cit.*, p. 151.

<sup>17</sup> Bulnes, *Los grandes problemas de México*, México, 1926, p. 329.

recibían de 50 a 80 puntos, los "salvajes zulúes" de 40 a 70, al igual que los indios fuertes, pero no los débiles, que apenas alcanzaban a 25.<sup>18</sup> Llegó a afirmar que el mestizo, al igual que el indio, era inferior porque su mala alimentación no le permitía afrontar las leyes biológicas que frenaban su proceso de adaptación. Bulnes se vio conducido a concluir que el pueblo mexicano no estaba preparado para ningún régimen democrático: el único tipo de gobierno que un pueblo inferior podía esperar era el de una dictadura liberal.<sup>19</sup> Del mismo modo que Limantour, Bulnes postuló una doctrina del determinismo biológico que tendía a racionalizar el dominio de pocos sobre muchos y daba a los indios de México un papel social inferior. En este aspecto ambos fueron diferentes de su colega Justo Sierra.

De entre los Científicos, Sierra fue probablemente el que hizo las contribuciones más importantes al pensamiento mexicano. Fue Sierra uno de los fundadores del periódico *La Libertad* en 1878, uno de los más prósperos periódicos conservadores de los primeros años de Díaz y de González. Eran los colaboradores de *La Libertad* quienes defendían el uso de los textos positivistas del lógico Alexander Bain en la Escuela Nacional Preparatoria, en contra de la Iglesia, de los liberales y del Gobierno. Fue Justo Sierra quien editó ese monumental inventario del México de Díaz escrito por varios investigadores: *México y su evolución social (1900-1902)*.

Sierra escribió la parte histórica de esta obra, publicada más tarde por separado como la *Evolución política del pueblo mexicano*.

Y finalmente, como secretario de Instrucción Pública en los últimos años de Porfirio Díaz, el mismo Sierra fue clave en la liberalización de los planes de estudio de la Prepa-

<sup>18</sup> González Navarro, *op. cit.*, p. 151.

<sup>19</sup> Para un análisis de la obra de Bulnes *The Future of Latin-American Nations*, véase Williams Rex Crawford: *A Century of Latin-American Thought*, Nueva York, 1961, pp. 252-260.

ratoria y de la Universidad Nacional, liberando a esas instituciones de los dogmas del positivismo.<sup>20</sup>

El pensamiento independiente de Sierra no le permitiría aceptar completamente la mística del progreso de Díaz. Se daba perfecta cuenta del hecho de que los indios habían sido excluidos de la "promesa de la vida mexicana" bajo Díaz. En una fecha tan temprana como 1897, Sierra, notando la deplorable condición de la mayoría de los mexicanos, puso seriamente en duda la posición de sus colegas preguntando:

¿Cómo pueden ustedes hablar de progreso, si por ahora cien mil hombres a quienes han hecho odiar su religión, esperan emboscados en las sombras de las minas, a la pálida luz de las fábricas, a lo largo de los rieles; esperan el momento de destruir los laboriosos avances de la ciencia, esperan para destruir con las armas la riqueza que la ciencia ha distribuido.<sup>21</sup>

Haciendo esta pregunta, Sierra se anticipó correctamente al inminente caos que sufrió México durante la revolución de 1910. Y más importante aún, reveló una independencia de pensamiento que invalida la mayoría de las generalizaciones sobre las inhumanas actitudes de los Científicos.

En contraste con Limantour y Bulnes, Sierra constantemente defendió la educación de los indios. Para él la población indígena podía, a través de una educación científica que empezara al nivel primario, ser transformada en un elemento progresista y productivo de la sociedad mexicana.<sup>22</sup> Fuerzas culturales y sociales, y no biológicas, eran las responsables de la condición de los indios. La conquista, especialmente a través de la Iglesia, había reducido al otrora libre y orgulloso nativo a un estado de dependencia espiri-

<sup>20</sup> La controversia es ampliamente estudiada por Leopoldo Zea en su *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, 1944, pp. 112-202. Acerca de la filosofía educativa de Sierra, véase Joe Edward Davis: "The Development of Justo Sierra's Educational Thought", tesis doctoral inédita, Universidad de Texas, 1951, pp. 188-197.

<sup>21</sup> Citado por Eli de Gortari, "Ciencia positiva y política científica", *Historia Mexicana*, 1 (abril-junio, 1952), p. 615.

<sup>22</sup> Sierra, *La Libertad*, febrero 27, 1883.

tual y debilidad física. Pero podía haber una integración racial. Reformas económicas y educativas podían empezar el proceso de la transformación del indio. Así, Sierra, como muchos intelectuales del México de entonces, no podía ser correctamente definido como un positivista con puntos de vista racistas.<sup>23</sup>

Aun cuando cupiera sostener que las ideas de Sierra eran excepcionales y que la mayoría de los Científicos eran definitivamente racistas en sus actitudes, los ejemplos de Limantour, Bulnes y Sierra indican cierta diferencia en su pensamiento y su lógica en cuanto al papel del indio en la sociedad mexicana. Y, como ha sido indicado, aún está por resolverse si esos Científicos pueden o no ser definidos como pensadores positivistas. Además, si fuera demostrado que los Científicos, como grupo, eran racistas, ello no querría decir que el racismo mexicano fuera debido al impacto del positivismo en el país.

Con respecto a este punto, dos factores tienen que ser considerados. En primer lugar, que los positivistas ortodoxos de México nunca se incluyeron, ni han sido incluidos por historiadores posteriores, entre los miembros de grupo Científico. Se trata, por ejemplo, entre otros, de Horacio Barreda (el hijo del famoso educador Gabino Barreda), Agustín Aragón (editor y fundador de la *Revista Positiva*), Porfirio Parra (novelista y lógico positivista) y López de Llergo. Además, debe recordarse que el órgano oficial del positivismo en México, la *Revista Positiva*, traía una nota en su página titular disociándose expresamente de cualquier partido político, incluyendo al grupo Científico.<sup>24</sup>

En segundo lugar, los propios escritos de Comte no pueden ser considerados racistas ni en contenido ni en espíritu.

<sup>23</sup> Powell, *op. cit.*, pp. 26 ss. Martin S. Stabb también cita a Sierra en este sentido en "Indigenism and Racism in Mexican Thought, 1857-1911", *Journal of Inter-American Studies*, 1 (octubre, 1959), p. 416.

<sup>24</sup> Aragón explica su lema de "Orden y Progreso" como un lema positivista que no tenía relación con el semejante usado por el gobierno de Díaz. Véase su ensayo "Párrafos", *Revista Positiva*, 1, enero 1901, p. 27.

Aunque Comte habló a veces de los pueblos occidentales de la raza blanca como superiores, sólo se refirió a que esos pueblos habían alcanzado un nivel tal en su cultura que los hacía aptos para ser incorporados en el culto de la Religión de la Humanidad. Los pueblos amarillos y negros pasarían a ser parte de la comunidad internacional del positivismo cuando estuvieran listos; su atraso se debía a falta de educación, pero no a inferioridad racial.<sup>25</sup> De hecho, Comte sostenía que la filosofía del positivismo había desarrollado el principio establecido "de que el desarrollo de la mente humana es uniforme en medio de todas las diversidades de clima y aun de raza, diversidades que no afectan en nada que no sea el ritmo del progreso".<sup>26</sup> A pesar de su tipo de pensamiento, que a menudo razonaba a base de analogías entre sociedad y biología, sostuvo Comte que el sujeto de las diversas ciencias podía ser considerado separadamente y que por lo tanto el determinismo en el hombre era social y no biológico o racial.

Aun cuando algunos pensadores mexicanos de orientación positivista sostuvieron actitudes racistas hacia el indígena, como Francisco Cosmes,<sup>27</sup> la mayoría de los positivistas ortodoxos de México miraban al indio con simpatía. En 1889 muchos educadores positivistas, incluyendo a Enrique C. Rébsamen, presentaron un manifiesto público ante el Ier. Congreso Nacional de Educación (que había sido convocado por el ministro Baranda) asentando que las aptitudes intelectuales de los indígenas eran iguales a las de los llamados "pueblos civilizados". El informe del comité decía que si los indios fueran integrados a un sistema uniformizado de educación se probaría lo falso que es la idea de su supuesta inferioridad social.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Auguste Comte, *A General View of Positivism*, trad. de J. H. Bridges, Stanford, s/f, pp. 427-436.

<sup>26</sup> Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, Trad. de Harriet Martineau, Londres, 1896, II, p. 250.

<sup>27</sup> Cosmes, "Los agitadores de los indios", *La Libertad*, noviembre 20, 1878. Véase también Powell: *op. cit.*, pp. 23 ss.

<sup>28</sup> Véase Stabb, *op. cit.*, p. 416, o Powell: *op. cit.*, p. 23.

Aun pueden citarse otros ejemplos, Luis Mesa, que escribía en la *Revista Positiva*, criticó mucho la teoría racista de Bulnes cuando reseñó su último libro. Mesa alegó primero que los argumentos de Bulnes eran falsos porque los indios que se alimentaban de maíz recibían también nitrógeno de los frijoles que comían. Luego pasó a consideraciones ideológicas más importantes. Su posición era la de un behaviorista positivista, opuesta a la del determinismo físico de Bulnes. Mesa sostenía que la posición positivista señalaba que las condiciones sociales e ideológicas y no raciales eran las que influían en el progreso o la evolución. Si el indio era inferior no lo era porque le faltara nitrógeno en su dieta, sino a consecuencia del papel negativo de la Iglesia y de su explotación por el clero durante varios cientos de años. La solución era simple: no más nitrógeno, sino menos Iglesia.<sup>29</sup>

El positivista ortodoxo Aragón se divorció, y con él su revista, del determinismo físico al estilo Limantour. Creía que el discurso de éste ante el Concurso Científico Nacional en 1901 estaba contaminado (con sus propias palabras) de los errores del darwinismo. Como Comte, Aragón sostenía que las analogías aplicadas de lo biológico a lo social no eran siempre válidas. Para el positivismo las ciencias podían ser consideradas individualmente, y por lo tanto debían ser factores sociales y no raciales lo que primero se tomara en cuenta al elucubrar sobre el progreso de México.<sup>30</sup> Más tarde Aragón sostuvo que el problema más importante que tenía ante sí el futuro de Latinoamérica era "la incorporación del indio a la civilización occidental".<sup>31</sup> Estos ejemplos

<sup>29</sup> Luis Mesa, "Impresiones de la lectura de la obra que publicó el señor Bulnes, titulada *El porvenir de las naciones Hispano-Americanas en las recientes conquistas de Europa y los Estados Unidos*", *Revista Positiva*, II (marzo, 1902), pp. 92-99.

<sup>30</sup> Agustín Aragón, "Comentario", *Revista Positiva*, I (febrero 1°), 1901, pp. 66 ss.

<sup>31</sup> Aragón, *La obra civilizadora de México y de las demás naciones de la América Latina*, en *Concurso Científico y Artístico del Centenario*, México, 1911 p. 31.

bastan para mostrar que no se puede decir con exactitud que el positivismo (y la mayoría de los positivistas mexicanos) formaran una corriente intelectual que justificara el pensamiento racista de los Científicos y otros personajes del porfiriato.

No sólo resulta difícil tratar de demostrar que el positivismo contribuyó al racismo en México. Aún más, un autor, Martín Stabb, ha llegado a concluir que el racismo fue la excepción en las principales corrientes literarias de la época.<sup>32</sup> Encontró que el racismo no era casi nada en México al comparar su literatura con el pensamiento europeo o norteamericano, por ejemplo con la "clásica" escuela del racismo europeo desarrollada por Arthur de Gobineau, o los norteamericanos que hablaban de la superioridad anglosajona como Josiah Strong, Alfred Mahan o Teddy Roosevelt. Si el análisis de Martín Stabb es correcto, el racismo no sólo era la excepción, sino lo opuesto a la tendencia. En otras palabras, el movimiento indigenista contemporáneo, que tiende a glorificar el papel del indígena en la sociedad mexicana, no sólo encontró sus raíces sino que creció y maduró durante el porfiriato. En este sentido, un Científico como Sierra y un positivista como Aragón fueron predecesores del programa indigenista sostenido por José Vasconcelos y otros en el México posrevolucionario. En todo caso, futuros historiadores harán bien en evitar generalizaciones simplistas que lleven a identificar el pensamiento Científico con el positivismo y el positivismo con el racismo.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Stabb, *op. cit.*, pp. 420-423. Para una discusión general del racismo en Latinoamérica a fines del siglo xix véase Stabb: *In Quest of Identity*, Chapel Hill, 1967, pp. 12-33.

<sup>33</sup> El estudio de Charles Hale sobre el período de 1821 a 1853 indica que había, si acaso, muy poca correlación entre las ideologías del liberalismo y el conservadurismo y el racismo en México. Puesto que yo he sostenido una tesis similar en cuanto al positivismo y el racismo, puede ser que el racismo criollo tenga una historia continua que provenga de la época colonial y que es independiente de la ideología y/o de la filosofía formal. Véase Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora*, New Haven, 1968, pp. 247, 296.

# CIENCIA POSITIVA POLITICA "CIENTIFICA"

*Elí de GORTARI*

## CUERPO DOCTRINARIO DEL POSITIVISMO FRANCÉS

Cuando se afirma simplemente que la filosofía *positiva* es la expresión ideológica, clasista, de la burguesía, se establece un juicio unilateral que, tomado aisladamente, puede conducir a errores graves. Porque la burguesía, al igual que las otras clases sociales que la han antecedido en el dominio de la sociedad, sufre una transformación notable cuando logra hacerse del poder político. Si antes desempeñaba un papel, sobre todo, revolucionario, ahora se coloca en el extremo opuesto, pugnando con decisión por conservar su dominio. En el terreno filosófico, la expresión revolucionaria de la burguesía tiene su culminación con la dialéctica de Hegel. En cambio, el positivismo viene a ser el exponente de la iniciación del régimen capitalista, implantado por la burguesía. Como tal, mantiene aún esa confianza ilimitada en la razón que distingue a la filosofía moderna en su combate contra la teología, pero, al mismo tiempo, comprende ya una justificación del orden burgués, cuya conservación tiene por indispensable. Para no traspasar los límites de este ensayo, sólo apuntamos que el desarrollo del capitalismo ha traído como consecuencia que sus expresiones filosóficas acaben por perder también ese carácter racional, dando por resultado las distintas corrientes irracionalistas que existen en la actualidad. En cuanto a la filosofía positiva, es necesario completar la afirmación, diciendo que es la expresión ideológica de la clase burguesa en la primera fase del régimen capitalista.

La concepción hegeliana del mundo en movimiento incesante de transformaciones, comprende el cambio de la sociedad y considera al nuevo régimen como producto de la superación del viejo y caduco. En esta concepción se expresa claramente el carácter revolucionario de la burguesía y se justifica su aspiración por implantar su régimen. En cambio,

la filosofía positiva niega por completo toda superación ulterior; es más, renuncia de manera expresa al mero intento de indagar su posibilidad. La concepción del mundo se limita al relato de los hechos observados, excluyendo toda explicación sobre ellos. Su *regla fundamental* es

que toda proposición que no puede reducirse estrictamente al mero enunciado de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible. Los principios mismos... no son ya más que verdaderos hechos, sólo que más generales y más abstractos que aquellos cuyo vínculo deben formar... [y] cualquiera que sea el modo, racional o experimental, de llegar a su descubrimiento, su eficacia científica resulta exclusivamente de su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos observados... [ya que] no podemos verdaderamente conocer sino las diversas conexiones naturales aptas para su cumplimiento, sin penetrar nunca el misterio de su producción.<sup>1</sup>

Por lo demás, en este mundo positivo resulta imposible el cambio más insignificante: la naturaleza y la sociedad funcionan conforme al *dogma* general de la invariabilidad absoluta de sus leyes; porque ésta es la visión más apropiada para la conservación del régimen existente.

Al propio término *positivo* se le asignan varias acepciones convenientes. En primer lugar, "la palabra positivo designa lo *real*, por oposición a lo quimérico"; y, por lo tanto, representa la destrucción de las "inoportunas ilusiones" que mantienen los proletarios acerca de que en el ejercicio del poder, o en el cambio de las instituciones políticas, radica la satisfacción de sus intereses, "puesto que la naturaleza de nuestra civilización impide evidentemente a los proletarios esperar, e incluso desear, ninguna participación importante en el poder político propiamente dicho".<sup>2</sup> En un segundo sentido, el término "indica el contraste de lo *útil* y lo *inútil*"; el positivismo es útil porque garantiza el conformismo y la sumisión de los proletarios, ya que les hace "darse cuenta de que la dicha real es compatible con cualesquiera condiciones, siempre que sean cumplidas honorablemente, y racionalmente aceptadas".<sup>3</sup> Según una tercera significación, califica "la oposición entre la *certeza* y la indecisión"; en este sentido, el positivismo aspira a crear un cuerpo de sabios al servicio del régimen constituido que, como depositarios del conocimiento científico, deban ser creídos de manera ciega por el resto de la po-

blación, aun cuando sus teorías no sean comprendidas.<sup>4</sup> En una cuarta acepción, "consiste en oponer lo *preciso* a lo *vago*"; y entonces, formula exactamente sus anhelos de substituir "con un inmenso movimiento mental una estéril agitación política" y de tender "a consolidar todos los poderes actuales en manos de sus poseedores, cualesquiera que sean".<sup>5</sup> En una quinta aplicación, "se emplea la palabra *positivo* como lo contrario de *negativo*"; así, la metafísica negativa que sirvió para la emancipación mental de los hombres con respecto a la teología, tiene que desecharse, porque "sólo la filosofía positiva podrá, de nuevo [substituyendo a la iglesia] apoderarse radicalmente de ellos" y, ante todo, de los proletarios.<sup>6</sup> Por último, el carácter esencial del nuevo espíritu filosófico que se indica con la palabra *positivo*, "consiste en su tendencia necesaria a substituir en todo lo *relativo* a lo *absoluto*"; en consecuencia, "los filósofos positivos se sentirán siempre casi tan interesados como los poderes actuales en el doble mantenimiento continuo del orden interior y de la paz exterior", en una palabra, el positivismo aspira a ocupar por completo el lugar de la iglesia: guardando el orden, desviando a los hombres de sus problemas, haciéndoles ignorar la política y trasladando la lucha a otros planos, en los cuales no peligre la hegemonía del régimen constituido.<sup>7</sup>

#### PROPÓSITOS DEL POSITIVISMO EN MÉXICO

La reforma planteada por Gabino Barreda fué acogida con favor por los liberales, ya que, en las condiciones del ejercicio del poder político y económico, el positivismo resultaba un instrumento inestimable para el mantenimiento del orden. Fundamentalmente, el partido liberal encontró en la implantación del positivismo la manera de substituir a la iglesia —que, hasta entonces, había sido un enemigo declarado de la burguesía—, conservando, a la vez, todas las ventajas que la propia iglesia presentaba como factor importantísimo para el dominio del pueblo. Porque establecía la imposibilidad de que la mayoría de la población pensara, siquiera, en tener alguna participación en el gobierno; preconizaba el conformismo y la resignación con la posición en que cada quien se encontraba; exigía la fe ciega en las llamadas verdades

demostrables de la ciencia, que sólo una minoría privilegiada podía comprender, pero que todos deberían acatar; consideraba al gobierno constituido como el mejor de los regímenes posibles y lo tenía por intocable; aspiraba a apoderarse radicalmente de la conciencia de todos los hombres, para dirigirlos; y, por último, deformando los intereses reales de la población, trasladaba todas las contiendas a aquellos planos en donde se anulaba cualquier peligro para el régimen establecido.

Con estos propósitos, se introdujo en México la reforma de la enseñanza, de acuerdo con la Ley Orgánica de Instrucción Pública de diciembre de 1867, cuya redacción había sido dirigida por Barreda. La fundación de la Escuela Preparatoria vino a separar la enseñanza secundaria de la instrucción profesional. En los cursos preparatorios se abarcó, así, de manera integral, el conjunto de las ciencias positivas, conforme a un plan de estudios único para todos los alumnos, dispuesto por orden de la generalidad decreciente y de la complicación creciente de las disciplinas. Se proscribieron todas aquellas materias que pudieran suscitar polémicas religiosas, introduciendo, en su lugar, el estudio de las ciencias naturales, basadas en el método experimental. Además, la reforma positiva también hizo realidad lo que había sido un proyecto acariciado largamente por Valentín Gómez Farías, José María Luis Mora e Ignacio Ramírez: implantar la enseñanza primaria obligatoria y gratuita. En este sentido, la enseñanza recibió un impulso considerable y, al propio tiempo, en México se estableció, por fin, el cultivo de la ciencia moderna. Tomaron cuerpo los anhelos que se venían expresando desde la segunda mitad del siglo XVIII, dándose un golpe de muerte a las estériles especulaciones teológicas.

Ahora bien, es conveniente aclarar aquí una confusión que se ha propalado desde la aparición de los trabajos de Leopoldo Zea. De ellos se desprende que la revolución liberal fué plasmada en México por un grupo de hombres situado al margen de la sociedad, porque sus miembros no pertenecían a ninguna clase social. Cuando se consumó la revolución, y el grupo se afirmó en el poder, tuvo que preocuparse por descender de su privilegiada situación suprasocial, para buscar una clase social encargada de mantener el orden. Y así fué

cómo, ya que no podía confiar en el clero, ni en el militarismo, vino a fijar su atención, por simple exclusión, en la burguesía mexicana. Pero, antes de otorgarle tal misión, pensó en la necesidad de dar a los miembros de esta clase una educación especial, para que adquirieran conciencia del destino que se les confiaba y asumieran con plenitud esa responsabilidad.<sup>8</sup> Tal explicación es del todo inaceptable. En la realidad de los hechos, el partido liberal representaba, sobre todo, los intereses de la burguesía mexicana y, si bien incluyó en su programa algunas de las aspiraciones de los campesinos, fué esta una condición que tuvo que cumplir por fuerza para contar con su apoyo y poder obtener el triunfo político. Por eso, en el momento mismo en que se logra la victoria, los representantes de la burguesía se esfuerzan por hacerla permanente y, abandonando las demandas campesinas, buscan más que nada el ensanche de su poderío económico, la destrucción de sus enemigos y la convicción de la mayoría de la población en su favor. Para esto, rompen las trabas que impedían el desarrollo del comercio, de la agricultura y de la industria; se apoderan de las riquezas acumuladas por el clero y las hacen producir —con lo cual aumentan de modo fabuloso sus recursos y debilitan enormemente a su enemigo— y establecen la enseñanza positivista, a fin de lograr el consenso de la opinión general. Por lo tanto, no se implanta el positivismo como un medio para crear conciencia de clase en la burguesía mexicana, suponiendo que ésta no la tuviera; sino que, al contrario, su establecimiento es una prueba de que esa conciencia ya se había desarrollado y de que entonces se pretendía crear en las otras clases una conciencia favorable a los propósitos que la burguesía mexicana puso en ejecución. Se trataba de imponer la obediencia ciega a los dictados de la ciencia, cuyo usufructo se confiaba, en monopolio, a una minoría privilegiada, al servicio del régimen político, y, para ello, se intentaba extender la instrucción a todas las clases sociales.

#### APLICACIÓN DEL POSITIVISMO

Al adoptar el positivismo, se establecieron ciertas modificaciones al pensamiento de Comte. En lugar de tomar el amor como principio, se consideró a la libertad como el medio ade-

cuado para ejercer la acción. El lema: amor, orden y progreso, fué sustituido por otro: *libertad, orden y progreso*. Sin embargo, la libertad no debía estimarse "como un bien intrínseco y eterno, como un elemento indispensable al bienestar y al progreso en todos los tiempos y en todos los lugares, lo mismo en Suiza que en Patagonia; no debía considerarse como un fin, sino como un medio, y sólo debía concederse a las comunidades en la medida conveniente, con objeto de que pudieran aprovecharlo en actividades fecundas para la satisfacción de necesidades legítimas, para estimular las ciencias y las artes, en una palabra, para crear el bien social".<sup>9</sup> Como puede verse, se postulaba a la libertad sólo para enlazar el programa del partido liberal con la realidad del régimen ya formado. Y, por eso mismo, cuando ya no fué necesario hacer patente ese enlace, la libertad acabó por desaparecer del pensamiento positivo, salvo en aquellos casos en los cuales se destacaba su carácter destructivo. El lema mismo se redujo pronto a sólo dos términos: *orden y progreso*.

Acerca del orden existente, los positivistas no pretendían que se le reconociera como perfecto; pero sí lo presentaban, dentro de las condiciones reales del país, como el mejor entre todos los posibles. No negaban que el gobierno era una dictadura, pero pedían que se la respetara profundamente, por estimar que había llegado a dominar la anarquía anterior. Además, consideraban que el régimen se diferenciaba de manera radical de las dictaduras precedentes, por su franco carácter constructivo; ya que "había acabado con el bandolerismo que infestaba y asolaba los campos... había logrado atraer, inspirándole confianza, al capital extranjero... había reorganizado algunas ramas de la administración... había realizado una aspiración que muchas veces se había expuesto en fórmulas sonoras: la libertad de comercio interior... y, por último, que había logrado lo que ningún gobierno desde la independencia: restablecer el equilibrio entre los ingresos y los egresos".<sup>10</sup> Este orden mexicano era también la base para la emancipación científica, religiosa y política de toda la humanidad, porque en él había encarnado el espíritu positivo del orbe entero. De este modo, al igual que la ciencia positiva había arrebatado el rayo de manos de la religión, asimismo, el régimen, que trataba de justificarse con el positivismo, arran-

caba el orden del poder de la iglesia y lo utilizaba como base de su propio poder.

En cuanto al progreso, se afirmaba que sólo podría lograrse dentro del orden establecido. Se le tenía por una lenta evolución gradual, de la cual se excluía, de modo necesario, hasta la posibilidad de la revolución. Lo principal era convencer a todos de que los innegables progresos alcanzados por unos cuantos, representaban un progreso colectivo para la nación. El que dichos beneficios no abarcaran, por de pronto, a todos, era lo de menos; ya se lograría esto en el futuro, con tal de que se siguiera manteniendo el orden. Por lo demás, el progreso mismo acabó por no importar tanto; puesto que cada quien tenía que encontrarse conforme y dichoso con su situación, sacrificando el presente en aras de un porvenir inaccesible. Y, para asegurar esta conformidad, se tuvo el instrumento poderoso de la educación; la cual, reglamentando la conciencia, llevó la convicción de que la política era una actividad ajena y peligrosa para la mayoría. El progreso se redujo, entonces, al campo de las obras públicas y al acrecentamiento de las riquezas poseídas por los burgueses, mexicanos y extranjeros. En el terreno del pensamiento, el progreso consistió en la adquisición de los conocimientos elaborados en otros países. Para la inmensa mayoría de la población, el progreso se convirtió, simplemente, en la justificación del orden existente, sin que obtuviera provecho alguno de los beneficios que se producían.

#### EVOLUCIÓN DE LA CIENCIA POSITIVA

Los positivistas consideraban que su enseñanza tendría que producir, por necesidad, frutos maduros dentro del dominio de la ciencia; como el mejor resultado del progreso ordenado.

Las maravillas realizadas ya por la ciencia son promesa y garantía de maravillas futuras, que mejorarán cada vez más la condición humana: el estudio paciente de los fenómenos y la constante investigación de sus leyes serán en lo porvenir, como lo han sido en el pasado, los únicos medios de realizar tales maravillas. He aquí, pues, a la actividad humana continuamente estimulada y convenientemente dirigida por el influjo de estas dos grandes verdades, que infunden la paciencia, aconsejan la conformidad, alientan la esperanza, despiertan la atención, dan pasto a

la actividad y, de este modo, las mejores prendas del alma humana se perfeccionan y cultivan.<sup>11</sup>

Es decir, que el adiestramiento científico era puesto al alcance de muchos mexicanos, por lo menos en teoría, para inculcarles las virtudes en que se sustentaba el orden: la paciencia, la conformidad y la confiada esperanza.

Además, se estimaba que las ciencias dominan prácticamente todas las actividades humanas y forman, en rigor, una ciencia única.

Si la unidad de las ciencias se destaca cuando se las considera desde un punto de vista teórico, resalta más aún, adquiriendo mayor bulto y relieve, si las juzgamos en sus aplicaciones prácticas. Todas contribuyen, en efecto, a aumentar la suma de bienes de que disfruta el género humano, todas procuran mejorar nuestra condición; en la solidaridad de la vida colectiva, lo más trivial, como lo más importante, supone el concurso de casi todas las ciencias, así teóricas como prácticas.<sup>12</sup>

De esta manera, se consideraba que la adquisición de conocimientos científicos permitía el dominio de las actividades humanas en todos sentidos; y, a la vez, que esa adquisición era el único medio de lograr ese dominio. Se allanaba, así, el camino para la actuación "científica" dentro de la política; pero, antes de examinar esta consecuencia de la ciencia positiva, vamos a ocuparnos de los resultados obtenidos en el plano estrictamente científico.

Cuando se trataba de probar el progreso producido por el positivismo mexicano en el seno de la ciencia, sus partidarios aducían, ante todo, el cuantioso volumen de las obras científicas escritas en su época y el número de sociedades científicas que entonces se formaron, junto con los tomos de sus memorias y de sus revistas. Sin embargo, si revisamos con cuidado estos documentos, nos encontramos, sobre todo, con dos clases de trabajos. En unos, tenemos descripciones más o menos detalladas, más o menos extensas y con diversos grados de exactitud, de las distintas observaciones y anotaciones hechas acerca de los animales, los vegetales y los minerales que se encuentran en el país, de los fenómenos meteorológicos y climatológicos de la República, del relieve geográfico de la misma y de la constitución geológica de las diversas clases de suelos. Por otro lado, se trata de libros de texto, en los cuales se

ponen al alcance de los estudiantes los conocimientos europeos, y, esto, únicamente en algunas disciplinas. Es claro que los trabajos de recopilación de datos son indispensables para la investigación, pero, apenas representan la etapa preparatoria en la cual se acumulan los materiales para realizar después el trabajo propiamente científico. Con el positivismo nunca se llegó a la fase de elaboración y, en este sentido, la ciencia mexicana se mantuvo en un atraso notable, de un siglo por lo menos, con respecto a la europea. En cambio, en los libros de texto encontramos algunos desarrollos originales —aun cuando sobre cuestiones de detalle— y cuyo propósito principal es el de una presentación de las materias tratadas más accesible para los estudiantes. Dentro de esta consideración quedan comprendidas las explicaciones sobre los fundamentos del cálculo infinitesimal intentadas por Francisco Díaz Covarrubias, Manuel Gargollo y Manuel Ramírez.

Tomando los escritos lógicos de los positivistas, podremos advertir la evolución experimentada por la ciencia mexicana como reflejo de los acontecimientos económicos y políticos. Al comienzo, mientras los propósitos del régimen parecen coincidir con los principios de la ideología positivista, se considera a la lógica como el instrumento indispensable para la investigación de la ciencia y se la estima, a la vez, como resultado de la observación experimental y de la reflexión racional sobre los procedimientos seguidos en la labor investigadora. Se realizan, incluso, algunas investigaciones originales sobre metodología, ateniéndose con rigor a la observación y a la reflexión; pero, a medida que el régimen adquiere perfiles propios, cuando en las tierras secularizadas —ahora en manos de abogados, funcionarios y generales— se aplicaron los anteriores métodos de explotación del campesino, cuando el clero empezó a recuperar parte de sus bienes y de su influencia política, y cuando el capital extranjero se vino a infiltrar en los renglones más importantes de la economía mexicana; entonces, las especulaciones lógicas orientáronse hacia el libro de texto, con la consiguiente exposición de pensamientos por entero ajenos. Por último, la lógica acabó por convertirse, en manos de los positivistas, en una disciplina normativa. Ya no se trataba de explicar y de profundizar los procedimientos empleados en la ciencia, sino de establecer reglas acerca de

cómo *deberían ser éstos*, a sabiendas de que seguían un curso bien distinto.

En el *Examen del cálculo infinitesimal bajo el punto de vista lógico*, de Gabino Barreda, tenemos un ejemplo de las investigaciones realizadas al comienzo. Su objeto principal es enmendar el error cometido por Comte, al querer apreciar el valor lógico del método de Leibniz, guiándose por las reglas del silogismo, cuando su explicación se encuentra en las leyes de la inducción, según las propias conclusiones de Barreda. Si las cuestiones sobre lo infinito se pretenden colocar en el terreno de lo objetivo y lo concreto, resultan inaccesibles y carecen de prueba directa; pero, cuando se establecen relaciones entre proposiciones concretas y finitas, y se generaliza hasta lo inaccesible aquello que se ha mostrado cierto en lo accesible, afirmando para lo abstracto y lo infinito el cumplimiento de las mismas relaciones comprobadas en los casos finitos y concretos, entonces, en los desarrollos matemáticos se hace uso legítimo de la inferencia inductiva. Toda la certeza de la matemática descansa en el reconocimiento de que sus conclusiones teóricas tienen un carácter hipotético, es decir: mientras más se acerquen las condiciones reales de la práctica a los supuestos hipotéticos de la teoría, tanto más se aproximarán los resultados prácticos a las previsiones teóricas. Si se quita a los teoremas matemáticos ese carácter hipotético y se considera que ellos representan verdades absolutas aplicables con exactitud y sin restricciones a la práctica, entonces, dichos teoremas dejan de ser prototipos de la verdad y de la exactitud, para convertirse en una curiosa colección de errores y de delirios de la imaginación. Así la matemática no es una ciencia excepcional. En el fondo, sus ramas son otras tantas ciencias naturales, cuyo verdadero y último fundamento es la observación, cuyos axiomas no son sino inducciones obtenidas de los hechos más obvios y que se presentan con mayor frecuencia. Únicamente, quienes se imaginan que la mejor manera de conocer es la de cerrar los ojos e inventar, en vez de observar, son los que pretenden, consecuentemente, desechar la inducción, o disimularla en las apariencias, cuando su uso es inevitable para el verdadero trabajo científico.<sup>12</sup> Tales son los resultados que Barreda obtiene, a través de su examen crítico del cálculo infinitesimal.

Diez años después, las *Nociones de ciencias* y las *Nociones de lógica*, de Luis E. Ruiz, son simples obras de texto. Veinte años más tarde, en la *Lógica*, de Porfirio Parra, se puede advertir cómo, lo que empezó siendo expresión de la objetividad material de la ciencia, ha terminado por convertirse, de cierto modo, en manifestación de la subjetividad de una norma ideal. Ahora, se considera que

... la lógica formula reglas que establecen no cómo el espíritu es, sino cómo *debe ser*; no lo que en él hay, sino lo que *debe haber*; no las funciones que efectivamente desempeña, sino las que *debe desempeñar*... sentados de una vez por todas y fundados, independientemente de sus aplicaciones, los primeros principios y los fundamentales postulados de la lógica, todo el sistema se organiza y se equilibra como por encanto, y las reglas brotan vigorosas y bien arraigadas... [todo el tratamiento se funda] en este grande e incontrovertible principio: que la verdad plena, completa y fundada, no se encuentra exclusivamente en el espíritu, ni exclusivamente en el mundo exterior... [sino que] es la perfecta congruencia y la exacta y total correspondencia entre las concepciones del espíritu y los fenómenos de la naturaleza... Este concepto de lo verdadero que, en rigor, remonta a Santo Tomás de Aquino, es altamente científico y está irrefutablemente fundado, y en él se informa el tratado [de Parra]...".<sup>14</sup>

En estas condiciones, podemos afirmar que el positivismo mexicano sufrió una verdadera desviación, desde el materialismo mecanicista hasta el realismo escolástico.

#### LA POLÍTICA "CIENTÍFICA"

Las bases idealistas, sobre las cuales se había iniciado la transformación del régimen liberal en un orden nuevo, no llevaron al éxito deseado. La enseñanza positivista no se pudo extender a todos los habitantes del país, ni menos rendir frutos tempranos. Su eficacia se vió retardada y quedó confinada a núcleos reducidos. Entretanto, la implantación del orden se hacía inaplazable, no se podía esperar el transcurso de una generación, ni tampoco confiar en los resultados más o menos dudosos de su educación. Los enemigos derrotados, pero no vencidos, empezaban a cobrar nueva fuerza. En el seno mismo del régimen, las discordias entre las diversas facciones lo debilitaban y lo dividían, provocando todavía algunas sublevaciones. No obstante, el grupo de terratenientes enriquecidos con

las haciendas del clero y con las propiedades urbanas de los conventos, fué adquiriendo la hegemonía política, hasta lograr la dirección indiscutible del régimen. Y, para consolidar esta posición, el grupo recurrió precisamente a los elementos del antiguo régimen. En un militar —el general Díaz— concentraron su representación y a él, como miembro más destacado del grupo, le confiaron la administración de los negocios públicos. Utilizaron a la iglesia como instrumento eficaz —y bien probado— para el mantenimiento del orden; no sin hacerle grandes concesiones, que le permitieron recuperar parcialmente su poder. Es cierto que el positivismo había aspirado a substituir a la iglesia en estos menesteres, pero la burguesía reaccionaria no podía confiar tan sólo en buenos deseos y prefirió la realidad tangible de la institución secular.

Más adelante, cuando madura la primera generación burguesa educada por el positivismo, y obtiene participación en el poder político, se encuentra con un orden dictatorial bien establecido, a cuyo sustento colabora la organización eclesiástica. Las aspiraciones de esta generación quedan confinadas dentro de tal orden de cosas que, por lo demás, conviene a sus intereses y los representa. Su actividad se endereza hacia otra vertiente, la del progreso; siempre dentro de los marcos del orden existente y sin pretender rebasarlo. El partido "científico" se hace cargo de las finanzas del estado, logra el equilibrio entre los ingresos y los egresos, y se lanza a una política bien meditada y cautelosa, con propósitos de largo alcance —todos ellos por realizar después de la muerte del dictador y con la certeza de poder heredarlo pacíficamente—. Siguiendo sus reflexiones "científicas", consideran que la industria, el trabajo y la educación son los factores más eficaces para hacer que el orden forzado, impuesto mecánicamente por Díaz, evolucione hasta llegar a ser un orden orgánico y perenne. En todo caso, el desarrollo económico que propician los "científicos" —y cuyos beneficios redundan en su provecho particular— queda planteado sobre bases falsas. Los "científicos" ignoran de modo deliberado, y por completo, las críticas condiciones de vida de los campesinos en las explotaciones agrícolas y de los obreros en las industrias incipientes; y reprimen con crueldad todas las manifestaciones de protesta. Consideran al socialismo como una utopía condenada para

siempre por la ciencia, y lo tienen por algo incompatible con el progreso del orden mexicano. Refiriéndose a los acontecimientos de otros países, dicen:

...¿cómo, si en estos instantes, cien millones de hombres que han hecho del odio una religión, acechan en las tinieblas de las minas, a la luz pálida de los talleres, a lo largo de las vías férreas, el momento de destruir todas las laboriosas conquistas de la ciencia, destruyendo la riqueza con las armas que la ciencia les ha proporcionado, podéis hablar de progreso?...<sup>15</sup>

Y, sin embargo, con todas las ínfulas de su saber, los "científicos" no pudieron prever los acontecimientos que pronto iban a subvertir de manera radical su orden y a barrer su progreso; cuando los campesinos se lanzaron de nuevo a la revolución, reclamando la tierra con las armas en la mano.

#### LOS RESULTADOS POSITIVOS

Los principios del positivismo terminaron por desaparecer. El amor ni siquiera fué postulado en México; en su lugar se colocó la *libertad*, pero, con una existencia tan precaria, que acabó por ser borrada del ideario positivista. Los representantes de la escuela no fueron capaces de implantar el *orden* que preconizaban, por lo cual se tuvo que confiar éste al cuidado de la iglesia. En cuanto al *progreso*, sólo fué sostenido como bandera política por los "científicos"; pero siempre con la oposición declarada de aquellos pequeñoburgueses aferrados al idealismo positivo. Las aportaciones científicas de la época positivista, en lo fundamental, son acumulaciones de datos, y no se pueden considerar como productos exclusivos de la reforma educativa, sino que es necesario tener en cuenta a otros factores concurrentes. En estas condiciones, llegamos a la conclusión de que los resultados positivos tuvieron un escaso valor para el desarrollo posterior de México. No obstante, tenemos que reconocer la eficacia de su función en un punto importante: el positivismo sirvió al régimen porfirista de ideología, para acorazar y atrincherar las conquistas burguesas, logradas a través del movimiento liberal. Y su influencia todavía la podemos advertir en la extraordinaria coincidencia que presenta la "representación exacta del mun-

do real", de que hablaba Comte,<sup>16</sup> y la redacción del artículo tercero de la Constitución, durante la vigencia de la llamada "educación socialista", que se refería a la necesidad de "...crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo...". No cabe duda de que el positivismo llegó a alcanzar el rango de texto constitucional, sólo que muy tardíamente, en forma transitoria y cuando ya no era sino una sombra del pasado.

## NOTAS

<sup>1</sup> Augusto Comte: *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid, Revista de Occidente, 1934, p. 26-7.

<sup>2</sup> Comte, *op. cit.*, pp. 79, 176 y 179.

<sup>3</sup> Comte, *op. cit.*, pp. 79 y 171.

<sup>4</sup> Comte, *op. cit.*, pp. 79, 134 y 135.

<sup>5</sup> Comte, *op. cit.*, pp. 80, 150 y 152.

<sup>6</sup> Comte, *op. cit.*, pp. 80 y 165.

<sup>7</sup> Comte, *op. cit.*, pp. 83, 111, 122 y 186.

<sup>8</sup> Leopoldo Zea: *El positivismo en México*. México, El Colegio de México, 1943, pp. 46, 66, 67 y 85.

<sup>9</sup> Valentín Gama: "El positivismo en México", en *U. G. B.*, Revista de Cultura Moderna, órgano de la Universidad Gabino Barreda, México. N° 2, noviembre de 1935, pp. 64-93.

<sup>10</sup> Gama, *op. cit.*

<sup>11</sup> Porfirio Parra: "La ciencia en México", en *México. Su evolución social*. México, 1902.

<sup>12</sup> Porfirio Parra: "La responsabilidad según la psiquiatría", en *Memoria del Primer Concurso Científico Mexicano*, México, Tip. de la Secretaría de Fomento, 1897, Vol. I.

<sup>13</sup> Gabino Barreda: *Examen del cálculo infinitesimal bajo el punto de vista lógico*. México, Ediciones de la Revista Positiva, 1908.

<sup>14</sup> Manuel Flores, *Dictamen sobre el nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva del Dr. Porfirio Parra*, México-París, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, 3ª ed., 1921, pp. 701-11.

<sup>15</sup> Justo Sierra: "Discurso de clausura", en *Memoria del Primer Concurso Científico Mexicano*, México, Tip. de la Secretaría de Fomento, 1897, Vol. III.

<sup>16</sup> Comte, *op. cit.*, p. 48.

# LA NOVELA MEXICANA FRENTE AL PORFIRISMO

J. S. BRUSHWOOD

CUANDO LOS MEXICANOS se dieron cuenta de que Mariano Azuela había captado en *Los de abajo* la esencia de las conmociones revolucionarias que siguieron a la caída de Porfirio Díaz, la novela comenzó a desempeñar con plena seguridad su función de intérprete de la nación mexicana.<sup>1</sup> Sin embargo, muy poca atención se ha concedido al papel de precursoras que tuvieron las novelas de la época de la dictadura. El hecho evidente de que los autores más conocidos de entonces fueron partidarios del régimen de Díaz, ha hecho menospreciar las críticas que hicieron a los defectos de ese régimen, como también se han olvidado las objeciones de otros escritores no tan inclinados hacia el porfirismo. Alguna atención han merecido las primeras y casi olvidadas novelas de Mariano Azuela, y unos pocos investigadores han comentado las inquietudes sociales perceptibles en las novelas de Heriberto Frías y de otros autores que eran partidarios decididos de la estabilidad de don Porfirio; pero nadie ha sabido reconocer el lugar que ocupa este género literario en la trama de acontecimientos y de ideas de donde resultaría la Novela de la Revolución.

La dictadura consiguió mantener una superficie de calma gracias a la cual se disimularon los hechos económico-sociales que ocasionaron su derrumbe; y, de manera análoga, las esperanzas manifestadas por los novelistas de que las ansiadas reformas pudieran llevarse a cabo sin violencia, han disimulado el hecho de que el estado de descontento que se revela en sus obras llevó de manera lenta, pero inexorable, a la rebelión contra un orden tan artificialmente mantenido.

La insistencia en el orden, y las injusticias sociales que resultan de esa insistencia durante la dictadura porfirista, tien-

den a hacer creer, al observador poco preparado, que las quejas económico-sociales relativas a aquel período son fruto de circunstancias inherentes a la dictadura. Es verdad que tales circunstancias estuvieron agravadas por las actitudes sociales de la clase dominante; pero también lo es que sus raíces se hunden a gran profundidad en la historia mexicana, y que la provocación más inmediata de los problemas de la época de Díaz debe encontrarse en el hecho de que el movimiento de Reforma había llamado la atención sobre esos mismos males prometiendo remedios que nunca llegaron a ponerse en práctica.

LOS IDEALES inspiradores del movimiento juarista están expuestos con bastante detenimiento por Nicolás Pizarro en dos novelas publicadas en 1861: *El monedero* y *La coqueta*.<sup>2</sup> Para quien se propone estudiar la ideología del autor, la primera de estas novelas es, desde luego, la más interesante. En cuanto obra literaria, deja mucho que desear. Abundan en ella las situaciones inverosímiles y las exageraciones sentimentales que estaban de moda en la prosa novelística de la época. Pizarro escribió más de seiscientas páginas en su esfuerzo por plasmar sus ideas en forma de ficción, y la verdad es que muy a menudo el lector siente que a Pizarro se le ha perdido la hebra del relato.

*El monedero* no nos deja dudas en cuanto a la postura ideológica del autor: siente, desde luego, una profunda simpatía por todos los aspectos desdichados de México, entre ellos el problema del indio, y es evidente que considera a la sociedad mexicana muy descuidada en el cumplimiento de un deber urgentísimo. El recurso de que se vale para expresar sus ideales es la fundación de una comunidad agraria cooperativa que él llama "socialista". La historia de esta empresa constituye el núcleo central de la novela, en torno al cual hay cierto número de episodios que relatan los amores y aventuras de los distintos personajes. La cooperación y la igualdad son las principales características de la vida en la comunidad modelo soñada por él. Sus metas son el progreso técnico y la educación para todos. El fundador de la comu-

nidad es un sacerdote en cuya personalidad predominan decididamente las tendencias éticas sobre las místicas, pues lo que le interesa son las relaciones adecuadas de los hombres entre sí. Si Pizarro ha elegido a un sacerdote como espíritu guiador de esta empresa de redención social es, con toda seguridad, porque creía que tan vasta finalidad sólo podía conseguirse mediante la influencia de que gozaba el clero entre el pueblo. Sin embargo, es igualmente seguro que ese sacerdote tenía que ser alguien que mereciera la aprobación de Pizarro, es decir, un cura a quien le importara más el bienestar material del pueblo en este mundo que las promesas espirituales para un mundo por venir. En *El monedero*, el padre Luis se ha alejado a tal grado del papel ordinario del sacerdote católico, que llega a pedir la dispensa de ciertos votos con objeto de contraer matrimonio y convertirse de manera definitiva en un elemento de la comunidad.

*La coqueta* es una novela mucho más breve y, en opinión nuestra, mucho mejor lograda desde el punto de vista literario. Pizarro nunca llega a pasar de la mediocridad en cuanto novelista; pero en *La coqueta* nos cuenta un asunto bastante bueno según la manera de la época —manera anticuada y extraña para un lector de ahora—, y consigue con cierto éxito entretejer en sus páginas la ideología que le es propia. Si la comparamos con otras novelas posteriores, los esfuerzos de Pizarro podrán parecernos desmañados; pero *La coqueta* es la mejor tentativa que había realizado hasta entonces, en esa dirección, la literatura mexicana. Aquí el autor no se empeña tan machaconamente en expresar su ideología como en *El monedero*; pero no cabe duda de que *La coqueta* es una defensa de los principios democráticos en general y de la Constitución mexicana de 1857 en particular. El tema de la comunidad modelo se introduce hacia el final del relato a manera de desenlace.

La influencia del movimiento de Reforma puede verse reflejada en la novela costumbrista. Algunos autores —Juan Díaz Covarrubias, por ejemplo— consideran cada vez con mayor atención el problema de las clases económicas. Otros —por ejemplo Juan A. Mateos— suelen identificar de ma-

nera tan tajante en sus novelas históricas el liberalismo con el patriotismo, que su exposición resulta ser una verdadera invectiva, y no ya una ideología en sentido estricto. Sin embargo, ni uno ni otro de estos procedimientos novelísticos intentaron expresar lo que encontramos en la obra de Pizarro, pues éste pasó mucho más allá del mero comentario acerca de las condiciones sociales y de la mera exposición de un credo político. Pizarro, en efecto, sugiere una nueva estructura económico-social y da por sentado que no existen serios obstáculos en el camino que conduce a su realización. Ignacio Manuel Altamirano asume, en gran medida, esa misma postura, según vemos en *La Navidad en las montañas* (1870).

Altamirano era mucho mejor novelista que Pizarro, y su obra es, desde luego, más convincente. Aunque *La Navidad en las montañas* es un cuadro de costumbres algo desarrollado más bien que una auténtica novela, el autor era tan consciente de lo que significaba la estructura en la prosa de ficción, que logró organizar los materiales de su relato con una habilidad sin precedentes en México. Por otra parte, supo manejar tan acertadamente el arte de la caracterización, que sus personajes parecen más reales que las figuras de Pizarro, las cuales se nos antojan títeres movidos con hilos. Y, lo que es más importante, Altamirano fue capaz de apreciar y expresar la atmósfera de lo local, y así hermoseó su obra con un elemento gracioso que brilla por su ausencia en Pizarro. Todas estas razones explican que *La Navidad en las montañas* haya seguido leyéndose a través de los años (a lo cual no es ajeno, ciertamente, el grato efecto de nostalgia que deja en el lector), mientras que las novelas de Pizarro han quedado relegadas al olvido, hasta época muy reciente, y ahora son objeto de estudio debido sobre todo a su interés ideológico.

La cualidad que tienen en común Pizarro y Altamirano, y que los distingue de los demás novelistas de la Reforma, es precisamente el íntimo convencimiento de que los ideales reformistas pueden ponerse en práctica, y el optimismo que manifiestan en cuanto a la posibilidad de su realización. No cabe duda de que Altamirano —por lo menos durante sus años de mayor actividad literaria— estaba persuadido de la

necesidad de cambios y mejoras para la República. A través de la revista *El Renacimiento* —título muy significativo por sí mismo— quiso impulsar una literatura nacional que tomara en cuenta el carácter del país y que, al propio tiempo, inculcara el profundo sentido moral tan intensamente deseado por él, un sentido moral hecho sobre todo de honradez básica, de respeto para los derechos de los demás, y que, si hubiera que definirlo con una sola palabra, podría identificarse con el “orden”. Este deseo tan concreto vino a ser una fuerza dominante durante el período porfirista, y fue sin duda el factor que hizo tolerable la dictadura para no pocos intelectuales.

El nuevo interés por la literatura sobrevino en una época en que ya estaba balbuceando el movimiento de Reforma. Después de unos diez años de turbulencia, señalados por la Guerra de Reforma y por la Intervención francesa, el gobierno de Benito Juárez se estableció en 1857, y entonces se inició la realización de los anhelos reformistas. Se tomaron varias medidas, la más espectacular de las cuales afectó la posición de la Iglesia dentro de la sociedad mexicana, de manera que la Reforma se atrajo la oposición de los elementos tradicionalistas y conservadores. Bien visto, existía un abismo bastante ancho entre las leyes promulgadas por la ideología liberal y el vivir y el pensar reales del pueblo mexicano. Emilio Rabasa llegó a decir, con innegable justicia, que la Constitución sirvió dignamente como símbolo, pero no como ley fundamental.<sup>3</sup>

Hacia la misma época, Gabino Barreda introdujo el positivismo en el pensamiento mexicano. La orientación científica de esta nueva filosofía sirvió muy bien a los anhelos de orden y progreso proclamados por el movimiento de Reforma. También sirvió a los objetivos materialistas de la clase media, que, cada vez más poderosa, marchaba en todo —excepto en el deseo de orden— a contrapelo de las finalidades de la Reforma. Tanto el positivismo como el liberalismo eran aborrecibles para los elementos conservadores y tradicionalistas; el tradicionalismo era inaceptable para la materialista clase media; pero el positivismo podía emplearse como justi-

ficación del lucro material. La ideología positivista prometía orden, y, pudiendo mantenerse el aspecto anti-religioso del positivismo dentro de límites razonables, el orden prometía la continuidad de la posición económica y social de los tradicionalistas. Así, pues, todos aceptaron calurosamente la idea de "orden", excepto los liberales que se empeñaron en mantener una actitud de intransigencia.

PORFIRIO DÍAZ se levantó contra Juárez en 1871, debido quizá a las tendencias dictatoriales de Juárez, o quizá movido por su personal ambición de poder; pero esta ambición no se vio coronada con el éxito hasta después de que Sebastián Lerdo de Tejada ocupó la silla presidencial, a la muerte de Juárez. Desde 1877 hasta 1910, Díaz fue la figura dominante de la política mexicana. Cualesquiera que hayan sido en un principio sus móviles, lo cierto es que acabó por convertirse en patrocinador de tendencias esencialmente contrarias al espíritu de la Reforma. Sostenido de un lado por los tradicionalistas, y de otro por la ambiciosa clase media, contentó a la primera permitiendo —de manera no oficial— que la Iglesia recuperara su poder, y adquirió ascendiente entre la segunda concediendo ventajas económicas a sus miembros. El anhelo de orden era el único vínculo que mantenía tan extraña unión, de manera que había que conservar este orden, costara lo que costara. El precio pareció bastante alto a muchos hombres honrados, provocando en los partidarios del régimen porfirista un verdadero problema de conciencia.

La aceptación de las corrientes realistas aumentó durante los años que siguieron a 1867, y puede decirse que esta tendencia fue la dominante en la literatura a partir de 1887. En México, el realismo provenía de dos fuentes. En primer lugar, se insertaba en una tradición de las letras mexicanas y españolas que se complacía en exhibir los hechos de la vida cotidiana y que cargaba el acento, de manera particular, sobre las flaquezas humanas existentes en toda sociedad. La segunda fuente de esta corriente literaria fue el realismo francés, bajo cuya influencia los novelistas se enseñaron a mirar con objetividad la realidad que se desplegaba ante su vista, y

a estudiar la causa y el efecto de las situaciones tratadas en sus obras.

Dice muy bien Joaquina Navarro que "los autores realistas, por el hecho de serlo, tuvieron que tomar en su obra posiciones muy claras y definidas en cuestión de ideas sociales".<sup>4</sup> Sin embargo, los realistas mexicanos no se apegaron al "método" tan estrictamente como sus colegas de Francia, y, en consecuencia, su posición no siempre se nos muestra tan clara como podría hacernos creer el comentario de la profesora Navarro. Entre los novelistas que eran partidarios del régimen de Porfirio Díaz, una posición clara en apariencia suele aparecer nublada por puntos de vista que no se explican cómodamente en vista de la posición básica. Fácil es ver en qué aprietos se encontraba el escritor realista partidario de Díaz: por el hecho de ser escritor realista, se veía forzosamente en la infeliz situación de presenciar condiciones sociales que debía pasar por alto o bien justificar de alguna manera, para poder seguir prestando apoyo al régimen que le garantizaba el orden gracias al cual tenía la posibilidad de observar y escribir. En México, los constantes disturbios sociales habían sido uno de los obstáculos más serios para la producción literaria. Así, pues, no es difícil comprender que los escritores tuvieran que vencer una tremenda repugnancia antes de decidirse a alterar la tranquilidad social, tan a duras penas conseguida.

El régimen de Díaz nunca estuvo a salvo de críticas. Los ataques inspirados por la lucha de partidos abundan en la prensa durante la campaña de Díaz contra Juárez y Lerdo de Tejada, y los críticos antiporfiristas nunca quedaron reducidos por completo al silencio, si bien es verdad que sus posibilidades de expresión fueron prácticamente nulas en los años en que la dictadura se asentó con mayor firmeza. Algunas de las críticas sociales escritas durante los primeros años de la presidencia de don Porfirio no iban enderezadas precisamente contra él, puesto que no hacían sino continuar el examen de problemas que, surgidos antes de su ascenso al poder, continuarían en los años posteriores, a veces con mayor virulencia.

Entre las obras novelísticas publicadas durante estos años,

encontramos dos que revelan algo más que un interés ordinario por las condiciones sociales: *Los maduros*, de Pedro Castera, y *Pobres y ricos de México*, de José Rivera y Río.

La primera de estas novelas, publicada en 1877, es una estampa de la vida de los mineros, en la cual vemos las dificultades que tienen para conseguir trabajo y sus aprietos económicos. Es una novela bastante curiosa, porque el autor tendía normalmente hacia el sentimentalismo, y sus personajes son una desconcertante mezcla de sentimiento y de grosero materialismo. Castera, que se complacía en exponer con gran detalle la naturaleza del amor, estaba asimismo interesado en revelar la nobleza del obrero. Si tuviéramos que reducir a la fórmula más simple su tema, diríamos que es el poder del dinero. Sin embargo, esta novela se distingue de otras de la misma índole en que los personajes de las clases pobres se retratan en forma mucho más auténtica que de ordinario.

La novela de Rivera y Río, *Pobres y ricos de México*, es una acusación contra la clase media rica, cuyos miembros han alcanzado invariablemente su posición económica por medios deshonestos o, cuando menos, por procedimientos discutibles desde el punto de vista ético. Se publicó por primera vez en 1876, y gozó del raro privilegio de tener dos nuevas ediciones en 1884 y 1886, circunstancia reveladora de un interés considerable en el tema durante los primeros años del régimen de don Porfirio. El autor carga siempre el acento sobre la corrupción moral de los ricos. Los "pobres" son, en su mayor parte, personas cuyas costumbres y nivel moral son eminentemente superiores. Su falta de dinero es resultado de algún infortunio concreto e individual. El novelista consagra cierto número de páginas a la descripción de los grupos más indigentes de la ciudad de México, pero no ofrece explicación alguna del estado en que se encuentran en cuanto clase social, y la única solución que propone es una mejor administración de la beneficencia pública.

José Rivera y Río es un novelista mal dotado no sólo de imaginación, sino aun de ojos para ver. Sus novelas, llenas siempre de exageraciones emotivas, recurren al sensacionalismo para provocar interés. La trama de aventuras se parece

a la corriente de un río: siempre está fluyendo, y siempre es la misma cosa. La incapacidad que tiene para ver los problemas de México en una perspectiva realista sólo es igualada por la incapacidad intelectual para ahondar debidamente en sus causas. El no haber sabido ver a los pobres de México como una clase social, con problemas comunes a todos sus miembros, le hace incurrir en una flagrante exageración: da a los inmorales nuevos ricos, en *Pobres y ricos de México*, una importancia numérica que distaban mucho de tener. Las observaciones morales de Rivera están hechas en tono de cháchara puritana, y su manía de dividir personajes y situaciones en dos categorías tajantemente diversas, una en que todo es bueno y sin mancha, y otra en que todo es malo de remate, apaga en el lector esa simpatía por los pobres que tanto se empeña en crear.

Si se considera *Pobres y ricos de México* como documento de una época, su aspecto más interesante es el tratamiento que recibe el positivismo. El autor lo considera un mal horrible. No comprende que pueda haber el menor augurio de progreso en la ideología positivista. Según él, la nueva filosofía sirve más bien para fomentar las tendencias malsanas y materialistas de los malos y para frustrar el idealismo de los buenos.

El desenlace es de naturaleza completamente individual, basado como está en la pura invención del autor con respecto a los distintos personajes que aparecen en la novela. La solución del problema en *Los maduros* de Castera se fragua de modo muy parecido. Aunque ambos novelistas dan a entender que existen grupos amplios e identificables que viven bajo las condiciones que describen, ninguno de ellos examina estas condiciones ni hace ver qué remedio podría ser valedero para toda la clase social cuya suerte les preocupa.

En el año 1885 salió de las prensas la primera edición del *Perico* de Arcadio Zentella, novela que se nos muestra muy adelantada respecto a su época por el vigor de su protesta social y por su decidida aceptación de la técnica realista. Es notable lo temprano de su fecha; sin embargo, su segunda edición, aparecida veinte años más tarde, se leyó en una época

en que era posible apreciar mejor su importancia en cuanto testimonio de protesta social.

En los mismos años en que los difusos e imprecisos comentarios de Rivera y Río acerca de las clases económicas más bajas disfrutaban de popularidad en México, apareció en el *Boletín de la Sociedad Sánchez Oropeza* un artículo de Enrique Laubscher, el cual demuestra que había personas capaces de concretar un problema y de apuntar su solución. Este problema es el de las relaciones del indio con la nación mexicana.<sup>5</sup> Leopoldo Zea ha escrito que los positivistas de México excluyeron de sus preocupaciones al indio, considerándolo, no como mexicano, sino como miembro de una raza conquistada.<sup>6</sup> La actitud más generosa para con el indio daba por sentado que éste no llegaría a ser parte integrante de la nación mientras no comprendiera qué significaba tal cosa. Laubscher adopta un punto de vista acorde con el positivismo, pero la generosidad de que da pruebas sobrepasa, ciertamente, la actitud general tal como la describe Zea. Según él, el indio debe recibir educación para poder sentir el anhelo de convertirse en parte de la nación mexicana. Más aún: afirma que este paso es esencial para el bienestar del país, porque el indio es la base de su productividad agrícola. Tras expresar la opinión de que poco o nada se ha hecho por el indio desde su cristianización en la época colonial, Laubscher acepta como programa de acción un manifiesto publicado en Celaya, el 16 de septiembre de 1883, por una organización de maestros llamada Sociedad Hidalgo. Este programa proponía la fundación de instituciones en que se formaran nuevos maestros, de escuelas industriales para los jóvenes, de escuelas dominicales y nocturnas para adultos y niños de ambos sexos, de cursos especiales destinados a la instrucción de las madres, y pedía además que se auxiliara económicamente a los maestros dedicados a la instrucción primaria.

LAUBSCHER Y LOS NOVELISTAS arriba mencionados se interesaron por la situación social, pero no se ocuparon concretamente de Porfirio Díaz. Sin embargo, sería equivocado creer que el dictador estuvo libre de ataques directos. Ya en 1880, *El Pa-*

*dre Cobos*, bajo la dirección de Ireneo Paz, lo atacaba con una furia que nadie llegaría a igualar. Paz, autor de varias novelas históricas escritas conforme a la tradición romántica, casi no da en ellas ninguna prueba del ardor combativo que encontramos en *El Padre Cobos*. Esta revista expresaba sus ideas principalmente por medio de caricaturas que presentaban un mensaje social o político. Una de las caricaturas, intitulada "Igualdad", retrata a un Díaz glotón y de aspecto idiota sentado a una mesa suculentemente servida, mientras la gente muerta de hambre lo contempla con expresión lastimosa y colérica.<sup>7</sup> A través de esas caricaturas, y de fragmentos satíricos en prosa y en verso, *El Padre Cobos* predicaba que don Porfirio no tenía ningún respeto por la Constitución ni por los derechos humanos.

El ataque más inteligente contra Díaz durante los primeros años de su gobierno apareció en *El Lunes*, periódico semanal fundado por el novelista Salvador Quevedo y Zubieta. También este autor fue mucho menos explícito en sus novelas que en el resto de sus escritos por lo que se refiere a la apreciación del régimen. Pero su crítica periodística era tan clara e intrépida, que por conveniencia propia se vio obligado a pasar varios años en Europa. El tono de esta crítica de *El Lunes* puede verse muy bien en la siguiente cita, tomada de un artículo sin firma, en que se elogia a Arista y se condena a Díaz (10 de octubre de 1881):

Los servicios eminentes son los del hombre que sube al poder sobre los cadáveres amontonados en diez años de revoluciones de ambición; el que se mantiene en ese poder sobre las víctimas asesinadas en Veracruz; el que, agravando los males del país, sostiene y multiplica la soldadesca; el que, concentrando en sí todas las soberanías y aboliendo las libertades públicas, rompe por todas sus partes la ley suprema del país; el que, por último, haciendo una falsa abdicación de mando, se retira del poder lleno de riquezas sacadas de quién sabe dónde, y no para dejar que su patria se dirija por el solo impulso de sus fuerzas libres, sino para tenerla postergada bajo su oculta influencia y para preparar un segundo reinado tras un interregno de cuatro años!<sup>8</sup>

Las voces de protesta fueron una nota disonante relativamente poco notable en una sociedad que, lejos de tomar en

cuenta la idea de cambiar el nuevo régimen, aceptaba de todo corazón la estabilidad que prometía. Sin embargo, las protestas directas contra la dictadura continuarían, en cuanto esto era posible bajo las reglamentaciones de un gobierno cada vez más susceptible, y llegarían a adquirir fuerza considerable en los últimos años de la presidencia de don Porfirio. Mientras tanto, la protesta se robustecía en virtud de una especie de crítica indirecta expresada en la obra de ciertos escritores que, aunque partidarios del régimen de Díaz, mostraban una intranquilidad social sumamente reveladora.

En lo exterior, como es bien sabido, México prosperó en la época de Díaz. Don Porfirio supo conservar siempre un doble apoyo, el de los tradicionalistas y el del elemento positivista y "científico". Estabilidad y progreso material fueron las claves de su larga presidencia, y el lucro económico fue la meta de no pocos individuos. Fue una época de paz y de orden, conservados mediante la supresión, cada vez más brutal, de las protestas expresadas por personas o por grupos. La paz y el orden fueron, no las características naturales de este periodo histórico, sino las condiciones necesarias, e impuestas por la fuerza, para que la clase media pudiera seguir mejorando su posición económica. Mario Gill ha mostrado con absoluta claridad que nunca hubo verdadera paz bajo la dictadura. Varios levantamientos, sin relación unos con otros, tuvieron lugar desde la victoria de Tuxtepec en 1877 hasta los incidentes de Tomochic y Temosáchic en 1892 y 1893. Teresa Urrea, "la santa de Cabora", fue la chispa que encendió estos últimos brotes de descontento, y su influencia se siguió sintiendo hasta el día en que, tras solicitar la ciudadanía norteamericana, suspendió sus actividades antiporfiristas.<sup>9</sup> Los años que median entre este hecho (1894) y el comienzo del movimiento de los Flores Magón (1901) constituyen el periodo de dominio más completo de la dictadura sobre la sociedad mexicana.

DENTRO DE ESTE MARCO social apareció en México la novela realista. Los escritores anhelaban la paz, no sólo con miras al bienestar de la nación, sino también para poder cultivar

tranquilamente las letras. Sin embargo, a pesar de sus grandes deseos de paz, de ninguna manera podían cerrar los ojos a los hechos en medio de los cuales vivían, y se esforzaron en consecuencia —a menudo con cierta torpeza— por resolver el dilema en que se encontraban. “La revolución de 1910 —ha dicho muy bien Carlos Torres Manzo— estaba pendiente del techo sobre la cabeza de los literatos de fines del siglo pasado, amenazadora y disolvente.”<sup>10</sup>

El primero de los escritores realistas más conocidos de México, Emilio Rabasa, publicó en 1887 y 1888 sus cuatro novelas, relacionadas entre sí: *La bola*, *La gran ciencia*, *El cuarto poder* y *Moneda falsa*. Desarrolla en ellas dos principales corrientes de crítica social: el oportunismo y la corrupción en la política, y la falta de honradez en la prensa. Presenta un alegato en favor del orden cuando describe la revuelta pequeña y estrictamente local desencadenada por un político sin escrúpulos, Cabezudo, para encaramarse en el poder. El novelista subraya la frustración del idealismo en el rival de Cabezudo, Quiñones, y ve en la falta de honradez periodística un síntoma pésimo de la sociedad y la política mexicanas.

La producción novelística de Rabasa tiene una cualidad picaresca que la relaciona mucho más estrechamente con el tradicional realismo hispánico que con la influencia francesa. Sus obras tienen la misma floja arquitectura de la novela picaresca, y esta misma influencia lo hizo capaz de delinear a sus personajes claramente, con brochazos rápidos y acertados, y a menudo con verdadero humor. A Rabasa no le interesa el desarrollo coherente de todos los personajes de sus novelas. Su atención está atada siempre a los dos protagonistas a través de los cuales desea expresar sus comentarios sobre las cosas; las demás figuras se introducen ya hechas y formadas, y se utilizan sólo en la medida en que hacen falta para redondear el cuadro dominado por los héroes principales. Cabezudo y Quiñones comienzan en el escalón más bajo y van subiendo hasta ocupar puestos de importancia en los campos de actividad criticados por el novelista: la política y el periodismo. El humor de Rabasa nos hace pensar a veces que lo que está trazando es una caricatura; sin embargo, subsiste

siempre su sinceridad fundamental, y es evidente que el orden que anhela es un orden que debe brotar de la moralidad de los individuos. Análogo punto de vista se encuentra en otras dos novelas basadas en posturas críticas también análogas: *Reproducciones* (1895-96), de José Ferrel, y *Pacotillas* (1900), de Porfirio Parra. La cuestión religiosa no entra en consideración. La ansiada moralidad parece tener una base científica. Sin embargo, ninguna de las novelas deja en el lector la impresión de que esta moralidad esté a punto de convertirse en un hecho.

En 1891, Rabasa publicó una novela corta, *La guerra de tres años*, su última producción literaria. Es, en cierto sentido, un compendio de sus anteriores escritos novelísticos. Su estilo y su manera de tratar los materiales son los mismos. Interesado de nuevo en la situación política de una pequeña población, Rabasa se ocupa del problema que surge cuando el jefe de la localidad pone en vigor las medidas anticlericales de las Leyes de Reforma, estorbando el proceso normal de la vida religiosa en la población. Hay en ésta liberales lo mismo que conservadores, y no llega a reinar la paz hasta que el jefe político abandona su puesto y recibe, en otro lugar, un nombramiento más importante. Esta solución forzada está muy de acuerdo con el tema de la novela, que es la distancia que media entre la ley y el pueblo.

EL ESTUDIO DE LA VIDA en una ciudad de provincia encuentra su expresión más artística, dentro de esta época, en los cuentos y novelas de Rafael Delgado. Para Delgado, la alegría más grande era la virtud tradicionalista, la virtud de la clase media. Y, no obstante —aunque ciertamente sin la menor intención de escribir literatura revolucionaria—, identifica en tal forma las clases sociales, que el lector comprende que no puede durar una estabilidad afirmada sobre tales bases.

Las novelas de Delgado ostentan una mezcla de romanticismo y realismo que a veces da lugar a una exageración de lo sentimental dentro de un conjunto realista. El fenómeno molesta al lector por su improbabilidad hasta que, tras un poco de reflexión, se da cuenta de que esta carga sentimental

es bastante probable en la situación retratada por el novelista. Los libros de Delgado son novelas de costumbres, y no contienen tesis políticas. En *La calandria* (1890-91) y en *Los parientes ricos* (1901-02) se da alguna importancia al tema del poder del dinero y al efecto degradante que tiene sobre los ricos. Es precisamente el tema que había acometido Rivera y Ríos en *Pobres y ricos de México*, aunque debemos observar, en honor de Delgado, que él es un novelista mucho más consumado. El autor de *Los parientes ricos* no recalca la vileza de procedimientos con que la clase media ha adquirido su fortuna, ni tampoco traza una categórica raya divisoria entre los pobres, siempre honorables, y los ricos, siempre sinvergüenzas. Sin embargo, es evidente que, para él, los pobres están a merced de los ricos, como también es evidente que desaprueba las aspiraciones materialistas de la clase media.

Delgado no muestra simpatía por las masas, y parece compartir la actitud de muchos de sus contemporáneos frente al indio, o sea no tomarlo en consideración para nada. Reconoce, es verdad, la vitalidad de la clase baja, pero tiene el cuidado de atribuir esta vitalidad a herencia hispánica.<sup>11</sup> Quizá pueda decirse que esa misma vitalidad viene a constituir el tema principal de los cuentos de Ángel de Campo, aunque éste nunca tuvo, ciertamente, semejante preocupación como tema. Joaquina Navarro compara su obra con la de Delgado,<sup>12</sup> y dice que "la crítica suave del novelista veracruzano [Delgado] se convierte en Ángel de Campo en protesta impaciente".<sup>13</sup> Sin embargo, los cuentos de Ángel de Campo no contienen ideas revolucionarias alarmantes; lo que hay en ellos es un deseo suavemente expresado, pero constante e impaciente, de mejor educación y de mejores condiciones económicas para los habitantes de la capital a quienes conoció tan a fondo el autor, y de cuyas filas salían sabios y mendigos —y rebeldes. Con plena razón ha llamado Mauricio Magdaleno a Ángel de Campo el "tierno precursor de la trepidación revolucionaria".<sup>14</sup>

EL TERCERO de los grandes escritores realistas, José López Portillo y Rojas, fue el único que se interesó por el México rural.

Escribió tres novelas y gran número de cuentos, muchos de los cuales se publicaron antes de la aparición de su primera novela, en 1898. Hijo de padres ricos, propietarios de tierras en Jalisco, hizo muchos viajes al extranjero y llegó a distinguirse en la vida pública lo mismo que en las letras. No sólo escribió cuentos y novelas, sino también poesía, crítica literaria, relatos de viaje, historia y teoría política. Gran parte de su obra pertenece al período posterior a 1910. La expresión más interesante de sus ideas, en la época que precedió a Madero, se encuentra en su prosa de ficción. Además de ser un escritor muy notable desde el punto de vista estrictamente literario, López Portillo es uno de los hombres más dignos de interés, entre los de su época, desde el punto de vista de la ideología. Sus actitudes sociales revelan, muy a las claras, la confusión y la pugna de conciencia que suele entereverse, aunque no siempre se perciba claramente, en algunos de sus contemporáneos. En *Nieves*, cuento que apareció en 1887 en una revista de Guadalajara, *La República Literaria*, López Portillo revela ciertas actitudes que más bien cabría esperar en la Novela de la Revolución. Los materiales del cuento provienen de los recuerdos de una visita, hecha algunos años antes, a la hacienda de su familia. Las reminiscencias del autor y la acción contemporánea constituyen el núcleo del relato. Una escena particularmente reveladora es el recuerdo de la raya semanal de los peones. La consciencia que tiene López Portillo de las condiciones de vida de estos campesinos, según se manifiesta en la escena que describe, produce un efecto igual al de una escena análoga de *Tierra*, la novela de Gregorio López y Fuentes. La intriga del cuento se desarrolla en torno al lascivo deseo que uno de los hacendados vecinos tiene por Nieves, encantadora rancherita. El autor critica la floja moralidad de algunos de los peones, pero Nieves y su prometido son personas completamente dignas, y López Portillo expresa con bastante violencia la opinión que le merece la injusticia cometida con ellos:

Hay por desgracia en México, país de instituciones libres, donde se ha proclamado la emancipación de los pequeños de la tiranía de los grandes, buen número de propietarios rurales que aún

mantienen de hecho vivos en sus posesiones los antiguos derechos de honras y haciendas sobre sus sirvientes, como si aún fuesen éstos los antiguos siervos del terruño. Se administran justicia por su propia mano; sujetan a los infelices al tormento del cepo; les rebajan los salarios; les pagan con maíz, con fichas, con papel; los obligan a consumir los efectos que quieren; y, para colmo de injusticia, deshonoran a sus hijas o esposas, llevando la desgracia al seno de las familias y a lo más profundo de los corazones campesinos.

Don Santos era uno de esos hacendados arbitrarios y crueles, que abusan de su posición para tiranizar a los moradores de sus tierras. A aquellos que, bastante orgullosos u honrados, no se sujetaban a su yugo, los lanzaba de sus dominios ignominiosamente, llamándolos ladrones.<sup>15</sup>

Las más vigorosas de las críticas de López Portillo se hacen en forma de declaración directa, como en la cita anterior, pero el cuentista indica muy claramente, a través del relato, hacia dónde van sus simpatías. En el cuento que comentamos, el desenlace —salvación para Nieves y para su amante, y castigo para el lujurioso don Santos— corre a cargo de una providencial "bola". Los dos jóvenes campesinos se unen a los revolucionarios y cambian su tierra por otra desconocida, sin saber la suerte que les aguarda. El narrador hace ver que no es ésta una solución satisfactoria; pero no ofrece otra, fuera de la norma general que desea inculcar: que la gente debe portarse con decencia.

En *La parcela* (1898), el ambiente en que transcurren los hechos proporciona al autor una buena oportunidad para proseguir su censura de los malos hacendados. Pero no la aprovecha. Hay sólo algunos detalles de interés social: ambición de tierras por parte de uno de los ricos propietarios, opiniones satíricas acerca de la política local, y condenación de la inicua "ley fuga". Por lo visto, el orden dictatorial había alcanzado un grado de fuerza que impedía ser más explícitos a los escritores.

En una novela post-revolucionaria, *Fuertes y débiles* (1919), reaparece el tema de Nieves. Y la actitud de López Portillo es la misma de su obra anterior: se da cuenta de la injusticia, la denuncia, pero no indica que el remedio esté

en un cambio de la estructura social. Lo que opina es que algunos hacendados se portan de manera reprochable, y la solución del problema consiste en cambiar a los hombres, no en mudar las instituciones. López Portillo es un tradicionalista "ilustrado". Deplora el ataque liberal contra la Iglesia en *Los precursores* (1909), y la pérdida de los valores y costumbres tradicionales en *Fuertes y débiles*. En general, parece columbrar vagamente un remedio de los males del país a través de la religión.

Cuando López Portillo se enfrenta al problema de la pobreza de México, se deja llevar a una justificación muy típica del siglo XIX. En *Nieves*, después de comentar las miserables condiciones económicas de los peones, concluye que cuando éstos deseen mejorar de suerte, la tendrán mejor.<sup>16</sup> Lo que no dice es cómo habrá que sembrar en ellos ese deseo de mejora. Sin embargo, su visión del problema era más profunda de lo que hasta ahora se ha pensado. Para probarlo, basten estas declaraciones publicadas dos años después de *Nieves* en su ensayo acerca de John Bright y las leyes de cereales:

Los explotadores de las masas revistense con el manto hipócrita del patriotismo y la filantropía; claman que defienden los intereses públicos, y hacen creer al vulgo ignaro que son bienhechores desinteresados, cuando no son en realidad sino los vampiros despiadados de su débil sangre...; trafican con su miseria, explotan su hambre y le venden a precios fabulosos las migajas con que mantiene su angustiada existencia.<sup>17</sup>

Las ideas expresadas en el párrafo anterior son de índole general, y no se escribieron a propósito de México en concreto. El ensayo da a entender que es preciso hacer conscientes a las masas del estado en que se encuentran —seguramente a través de la educación—; tal puede ser la fuente de donde brote el deseo de una vida mejor, según la reflexión hecha en *Nieves* por el autor. López Portillo no se pone a pensar en los cambios que podría causar en la estructura social el cambio de actitud de los peones. En el mismo volumen de la *Revista Nacional* en que aparece su ensayo sobre John Bright, Telésforo García consagra por lo menos alguna meditación al problema del indio y de la tierra, sugiriendo que

una forma de propiedad en común sería mejor que la propiedad individual.<sup>18</sup>

Lo que antes hemos llamado el "tema de Nieves" —es decir, el del hacendado que se aprovecha de su ventajosa situación para deshonorar a una mujer socialmente inferior— fue la crítica que con mayor frecuencia y concreción se esgrimió contra el hacendado en la novela de la época porfirista. El tratamiento del tema presenta gran número de variaciones. En *Nieves*, constituye el centro de una intriga que se desarrolla con calma, pero con bastante fuerza. La personalidad de la muchacha está un tanto idealizada, puesto que es difícil comprender cómo pudo haberse criado con tan altos ideales de fuerza y virtud en las sórdidas condiciones que la rodean. Evidentemente, López Portillo no es como los naturalistas que creen en la fatalidad del ambiente. Se pregunta por qué las personas desdichadas han nacido para ser lo que son; y sin embargo, se esfuerza por convencer a don Santos de que ofrezca una vida mejor a Nieves. Como siempre ocurre, sus ideas relativas al mejoramiento y al progreso son de índole completamente individual.

En *La mestiza* (1891), Eligio Ancona lleva a cabo una ligera variación del tema, en forma considerablemente más romántica. El cuento es más melodramático que *Nieves*, pero a pesar de sus abundantes características románticas, hay en los personajes una mayor matización entre lo malo y lo bueno que en *Nieves*, cuya técnica es básicamente realista. Lo que se ve hasta la saciedad en *La mestiza* es que los ricos en cuanto clase no tienen el menor respeto por los derechos de los pobres en cuanto clase, sea cual fuere la naturaleza de esos derechos: económica, civil o sentimental. Los pobres temen a los ricos y se esfuerzan por evitar todo contacto con ellos.

El *Pascual Aguilera* de Amado Nervo (1896) incorpora asimismo el tema de Nieves, pero en un lugar secundario. Nervo, que sigue siendo un poeta en sus cuentos, se vale de una especie de relato críptico que permite solamente el desarrollo del tema principal, con exclusión de una amplia crítica social. El objeto del cuento es un estudio psicológico

del protagonista. En el espíritu de éste no hay sitio para la más pequeña duda sobre su derecho a solicitar los favores de una mujer de clase social más baja. Con todo, Nervo no da a entender que tal actitud sea común, puesto que hay en la educación de Pascual ciertos factores que lo impulsan a su actitud egoísta.

Indudablemente, quien emplea en forma más acerada el tema de Nieves es Arcadio Zentella en *Perico*,<sup>19</sup> no obstante que aquí también aparece en situación relativamente secundaria, ya que se trata de una de tantas injusticias cometidas por el hacendado. Sin embargo, es tan vivida la descripción de la brutal conducta de éste, que, comparado con él, el don Bernardo de Gregorio López y Fuentes, en *Tierra*, es un filántropo que convierte su hacienda en refugio para los desdichados. En verdad, haya o no leído López y Fuentes la novela de Zentella —y no existe prueba alguna de que así lo haya hecho—, *Perico* es el precursor espiritual de *Tierra*. Es asimismo un presagio de *Mala yerba* de Azuela (1909), no sólo por lo que se refiere al tema de Nieves, sino también al planteamiento general de los problemas. La novela de Azuela está mejor escrita que *Perico*, pero es menos vehemente. Ninguno de los dos novelistas ofrece una solución bien planeada de los problemas por ellos indicados, pero ambos están de acuerdo en pensar que, por estable que parezca ser en la superficie la sociedad mexicana, las relaciones humanas tratadas en sus obras no pueden proseguir sin serios cambios.

De los varios novelistas que desarrollaron el tema de Nieves, Zentella y Azuela fueron los únicos que se lanzaron a generalizar su crítica social. Los demás escritores expresan por lo común críticas determinadas y concretas, en la medida en que las condiciones se aplicaban a determinados individuos. La crítica que tiene una connotación más general es la implícita, mientras que la crítica que expresan abiertamente suele ser más restringida.

EL PRIMER NOVELISTA cuya crítica del régimen porfiriano alcanzó una calidad que puede llamarse "revolucionaria" con plena justicia es Heriberto Frías, el cual seguramente no lle-

gó a sospechar la efervescencia a que daría lugar su primera novela, *Tomochic* (1893-95). Las circunstancias de su vida lo habían forzado a presenciar los aspectos menos gratos de la sociedad mexicana; <sup>20</sup> había llevado en ciertas épocas una existencia de bohemio, tenía una generosa comprensión por sus semejantes, y estaba predispuesto, con toda naturalidad, a simpatizar con los habitantes del trágico pueblo de Tomochic. No importa el juicio que ahora pueda merecer el fanatismo de los tomochitecos; lo cierto es que su rebelión fue una lucha por la libertad.<sup>21</sup> Y Frías fue el narrador de esta lucha.

La epopeya de Tomochic tuvo su origen en el aislamiento de la población y en el orgullo de sus vecinos. El celo con que defendían sus derechos humanos fue indudablemente lo que les hizo realizar algunas acciones que fueron consideradas impropias por las autoridades. Es evidente asimismo que se levantaron contra ellos varios cargos falsos que llegaron a oídos del gobernador de Chihuahua, el cual no tenía ningún afecto por estos altivos montañeses. El pueblo quedó considerado en estado de rebelión, y se enviaron tropas del gobierno para someterlo. Los tomochitecos, que además de su valor natural tenían el vigor que les daba su fanatismo religioso, fundado en el culto de la "santa de Cabora", lucharon con denuedo. Al principio, las tropas federales sufrieron una derrota desastrosa, y sólo salieron triunfantes cuando, validos de su superioridad numérica, destruyeron metódicamente el pueblo, casa por casa. Fue ésta, quizá, la carnicería más atroz cometida por la dictadura en nombre de la paz.

Heriberto Frías fue uno de los oficiales que llegaron en la última expedición. Al decidirse a escribir *Tomochic*, es muy probable que haya querido escribir un reportaje más bien que una novela. Por lo general, se sirvió de una técnica narrativa muy sencilla. Los elementos que no se relacionan directamente con la campaña, por ejemplo los amores del joven oficial, tienen un tono literario falso y no se ajustan bien al estilo predominante del libro. Parecería que tales elementos fueran brotes de la consciencia literaria del novelista, el cual empleó inconscientemente una expresión más

natural al referirse a la campaña misma. Su tratamiento del pueblo mexicano es el más auténtico que encontramos en la prosa novelística del período de don Porfirio.

*Tomochic* está lleno de alabanzas para las fuerzas federales. Pero era imposible escribir la historia de la campaña sin hacer ver el valor y la tenacidad de los tomochitecos, la abrumadora superioridad numérica de los soldados federales, la inexorable destrucción del poblado, la resistencia de algunos elementos federales a arriesgar su vida por la causa, y la desdenosa actitud de los nortños frente a los soldados del gobierno. No es ésta una novela revolucionaria en el sentido de que recomiende la revuelta, pero expresa dos ideas que eran peligrosas para la dictadura: primera, que algunos mexicanos, no pertenecientes a la clase dominante, estaban dispuestos a defender sus derechos; y segunda, que la revolución era una posibilidad práctica.<sup>22</sup>

Frías ofreció el manuscrito de *Tomochic* a los responsables de *El Demócrata*, los cuales convinieron en publicarlo. El resultado fue que se suprimió el periódico y que el autor fue apresado y condenado a muerte, pues se le acusó de revelar secretos de campaña. Gracias a la heroica intervención de algunos amigos le fue conmutada la pena capital, y Frías fue expulsado del ejército. A raíz de este incidente, se dedicó a escribir en una u otra forma; fue sobre todo un activo periodista, y compuso varias novelas. Siguió sufriendo frustraciones de índole personal y profesional, y su vida no fue ciertamente un camino sin espinas. Las novelas de Frías revelan la esterilidad de su búsqueda de honradez y justicia. Todas las novelas posteriores a *Tomochic* se distinguen claramente de ésta, y constituyen un grupo bastante uniforme. Su finalidad es la crítica social, que el autor emprende de manera abierta e intencional. Los ambientes son siempre urbanos, y los comentarios se refieren a problemas sociales sintomáticos más bien que a las cuestiones fundamentales.

La mejor de estas novelas es *El último duelo* (1896). La intriga se desenvuelve en torno al duelo convencional, y se plantea la cuestión de si es un mal o una manera razonable y deseable de ajustar los pleitos de honra. Ésta fue, a media-

dos de la última década del siglo, una de las cuestiones más candentes que se discutieron en la prensa. Heriberto Frías —y, de rechazo, *El Demócrata*— tomó posición decididamente en contra del duelo. Al asumir esta postura, Frías prescinde del hecho de que el duelo sea o no un medio satisfactorio de arreglar las cuestiones de honor, y afirma que la cuestión de honor no es, de ordinario, sino el fruto de las costumbres de una sociedad hipócrita. Basada en semejante punto de vista, la novela nos muestra al conjunto de la sociedad bajo una luz desfavorable. La acción de *El último duelo* se desarrolla durante la presidencia de Manuel González. Sin embargo, los comentarios sociales son aplicables a años más tardíos, como lo demuestran las demás novelas de Frías. Varias de sus obras son, hasta cierto punto, *romans à clef*, lo cual les confiere un toque más de autenticidad.

Frías es a menudo un escritor pedestre. Cuando se empeña en conseguir elegancia estilística, el resultado es casi siempre absurdo. Es más atractivo cuando se confía en su propia técnica —o falta de técnica— de relato sin adornos, pero el efecto de esta llaneza de estilo varía mucho, en proporción con la hondura de sentimiento que haya en el autor. Ni su prosa ni sus ideas nos ofrecen muchos quilates de belleza, y las últimas novelas que escribió carecen de la calidad épica que con tanta naturalidad reluce en *Tomochic*. En sus novelas reaparecen el tema de la prensa, el de la pobreza y el de la cárcel, pero son asuntos efectistas más bien que preocupaciones profundas. Lo que hacen todas las críticas concretas y menudas es contribuir al tema principal, al más importante de la obra de este novelista: la desilusión resultante de la falta de auténtica honradez en el hombre. Frías nos ofrece, sin duda alguna, el cuadro de una época. Pero, por sincero y demoledor que sea, el lector siente que no llegó hasta el meollo del asunto en ninguna de las novelas posteriores a *Tomochic*.

SERÍA MUY DIFÍCIL precisar hasta qué punto fue *Tomochic* la verdadera causa de la supresión de *El Demócrata*. Este periódico fue la más robusta de las voces de oposición al régimen

de Díaz a mediados de la última década del siglo XIX, y hay sobradas razones para creer que a don Porfirio le hubiera gustado clausurarlo mucho antes de la fecha en que lo hizo. *El Demócrata* era el reducto de los escritores que más abiertamente proclamaron su oposición en estos años: José Ferrel, Querido Moheno, Joaquín Claussel, Heriberto Frías, Rubén M. Campos y varios otros. Sus artículos están bien escritos por lo general, y es grato observar la variedad de tonos en que se expresan, desde la vehemencia sin tapujos de Ferrel hasta las razonadas apelaciones de Campos a la bondad humana. Muchas de sus quejas, a semejanza de lo que ocurre en el conjunto de la prensa opositora, se refieren a las libertades civiles. Sin embargo, los colaboradores de *El Demócrata* supieron calar más hondo, y analizaron no sólo las flaquezas de la *clique* política de don Porfirio,<sup>23</sup> sino también la índole de algunos problemas sociales básicos, como las relaciones obrero-patronales y la injusticia económica para con el indio. Rubén M. Campos, cuya prosa de ficción apenas nos haría sospechar la profundidad de sus preocupaciones sociales, escribió con gran claridad acerca de cuestiones de justicia, cuidándose muy bien de observar que su postura no era socialista.<sup>24</sup>

De tiempo en tiempo los redactores de *El Demócrata* declaraban que no eran revolucionarios, y José Ferrel afirmó explícitamente en un artículo su creencia de que las revoluciones tienen siempre resultados desventajosos para el pueblo.<sup>25</sup> Por si no bastara esta afirmación de puntos de vista, una novela del mismo Ferrel, *Reproducciones*, publicada en *El Demócrata* en 1895 y 1896, muestra cómo un agitador local abandona a sus seguidores en cuanto consigue del gobierno una situación ventajosa. Con su estilo habitual, directo, incisivo y sarcástico, Ferrel demuestra en esta novela el abuso del poder político y la frustración del idealismo, cosas ambas que encontramos también en otras novelas de la época, sobre todo en las de Emilio Rabasa y Porfirio Parra. Es evidente que las objeciones de Ferrel en contra de la revolución se fundan en su experiencia de levantamientos relativamente limitados. No estaba pensando en una revolución social de natu-

raleza más amplia, que se propusiera la transformación de las instituciones con objeto de llevar a cabo las anheladas reformas sociales. A pesar de este punto de vista limitado, la persistencia de la crítica social en producciones literarias y en artículos editoriales, lo mismo que las confusas ideologías que, en pugna unas con otras, se esforzaban en sostener el régimen de Díaz, apuntan hacia una amplia revaloración de los procesos sociales mexicanos.

El *Diario del Hogar* emprendió el ataque contra la posición de los tradicionalistas, declarando que la apatía del pueblo mexicano se debía a la dominadora influencia de la Iglesia, y sosteniendo que la aceptación y el fomento de una moralidad "científica" era la única manera de mejorar el carácter de la nación.<sup>26</sup> Hacia el mismo tiempo, los "científicos", de quienes el país hubiera podido esperar la propagación de esa moralidad científica, estaban siendo criticados, según se ha visto, porque sacrificaban el bien del país con tal de mantenerse y perpetuarse en el poder. Por su parte, José López Portillo y Rojas, tradicionalista de corazón, pero hombre de fuerte conciencia moral, seguía escribiendo obras en que se lamentaba de la injusticia social y expresaba su esperanza de que el remedio de los males se lograra a través del mejoramiento de los individuos. En un monólogo en verso deplora la injusticia de la "leva" con mucha más conmiseración que habilidad poética,<sup>27</sup> y en uno de sus cuentos, *El aguacero*, lanza su condena contra un usurero que ha conseguido apoderarse de todas las tierras pertenecientes a una comunidad indígena.<sup>28</sup> Este breve relato no tiene casi ninguna pretensión desde el punto de vista literario. La codicia de don Baltasar es la que lo lleva a la muerte. La injusticia ejemplificada en el cuento tiene su base en la falta de caridad de un hombre determinado. Lo que el autor revela acerca del carácter de este hombre se lo presenta al lector a través de los pensamientos de un cura que trata de convencer a don Baltasar de que no salga de su casa en medio de un tiempo inclemente, que es lo que causa su muerte. Es el cura quien llama la atención sobre su ambición, que ha borrado por completo todo sentido de caridad, y es también el cura quien deplora su explota-

ción de la humilde gente a la cual debería haber prestado auxilio.

La protesta social más robusta de los últimos años del siglo se encuentra tal vez, dentro del campo novelístico, en las infatigables críticas de Heriberto Frías contra la hipocresía de la sociedad. También habría que tomar en cuenta los cuentos de Ángel de Campo, así como los elementos de protesta discernibles en *La parcela* de López Portillo y en el *Pascual Aguilera* de Amado Nervo.

Es evidente que la dictadura tenía que afanarse cada vez más en mantener su prestigio. Continuaban los ataques en los periódicos, pero la opinión de la prensa se iba centrando más y más en torno a una cuestión de índole estrictamente política: la de la reelección. Y lo que se consideraba en gran parte de estos debates era el problema de la sucesión dentro del grupo que ya estaba en el poder. Con unas pocas y notables excepciones, la cuestión social, a diferencia de la cuestión puramente política, cayó en una somnolencia de la que no despertaría hasta los últimos momentos de la dictadura.<sup>29</sup> Las excepciones que se pueden señalar en el terreno de la novela (el *Perico* de Zentella, los *Bocetos provincianos* de Amador, *Mala yerba* de Azuela) demuestran con toda franqueza los males sociales de México, aunque no está de más advertir que *Perico* y *Mala yerba* no se publicaron en la capital, sino en el interior de la República.

Muy bien puede ser que este silenciamiento de la crítica social en la novela haya sido consecuencia de dos factores no relacionados directamente con el temor a la fuerza de la dictadura. En realidad, uno de los factores vendría a ser todo lo contrario: un temor de que la dictadura se derrumbara, o por lo menos de que se rompiera la estabilidad que gracias a ella reinaba. Vemos, en efecto, que los escritores que criticaron las condiciones sociales de México nunca llegaron a mostrarse favorables a la idea de revolución; lejos de eso, en muchos casos consideraron la revolución como un obstáculo para el progreso. Gracias a la estabilidad conseguida por la dictadura disfrutaban ellos de la oportunidad de observar las cosas y de describirlas en sus libros, y por medio de la es-

tabilidad existente esperaban corregir los males que presenciaban. El segundo de los factores fue la importancia de la tendencia modernista en la literatura. No vamos a emprender aquí un estudio detallado de este movimiento, pero puede decirse que uno de sus resultados fue impedir a sus adeptos la consideración de los problemas prácticos de la sociedad. El modernismo, al fomentar el cultivo de la belleza en abstracto, fue un movimiento anti-realista. Había en los modernistas una tendencia —y decimos "tendencia" porque no se trataba de una actitud dominante— a evitar todo lo que fuera feo. Buen ejemplo de ello nos lo da una nota que pone Severo Amador en sus *Bocetos provincianos*, donde dice que envió uno de los cuentos de este volumen, el intitulado *Triste cuadro*, a un concurso patrocinado por *El Universal*, y que recibió una crítica firmada por Luis G. Urbina, quien elogiaba su realismo y su vigor, pero le decía al autor que su cuento era demasiado feo y le aconsejaba escribir cosas bonitas, que eran las preferidas por las lectoras.<sup>30</sup>

POR MUCHA REPUGNANCIA que los novelistas sintieran para ocuparse de los aspectos desagradables de la sociedad, hay sobradas pruebas de que los vieron en efecto; y por mucho que hayan confiado en que las reformas se llevarían a cabo sin necesidad de violencia, es claro que los hechos de la opresión dictatorial y la persistencia de los problemas fueron debilitando poco a poco esa íntima esperanza. Cuando el periódico de los Flores Magón, *Regeneración*, adoptó en 1901 un tono político militante, sus redactores no tardaron en verse forzados a publicarlo en el extranjero, a pesar de que la postura por ellos defendida no era muy diferente de la que había tenido *El Demócrata* unos seis o siete años antes.

El movimiento floresmagonista tuvo una nueva característica: atrajo a sus filas a cierto número de pensadores, identificados por Cumberland como miembros de la clase media inferior,<sup>31</sup> que poco tenían que perder en caso de revolución, pues carecían de medios de fortuna lo mismo que de prestigio literario. El grupo de los Flores Magón no tuvo, al comienzo, un carácter revolucionario; pero, a semejanza de cualquier

otra acción o expresión nacida de la consciencia social, su persistencia, en oposición al hecho de la opresión dictatorial, no podía menos que desembocar en una revolución.

Durante los años en que este movimiento de los Flores Magón era dirigido desde el destierro en los Estados Unidos, Marcelino Dávalos escribió una serie de cuentos (1902-1908) que finalmente se publicaron en 1915, "bajo los auspicios de la revolución de 1913", con el título de *Carne de cañón*. Estos cuentos tratan de las vejaciones sufridas por los desterrados y por los esclavos en Yucatán. Los desterrados se encontraban en la península yucateca a consecuencia de una "leva" punitiva; los esclavos eran indios a quienes se había "contratado" para ir a Yucatán como trabajadores, pero que eran explotados como siervos de la gleba.

Sobre la situación de esta miserable gente ya había llamado la atención *El Demócrata* en 1893, reimprimiendo un artículo aparecido en *El Tribunal del Pueblo*.<sup>32</sup> En 1910, el *Diario del Hogar* había consagrado al asunto un detallado y espectacular reportaje.<sup>33</sup> Por su parte, Amado Nervo basó en las injusticias de Yucatán un cuento, *La hermosa yaqui*; sólo que en él, a semejanza de lo que ocurre en *Pascual Aguilara*, el autor utiliza el hecho social como ambiente para su creación artística más bien que como tema central. Los cuentos de Marcelino Dávalos son muy distintos. Están escritos en un tono de justa indignación, y hacen sentir al lector los sufrimientos padecidos por unos hombres cuyo único crimen es haber ocupado una posición que, aunque legal y justa, perjudicaba por una razón u otra los intereses de sus superiores. La inhumanidad de algunos de los casos nos hace pensar en la influencia de los naturalistas, con su presentación del *cas extrême*. La técnica narrativa de Dávalos es directa, y la viva simpatía con que trata a sus personajes los hace parecer reales. En algunas ocasiones, su relato tiene la calidad elíptica que suele encontrarse en las obras de Mariano Azuela. Por lo general, hay un buen equilibrio entre las cualidades literarias y los valores sociales de los cuentos.

En 1906, año de la publicación del Programa del Partido Liberal, apareció la segunda edición del *Perico* de Arcadio

Zentella. El libro salió a la luz en San Juan Bautista (Tabasco), veinte años después de publicarse la primera edición. Es muy significativo el hecho de que las condiciones económico-sociales que prevalecían en México hayan provocado ambas publicaciones en un mismo año. El Programa del Partido Liberal se funda en la Constitución de 1857 y especifica cierto número de medidas legislativas gracias a las cuales podrían resolverse los problemas observados a lo largo de todo el período de Díaz: libertad de expresión, libertad de prensa, educación laica, salario mínimo para los trabajadores agrícolas e industriales, y ayuda financiera del gobierno para los pequeños propietarios.<sup>34</sup> Aunque el Programa no señala ninguna medida concreta para el restablecimiento de los ejidos, reconoce la necesidad de esta reforma, según la sugerencia hecha algunos años antes por Telésforo García. Las declaraciones explícitas y detalladas que se hacen en el Programa acerca de los problemas de la sociedad rural representan el primer intento verdadero de una solución.

En su *Perico*, Arcadio Zentella no ofrece ninguna solución a los males, pero es evidente que siente la necesidad de un cambio en la estructura social para que acabe la relación feudal existente entre el peón y el propietario. Prescindiendo del acontecimiento que el autor introduce como desenlace, se ve que el peón no tiene ninguna posibilidad de librarse de los caprichos del hacendado. Zentella revela en otros escritos<sup>35</sup> sus ideas socialistas así como su posición atea. Las clases bajas deben coordinar sus esfuerzos para acabar con el poder dominante de la Iglesia, del ejército profesional y de los capitalistas. El autor ataca al cristianismo en general, pero en su *Criterio revolucionario* se sirve de la Iglesia católica romana como de un ejemplo, porque ve en ella la explicación de todos los males sociales de México.

El procedimiento de la actual [revolución] necesariamente debió ser, y así es, destruir el militarismo profesional... La revolución debió atacar y está atacando a la cleresía [sic], porque ésta es la aliada natural del militarismo y la que más ha contribuido a mantener a la víctima, pueblo, en la ignorancia para facilitar su explotación.

Del ataque de la revolución no debe librarse el capital, tanto porque también es el aliado del clero y del militar, cuanto porque el capital representa trabajo acumulado del pueblo, pues el capital no puede formarse de otra manera que acumulando el valor sobrante del trabajo después de satisfacer los gastos de producción. . .

Jamás los hombres serán iguales. . . , pero la Revolución habrá llegado a sus fines cuando sea difícil percibir la diferencia social entre un hombre y otro.<sup>38</sup>

Zentella refuta en dos plumadas los diversos principios y fundamentos ideológicos del periodo porfirista echándolos todos en un saco y declarando la necesidad de un proletariado militante. La lógica de su línea de razonamiento es a veces cuestionable, pero no cabe duda de que su absoluta falta de compromisos con las posturas tradicionales le dio la posibilidad de avanzar sin titubeos a través de la confusión ideológica del momento. Estas ideas se publicaron varios años después de la segunda edición de *Perico*, de manera que es difícil establecer su relación cronológica con la novela y estudiar su proceso de desarrollo en la mente del autor. Lo que podemos presumir con mucha verosimilitud es que las cualidades que hicieron concebir semejantes ideas a Zentella lo capacitaron asimismo para escribir una novela tan vigorosamente crítica como *Perico*. Es éste un libro sin pretensiones. El autor escribe en un estilo sencillo y directo, desnudo de galas literarias. Sus personajes son claros en virtud de la simpatía con que están tratados, y esta cualidad es la que despierta el interés del lector y la que explica la importancia de la novela.

Es interesante observar que, mientras *Carne de cañón* de Marcelino Dávalos no se publicó sino después de la caída de don Porfirio, y *Perico* se imprimió lejos de la ciudad de México, Severo Amador pudo perfectamente publicar en 1907, en la capital de la República, sus *Bocetos provincianos*. Estos bocetos nos presentan a individuos de la clase baja en diversos estados de miseria, y la nota predominante es la combinación de esperanza y de heroísmo en la actitud de los personajes. El tratamiento es realista, y Amador no se cuida de evitar la fealdad. Sin embargo, lo que le interesa no es provocar

la simpatía del lector mediante la presentación de tan horribles condiciones sociales, sino más bien mostrar que esos desdichados individuos merecen simpatía a causa de las buenas cualidades que poseen. Uno de los personajes, la mujer del cuento intitulado *El Corpus de Maximino*, ha sentido renacer en su vida la esperanza gracias a un estudiante que le ha comunicado las avanzadas ideas sociales leídas por él en su "Jorki" o "Forki" de "Prusia".<sup>37</sup> Amador le dice al lector que escribe con la esperanza de mejorar la suerte de todos aquellos que sufren de falta de alimento para el cuerpo o para el espíritu. Al crear simpatía para los personajes de sus *Bocetos*, espera echar por tierra las barreras que existen entre los hombres. De sí mismo dice que no es en realidad un socialista, porque cree que las metas de los socialistas son inalcanzables dada la actual naturaleza del hombre, pero añade que los cambios que se operen en el hombre podrán convertir en realidad el sueño socialista.<sup>38</sup>

A MEDIDA QUE AUMENTABA el calor de la discusión política, algunos periódicos comenzaron a considerar con mayor osadía los problemas sociales, y es evidente que la cuestión que juzgaron de mayor importancia fue la de la propiedad de la tierra, la cual no se había estudiado hasta entonces sino de manera ocasional. El exacerbamiento de las actitudes anti-porfiristas puede verse muy claramente en *La Revista de Mérida*, en los años 1908 y 1909. Uno de los más conocidos colaboradores de esta publicación, Rafael Zayas Enríquez, cuyas novelas demuestran una notable comprensión de las cuestiones sociales —aunque esto no lo lleva directamente a criticar el régimen de Díaz—, publicó en 1908 unos análisis políticos escritos con clarividencia, pero también con mesura, en los cuales declaraba que la estabilidad, resultado del continuado predominio de un solo grupo, era una rémora para el progreso. En los primeros meses de 1909, la combatividad de *La Revista de Mérida* había llegado a tal grado, que el 14 de abril publicó en la plana editorial el relato de un incidente en el que el gobierno había declarado "baldías" ciertas tierras habitadas y cultivadas de hecho por los indios. El

25 de noviembre del mismo año, Emilio Vásquez sugirió en *El Diario del Hogar* que el gobierno adquiriera tierras mediante venta libre por parte de sus dueños, y las revendiera a precios moderados para impulsar los cultivos de los pequeños propietarios.

Es evidente que, hacia estos momentos, muchos otros escritores consideraban intolerables las condiciones económico-sociales existentes en el México rural. La novela de Mariano Azuela, *Mala yerba*, publicada en 1909, se ha solido tomar como la única expresión novelística de las relaciones feudales campesinas escrita con anterioridad a la Revolución. Pero lo cierto es que *Mala yerba* no es esa expresión única, sino solamente una entre varias. Perteneció a un grupo bastante nutrido de novelas y cuentos, en que sobresalen de manera particular *Nieves* y *Perico*, sin hablar de representantes menos notables, como *La mestiza* y *Pascual Aguilera*. Otro hecho evidente es que estas producciones novelísticas, lejos de ser expresiones aisladas de crítica social, tienen una relación clarísima con el pensamiento de la época, y el tratamiento que reciben los temas en cada una de ellas refleja la ideología y la finalidad peculiares del autor. Sin embargo, la atribución de un valor especial a *Mala yerba* suscita ciertas cuestiones que merecen un examen.

Comencemos por un hecho muy sencillo: ninguna de las novelas que hicieron crítica social en la primera década de nuestro siglo se difundió ampliamente en el momento de salir a la luz. *Los fracasados*, novela publicada por Azuela en 1908, sufrió el mismo relativo olvido que *Mala yerba*. Algunas razones para su escasa difusión las hemos señalado en páginas anteriores, al llamar la atención sobre las restricciones impuestas a la libertad de crítica social en la novela durante los últimos años del siglo XIX. Otra de las razones fue seguramente la repugnancia por los cuadros feos y desagradables, que era uno de los postulados del movimiento modernista. Por otra parte, ni Azuela, ni Zentella ni Amador pertenecían al círculo de los novelistas reconocidos. Tampoco habían desplegado gran actividad en la prensa. Teniendo en cuenta las circunstancias de la época, no debe sorprendernos que sus

obras no hayan causado mucho furor. Sin embargo, podemos presumir, con visos de verosimilitud, que sus obras contribuyeron, aunque fuera modestamente, a la marea de protesta que lentamente se había ido formando durante muchos años, pues quien lee estos libros no puede menos de sentirse tocado por el vívido y caluroso retrato que los autores hacen de "los de abajo".

La reputación de *Los fracasados* y de *Mala yerba* descansa en muy buena medida sobre el éxito de *Los de abajo*. Es cosa sabida que la obra de Azuela sufrió de una notable falta de atención durante largos años. Una vez que se "descubrió" el valor de *Los de abajo*, reconociéndose su mérito en cuanto novela de la Revolución, fue natural que se examinaran también las primeras obras de Azuela, y que se descubriera una ideología revolucionaria en esas novelas escritas antes de 1910. Los otros novelistas no tuvieron la fortuna de escribir en el período revolucionario una obra excelente que invitara a análogo reconocimiento.

Pero en realidad, ni desde el punto de vista de la ideología ni desde el punto de vista del desarrollo novelístico hay en *Los fracasados* ni en *Mala yerba* algo que no pueda encontrarse igualmente en otras obras de la época de Díaz. *Los fracasados* no es una novela aislada, sino que pertenece a un grupo de obras, de Emilio Rabasa y Porfirio Parra, por ejemplo, en que se presenta la corrupción predominante en la política y en la sociedad, contrastándola con la inutilidad del idealismo. Rafael Delgado y Heriberto Frías contribuyeron ciertamente con algunas pinceladas a ese cuadro, y hay en *Los fracasados* notables semejanzas con *Reproducciones*, de José Ferrel. Por lo que se refiere a *Mala yerba*, ya hemos apuntado arriba su parecido con otras novelas. El tema principal no tiene la fuerza con que ese mismo tema se desarrolla en *Nieves* o en *Perico*. Sería difícil estimar el grado de influencia que tuvieron estas novelas sobre la obra de Azuela, en caso de que haya habido tal influencia. En realidad, esa estimación sería no sólo difícil, sino también inútil. El hecho importante es que las primeras novelas de Azuela no fueron clamores en el desierto.

Nos creemos capacitados para emitir estos juicios acerca de la obra novelística de Azuela anterior a 1910, porque nuestras investigaciones sobre el tema del presente artículo nos permiten colocarnos en el período de la dictadura y ver en su lugar propio *Los fracasados* y *Mala yerba*. Son, desde luego, buenas novelas, dignas de cuidadoso estudio. Aunque no son lo mejor de la producción del gran novelista, están escritas muy decorosamente. Las influencias realistas que en ellas se manifiestan son las mismas que sufrieron otros escritores de la época. Sin embargo, tenemos la impresión de que ni el estilo ni la ideología de Azuela habían madurado plenamente. En años sucesivos, el autor asimilaría la influencia del realismo acomodándola a sus propias necesidades de expresión, y así se formaría su estilo personal en obras más tardías. En cuanto al contenido ideológico, el Azuela de las primeras novelas no era más revolucionario que un López Portillo, un Ferrel, un Frías, o tantos otros autores que escribieron durante la dictadura. Es un error, pues, considerar esas obras primerizas como una especie de punto decisivo en la evolución de la novela mexicana. Pertenecen, ni más ni menos, al período en que se publicaron. El punto decisivo sobrevino con las novelas fundadas por Azuela en la verdadera experiencia revolucionaria.

NO CABE DUDA de que muchos novelistas de la época de Porfirio Díaz vieron la necesidad de una reforma social. Desde 1910 hasta ahora, son muchos los críticos que se han preguntado por qué no trataron con mayor vigor esos problemas, y que los han censurado por su relativo silencio. Pero sus actitudes, en particular las que se refieren a las consecuencias previsibles de una revolución, sólo pueden comprenderse si nos colocamos en el punto de vista de los años anteriores a 1910. Cuando la Revolución se convirtió en un hecho, algunos, como Azuela, tomaron parte en ella; otros, como Rabasa, abandonaron el país a la caída del régimen de Díaz. Desde nuestro punto de vista actual, no es fácil ver de qué modo hubiera podido seguir apoyando a Díaz un hombre como Rabasa, pues conocemos sus ideas. Fuerza es admitir,

sin embargo, que la conciencia no produce necesariamente la clarividencia. Desde luego, la experiencia de muchos años de historia mexicana no era muy apta para hacer pensar razonablemente a estos hombres que una revolución traería los cambios que tanto urgían. Y, desde el punto de vista de ellos, aun en caso de que las instituciones cambiaran, ¿por ventura habría significado esto, necesariamente, un cambio en la manera de ser de los hombres? Son muy reveladoras, para la valoración de esos escritores, unas palabras que el propio Mariano Azuela escribiría años más tarde: "Con amarga tristeza pensamos que nuestro gran error no consistió en haber sido revolucionarios, sino en creer que con el cambio de instituciones y no la calidad de hombres, llegaríamos a conquistar un mejor estado social."<sup>20</sup>

## NOTAS

<sup>1</sup> La investigación que constituye la base del presente artículo se empuñó gracias a una beca concedida por la American Philosophical Society.

<sup>2</sup> Un estudio de la ideología expresada en estas dos novelas puede encontrarse en el artículo de Luis REYES DE LA MAZA, "Nicolás Pizarro, novelista y pensador liberal", *Historia Mexicana*, vol. VI (1956-57), pp. 572-587, y en el de María del Carmen MILLÁN, "Ideas de la Reforma", *Cuadernos de Orientación Política*, septiembre de 1956, pp. 27-47. El mejor análisis de la obra novelística de Pizarro es el de la propia profesora MILLÁN intitulado "Dos utopías", *Historia Mexicana*, vol. VII (1957-58), pp. 187-206, donde se examina detalladamente la ideología de Pizarro y se la relaciona con la de Altamirano.

<sup>3</sup> Emilio RABASA, *Retratos y estudios*, ed. de México, 1945, p. 115. En el campo novelístico, la expresión de este concepto se encuentra en *La guerra de tres años*.

<sup>4</sup> Joaquina NAVARRO, *La novela realista mexicana*, México, 1955, p. 23.

<sup>5</sup> Enrique LAUBSCHER, "La instrucción de la raza indígena", *Boletín de la Sociedad Sánchez Oropeza* (Orizaba), vol. I, núm. 1 (15 de junio de 1884), pp. 8-15.

<sup>6</sup> Leopoldo ZEA, *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, México, 1944, p. 86.

<sup>7</sup> *El Padre Cobos*, Quinta época, núm. 3 (17 de enero de 1880), p. 2.

<sup>8</sup> *El Lunes*, vol. I, núm. 27 (10 de octubre de 1881), p. 3. En el periódico se señala que el responsable de la gaceta y de los artículos sin

firma es M. Villalva; sin embargo, hay buenas razones para creer que el autor de este artículo es el propio Quevedo y Zubieta; así lo indican la fuerza y la claridad de la acusación, como también el estilo.

<sup>9</sup> Mario GILL, "Teresa Urrea, la santa de Cabora", *Historia Mexicana*, vol. VI (1956-57), pp. 626-644.

<sup>10</sup> Carlos TORRES MANZO, "Perfil y esencia de Rafael Delgado", *Cuadernos Americanos*, año XII (1953), número 4, p. 259. Haciendo una generalización a través de su referencia a Delgado, el autor del artículo añade (*ibid.*): "Rafael Delgado con sus escritos populares, con sus escenas provincianas y con sus cuadros de tipos locales, fue, entre otros, el precursor de la revolución literaria que iba a cambiar en lo sucesivo la faz de las letras mexicanas. Mientras más paz había, las oportunidades para la rebelión aumentaban paralelamente."

<sup>11</sup> Describiendo una multitud que asiste a una corrida de toros, dice Delgado en su cuento "Torooooo", publicado en la *Revista Nacional de Letras y Ciencias*, vol. I (1889), p. 314: "...en fin, la espuma y las heces de la clase baja, de esa clase de donde suelen salir, lo mismo el revolucionario que llega a ser más tarde coronel y diputado, que el obrero de singulares dotes; el cura infatigable de las regiones montañosas y el criminal monstruoso; en una palabra —que es preciso decirlo—, todo un pueblo vigoroso, enérgico y valiente, que no sabe lo que es el miedo, que ama el peligro por lo que tiene de extraordinario y sublime, y por cuyas venas corre una sangre apasionada y heroica, de los Castellanos heredada, la sangre latina."

<sup>12</sup> Joaquín NAVARRO, *op. cit.*, pp. 178-182.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>14</sup> Mauricio MACDALENO, "Alrededor de la novela mexicana", *El Libro y el Pueblo*, vol. XIV (1941), núm. 4, p. 1.

<sup>15</sup> José LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, *Cuentos completos*, Guadalajara, 1952, vol. I, pp. 23-24.

<sup>16</sup> LÓPEZ PORTILLO, *op. cit.*, vol. I, p. 41: "La necesidad ha engendrado el progreso; donde no hay necesidad no hay estímulo, ni mejoramiento, ni vida civilizada. Nuestros labriegos saldrán de la abyección en que vegetan el día en que aspiren a comer bien, a vestir decentemente y a procurarse comodidades. Al elevarse su nivel moral, se levantará el de la república."

<sup>17</sup> LÓPEZ PORTILLO, "John Bright", *Revista Nacional de Letras y Ciencias*, vol. I (1889), p. 226 (numerada 126 por equivocación).

<sup>18</sup> Telésforo GARCÍA, "La propiedad territorial en sus relaciones con el Estado", *ibid.*, p. 285 (numerada 185).

<sup>19</sup> Zentella se había propuesto publicar una serie de novelas bajo el título general de *En esta tierra, Esbozos a la brocha*, pero la única que llegó a imprimirse fue *Perico*. Aunque en la portada de la primera edición aparece la fecha 1885, la novela se publicó en *La Idea*, periódico de San Juan Bautista (Tabasco), de agosto de 1885 a enero de 1886.

Manuel Sánchez Mármol, en un comentario impreso al final de *Perico*, manifiesta su creencia de que Zentella decidió no proseguir su serie novelística porque *Perico* no le había reportado otra cosa que mala voluntad. (*En esta tierra, Esbozos a la brocha, Perico*, San Juan Bautista, 1885, p. 213.) *La Idea* dejó de publicarse justamente al imprimir la última entrega de la novela.

<sup>20</sup> Véase el artículo "Heriberto Frías", en *Biblos*, vol. I, núm. 45 (noviembre de 1919), pp. 1-2. Cf. asimismo el autobiográfico libro de Frías, *Misericordias de México*, 1916.

<sup>21</sup> Mario GILL, art. cit., pp. 642-644.

<sup>22</sup> Germán LIST ARZUBIDE, "Tomochic y los usurpadores revolucionarios", *El Libro y el Pueblo*, vol. XII, núm. 12 (diciembre de 1934), pp. 611-614.

<sup>23</sup> Véase, por ejemplo, el artículo de José FERREL, "Los porfiristas no quieren a don Porfirio", *El Demócrata*, vol. I, núm. 5 (7 de febrero de 1893), p. 1.

<sup>24</sup> Rubén M. CAMPOS, "Mezquindades del trabajo", *ibid.*, vol. III, núm. 226 (12 de julio de 1895), p. 1. Hay un artículo de fecha anterior, intitulado "Los parias", *ibid.*, vol. II, núm. 147 (4 de abril de 1895), p. 1, y publicado sin firma, pero que, escrito en el mismo tono, bien puede deberse a la pluma de Campos. Es notable su manera de reconocer y valorar la actividad socialista en México: "No somos socialistas, ni comunistas, ni nos agrada halagar siquiera las sombrías ideas que, surgiendo de la más profunda ignorancia económica, sirven a tres o cuatro artesanos díscolos y ambiciosos para excitar el sentimiento de odio de sus compañeros hacia todos los que llaman capitalistas."

<sup>25</sup> J. FERREL, "Revolucionarios sin vergüenza", *ibid.*, vol. II, núm. 108 (14 de febrero de 1895), p. 1.

<sup>26</sup> Antonio ALBARRÁN en *El Diario del Hogar*, vol. XV, núm. 54 (19 de noviembre de 1895), p. 1.

<sup>27</sup> José LÓPEZ PORTILLO Y ROJAS, "Carne de cañón", *El Tiempo Ilustrado*, vol. IV, núm. 137 (4 de marzo de 1894), pp. 69-70.

<sup>28</sup> LÓPEZ PORTILLO, "El aguacero", *Flor de Lis* (Guadalajara), vol. I, núm. 3 (19 de mayo de 1896), pp. 21-22.

<sup>29</sup> Sobre la posición de la prensa durante los últimos años de la dictadura de Díaz, véanse las interesantes observaciones (naturalmente, muy breves) que hace FRANCISCO RAMÍREZ PLANCARTE en su libro *La Revolución mexicana*, México, 1948.

<sup>30</sup> Severo AMADOR, *Bocetos provincianos*, México, 1907, pp. 67-70.

<sup>31</sup> Charles C. CUMBERLAND, "The precursors of the Mexican revolution of 1910", *The Hispanic American Historical Review*, vol. XXII (1942), p. 344.

<sup>32</sup> Francisco J. QUINTANILLA, "Hechos que pugnan abiertamente contra la civilización del siglo XIX", *El Demócrata*, vol. I, núm. 5 (7 de febrero de 1893), p. 1.

<sup>33</sup> "La esclavitud en México", *El Diario del Hogar*, vol. LVI, núm. 15 (4 de octubre de 1910), pp. 1 y 4.

<sup>34</sup> Sobre el Programa del Partido Liberal, véase el artículo de Charles C. CUMBERLAND, "An analysis of the program of the Mexican Liberal Party", *The Americas*, Washington, vol. IV (1947-48), pp. 294-301.

<sup>35</sup> Cf., por ejemplo, *Gobierno del Estado de Yucatán. Criterio revolucionario*, Mérida, 1915.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>37</sup> Severo AMADOR, *Bocetos provincianos*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>38</sup> *Ibid.*, "Al lector".

<sup>39</sup> Mariano AZUELA, *Cien años de novela mexicana*, México, 1947, p. 222.

# TEATRO POPULAR Y SOCIEDAD DURANTE EL PORFIRIATO

Susan E. BRYAN  
*El Colegio de México*

EL GÉNERO CHICO MEXICANO —una forma de teatro popular que, con el muralismo, llegó a ser una de las expresiones más destacadas del nacionalismo cultural— ha sido tradicionalmente asociado con el estallido de la Revolución Mexicana. Sin embargo, la investigación de sus orígenes durante el Porfiriato ha mostrado que, si bien el año de 1911 marca un nuevo período en su desarrollo,<sup>1</sup> su etapa formativa se remonta al año 1880 cuando en México se introdujo una nueva forma de producción teatral. Imbricada con una serie de factores sociales y económicos, la nueva costumbre de vender el teatro por horas<sup>2</sup> llevó a la masificación y comercialización del teatro, lo cual a su vez provocó la convergencia de dos tradiciones teatrales, el género chico español y el teatro popular mexicano, que constituyen los verdaderos orígenes del género chico mexicano.

Durante el último cuarto del siglo XIX, se vislumbraron, por lo menos, dos espacios socio-culturales en los cuales se desarrollaban las actividades teatrales de la ciudad de México. Por un lado, se encuentra el espacio de la cultura dominante<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A partir de la caída de Díaz, aparece otra forma del género chico mexicano, la revista política. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

<sup>2</sup> En España esta nueva forma de producción se conocía como el *teatro por secciones* o *teatro por horas*, y en México como *tandas*.

<sup>3</sup> Según Raymond Williams, en cualquier sociedad y en cualquier período hay un sistema de prácticas, significados y valores que son dominantes y que forman el sentido de la realidad para la mayoría de la gente. Aunque la cultura dominante nunca es producto de una sola clase, generalmente refleja los intereses y valores de la clase dominante;

al cual pertenecía el "teatro culto", europeizado, destinado a las clases medias y altas de la sociedad.<sup>4</sup> Por otro lado, se descubre una cultura popular en la que se desarrollaban actividades escénicas que constituían, junto con los toros y las peleas de gallos, una de las diversiones más importantes de la clase trabajadora.

### EL TEATRO "CULTO"

En los principales teatros como el Arbeau, el Hidalgo, el Nacional y el Principal se presentaron las obras más notables de Europa traídas por compañías, empresas y artistas de ese continente. Junto con las piezas de Narciso Serna, Eusebio Blasco y José de Echegaray, se montaron las de Racine y Shakespeare. Las óperas de Verdi y de Gounod atraían numeroso público y competían con las operetas de Offenbach, Lecocq y Strauss. Pero dentro del género lírico, tan cotizado por los capitalinos, las zarzuelas españolas se destacaban por su gran popularidad. En el teatro de México, monopolizado por extranjeros, en su mayoría españoles, rara vez se presentaron obras mexicanas.

El presidente Sebastián Lerdo de Tejada, interesado en fomentar el desarrollo del teatro mexicano, y deseoso de conseguir el apoyo de los intelectuales y literatos, el 2 de septiembre de 1875 acordó conceder al Conservatorio una subvención de 4 800 pesos anuales "para procurar el adelanto del arte dramático en México".<sup>5</sup> Irónicamente, esta ayuda recayó

---

sin embargo, este sistema no es estático, sino que está regido por un proceso de incorporación mediante el cual prácticas y valores residuales o emergentes son integrados a la cultura dominante. Vid. WILLIAMS, 1980, pp. 38-42.

<sup>4</sup> González Navarro afirma que la clase media fue el principal sostén del teatro mientras que la antigua aristocracia y la nueva burguesía formaron el público de la ópera. GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, p. 749.

<sup>5</sup> Vid. USIGLI, 1932, p. 106; OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, pp. 917-918.

en la compañía del actor español Enrique Guasp de París quien quedaba obligado a dar, en el Teatro Principal, preferencia a las obras mexicanas. Ese acuerdo presidencial <sup>6</sup> agitó el ambiente y durante 1876 se estrenó un total de cuarenta y tres obras mexicanas.<sup>7</sup> Sin embargo, este primer intento de crear un teatro nacional fracasó por varias razones.

En primer lugar, hubo intrigas entre los distintos grupos literarios que se oponían al presidente Lerdo de Tejada, y criticaban que la subvención se le hubiese dado a un español.<sup>8</sup> Por otro lado, muchas veces las obras que se llevaron a Guasp eran de poca calidad y se tenían que sujetar a la opinión de una junta calificadora de obras, lo que pareció a los autores mexicanos una institución odiosa y anticonstitucional.<sup>9</sup> Como consecuencia de gustos preestablecidos y debido a la falta de experiencia teatral de los actores y autores mexicanos, parecía que las obras españolas agradaban al público mucho más que las nacionales.<sup>10</sup> Al fin, este intento de proteger el teatro mexicano nunca erosionó la popularidad de las obras extranjeras, sobre todo la de la zarzuela, que seguía formando parte importante del cartel teatral en la ciudad de México.

### LA ZARZUELA

Siempre espectáculo preferido por las familias mexicanas desde su llegada a México a mitad del siglo XIX,<sup>11</sup> la zarzuela española desempeñó un papel muy importante en el desarrollo

<sup>6</sup> El acuerdo citado por entero en OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, p. 959.

<sup>7</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, p. 96; MARIA Y CAMPOS, 1946, p. 27-28.

<sup>8</sup> OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, p. 959.

<sup>9</sup> *El Monitor* del 21 de noviembre de 1875 publicó la opinión de los autores: "Subsiste para las obras mexicanas esa institución odiosa y anticonstitucional ... La previa censura ejercida en plena República y ordenada por un gobierno democrático es una solemne aberración, y lo que hoy se hace con el teatro, mañana se hará con la prensa". Citado por OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, p. 921.

<sup>10</sup> OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, p. 959.

<sup>11</sup> ABASCAL BRUNET y PEREIRA, 1952, pp. 25-26.

del teatro en México. Durante el último cuarto de siglo, en México se llevaron a la escena diversas formas de zarzuelas que representaban todas las etapas de su evolución desde sus orígenes peninsulares en el siglo xvii. Durante el período de 1873-1879, se representaban zarzuelas en un acto (26%), zarzuelas en dos actos (30%), en tres actos (43%) y aun en cuatro actos (1%).<sup>12</sup>

Originalmente la zarzuela fue de dos actos, de carácter aristocrático, con temas históricos y mitológicos. Contrario a esto, al entrar el siglo xix, la zarzuela se inspiró en la tonadilla<sup>13</sup> y adoptó un carácter costumbrista. A mitad de siglo, se creó la zarzuela en tres actos que llegó a conocerse después como género grande.<sup>14</sup> A partir del año 1869, en muchos de los teatros de Madrid se introdujo la costumbre de vender el teatro por horas que popularizó la zarzuela de un acto, creando así el llamado género chico.<sup>15</sup> Siempre costumbrista, la zarzuela del género chico incorporaba la crítica política y social

<sup>12</sup> Véase tabla A y gráfica número 1. Tabla A y gráficas 1 y 2 se basaron en los índices de obras en REYES DE LA MAZA, 1963, 1964, 1965, 1968.

<sup>13</sup> La tonadilla escénica era una ópera breve cuya duración máxima no rebasaba los veintitantos minutos, y tenía un carácter marcadamente costumbrista. CHASE, 1959, pp. 128-129; SUBIRÁ, 1945, pp. 144-150.

<sup>14</sup> Vid. SUBIRÁ, 1945, para una amplia discusión sobre el desarrollo de la zarzuela española.

<sup>15</sup> Para una explicación de los orígenes del teatro por horas o secciones, Vid., CASTAGNINO, 1968, p. 88; MARTÍNEZ OLMEDILLA, 1961, p. 257; ABASCAL BRUNET y PEREIRA, 1952, pp. 25-26; MENDOZA LÓPEZ, 1982, pp. 15-16. En síntesis, la costumbre de vender el teatro por horas se inició en 1869 en el café teatro del Recreo donde se ejecutaron breves interludios y piezas por el consumo de 50 céntimos. Pronto, los empresarios establecieron en las principales salas el teatro por secciones al alcance de los bolsillos de todas las clases sociales. De esta manera extendieron el mercado del teatro a nuevos sectores de la población, ajustando las representaciones a las horas que correspondían al descanso habitual de todas las ocupaciones. Por lo general, presentaron piezas de un acto, sainetes, pasillos, parodias, juguetes, revistas y, sobre todo, zarzuelas. Creció el número de autores que construyeron escenas populares a las que se les añadió música popular y callejera.

a la parodia y algo de picardía, combinación que tuvo gran éxito entre las clases populares que, en aquel entonces, debido a los precios rebajados, llegaban en masa a los teatros principales de Madrid.

Desde su llegada a Cuba en 1854, la difusión de la zarzuela fue rapidísima en toda América Latina.<sup>16</sup> Las zarzuelas presentadas en México normalmente llegaban en el mismo año de su estreno en España. Pero a diferencia de Madrid, se presentaban no sólo las obras más nuevas, sino que se seguían presentando obras viejas que ya no se veían en la metrópoli. Por esta razón, los carteles teatrales en México muestran una diversidad de zarzuelas que variaban tanto en su temática como en su estructura formal.<sup>17</sup>

#### EL TEATRO POPULAR

Aunque el teatro popular mantenía cierta independencia de las influencias europeas, pertenecía a una subcultura que se desarrollaba dentro del marco de la cultura dominante. Indudablemente influido por las diversiones tradicionales como los títeres y el circo,<sup>18</sup> el teatro popular mexicano durante el último cuarto del siglo XIX desarrolló nuevas formas que, si bien utilizaban convenciones y obras del teatro "culto", las transformaba, adaptándolas a los gustos y necesidades de

<sup>16</sup> ABASCAL BRUNET y PEREIRA, 1952, p. 33.

<sup>17</sup> Véase la colección de programas *MARIA y CAMPOS* (en adelante *CPMC*) en *CONDUMEX*.

<sup>18</sup> En 1880, Gutiérrez Nájera afirmaba que por medio de los títeres se podía conocer las costumbres populares que poco a poco iban conformando una uniformidad monótona. Para observar las costumbres del pueblo, sugería ir a los títeres que eran su último atrincheramiento. Recomendaba en especial los títeres del Seminario con su paseo en Santa Anita y sus luces de la Merced. Vid. "Teatro de títeres", en GUTIÉRREZ NÁJERA, 1974, pp. 311-315. También Vid., DE LOS REYES, 1980, p. 31. Antonio Magaña Esquivel afirma que los payasos de circo introdujeron el recitado de poesías y monólogos líricos, eventualmente creando la figura del cómico. MAGAÑA ESQUIVEL, 1950.

los sectores populares. Básicamente se vislumbran dos tipos de teatro popular: uno de temas obreros y el otro frívolo.

#### EL TEATRO OBRERO

Involucrado en el incipiente proceso de urbanización e industrialización que se daba en México hacia fines de siglo, florecía un teatro obrero que se desarrollaba en el seno de las asociaciones mutualistas durante los años setenta. Durante esos años la actividad obrera era muy agitada. De las huelgas que ocurrieron entre 1865 y 1880, más de la mitad tuvieron lugar entre 1873 y 1877,<sup>19</sup> y, en el otoño de 1870, varias organizaciones obreras en el valle de México fundaron el Gran Círculo de Obreros de México con el propósito de formar una federación central nacional. En esta coyuntura política y económica, el teatro fue utilizado por las diferentes organizaciones obreras como un instrumento de difusión, apoyo y movilización. Para estos propósitos los teatrillos de barrio como el Nuevo México, La Democracia y el Guerrero estrenaron obras a precios populares<sup>20</sup> que, si bien en su mayoría eran de autores nacionales, algunas eran de extranjeros que difundían en México los valores e ideologías de los movimientos obreros de Europa. Además, las asociaciones obreras se acostumbraron a utilizar los teatros para sus reuniones sociales en las que daban discursos, tocaban música y leían poesías. Estas reuniones culturales revestían gran importancia para las asociaciones y eran las pocas actividades en las que las diversas sociedades aparecían en algún acto conjunto.<sup>21</sup>

Influídas por el socialismo utópico y el asociacionismo, muchas de estas obras intentaban reeducar a la gente a través del ejemplo, para desterrar la envidia, la maldad, la avaricia y la competencia y sustituirlas por la ayuda, la fraternidad, la

<sup>19</sup> ANDERSON, 1976, p. 82.

<sup>20</sup> Los precios variaban entre medio y un real por función. Vid. CPMC, CONDUMEX.

<sup>21</sup> WOLDENBERG, 1976, p. 91.

colaboración y la asociación. Prácticamente el único medio de comunicación masiva que alcanzaba a todos los miembros de los sectores populares, en su gran mayoría analfabeta, fue el teatro uno de los principales vehículos de acción política. Títulos como *El Artesano* (Teatro Hidalgo—dom. 13 de octubre de 1872— de Federico Saulie), *La honra del artesano*, *Bruno el Tejedor* (Teatro del Jordán —sáb. 31 de agosto de 1872), *Los pobres de México* (Teatro de la Democracia— dom. 10 de mayo de 1874) y *El Obrero* (Teatro Nuevo México —6 de junio de 1875— de A. Díaz [mex.]) ilustran el tipo de obras que se presentaron.<sup>22</sup> Pero ninguna de estas obras llegó a tener el impacto que tuvo la obra *Martirios del Pueblo* de Alberto G. Bianchi.

Alberto G. Bianchi era redactor de *El Monitor*, uno de los periódicos oposicionistas más cáusticos y más leídos. Simpatizante del movimiento obrero, Bianchi acostumbraba a participar en los discursos y reuniones culturales de las asociaciones obreras.<sup>23</sup> Ante una de estas organizaciones, la Sociedad de Unión y Concordia,<sup>24</sup> pronunció uno de sus poemas en el que subraya la ideología mutualista de esta sociedad:

Vosotros, de caridad  
Tenéis el afecto santo  
Al huérfano dais abrigo  
Y pan al necesitado,

<sup>22</sup> CPMC, CONDUMEX.

<sup>23</sup> En la edición del 16 de septiembre de 1874, *La Firmeza*, órgano de la Sociedad de Socorros Mutuos de Impresores, anota que, reunidos los miembros de la Sociedad en el teatro Hidalgo, les habló, entre otros, Alberto G. Bianchi quien leyó algunas de sus poesías. (*La Firmeza*, año 1, No. 23, 16 de septiembre de 1874, p. 1, citado por WOLDENBERG, 1976, p. 91). En esta ocasión es posible que Bianchi hubiera leído algunas de sus poesías que aparecen en su libro *Versos*, publicado en 1878 (México, Literaria). Uno de los poemas más interesantes de esta colección es "El Obrero" que refleja la ideología del socialismo de la época. Vid. BIANCHI, 1878, pp. 212-214.

<sup>24</sup> Sobre la Sociedad Unión y Concordia, Vid. GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, pp. 347-348.

Y al unir vuestros afanes  
Un ángel desde lo alto,  
Llega a coronar de rosas  
La frente del hombre honrado,  
Que sabe guardar en la urna  
El fruto de su trabajo  
Para aliviar las miserias  
Que afligen a sus hermanos.<sup>25</sup>

Siguiendo sus labores artísticas a favor del movimiento obrero, Bianchi estrenó su drama, *Martirios del Pueblo*, el domingo 23 de abril de 1876 en el humilde Teatro de Nuevo México, escogido por el autor debido a su público de obreros, sector al que iba dirigida su producción.<sup>26</sup> Desde algunos días antes, el autor había mandado repartir entre la clase obrera cientos de volantes que decían:

A vosotros que soís víctimas de los poderosos y que comenzáis a luchar por quitaros el yugo que os oprime, dedico este ensayo dramático. Para pintar vuestros sufrimientos he visitado vuestros hogares y me he conmovido con vuestros infortunios. Aceptad, pues, mi obra, que tiene por único objeto el exhalar vuestros méritos, y copiar vuestros martirios. Desearía que mi imperfecto ensayo pudiera ablandar el corazón de los que os hacen sus víctimas; pero ya que esto no es permitido a mi pobre capacidad, recibid vosotros, *Hijos del Trabajo*, la pura intención que me anima y valga ella lo que pueda valer mi obra.<sup>27</sup>

Al correr el rumor de que la pieza de Bianchi era antilerdista y que decía cosas tremendas sobre la situación política, el Teatro de Nuevo México se llenó.<sup>28</sup> Por esos días la situación política se había agravado en extremo. Una docena de generales incluyendo a Porfirio Díaz se encontraban en armas

<sup>25</sup> BIANCHI, 1878, pp. 133-136.

<sup>26</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, pp. 92-93.

<sup>27</sup> Citado por REYES DE LA MAZA, 1972, pp. 92-93.

<sup>28</sup> MARIA Y CAMPOS, 1946, p. 22.

contra el presidente Lerdo. Había repetidas declaraciones de estado de sitio en la mayor parte de las entidades federativas y las comunicaciones de la capital con el exterior se hicieron difíciles. La falta de recursos de la Tesorería provocó que se retrasara el pago de quincenas y luego hubo que imponer nuevas contribuciones.

En esos momentos de general descontento, se llevó a cabo la representación de la obra de Bianchi que atacaba el odioso sistema de la leva utilizado por el gobierno de Lerdo de Tejada. *El Monitor* (23 de abril de 1876) describía el argumento:

... La escena pasa en el hogar del infeliz artesano que, apenas concluido su trabajo, va a llevarlo al mercado para procurar medicinas a su hija que agoniza. Pero la leva le sorprende en el camino, le plagian y al cabo de pocos días mientras que su hija expira en el lecho, presa del hambre y de las privaciones, él exhala su último suspiro en la batalla, adonde va a defender una opinión, una causa que no es la suya.<sup>29</sup>

La representación de la obra era constantemente interrumpida con ovaciones delirantes y el autor salía a escena después de cada cuadro. En una de las escenas de la obra tenía que salir un policía, y apenas el público vislumbraba el uniforme gris cuando una ráfaga de silbidos le forzaba a retirarse.<sup>30</sup>

Temiendo que el drama promoviera un movimiento sedicioso en la capital, el gobernador del Distrito, Joaquín Othón, al saber lo acontecido en el Teatro Nuevo México, mandó detener a Bianchi y lo condujo a la cárcel de Belén.<sup>31</sup> En esa misma prisión permanecía incomunicado —por supuestos delitos de prensa— el ilustre periodista Don Ireneo Paz.<sup>32</sup>

Aunque la obra originalmente estaba dirigida a las clases populares, el encarcelamiento de Bianchi, sumado al de Ireneo

<sup>29</sup> *El Monitor*, domingo 23 de abril de 1876, citado por OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, p. 1930. Vid. también MARIA Y CAMPOS, 1946, p. 44.

<sup>30</sup> MARIA Y CAMPOS, 1946, p. 43.

<sup>31</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, p. 93.

<sup>32</sup> MARIA Y CAMPOS, 1946, p. 45.

Paz, contribuyó al sentimiento general contra Lerdo de Tejada y provocó que toda la prensa y muchas sociedades literarias atacaran abiertamente al Presidente. Pero a pesar del escándalo, Alberto G. Bianchi fue condenado a un año de prisión por trastornar el orden público.<sup>33</sup> Para calmar un poco la situación, las autoridades permitieron una nueva presentación de *Martirios del Pueblo*, la tarde del 30 de abril. El público agotó las localidades y el Gobernador del Distrito llevó gendarmes casi en igual cantidad que espectadores. Aunque no hubo ningún incidente, el público no cesó de reclamar la presencia del autor en la escena.<sup>34</sup>

Con la excepción de *Martirios del Pueblo*, el teatro obrero no tuvo mayor trascendencia, y después de 1880 perdió por completo su función política al mismo tiempo que las asociaciones mutualistas perdieron su fuerza y se transformaron en sociedades benéficas patrocinadas por el régimen de Porfirio Díaz.

#### EL TEATRO FRÍVOLO

Tratados con mucho más tolerancia por las autoridades, los teatros provisionales, o jacalones, dedicados a presentar obras frívolas y sicalípticas<sup>35</sup> se multiplicaron por todos los rumbos de la ciudad.<sup>36</sup> Ya para 1874, había no menos de ocho en el Zócalo y sus inmediaciones.<sup>37</sup> En noviembre de 1875, los jacalones fueron a dar con sus tablas a la Asamblea, siendo el más famoso el llamado La Zarzuela. Ese local y el Tívoli de Hidalgo, a la izquierda de la glorieta principal, fueron los sitios de recreo preferidos por las clases populares, mientras las clases altas acudían a la ópera en El Nacional o a la zar-

<sup>33</sup> Vid. expediente No. 113, caja 64, 2a. sección, AGNM. *Gobernación*.

<sup>34</sup> MARIA Y CAMPOS, 1946, p. 45.

<sup>35</sup> *Sicalipsis*: se entiende como sugestión erótica; pornografía.

<sup>36</sup> GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, pp. 409-410, comenta que en el último tercio del siglo XIX el pudor pasaba por una crisis.

<sup>37</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, p. 81.

zuela española en el Arbeu.<sup>38</sup> Después se inauguraron otros, como el Novedades y el Olimpo, que rivalizaban con los demás en sus presentaciones de cancan.<sup>39</sup> Un periódico comentaba:

Allí el can-can llega a lo increíble; los gritos, las vociferaciones y las obscenidades alcanzan un grado culminante, noche a noche el público y los actores arman zambras colosales, y aquello, más que teatro, es una orgía de la escena, en la que despliegan sus indecencias unas Venus de cera de campeche y unos Apolos y Júpiter de papel de estraza.<sup>40</sup>

Cobrando medio real por cabeza y presentando los bailes más desenfrenados, los jacalones ofrecían sus tandas desde las cuatro de la tarde hasta llegar a la tanda de "confianza" que se representaba a las once de la noche.<sup>41</sup> Al describir una de las tandas más escandalosas, *El Monitor* daba la siguiente noticia:

En el teatrillo de América está de moda un baile que llaman la Carracachaca; es una pantomina entre un inglés de patillas rubias y una *cocotte*; ésta enseña la punta del pie al bueno del inglés: éste se electriza y ruega hasta que le enseña algo más que la punta y, al fin, uno y otra se toman del brazo y bailan un *can-can*, y los cócoras estallan haciendo unos la máscara, otros el gato y otros el oso; baja el telón y los cócoras chillan como unos desesperados, y se vuelve a bailar la carracachaca y, para verla mejor, el público se trepa sobre las bancas entre los gritos de loca alegría...<sup>42</sup>

El famoso poeta y cronista de teatro, Manuel Gutiérrez Nájera, nos describe el público del mismo teatro:

<sup>38</sup> OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, pp. 923-925.

<sup>39</sup> Introducido en 1869 por la Compañía Gaztambide, según Rodolfo Usigli, el cancan produjo disturbios y una transformación en los fundamentos sociales del teatro. USIGLI, 1932, p. 101.

<sup>40</sup> Citado por OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, p. 928.

<sup>41</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, p. 81.

<sup>42</sup> Citado por MARIA Y CAMPOS, 1946, p. 58.

En todo el galerón no se veía un solo sombrero de copa, los fieltros abollados y los sombreros anchos, con su gran galón de plata, eran los únicos que tenían entrada a aquel recinto. Cuando algún sombrero de copa cometía la indiscreción de presentarse, rompiendo el orden, pronto desertaba entre un inmenso estrépito de risotadas, gritos y naranjasos.<sup>43</sup>

Según el cronista, el teatro pertenecía al sexo fuerte y a las prostitutas. Cuando llegaba la hora del cancan era costumbre pasar el sombrero entre los concurrentes para pagar la multa de veinticinco pesos que imponía la autoridad. Ya provisto de ella, el empresario daba su consentimiento para que empezara el baile.

Los cuellos se tendían desmesuradamente; los zarapes caían al suelo; inmensos estallidos de salvaje regocijo contestaban a las piruetas imbéciles de las bailarinas, las nuca se enrojecían como las de un bebedor de cerveza...

Contrastando con las obras serias y moralizantes del teatro obrero, los jacalones ofrecían espectáculos baratos y frívolos a todas horas. En medio de la euforia de ver una bailarina alzar su falda y su pie, se entablaban diálogos espontáneos entre el público y las artistas. Chistes, disparates e improvisaciones estaban al orden del día; tal ambiente daba al obrero, al artesano y aún al burgués un lugar de desahogo importante. Aunque es difícil corroborarlo, es probable que dentro de los teatros jacalones se iniciara el uso del albur que caracterizará después al género chico mexicano. La forma más persistente del teatro popular, la sicalipsis, desempeñará un papel clave en el desarrollo del teatro en México.

#### LA POPULARIZACIÓN DEL TEATRO 'CULTO' A TRAVÉS DE LA TANDA

En noviembre de 1880, la costumbre iniciada en España en 1869 de vender el teatro por horas se adoptó en los principales

<sup>43</sup> Esta cita y la siguiente son de "Teatro de títeres", en GUTIÉRREZ Nájera, 1944, pp. 211-215.

teatros de la ciudad de México. A través de los jacalones ya se había formado un público cuyo apetito voraz por el teatro de tandas seguía creciendo. Los empresarios del Principal o del Nacional, al reducir los precios de entrada, lograron extender su mercado a un nuevo sector de la población. En el clásico sistema de vender el teatro por funciones, que duraban entre cinco y seis horas, los boletos baratos se limitaban a galería. Con la tanda, por una hora de espectáculo, había sólo dos tarifas: de medio y de un real, precios iguales a los que se acostumbraba cobrar en los jacalones o en los teatrillos de barrio. Los efectos de la tanda no sólo transformaron el ambiente social del teatro, sino que generaron cambios significativos en la forma, la estructura y el contenido de las obras.

#### CAMBIOS SOCIALES

En cuanto a los cambios sociales, Gutiérrez Nájera dejó algunas impresiones después de asistir por primera vez a la tanda del Principal en noviembre de 1880. Como consecuencia del éxito inusitado en la nueva forma de vender el teatro, los empresarios llenaban cada tanda a su máxima capacidad. Para la tanda siempre había cola y, frecuentemente, una vez dentro, el público se encontraba con que ya no había un solo asiento libre, lo cual hacía que muchos espectadores permanecieran de pie durante el espectáculo. Según el Cronista, debido al espeso y cargado tumulto humano, —a pesar de que los avisos en los programas pedían a los señores que no fumaran durante la función— la atmósfera era asfixiante. La mayoría fumaba y los que no, tosían.

Acostumbrado a reconocer las caras del público burgués que asistía a la comedia o a la zarzuela, Gutiérrez Nájera describe un público popular, para él desconocido:

Aquello huele a gente cursi. El público gesticula y patalea como en los buenos tiempos de los jacalones, y los chistes obscenos son recibidos con groseras risotadas. Aquel no es el público de la comedia ni el de la zarzuela. Es un público es-

pecial, muy parecido al que suele verse en el jardín del zócalo en los días de fiesta nacional. El público ríe de todo estrepitosamente con carcajadas ordinarias de hombres que sólo asisten al teatro cuando se paga un real. El sombrero ancho extiende su enorme círculo junto a la chistera. La chaqueta codea con la levita.<sup>44</sup>

El cronista comenta con poca simpatía el comportamiento social de este nuevo público:

Comienzan las butacas y los palcos a bailar un cotillón infernal ante los ojos. Cada risotada cripa los nervios espantosamente. En los palcos segundos se agolpa una compacta muchedumbre, compuesta de tenderos y calaveras. Estos últimos suelen tomar por entero todo el palco; entran a él haciendo ruido con las sillas, toman actitudes desvergonzadas que ellos juzgan de buen tono, y permanecen durante el espectáculo con el sombrero puesto.

Este comentario subraya las diferencias en las vestimentas y en el comportamiento social que distinguía a las clases medias y altas que formaban la clientela exclusiva y tradicional de los teatros principales, del nuevo público popular.

Pero los cambios sociales no se limitaban al público, sino se extendían a los empresarios. El éxito del teatro de tandas como negocio atraía todo tipo de *entrepreneur*. Gutiérrez Nájera observó que cualquier advenedizo con dinero podía ser empresario "sin haber seguido la carrera entre bastidores".<sup>45</sup> La mayoría de los nuevos empresarios comprendían que no era necesario contratar grandes personalidades de Europa, sino que un poco de cancan, algo de sal y pimienta, mucho de barato, era lo que gustaba al público. Con tal que los precios de en-

<sup>44</sup> Esta cita y la siguiente son de "Las tandas del Principal", en GUTIÉRREZ NÁJERA, 1974, pp. 302-305.

<sup>45</sup> En su artículo "Empresario Navarrete", Gutiérrez Nájera cuenta el caso de un propietario de tabaquería que se lanza a empresario de teatro sin mayor experiencia, y observa que este fenómeno era muy común. GUTIÉRREZ NÁJERA, 1974, pp. 307-309.

trada fuesen bajos, no era preciso que el espectáculo fuera bueno. El cronista lamenta que el público de tandas sólo pida pan y cancan, como los españoles pedían pan y toros, y los romanos de la decadencia pan y circo.<sup>46</sup> Por otro lado, Ramón Berdejo, en el periódico *El Correo Español*, expresaba la opinión de los tandófilos:

Ustedes dirán lo que les dé la gana, pero el Teatro Principal ha venido a ser artículo de primera necesidad. Se concibe la vida hasta sin comer, pero no se puede vivir sin tandas [...] El único espectáculo perfecto en su género que tenemos en México es la zarzuela por horas...<sup>47</sup>

A fines de siglo, el asiduo público de la zarzuela ya no podía asegurarse de la "decencia" de las obras que se presentaban, ni de la sociedad que allí se solía encontrar. En mayo de 1895, ocurrió un gran escándalo en el Teatro Nacional durante uno de los entre actos. Algunas prostitutas elegantes dieron por comprar asientos sueltos en un palco para desde allí conquistar a sus clientes. La mayor parte del público asiduo de la zarzuela sabía quienes eran. Una noche un respetable padre de familia procedente de la provincia ocupó la otra mitad de aquel palco. Galante, el señor saludó a las prostitutas creyéndolas damas "decentes". En el entre acto comenzaron las risas y burlas. El respetable provinciano se levantó de su asiento en defensa de su esposa, de su hija y de aquellas jóvenes indefensas que ocupaban el palco con él, y a gritos reclamó al osado que les hacía señas. Entre las risas seguía gritando a los majaderos. Al fin, alguien le explicó de qué se trataba y quiénes eran sus acompañantes del palco. El señor se levantó con su familia y raudó y horrorizado salió del teatro.<sup>48</sup>

Otro aspecto de la popularización del teatro fue el descubrimiento de que el teatro podía servir como un excelente vehículo a la publicidad. En el mismo año de 1880, se inició

<sup>46</sup> GUTIÉRREZ NÁJERA, 1974, p. 305.

<sup>47</sup> Citado por MAGAÑA ESQUIVEL, 1970, p. 33.

<sup>48</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, pp. 131-132.

el uso del telón con anuncios y de la publicidad comercial en los programas de los principales teatros. Aunque la idea de leer anuncios de medicamentos parecía de muy mal gusto a los asiduos al teatro,<sup>40</sup> los nuevos empresarios habían encontrado otra manera de ampliar sus ganancias. Como lo explicaba un empresario en su programa, había muchos comerciantes que anunciaban en los periódicos pero, como no todas las clases sociales leían ni se suscribían a los diarios, quedaba un amplio sector de las clases consumidoras que ignoraba dónde comprar lo mejor a precios bajos. En cambio, en el teatro, donde se encontraban miembros de todas las clases sociales, un anuncio en el telón o en el programa tendría una circulación mucho mayor. Por un precio módico, el empresario ofrecía agregar a su programa, o anunciar en el telón, el aviso que se deseaba publicar.<sup>41</sup> Este auge de la publicidad en el teatro es un fenómeno que no sólo confirma la masificación del teatro "culto" sino que ilustra la forma en que se aprovechaban todas sus facetas para comercializarlas al máximo.

#### LOS EFECTOS ARTÍSTICOS DE LA TANDA

En España, el teatro por secciones había provocado el auge del género chico. De la misma manera el éxito económico del teatro por tandas en México llevó, a partir de 1888, al auge de la zarzuela en un acto.<sup>42</sup> Los principales teatros de la capital estuvieron entregados a la zarzuela por tandas mientras que el drama y la comedia perdieron importancia. En mayo de 1896, Luis G. Urbina protestó contra el monopolio que los hermanos Arcaraz, empresarios del Principal, habían establecido sobre el cartel teatral de la ciudad de México. En nombre del libre comercio, sabotearon la llegada de compañías de drama, ópera y comedia; así Urbina compara su supremacía en el medio teatral a una dictadura militar, diciendo:

<sup>40</sup> OLAVARRÍA Y FERRARI, 1961, pp. 1007-1008.

<sup>41</sup> MARIA Y CAMPOS, 1949, pp. 123-124.

<sup>42</sup> Véase tabla A y gráfica número 1 (zarzuelas por actos y años).

Ellos mandan y los otros espectáculos obedecen. Nos dan lo que quieren, como lo quieren y cuando lo quieren. Pues la zarzuela nos tiene ahitos, zarzuela para todas las temporadas, zarzuela noche a noche. Alejan al drama, le dan por cárcel el Nacional o lo destierran al Arbeu. Pertenecemos a las tandas, nos lo han impuesto. Los Arcaraces han establecido su negocio; son monopolizadores, dueños absolutos del público, despejados de rivales, asesinos del buen gusto, seguirán en el Principal.<sup>52</sup>

Pero la tanda no sólo llevó la zarzuela a su auge, sino que transformó su forma y estructura. Siguiendo la evolución del género chico español, e influida por el teatro popular mexicano de los jacalones, a fines del siglo la zarzuela empezó a deteriorarse en una forma teatral de proporciones tan reducidas y endebles que se le bautizó con el nombre de "género ínfimo". De poco tejido argumental, sólo se componía de canciones sueltas o cuplés, con letras picantes, bailes más o menos lascivos y música chabacana.<sup>53</sup> Luis G. Urbina lamentó que:

... seguirán hasta el fin del mundo las zarzuelas chicas, las toscas, las insípidas, las insultantes, nosotros también seguiremos acostumbrados a oír equívocas soeces, coplas obscenas y versos claudicantes.<sup>54</sup>

Para las clases medias y altas de la sociedad, asiduas al teatro "culto", la introducción de la tanda significaba la invasión masiva de algunos de "sus" teatros por un público popular, cuyos hábitos sociales no coincidían con los suyos, en tanto que para los empresarios, el teatro se transformó en uno de los negocios más lucrativos. Para el obrero, el artesano y el jornalero con medio real en la bolsa, la tanda no sólo representaba una diversión barata —esa ya la tenían en los jacalones—, sino que constituía un símbolo de *status* social. En

<sup>52</sup> Vid. "Los Arcaraz", en URBINA, 1963, pp. 145-151.

<sup>53</sup> DE LA VEGA, 1954, p. 25.

<sup>54</sup> URBINA, 1963, p. 151.

efecto, la tanda en gran medida disolvió la antigua división entre el teatro culto y el teatro popular. Es en esta coyuntura social y artística que este género empieza a florecer.

#### LOS INICIOS DEL GÉNERO CHICO MEXICANO

A fines de 1902, había en la capital cinco teatros que presentaban zarzuelas de género chico: el Principal, el Riva Palacio, el María Guerrero, el Apolo y el Guillermo Prieto.<sup>55</sup> Entre 1900 y 1910, la zarzuela llegó a su máximo auge; de trescientas zarzuelas presentadas entre 1888-1899, más de quinientas trece llegaron a presentarse entre 1900-1910, con la zarzuela en un acto representando un 88%. En cambio, el drama constituyó en estos años solamente el 17% de toda representación teatral mientras que la comedia y la zarzuela en general formaron cada uno el 36% del total.<sup>56</sup> Debido a que la demanda de zarzuelas en un acto excedió la oferta de las obras traídas de España, por primera vez, el autor mexicano comenzaba a participar activamente en la producción teatral tradicionalmente monopolizada por extranjeros. Esta situación llevó a la producción febril de obras nacionales que se pueden considerar como el verdadero inicio del género chico mexicano.<sup>57</sup> En el repertorio escrito entre 1900-1910, se encuentran dos formas importantes: la frívola o sicalíptica, y la costumbrista. Una tercera formó la de la revista política, que caracteriza al género chico mexicano durante la Revolución, no aparece abiertamente hasta después de la caída de Porfirio Díaz.

#### LA SICALIPSIS

Condenada por los moralistas e intelectuales, y desdeñada por los críticos de teatro, la obra sicalíptica constituyó la forma

<sup>55</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, p. 146.

<sup>56</sup> Vid. tabla A y gráfica número 1 (zarzuelas por actos y años).

<sup>57</sup> Entre 1888 y 1899 se produjeron 36 obras mexicanas en comparación con 177 durante el período 1900-1910. Vid. gráfica número 2 (zarzuelas mexicanas por años).

más vital y popular del incipiente género chico mexicano. Estas obras, escritas con motivos mercantiles sin ninguna pretensión literaria o artística, encontraron sus pautas en el teatro ínfimo español y en el teatro popular mexicano de los jacalones. Muchas veces se escribían en una sola noche, y se representaban normalmente no más de una semana; estas obras sicalípticas se ofrecían dentro del ambiente frívolo y frecuentemente escandaloso de las tandas, cuyo eje central lo constituía el teatro Principal.

En 1902, la administración del Principal ya había pasado a las hermanas Moriones, famosas ex-tiples, viudas y sucesoras de los hermanos Arcaraz que decidieron celebrar la centésima representación de la zarzuela *Enseñanza libre* con los papeles cambiados, es decir, con los hombres actuando los papeles de las mujeres y viceversa. Aunque esta convención teatral no representaba ninguna novedad, puesto que era una vieja costumbre del teatro español, la desafortunada selección coincidió con otro hecho.

Unos meses antes, la policía había descubierto en una casa particular un baile de homosexuales y arrestó a cuarenta y un individuos, enviándolos a realizar trabajos forzados a Yucatán. En marzo de 1902, fueron arrestados dos escandalosos homosexuales apodados "la bigotona" y "el de los claveles dobles". Por primera vez el tema se comentaba mucho entre las familias y en los diarios.<sup>58</sup> Al enterarse de los planes de las hermanas Moriones, la prensa puso el grito en el cielo,

... calificando aquel espectáculo de repugnante, insultando a los actores, a la empresa y al público, y diciendo que el cinismo de las Moriones había llegado a su colmo puesto que se ensayaba una zarzuela de autores mexicanos intitulada precisamente *Los cuarenta y uno*.<sup>59</sup>

Las hermanas Moriones, para evitar un posible viaje a Yucatán,

<sup>58</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, p. 143 y GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, p. 410.

<sup>59</sup> Citado por REYES DE LA MAZA, 1972, p. 143.

nunca volvieron a presentar obras con temas de homosexuales; sin embargo, no dejaron de provocar escándalos.

En noviembre de 1907, la empresa Arcaraz había contratado a una guapa tiple española de nombre María Conesa. Su estreno en *La gatita blanca* la llevó a la popularidad inmediata; dando al público tandófilo lo que quería, noche a noche fue aumentando la dosis de cuplés con doble sentido. A pocas semanas de presentarse la Conesa en el Principal, un pudibundo inspector de teatros se atrevió a multar a la tiple por cantar un cuplé demasiado indecente. Al día siguiente apareció en los diarios una carta firmada por admiradores en la que se informaba a los inspectores que toda multa que se le levantara a la tiple sería pagada por los tandófilos.<sup>60</sup>

No obstante la multa, poco después se estrenaron dos obras mexicanas, *La alegre trompetería* y *El Tenorio feminista*, calificadas ambas como "mamarrachos indecentes".<sup>61</sup> Aunque pocos libretos de estos años han sobrevivido, por lo menos los títulos ofrecen alguna idea de su contenido. Entre muchas obras, títulos como *Agencia de matrimonios*, *A vuelo de pájaro*, *El baile de doña Petra*, *El beso*, *El cabaret de Diabolina*, *El cinturón eléctrico*, *Crudo invierno*, *De México a Venus*, *Los efectos del pájaro*, *King-Kong*, *Kimbal salón*, *México en cinta*, *Noche de amor*, *La honda cálida*, *El proceso del amor*, *El proceso de la tanda*, *El proceso del camote* y *Segundas nupcias* parecen tener un carácter marcadamente atrevido y sexual.<sup>62</sup>

En un tratado contra el género chico mexicano, el actor nacional Ricardo del Castillo lo calificó como el "holocausto" de la pornografía. Allí señala que

. . . la tendencia de las obras mexicanas es marcadísima, los autores son cada vez más atrevidamente inmorales, las tiples más desenvueltas, los cómicos más desvergonzados y los pú-

<sup>60</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, p. 153; OLAVARRÍA y FERRARI, 1961, pp. 2981-2985.

<sup>61</sup> OLAVARRÍA y FERRARI, 1961, p. 2986.

<sup>62</sup> Vid. índice de obras, en REYES DE LA MAZA, 1968.

blicos más exigentes. Las primitivas formas del género chico, que encerraban innumerables bellezas, se han perdido. La frase burlesca convirtiéndose en la desvergüenza; a la copla sentimental sustituyó el complét indecentemente franco; y al baile, cuya sola esencia bastaba para su aplauso, sucedió el baile indecoroso que sólo perseguía la exhibición de formas más o menos discutibles.<sup>63</sup>

A pesar de la frecuente crítica lanzada por la prensa en contra de las obras sicalípticas, el régimen de Díaz tuvo una actitud bastante benigna hacia el teatro frívolo. Visto como un mecanismo de control social, el teatro de tandas representaba un desahogo importante para el obrero que trabajaba de diez a catorce horas diarias y que sólo ganaba alrededor de un peso. A eso se puede añadir que la revista política, en tremenda boga en España, fue la única forma de género chico español que no se implantó en México en estos años. Mientras que el régimen toleraba la "inmoralidad" en el teatro, no permitía la menor crítica política. Aun así, había cierta crítica social que se expresaba en las obras costumbristas.

#### EL COSTUMBRISMO

A pesar de la supremacía del teatro frívolo y sicalíptico, hubo varios intentos de mejorar la calidad de las obras presentadas. A principios del año de 1902, se hizo necesario establecer una Sociedad de Autores Mexicanos semejante a la que existía en España. Su objeto era proteger los derechos de autor contra el plagio de las empresas extranjeras y la invasión del género chico cuyo centro de gravedad ya era el teatro Principal. Para esto, a iniciativa de Juan de Dios Peza, el 15 de enero de 1902 se reunieron varios autores dramáticos en el escenario del teatro Arbeu.<sup>64</sup>

Ese mismo año de 1902, el Ateneo Mexicano intentó crear un teatro popular que llevara a las masas un espectáculo culto,

<sup>63</sup> CASTILLO, 1912, pp. 31, 40, 143.

<sup>64</sup> MAGAÑA ESQUIVEL, s.f., p. 372.

al que suponía que no asistían por falta de fondos o por la prostitución del gusto causado por el género chico. Se nombró presidente honorario del Ateneo a Justo Sierra, pensando que su influencia como ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes permitiría obtener de Porfirio Díaz una subvención para el teatro popular.<sup>65</sup> Aunque ésta nunca se logró, más tarde, en 1906, Justo Sierra convocó a un concurso de dramas y comedias para autores nacionales. La Secretaría de Instrucción Pública designó al teatro Arbeu para el estreno de las obras premiadas. Sin embargo, esas obras no tuvieron éxito y el público no volvió a creer en concursos patrocinados por el gobierno.<sup>66</sup>

A pesar del fracaso de las obras premiadas, sí se alentó la producción de obras costumbristas que buscaban en este género una expresión de valores nacionales. Las obras que se escribían, si bien seguían la estructura de la zarzuela española, escenificaban paisajes y trajes regionales, tipos populares y problemas sociales nacionales. Por esto, la forma costumbrista nos ofrece una verdadera "estampa documental" para la historia social del período.

#### ANÁLISIS DE OBRAS COSTUMBRISTAS

A través de las obras que se han escogido para este análisis,<sup>67</sup> se pinta un mundo intensamente preocupado por el *status* social. Siguiendo el estilo costumbrista de la zarzuela española, los autores mexicanos sacaban a la escena los tipos sociales más representativos de la época: el charro, el aguador, la china poblana, el lépero y el pelado. Estos personajes estereotipados forman parte de toda una tipología de clases sociales que abarca tanto la sociedad rural como la urbana. En muchos casos, los argumentos se construyeron alrededor del problema de la movilidad social que toma tres formas principales de ascenso: por el matrimonio, por la educación y por el

<sup>65</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, pp. 142-143.

<sup>66</sup> REYES DE LA MAZA, 1972, pp. 142-143.

<sup>67</sup> Libretos localizados en el Instituto Nacional de Bellas Artes.

enriquecimiento. Como el matrimonio representa la vía más dramática y romántica del ascenso social, las parejas "disparejas" y los matrimonios entre miembros de diferentes clases sociales frecuentemente desempeñan un lugar central en la acción.

Pero la imagen de la sociedad porfiriana reflejada en estas estaba influida por la perspectiva socio-cultural de sus autores. La mayoría de ellos eran periodistas que se dedicaban, a la vez, a escribir para el teatro. Faltando la posibilidad de una crítica política directa, muchos de estos autores se lanzaron a la crítica social, a veces disimulada a través del humor. La desigualdad social, la corrupción del gobierno, la injusticia y las convenciones sociales eran frecuentes motivos de la sátira e incluso de la parodia. Aunque los autores expresaban una preocupación por la cuestión social y criticaban el sistema existente de clases, sus valores, su ideología y su perspectiva social pertenecían a la cultura dominante.

Los tipos populares que pueblan las escenas de las obras costumbristas, más que representaciones auténticas de individuos, son estereotipos sociales, a veces romantizados, enbellcidos o idealizados, que reflejan los valores de los autores y su visión social del mundo. Representando una imagen del campo, desfilan por la escena peones y campesinos humildes, hacendados autoritarios y orgullosos y aun "payos" enriquecidos que llegan de visita a la capital.

El siguiente diálogo de *En la hacienda* (1906), de Federico Carlos Kegel, presenta un cuadro de la relación social que se esperaba entre un peón y el patrón de una hacienda:

(con sombrero en mano, rascándose la cabeza como lo hacen cuando no encuentran la manera de empezar a hablar.)

Peón— Pos amo... yo quisiera avvicinarme con la buena persona de su mercé...

Don Julián— ¿Dónde has trabajado?

Peón— Pos amo... ahí no más... donde le dicen La Cantera, con el amo Don Piridión...

Don Julián— ¿Y por qué te saliste?

Peón— Pos no, no hubo ni un sí ni un no... pos yo pa que he de decir, nomás que yo dije, voy a ver el amo

Don Julián y yo le serviré con mi mal trabajo, yo... pos veré sus cosas como si fueran mías y me opondré a lo que me manda...

Don Julián— (a los demás). Este ha dicho las tres verdades: verá mis cosas como si fueran de él; me servirá con su mal trabajo y se opondrá a lo que yo mande...

En *Chin-chun-chan* (1904), con letra de José F. Elizondo, encontramos un retrato de un par de payos ricos que llegan a la ciudad a pasear y hacer compras. Recientemente enriquecidos, están ascendiendo la escala social y se imaginan vestidos de burgueses:

Ladislao— Si quieres, que te sirvan otro helao.

Eufrasia— Estoy que ya reviento, Ladislao.

Ladislao— Pos pide, si apetece, un misté.

Eufrasia— Mejor unos huesitos con café.

Ladislao— Si los de Chamacuero nos miraran.

Eufrasia— Con tanta boca abierta que quedaran.

Ladislao— Que chula y que resuave que te ves.

Eufrasia— Tú a mí te me afiguras un marqués.

Ladislao— Ya tú verás, al rato que me pongo lo demás; mi leva y mis zapatos de charol y una bomba brillante como el sol.

Eufrasia— Yo, yo también, de fijo que me voy a ver muy bien con guantes y con naguas de surah y una mantilla verde y encarná.

En ambas obras se manifiesta la imagen peyorativa que tiene el capitalino de la gente del campo. Los campesinos son ignorantes, no saben hablar y, en el último caso, se vuelvan todavía más ridículos cuando intentar imitar las costumbres refinadas del medio urbano.

Formando la otra cara del espectro social, los tipos urbanos comprenden a los léperos, las sirvientas, al obrero fabril, tipos de las clases medias, al burgués y a los de "sangre azul". Contrastando con los campesinos, los tipos populares de la ciudad son listos, mañosos y abusivos. Por un lado, las criadas se caracterizaban por sus "robos rateros, respuestas altaneras, es-

capadas en los días de verbena, deficiencias o torpezas en el servicio; pero afecto, abnegación, cumplimiento del deber, ni pensarlo siquiera".<sup>68</sup> Efectivamente, la sirvienta en *El reporter* (1903) nos canta, en versos de Mariano Sánchez Santos,

Soy una gatita  
muy viva, muy viva  
tan ejecutiva  
como servicial.

Cada vez que salgo,  
Cada vez que puedo,  
Con algo me quedo  
por lo regular...

Son las sisas  
más precisas,  
que el salario  
y la ración,  
porque aquellas  
sin querellas  
dan botitas  
de charol.

Por otro lado, el obrero fabril no sale mejor retratado. En *la verbena de Santa Rita* (1902), su autor Vicente A. Galicia, presenta una imagen de la "típica" familia obrera vista por el patrón de una fábrica. Don Francisco dice:

... el padre, según sé, es obrero, pero no trabaja; algún ebrío consuetudinario, de esos que no podemos admitir en los talleres ... la hija, una de esas locuelas que por el dinero lo sacrifican todo, y el hijo un pillete holgazán, algún raterillo que trae lo que puede... y como puede. Gracias a que la madre no existe... esta es una familia de las que no "tienen madre".

Sin embargo, el autor nos obliga a ver las cosas desde el punto de vista del obrero, quien atribuye su pobreza a las condiciones sociales y a la insensibilidad y maldad del patrón.

<sup>68</sup> Citado por GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, p. 392.

El obrero fabril explica que mientras trabajaba en la fábrica de Don Francisco, un día, por un descuido del maquinista, la caldera estuvo a punto de estallar; el obrero se precipitó hacia ella, abrió las válvulas y conjuró el peligro, pero, desgraciadamente, una rueda del engranaje le cogió la camisa y el pobre infeliz cayó entre la maquinaria, triturándose el brazo. Desde el principio el patrón se negó a darle dinero para su curación y el obrero quedó sin el uso de su brazo.<sup>69</sup> Sin poder trabajar, él y su hijo vivían del trabajo de su hija quien era costurera. En el siguiente pasaje, el obrero defiende su honradez y la decencia de su familia, a pesar de su aspecto:

Soy pobre; mientras pude, lo eduqué (refiriéndose a su hijo) en el mejor colegio; quedé inutilizado, no pude trabajar, fuimos bajando de esfera, y el pobre no puede recoger más que lo que dejan los que son de clase, es decir, de su facha. . .

Aquí se juxtaponen dos imágenes del obrero que frecuentemente se encuentran en las obras costumbristas. Por un lado, existe el estereotipo de la clase obrera entregada al vicio, irresponsable e inmoral y, por otro lado, se ve el concepto del "pobre pero honrado". En la *verbena de Santa Rita*, Galicia nos enseña que los valores de la honradez y decencia son las armas del obrero que aspira a mejorar su posición social a pesar de las condiciones desfavorables en que se encuentra. La idea del autor, de que son las condiciones socio-económicas y no el individuo las que determinan el *status* social, está irónicamente expresada en la obra por un ebrio:

Los pobres, esto tomamos;  
los ricos, cognac o tinto  
todos con licor distinto  
sin querer nos embriagamos  
El que goza en sociedad

<sup>69</sup> Los accidentes industriales y la responsabilidad de las empresas de pagar gastos médicos constituyeron un importante problema jurídico a principios de siglo. Vid. GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, pp. 290-294.

de dinero, fama y nombre,  
¿con qué se embriaga?, pues hombre  
con copas de vanidad.  
Para mí el mundo es igual  
¿quién eso no me concede?  
el que no (hace además de tomar)  
es porque no puede.

A pesar de que en estas obras existe la noción de que son las condiciones sociales y económicas las que moldean y determinan la situación humana, en muchos casos el argumento central se desarrolla alrededor de la lucha individual de superarse. En la lucha por ascender la escala social, se destacan las ya mencionadas vías de movilidad social: casamiento, riqueza y educación. En algunas obras los protagonistas logran superarse y en otras sus esfuerzos se ven frustrados.

En *La verbena de Santa Rita*, la hija del obrero fabril acaba casándose con el hijo del patrón, y en *Sangre Azul* (1907), de Benjamín Padilla, la mamá de la protagonista quiere que su hija se case con un rico, lo cual permitiría que toda la familia se relacionara con un escalafón mejor de la sociedad. En *El reporter*, la hija de un banquero determina casarse con un reportero, y explica su decisión diciendo que las ricas deben hacer felices a los hombres pobres cuando son honrados y trabajadores, mientras los ricos deben proceder de igual manera respecto de las jóvenes virtuosas y diligentes.

A pesar de ello, el "pobre pero honrado" no siempre vence las condiciones sociales y económicas. En *Sangre azul*, al "pobre pero decente", se le niega la oportunidad de casarse con Cuca —la chica que ama— porque su familia la detiene con mejores expectativas matrimoniales. El personaje expresa su resentimiento y frustración diciendo,

Soy muy pobre y mi misma pobreza me obliga a huir para no estorbar su porvenir. . . Pero antes de romper todo vínculo, quiero demostrarle que todos esos de sangre azul a los cuales quiere usted pertenecer, no son sino unos egoístas. . . que halagan al que tiene dinero, y al que no, lo pisotean y lo despre-

cian... Quiero demostrar a usted, que hay más nobleza en el pecho desnudo; en el pecho honrado y leal del obrero. Lo verá, y entonces sabrá lo que vale el amor... esa cursi canción de los pobres!

En *El reporter*, la situación de un pobre pero honrado que intenta superarse es planteada en forma satírica por Sánchez Santos. Después de haber salvado a la hija de un banquero de una caída en la calle, Justino, el joven, pobre pero honrado, es llamado a la casa de la señorita. Después de obsequiarle un reloj de oro para expresar su gratitud, Victoria, caracterizada como la burguesa liberal ilustrada, escucha con gran interés a Justino quien platica de su vida y sus planes para el futuro.

Justino— Señorita, yo soy presunto candidato para diputado suplente al congreso de Obreros.

Victoria— Lo celebro: es positivamente honroso que Ud. represente a las beneméritas clases productoras, en ese núcleo tan simpático que trata de poner en salvo tan sagrados derechos.

Justino— Señorita, yo soy muy afecto a la música; toco el triángulo en el teatro de Invierno, y tengo el proyecto de estudiar retórica para ser periodista, poeta y literato.

Victoria— Sublime! Difundir la ilustración de las masas, defendiendo los fueros sociales contra las amenazas del Poder: cantar a la virtud y a la belleza en odas, oraciones: arrobar desde la tribuna con una fraseología brillante y dominar a todo un parlamento con la potencia de la palabra.

Después, alentado por el entusiasmo de Victoria, Justino se enamora de ella y se atreve a proponerle matrimonio. Sorprendida, Victoria sofoca una carcajada cubriéndose la boca con su pañuelo. La declaración le parece risible y no hace ningún caso. En cambio, sí piensa en casarse con Eduardo, otro "pobre pero honrado" quien, a diferencia de Justino, tiene una educación letrada y trabaja como periodista para financiar su carrera de ingeniería. Aunque la liberal e ilustrada

Victoria prescinde de casarse con alguien de su misma condición económica, jamás se casaría con alguien que tuviera un nivel inferior de educación, mostrando así los límites de su filosofía liberal.

Obviamente, el dinero o enriquecimiento es la otra vía de ascenso social. Los payos ricos Ladislao y Eufrasia de *Chin-chun-chan* tienen dinero para ir en tren "Pluman" (pulman), y para tomar vino de "San Germán". Eufrasia, en su ignorancia de las costumbres burguesas, pregunta "¿y para qué el vino?". Ladislao responde, "Pos no ves que dicen que es rete güeno pa cuando salen del cuidao". La implicación es obvia: el dinero no puede comprarlo todo, como indica el papá de Cuca en *Sangre azul*:

Don Pancho — Vaya... vaya... vaya... Esto sí que está chistoso... Figúrate nomás que el hijo del Marqués de Tecolotlán se va a Europa a perfeccionar sus estudios... (se ríe). Estos sí que ni la burla perdonan...! Están creyendo que sólo con ir a Europa los idiotas se convierten en eminencias... (más risas)... también entre los ricos hay personas capaces de descubrir la pólvora... sin humo. Ahí tienes, por ejemplo, a los muchachos Martínez Cadera: fueron a estudiar de una manera científica y concienzuda la siembra y cosecha del fideo y el tallarín... (burlón). Cierto es que ahora están sembrando chile verde, pero es porque las tierras no se prestaron para el fideo. Si es como ellos dicen: "Hay tierras en que no se puede sembrar más que chile...".

Detrás de la burla a los nuevos ricos y la educación científica con que se adornan, se vislumbran los valores de la clase media: estudio y trabajo. Su autor, Padilla, nos hace ver que el dinero en sí no logra disfrazar al inculto ni disimular la ignorancia.

Es interesante resaltar que estas obras se escribieron durante una época en que la clase media sufría grandes e importantes bajas en su nivel de vida. En los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, al agudizarse el desajuste entre

precios y salarios, era más difícil para la clase media sostener sus hábitos de consumo. Aunque la prensa oficiosa pregonaba la prosperidad y progreso de la nación, la carestía y el alza sostenida de los precios de los alimentos amenazaban el nivel de vida de este sector. La solución, comentó un diario con sarcasmo, era que la clase media cambiara la levita por el calzón blanco.<sup>70</sup>

Aunque las obras costumbristas reflejan la preocupación que sentía la clase media por su posición social y a pesar de manifestar la tensión que vivía, los autores seguían proyectando la imagen de la clase media manejada por el Estado. Descrita como "infatigable", la clase media se veía como el elemento activo de la sociedad y el sostén de las instituciones democráticas. Y aunque los autores comprendían la condición humana como resultado de factores sociales y económicos, consideraban que la lucha por superarse se arraigaba en el esfuerzo individual.

A pesar de que la crítica generalmente se limitaba a cuestiones sociales, en las postrimerías del régimen de Díaz ésta se agudizó y adoptó en ocasiones un tono más político. En la hacienda se hizo una crítica directa al derecho de pernada mientras que se cuestionaba la relación de explotación entre peón y hacendado.

En la obra, Manuel, el sobrino del hacendado Don Francisco, pasa el verano en la hacienda de su tío. Estudiante en la Facultad de Leyes de la ciudad de México, Manuel es caracterizado como el joven liberal con ideas nuevas sobre la cuestión social. Al llegar a la hacienda, únicamente ve el lado bucólico y romántico del campo:

... Ví, al pasar, tendidos en desorden sobre la tierra gris, grupos pintorescos de trabajadores que almuerzan libres de cuidados, felices y contentos cerca del surco recién abierto que huele a fecundidad; que huele a vida, ví caras alegres y cuerpos robustos. Y comparé la vida que llevan estos campesinos con la existencia artificial en las ciudades donde el cuerpo se

<sup>70</sup> Vid. GONZÁLEZ NAVARRO, 1973, pp. 387-393.

yergue merced a tónicos y brebajes. Allá se siente la lucha por la existencia; aquí la alegría de vivir.

Después de pasar el verano en la hacienda y de haber visto la manera como se trataba a los peones, Manuel concluye que "en medio de los campos existe una inmensa masa de seres humanos que arrastran su dolor y su miseria sin esperanza de redención". Reclamando a su tío por la autoridad absoluta con que regía sobre sus peones, Manuel exclama,

¿Que con qué autoridad?  
No con la tuya, autoridad mentida  
Que chupa de los parias el trabajo  
Y les impone un yugo  
Y les destroza el alma!  
¿Qué con qué autoridad?  
No con la tuya, que pesa  
Como losa de sepulcro  
Sobre el encadenado pensamiento  
Del miserable peón. . .  
Del miserable peón que no ha tenido  
Tras siglos de martirio,  
Una mano leal que lo levante,  
Una idea dentro el alma que le guíe  
Y un rayo de razón sobre su frente!

La obra de Kegel causó gran impacto y tuvo muchas representaciones, además, como no acusaba directamente al régimen porfirista, no fue objeto de censura. Empero, otras obras como *Sangre obrera* (1906), cuyo tema era la huelga de Cananea, y *Rebelión* (1907), que tocó el de la explotación maya, fueron censuradas. El autor de esta última, el periodista Lorenzo Rosado, fue obligado a salir del país. Otra obra, *México nuevo* de Carlos M. Ortega y Carlos Fernández Benedito, estrenada en 1909, criticaba a Ramón Corral, y también fue reprimida por algún tiempo mientras Carlos Ortega se refugiaba poco después en Cuba.<sup>71</sup> Solamente después de

<sup>71</sup> ANAYA, 1966; PRIDA, 1960, p. 9; SU, 1979, p. 125.

la caída de Díaz se llegó a presentar abiertamente la revista política, que será la tercera forma importante del género chico mexicano.

### CONCLUSIONES

El teatro de la época porfiriana, considerado como una práctica social de gran importancia, constituye una fuente importante y poco explorada de las condiciones socio-económicas de este período. La introducción de la tanda en 1880 revela a una clase dominante que se encuentra imposibilitada para mantener la exclusividad de su vida cultural. Respondiendo a nuevas exigencias provocadas por los procesos de urbanización e industrialización que crearon nuevas relaciones sociales y condiciones de vida familiar, los empresarios, en búsqueda de ganancias óptimas, extendieron y diversificaron su mercado hacia las clases populares que constituían un nuevo e importante grupo de consumidores.

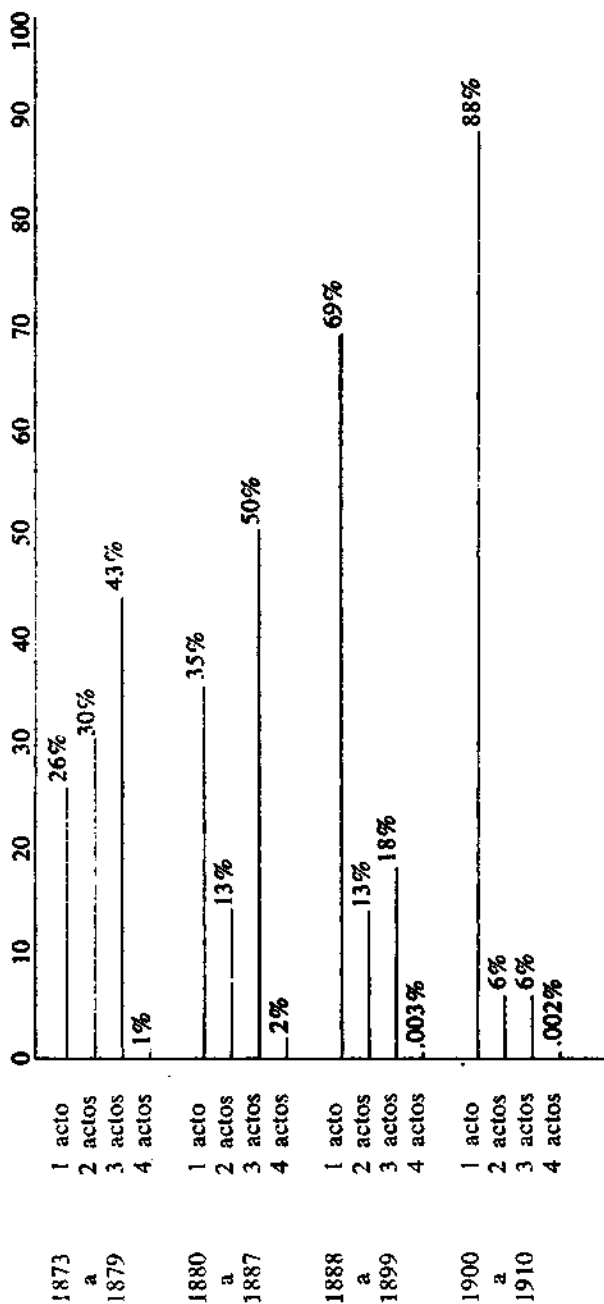
Las tandas ofrecían al obrero y artesano una diversión barata y conveniente después de su larga jornada de trabajo. Además, frecuentar a las tandas del Principal o del Nacional denotaba un símbolo de *status*. Dentro de la lucha cotidiana por ascender la escala social —tan claramente ilustrada en las obras costumbristas— el pelado podía comprar, con su boleto de medio real, no sólo una distracción importante, sino que adquiría el derecho a cruzar el umbral de un nuevo espacio socio-cultural al cual antes le estaba vedada la entrada. Sin embargo, el nuevo público no se conformaba a los patrones de comportamiento establecidos, ni buscaba una forma de refinamiento cultural; en franco desafío a las establecidas reglas sociales de la cultura dominante, se imponía con los propios modales de su medio, expresándose con los gritos, risotadas y majaderías tan característicos de los jacalones. Aunque lo graban "codearse" con las altas capas de la sociedad, al mismo tiempo se oponían a la clase dominante, haciendo burla de sus privilegios, costumbres, valores morales y su supuesta exclusividad. De tal manera, no es errado decir que el fenómeno

**TABLA A**  
PRODUCCIONES TEATRALES POR GÉNERO Y POR AÑO

TEATRO LIRICO												
Años	Total	Drama	Comedia	Opereta	Opera	Zarzuela				Otros		
						1	2	3	4			
1873 - 1879	519	171	191	37	32	21	24	34	1	80	9	
7 años		33%	37%	7%	6%	40%	46%	50%	1%	15%	2%	
1880 - 1887	673	196	256	56	48	35	13	51	2	101	16	
8 años		30%	38%	8%	7%	52%	19%	75%	2%	15%	2%	
1888 - 1899	1128	245	436	55	55	206	38	55	1	300	37	
12 años		22%	39%	5%	5%	60%	13%	18%	-	26%	3%	
1900 - 1910	1411	243	504	71	57	454	29	29	1	513	23	
11 años		17%	36%	5%	4%	68%	6%	6%	-	36%	2%	

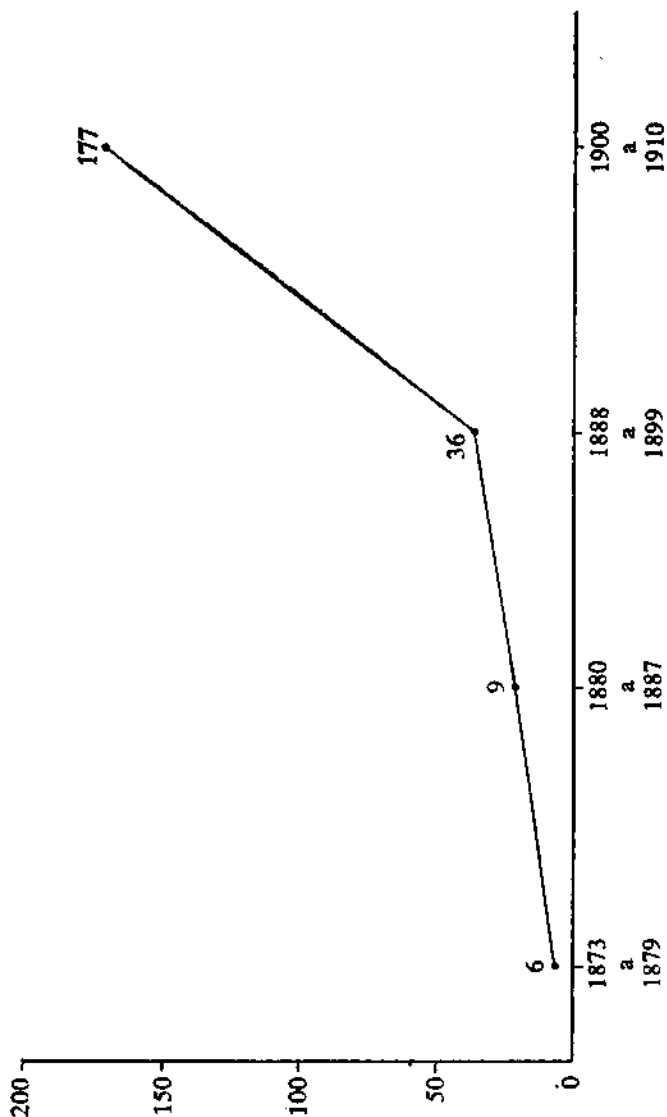
Datos obtenidos de los índices de Luis Reyra de La Maza, 1963, 1964, 1965, 1968.

GRÁFICA 1  
ZARZUELAS POR ACTOS Y AÑOS (PORCIENTOS)



Datos obtenidos de los índices de Luis Reyes de la Maza, 1963, 1964, 1965, 1968.

GRÁFICA 2  
ZARZUELAS MEXICANAS POR AÑOS (NÚMEROS ABSOLUTOS)



Datos obtenidos de los índices de Luis Reyes de la Maza, 1963, 1964, 1965, 1968.

de la popularización del teatro podría ser interpretado como un desafío social.

A pesar de ello, desde el punto de vista del Estado, las tandas cumplían una valiosa función como medio o instrumento de control social. Al mismo tiempo que constituían una válvula de escape, contribuían al mito de la movilidad social sin poner en peligro las relaciones de poder existentes. Contrastando con el teatro obrero, el teatro frívolo en esta época nunca intentó crear conciencia en los grupos populares. Aún las obras costumbristas, con su crítica social, nunca plantearon soluciones políticas al dilema de la injusticia social. Sin duda, los autores reconocían la importancia determinante de las condiciones sociales y económicas, pero la lucha social únicamente se concebía en forma individual y no en términos de clase.

Con la caída del régimen porfirista, el Estado perdió el control sobre el teatro frívolo y en el año de 1911 apareció abiertamente la revista política. Si bien es indudable que la sátira política caracterizó al género chico mexicano a lo largo de la Revolución, la sicalipsis y el costumbrismo no perdieron su importancia original. Es preciso pues, hacer resaltar que el teatro popular de género chico no empezó con la Revolución Mexicana, sino que tiene una larga trayectoria que se remonta al siglo pasado. Si no se logra entender bien el fenómeno de las tandas, que llevó al teatro a su masificación y comercialización, el género chico mexicano, como expresión de una forma de cultura popular, queda incomprendido.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

- AGNM Archivo General de la Nación de México.  
 CPMC Colección de Programas de Armando María y Campos, Fondo LXI-carpetas 1-13, CONDUMEX.

*Libretos**La verbena de Santa Rita*

- 1902 Letra de Vicente A. Galicia y Manuel Rocha y Charre, música de Marcos Tames. 1 acto.

*El reporter*

- 1903 Letra de Mariano Sánchez Santos, música de Salvador Pérez, 1 acto.

*Chin-chun-chan*

- 1904 Letra de José F. Elizondo y Rafael Medina, música de Luis G. Jordá, 1 acto.

*Sangre azul*

- 1907 Letra de Benjamín Padilla, música de Fernando Méndez Velázquez, 1 acto.

*En la hacienda*

- 1909 Letra de Federico Carlos Kegel, música del maestro Roberto Contreras, 1 acto.

*Obras de la época*

BIANCHI, Alberto G.

- 1878 *Versos*, México, Literaria.

CASTILLO, Ricardo del

- 1912 *Teatro Nacional*, México, Sánchez Juárez.

GUTIÉRREZ NÁJERA, Manuel

- 1974 *Obras*, III: *Crónicas y artículos sobre teatro*, Mé-

## OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique

- 1961 *Reseña histórica del teatro en México*, México, Porrúa. 5 vols.

## URBINA, Luis G.

- 1963 *Ecos teatrales*, pról. Gerardo Sáenz, México, Instituto Nacional de Bellas Artes.

*Obras generales*

## ANDERSON, Rodney

- 1976 *Outcasts in their own land: Mexican industrial workers 1906-1911*, De Kalb, Northern Illinois University Press.

## GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

- 1973 *El porfiriato: La vida social*, México, Hermes, *Historia moderna de México*, IV.

## WILLIAMS, Raymond

- 1980 *Problems in materialism and culture*, London, Verso.

## WOLDENBERG K., José

- 1976 "Asociaciones artesanas del siglo XIX (Sociedad de socorro, mutuos de impresores, 1874-1875)", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXI, nueva época, No. 83, (ene.-mar.) 1976, pp. 71-112.

*Obras especializadas*

## ARZUSAL BRUNET, Manuel y Eugenio PEELIRA SALAS

- 1952 *Pepe Vila: La zarzuela chica en Chile*, Chile, Universitaria.

## ANAYA, Héctor

- 1966 "La decadencia del teatro frívolo", en *Mañana*, 6 de agosto.

CASTAGNINO, Raúl Héctor

- 1968 *Literatura dramática argentina 1717-1967*, Buenos Aires, Pleamar.

CHASE, Gilbert

- 1959 *The music of Spain*; New York, Dover.

GARCÍA DE LA VEGA, Julián

- 1954 *El género lírico*, Madrid, Publicaciones Españolas. (Temas españoles, 91).

MAGAÑA ESQUIVEL, Antonio

- 1950 "La Revolución y el teatro popular", en *El Nacional*, dom. 19 de noviembre.
- 1970 *El teatro contrapunto*, México, Fondo de Cultura Económica.
- s.f. "El teatro y el cine", sobretiro de México: *Cincuenta años de revolución: IV, La Cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.

MARIA Y CAMPOS, Armando de

- 1946 *La dramática mexicana durante el gobierno del Presidente Lerdo de Tejada*, México, Populares.
- 1949 *Entre cómicos de ayer: Apostillas con ilustraciones sobre el teatro en América*, México, Arriba el telón.

MARTÍNEZ OLMEDILLA, A.

- 1961 *Arriba el telón*, Madrid, Aguilar.

MENDOZA LÓPEZ, Margarita

- 1982 "El género lírico en la vida de Luis Mendoza López", manuscrito.

PRIDA SANTACILIA, Pablo

- 1960 *...Y se levanta el telón: Mi vida dentro del teatro*, México, Botas.

REYES DE LA MAZA, Luis

- 1963 *El teatro en México con Lerdo y Díaz. 1873-1879*, México, UNAM.
- 1954 *El teatro en México durante el porfirismo. (1880-1887)*, T. I. México, UNAM.

- 1965 *El teatro en México durante el porfirismo, (1888-1899)*, México, UNAM, T. II.
- 1968 *El teatro en México durante el porfirismo, (1900-1910)*, México, UNAM, T. III.
- 1972 *Cien años de teatro en México 1810-1910*, México, SEP, (SepSetentas, 61).

RLYES, Aurelio de los

- 1980 "Del Blanquita, del público y del género chico mexicano", en *Diálogos*, 92, mar.-abr., pp. 29-32.

SU, Margo

- 1979 "El teatro de revista", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, xxv, Nueva Época, 95-96, ene.-jun., pp. 123-133.

SUBIRÁ, José

- 1945 *Historia de la música teatral en España*, Barcelona, Labor.

USIGLI, Rodolfo

- 1932 *México en el teatro*, México, Mundial.

# EL ESTILO PORFIRIANO: DEPORTES Y DIVERSIONES DE FIN DE SIGLO

William BEEZLEY

*North Carolina State University*

ENTRE 1888 y 1905, especialmente en el decenio de 1890, la dictadura porfiriana se encuentra en su apogeo. Hacia 1888 Díaz había puesto en orden su gobierno. El éxito de los esfuerzos de su régimen se veía por todas partes en los últimos diez años del siglo: el ejército, apoyado por la caballería de los Estados Unidos, había conseguido dominar la amenaza apache; los rurales daban fin al bandolerismo; el ferrocarril comunicaba todo el país; el telégrafo llegaba a todas partes. La inversión extranjera corrió a México, porque, casi con seguridad, era el país en turno camino a la modernización, que ofrecía ganancias inmediatas a quien tuviera audacia suficiente para invertir. Los porfiristas unían todo con una laxa ideología a base de positivismo compeano con toques de catolicismo o anticlericalismo, de indianismo o anti-indianismo y con dosis más o menos grandes, más o menos pequeñas de la fe liberal en la eficacia de la propiedad.

Hacia 1890 Díaz había encontrado la solución para los problemas fundamentales de México, y había dado forma a la estabilidad política del país. El año en que tomó el poder (1876), el *New York Herald* informó azorado: "Noticias recibidas de México son algo sorprendentes porque señalan que no hubo cambio de gobierno durante seis semanas".<sup>1</sup> Hasta 1890 el gobierno cambió de manos una vez, cuando Porfirio Díaz se retiró en el periodo 1880-1884; a su regreso,

<sup>1</sup> 22 de diciembre de 1876, citado por ROBERTS, 1974. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

no hubo cambios hasta que los revolucionarios lo forzaron al exilio en 1911.

Díaz solucionó las eternas disputas de México con poderes extranjeros. Casi a diario el país parecía adquirir un toque de occidentalismo. Los programas de los líderes liberales mexicanos parecían haberse hecho realidad hacia 1895. En ningún otro nivel se sentía más el triunfo del Estado que en el término de la amarga lucha que había tenido con la Iglesia, de la que había surgido como vencedor indiscutible. Símbolo de las buenas relaciones entre ambos, y señal de que el conflicto había llegado a su fin, fue la coronación de la Virgen de Guadalupe —el 12 de octubre de 1895—, que no hubiera tenido lugar sin el permiso del Papa y sin la aquiescencia de don Porfirio.<sup>2</sup>

Muchos mexicanos creyeron que el país había alcanzado el éxito en 1890. Con nueva confianza, los mexicanos se acicalaron para enfrentar al público internacional; a base de la tranquilidad política y del éxito económico, adoptaron, con renovada satisfacción, nuevas actitudes. Esta postura no se sustentaba en una ideología política o en una filosofía económica; más bien se hallaba en un sentimiento popular, vago, pero profundo, basado en lo que algunos mexicanos pensaban del país y de su futuro. Esta actitud y esta manera de pensar puede definirse mejor como "persuasión". En cierta forma, esa reacción popular era apenas algo más que una manía, que se extendió por la nación hacia 1888, se desvaneció con la depresión de 1905, y desapareció con el estallido de la revolución en 1910.

Más que en la política y en la economía, en donde se observaba el mismo entusiasmo, esa persuasión podía verse mejor en el auge de los deportes y entrenamientos, porque los mexicanos escogían claramente y sin ambigüedades sus diversiones. El deseo impulsaba a la gente a andar en bicicleta, asistir a carreras de caballos, hacerse socio de un club atlético;

<sup>2</sup> COFFIN, 1898; *The Mexican Herald*, 13 oct. 1895.

no existía allí la compulsión que dictaba la necesidad de sobrevivir implícita, al menos, en la economía y la política.

La influencia, cada vez mayor, de la comunidad extranjera en México se reflejaba en el aumento de las actividades deportivas. Los extranjeros se hallaban como en su casa, y con esta actitud demostraban la seguridad que sentían en el país del dictador. Hacia 1890, varios grupos habían establecido en clubes y casinos sus centros de actividad.<sup>3</sup> Los alemanes empezaron muy pronto a destilar cerveza Vogel en Puebla. Las ventas fueron tan buenas, que los propietarios pidieron desde Saint Louis vagones cargados de cerveza para la clientela. En poco tiempo, la cervecería abrió el jardín Tívoli, que ofrecía a la sociedad lugareña conciertos vespertinos, juego de billar, de bolos<sup>4</sup> y otras diversiones.

Como los españoles querían disfrutar de las recreaciones de su terruño, reunieron dinero para construir un frontón de jai-alai. El edificio contaba con la cancha reglamentaria, salón de tertulia, cafetería, gradería y espacio adicional para acomodar a 1 500 espectadores, un lugar para la banda militar cedida por el presidente, sanitarios y, naturalmente, un sitio para las apuestas, en donde los asistentes podían ganar dinero o perder el que llevaban. Los campeones nacionales de España llegaron a México en diciembre de 1895 para inaugurar el frontón. El equipo azul y el rojo dieron una serie de exhibiciones para el público aficionado, entre el que se encontraban algunos miembros del gabinete. Díaz no asistió porque, decía en las disculpas que envió, se encontraba aún de luto por la muerte del general Manuel González.<sup>5</sup>

Diversos grupos de extranjeros practicaban, hacia 1890,

<sup>3</sup> BISHOP, 1883.

<sup>4</sup> *The Mexican Herald*, 20 nov., 9 dic. 1892. La destilería Germania fabricaba la cerveza Vogel. El *Herald* publicaba semanalmente una sección sobre los deportes en Puebla.

<sup>5</sup> El frontón se halla frente a lo que ahora es el monumento a la Revolución; en esa época estaban cerca la estatua de Cuauhtémoc y el Café Colón (véase *The Mexican Herald*, 10 nov., 12, 15, 26 y 30 dic. 1895).

sus deportes favoritos. En Pachuca, los mineros *cornish* organizaban competencias de lucha vernácula y sus primos ingleses jugaban fútbol, que se había convertido en el deporte de masas más importante. Muchos ingleses asistían también a los partidos de cricket en el Reforma Athletic Club, y habían formado un equipo de rugby para retar al del Rugby Union Football Club de Pachuca, el cual, según proclamaba, estaba dispuesto a viajar a cualquier parte de la república para jugar un partido. Otros equipos surgieron en Monterrey en Ciudad Porfirio Díaz.\* Mexicanos acomodados que asistían a estos espectáculos organizaron su propio Club Atlético, para jugar cricket primero y luego beisbol contra equipos extranjeros.<sup>6</sup>

Los escoceses se divertían con su héroe de la guerra de los Boers, Duncan C. Ross, quien, en lucha individual, usaba espada corta, lanzas y otras armas. Ross recorrió el camino de Monterrey a México presentándose en exhibiciones de atletismo y de combate; participó en duelos y luchas, y se ofreció a competir en la capital con quien quisiera enfrentársele. Los escoceses y muchos residentes de la ciudad acudían en multitud a verle.<sup>7</sup>

También los yanquis practicaban sus deportes favoritos en el México porfiriano. En Churubusco fundaron un Country Club que tenía campo de golf, canchas de tenis, una sala para teatro, bailes y conciertos, y alojamiento para los viajeros. Otros norteamericanos fundaron el Reforma Country Club que contaba con canchas de tenis, beisbol, cricket y espacio para deportes de pista, actividades en las que participaban extranjeros y mexicanos por igual. También fundaron el Monterrey Gymnastic Club para quienes se interesaban en el juego de malabarismo con mazas, de origen indígena, cultura física, boxeo, lucha, deportes de pista o beisbol.<sup>8</sup>

Algunos extranjeros abrieron clubes en donde, mediante

\* En la actualidad Piedras Negras, Coahuila. (*N. del E.*)

<sup>6</sup> *The Mexican Herald*, 13, 17, 19, 30 sept., 6 oct., y 4 nov. 1895.

<sup>7</sup> *The Mexican Herald*, 3, 9, 16, 20, 28 dic. 1895.

<sup>8</sup> CONKLING, 1883, p. 72; BARTON, 1911, p. 61; *The Mexican Herald*, 2, 14, 28 oct., 9, 23 dic. 1895.

paga, el público recibía adiestramiento e instrucción en atletismo. Jimmy Carroll era dueño y administrador del Mexican National Athletic Club. Tenía un cuerpo de instructores —en el que él mismo participaba enseñando pugilismo— más tres maestros de boxeo y uno de pesas. Su rival era el American Olympic Club administrado por el campeón de box Billy A. Clarke, quien enseñaba boxeo y gimnasia a jóvenes aficionados extranjeros y mexicanos. H. T. Roberts alquilaba ropa y equipo en su Bicycle Riding School, situado en el Paseo de la Reforma, a quienes se interesaban en sus aparatos.<sup>9</sup>

El auge en los deportes muestra, por un lado, que las diversiones importadas se aceptaron ampliamente en México, por otro, que los extranjeros se sentían muy cómodos en esos años del régimen porfiriano.

También hubo influencia en las diversiones tradicionales, como el teatro, por ejemplo, que era blanco de la crítica extranjera. Allí comenzaron a presentarse grupos de españoles, ingleses, franceses y norteamericanos. En 1880 empezó la temporada regular de ópera con artistas extranjeros. La actividad teatral llegó a su cúspide en 1887, año en el que la mundialmente célebre Sarah Bernhardt incluyó a México en su gira por Occidente. En el mes de febrero se presentó diez veces en el papel de Teodora y recibió 260 000 francos de un público entusiasmado que pagó el equivalente a cuatro dólares para verla actuar. Aunque los mexicanos recibían bien a los artistas extranjeros, no perdieron el hábito de usar sombrero y fumar durante las funciones. Como era costumbre, los boletos se vendían para cada acto de ópera u obra teatral.<sup>10</sup>

La élite mexicana adoptó el estilo de las recreaciones de la alta sociedad norteamericana e inglesa. El Lakeside Sailing Club, cuyo grupo internacional de miembros incluía a los mexicanos, organizaba regatas en el lago de Chalco y en Xochi-

<sup>9</sup> *The Mexican Herald*, 23, 25 sept., 6 oct. 1895.

<sup>10</sup> RICHARDSON, 1977, pp. 117-118; BATES, 1887, pp. 45-46. Sobre el teatro mexicano y su crítica véase KIRKHAM, 1909, pp. 44-45; BANCROFT, 1888, T. 6, pp. 624-625; FLANDRAU, 1964, pp. 3-4, 221, *The Mexican Herald*, 17, 24 nov., 20 dic. 1895.

milco, y, por lo menos una vez, viajó a Veracruz para navegar con el club de yates de esa ciudad. Este mismo club competía a menudo con el equipo de remo de la Escuela Nacional Militar.

El patinaje sobre ruedas era popularísimo en la sociedad mexicana.<sup>11</sup> El Cabildo de la ciudad permitió en 1895 la construcción de una pista de madera en la Alameda. Los mexicanos alquilaban patines y se deslizaban por la pista decorada con escenas invernales; asistían además a carreras, en las que la habilidad de los patinadores mexicanos competía con la de los extranjeros. Los espectadores simpatizaban, sin duda, con el corredor que caía e iba a parar al hospital para que le quitaran las astillas.<sup>12</sup> Los torneos navideños de polo contaban también con la participación de caballeros porfirianos.<sup>13</sup>

Esa sensación de compartir las mismas actividades y estilos de la burguesía internacional, que llamo estilo porfiriano de persuadir, descubre la cualidad imitativa del mexicano que Samuel Ramos analizó de manera brillante en su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*.<sup>14</sup> Cuando los mexicanos sintieron que su país entraba a pasos agigantados en la modernidad, se apresuraron a adoptar los estilos, maneras y diversiones de otras naciones avanzadas de Occidente. Al observar esta reacción nos damos cuenta de que desempeñó un papel importante en el impulso que se dio a las carreras de caballos, en la forma de considerar las corridas de toros y en la fascinación por andar en bicicleta.

Las carreras de caballos tienen en México una larga historia. La tradición cuenta sus orígenes desde el desembarco de Cortés en Veracruz en 1519, porque, para impresionar a los mensajeros de Moctezuma, ordenó a varios jinetes correr en

<sup>11</sup> INKERSLEY, 1894, pp. 302-308; *The Mexican Herald*, 16, 29 sept., 4 nov., 27 dic, 1895.

<sup>12</sup> *The Mexican Herald*, 10 oct., 1, 6 nov., 15, 18, 24, 27, 31 dic 1895.

<sup>13</sup> MACMAHAN, 1897, pp. 593-596.

<sup>14</sup> RAMOS, 1962, pp. 15-14.

parejas a lo largo de la playa. Las carreras continuaron durante la colonia, aunque siempre de manera informal, ya que los dueños corrían sus bestias para ganar un premio. La llegada de los diplomáticos británicos y norteamericanos después de la independencia hizo de las carreras un deporte más formal. Los británicos insistían en conservar su estilo, que pedía pistas circulares, clubes y registro genealógico de los caballos. Durante el decenio de 1840, se organizaron clubes para que hubieran carreras regularmente. Las pistas eran cortas (de 3 000 a 4 500 metros), porque se creía que los caballos no podían resistir distancias mayores a una altura de 2 400 metros.<sup>15</sup>

Las carreras de caballos eran por los años de 1890, la recreación de más atractivo en México. El Jockey Club, que tenía su sede en la Casa de los Azulejos, era el centro de reunión de la sociedad masculina de la época. Mexicanos y extranjeros frecuentaban el Piñón Turf Exchange en donde los aficionados cambiaban información sobre los animales, colocaban apuestas, organizaban y planeaban nuevas carreras. El lugar servía también de club, ya que contaba con salones de lectura, y venta de bebidas y tabaco para la concurrencia. Los criadores de caballos patrocinaban a menudo carreras en el hipódromo de Peralvillo.<sup>16</sup>

Otras carreras se organizaron en 1895. Por esas fechas, el coronel R. C. Pate fundó la Robert C. Pate Racing Association, compró terrenos y construyó el hipódromo suburbano de Indianilla, en la carretera de La Piedad. La pista era un óvalo de casi dos kilómetros y medio, con veinte metros de ancho, espacioso estadio y áreas verdes para las señoras y caballeros que asistían a las carreras. Característica de Indianilla era el equipo de importación que permitía apostar al

<sup>15</sup> ÁLVAREZ DEL VILLAR, 1970, p. 21; MUILENPFORDT, 1969, T. 1, pp. 312-313.

<sup>16</sup> Matt W. Ranson Collection, Southern Historical Collection, University of North Carolina, Box 39, file 465, E.C. Butler a M.W. Ranson. 17 jun. 1895; GILLPATRICK, 1911, p. 284; *The Mexican Herald*, 1, 4, 10, 11, 17 nov., 12 dic. 1895.

estilo parisino, el cual señalaba automáticamente al favorito a base de las apuestas que se habían hecho. Más de setenta y cinco caballos de Estados Unidos y alrededor de veinticinco de México se reunieron para una justa que duró dos meses. El hipódromo de Pate entusiasmaba mucho al público, porque competían en él caballos mexicanos de poca alzada con los pura sangre de Texas y Kentucky.<sup>17</sup>

Las carreras de caballos eran acontecimientos sociales. El día de la inauguración se reunieron en Indianilla cuatro mil personas entre las que se encontraban los aristócratas mexicanos y la colonia de habla inglesa, quienes se entretenían en los intervalos escuchando la banda personal del presidente, el famoso Octavo Regimiento. El gobernador del Distrito Federal, Pedro Rincón Gallardo; el general José Mena, ministro de Obras Públicas; José Limantour, ministro de Hacienda; varios miembros del congreso y las damas notables de la ciudad asistían regularmente a las carreras. Aunque, como dije arriba, el presidente y su esposa estuvieron de luto oficial casi dos meses, la presencia de la banda advertía de su interés.

Muestran estos datos lo que las carreras de caballos significaba para la sociedad. En ocasiones como éstas las damas concurrían vestidas con atuendos de última moda, afán de exhibición que sugirió a Pate extender el espacio cubierto de césped frente a las graderías. Pero, lo que es más significativo, las carreras daban oportunidad a los varones mexicanos y extranjeros para demostrar su audacia ante el riesgo. Para muchos, el riesgo se hallaba en aquellas carreras en las que participaban los propietarios de caballos. En Indianilla, el deportista favorito de México, Joaquín Amor, cayó de cabeza cuando lo tiró el caballo, y recibió heridas tan serias, que los espectadores lo dieron por muerto. Pero la mayoría participaba sólo como espectador, de modo que mostraba su valor, indiferencia ante el resultado de las apuestas y estoicismo ante lo que le deparaba la fortuna, apostando grandes sumas. Cualquier tipo de juego, y las carreras en especial, eran esce-

<sup>17</sup> *The Mexican Herald*, 2, 6, 15, 16 oct., 16 nov. 1895.

nario para ostentar aquellos que se consideraban rasgos del verdadero mexicano. Éstos coincidían generalmente con valores y actitudes de ingleses y norteamericanos, entre quienes había hombres de negocios testarudos que apostaban más de lo que la cordura aconsejaba, y perdían o ganaban sin preocuparse demasiado por las consecuencias.<sup>18</sup>

A más del consumismo descarado, de la exhibición ostentosa —tan decisiva en una sociedad capitalista en ciernes—, del deseo manifiesto de arriesgarse en el juego, los espectadores compartían la “emoción” de las carreras, cuyo interés aumentaba con una fuerte apuesta a algún caballo. Los sociólogos Norbert Elias y Eric Dunning dicen en su estudio<sup>19</sup> que el auge de los deportes en Estados Unidos y Europa Occidental es consecuencia de la búsqueda de “... emoción en sociedades apáticas”. Antes de la era porfiriana había carreras de caballos, charreadas y corridas de toros. Pero la corrida era un ritual, la charreada se originó como entretenimiento relacionado con el trabajo, y no había organización en las carreras. El ritual, la diversión, la exhibición son parte, pero no el atributo más importante del deporte moderno. Elias y Dunning opinan que el ansia de emoción no se hace evidente en comunidades marginadas, asentamientos espontáneos y sociedades sin leyes. La emoción de constantes golpes de estado, intervenciones extranjeras y conflictos religiosos, no hacía de México el lugar adecuado para aumentar los deportes o disfrutar de ellos, hasta que se asentó el sistema porfiriano. La paz conseguida por el dictador amainó la lucha por la sobrevivencia y el éxito hasta el punto en que la sociedad buscó la emoción en los riesgos del deporte.

La corrida de toros, parte de la herencia española, llegó a México en el siglo xvi. Durante los trescientos años de vida colonial evolucionó hasta tener las características que el espectador actual conoce. Suertes de diverso tipo, como ensartar

<sup>18</sup> Sobre las carreras de caballos y el juego en Virginia colonial, véase BREEN, 1974, pp. 239-257; *The Mexican Herald*, 11, 17, 20 nov., 2, 9 dic. 1895.

<sup>19</sup> ELIAS y DUNNING, 1978, pp. 3-51.

el anillo, perseguir de cerca al toro, trepar el palo encebado para alcanzar el cerdo, la participación de espontáneos, habían desaparecido de los ruedos en los años de la independencia.<sup>20</sup> Surgieron entonces las reglas y etiqueta de la corrida, la cual se convirtió en un ritual que simbolizaba los valores de la cultura mexicana.

En el siglo XIX, los actores principales de la corrida eran el toro, el "presidente" \*, el matador, los picadores y los banderilleros. El drama se desarrollaba, básicamente, en tres escenas: se colocaban las banderillas para embravecer al toro, se les picaba en la parte superior del lomo para debilitarlo. Luego de observar la forma en que el animal movía los cuernos y su reacción ante las picas y banderillas, el torero entraba a matar de una sola estocada, si le era posible. Después de 1830 se añadieron los riesgosos pases de muleta que llevan al toro a pocos centímetros del cuerpo del torero, suerte que puede considerarse algo así como el ballet de la corrida. Durante el Porfiriato, un asistente que recibía el nombre de cholo o capa, entraba al ruedo antes que el torero, y movía ante el toro un trapo de colores, casi siempre atado a una garrocha, hasta extenuarlo. Entraba entonces el matador para dar la estocada final (esta última escena se denominaba "la españada").<sup>21</sup> Matar al toro con gracia era la esencia de la corrida, no el ballet entre animal y muleta.

El turista o espectador circunstancial veían sólo arena y sangre, los anglosajones veían todo con horror, pero los aficionados sabían que el espectáculo estaba controlado, orquestado en verdad, por una persona, el "presidente" de la corrida que por lo general era un servidor público (Díaz lo hizo alguna vez). Sólo el juez permitía la entrada del toro, señalaba el cambio de tercios, el momento de matar y premiaba al torero, si lo merecía, con una o dos orejas del toro y hasta con el rabo

<sup>20</sup> GUARNER, 1979, pp. 31-34; LEONARD, 1959, pp. 14-17.

\* En la actualidad se le llama "Juez de plaza" o "autoridad" (N. del E.)

<sup>21</sup> ZURICH JR. y MEADOW, 1981, pp. 654-668; CONKLING, 1891, pp. 125-126.

quizá. No había premio para el que dejaba ir vivo al toro o había hecho la faena con torpeza. En ocasiones, el "presidente" indultaba al toro, cuando el animal mostraba resistencia y bravura que superaba la actuación de los hombres. Ningún premio o recompensa recibían en estas fiestas los banderilleros y picadores.<sup>22</sup>

Durante el siglo XIX, la corrida fue metáfora de la sociedad mexicana. El "presidente" representaba al caudillo, cacique o patrón que regía las actividades de todos y señalaba el ritmo del quehacer diario. Sólo en una sociedad paternalista podía tener sentido un ritual semejante. Los "actores" señalaban jerarquías sociales en las que cada hombre desempeñaba su papel y dejaba que la sociedad como un todo llevara a cabo la tarea. Aunque había cooperación entre banderilleros, picadores y toreros, no formaban un verdadero equipo. El matador dependía de los demás, pero sin duda pertenecía a una jerarquía más alta y recibía todos los honores.

El matador era epítome de la fiesta; debía mostrar aquellos atributos que, dentro de ese orden masculino, se consideraban más valiosos. Tenía que enfrentar a la naturaleza despiadada en su expresión más feroz: el toro enfurecido. El torero debía ser más valiente, inconsciente en su desconsideración, firme ante la caída del toro; debía olvidar riesgos, ignorar heridas y temores y arriesgar por el honor aun su vida. Pero sobre todo debía actuar con gran cortesía y refinado decoro.<sup>23</sup> Campesinos, peones, léperos, trabajadores —la sociedad entera (los comentaristas señalaban a menudo que el público era una muestra de la sociedad)— admiraban la cortesía mexicana, la impavidez ante el peligro y la necesidad de hacer frente a cualquier riesgo. La corrida reunía crueldad, sangre y muerte, pero también la vida.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> ZURCHER, Jr. y MEADOW, 1891, pp. 660-668.

<sup>23</sup> Sobre la manifestación de los valores culturales en los atletas, véase BIRRELL, 1981, pp. 354-376.

<sup>24</sup> FLIPPIN, 1889, p. 260; JANVIER, 1888, p. XVIII; EDWARDS, 1906, p. 76.

En el primer gobierno de Porfirio Díaz se prohibieron las corridas en el Distrito Federal y otros estados importantes, incluso Zacatecas y Veracruz. Esta restricción duró hasta 1888, año en que se permitieron otra vez en la capital, los estados mencionados y el resto del país. Dos causas puede explicar esa prohibición. Quizá una de ellas sea la ambición política y nacionalista de Díaz. Quería éste el reconocimiento diplomático y político de Estados Unidos y Gran Bretaña, países que criticaban duramente el atraso de la sociedad mexicana, y describían al país como una tierra de bandidos que tenía un gobierno inestable, no pagaba sus deudas, y que además se complacía en la crueldad con los animales. Se referían a las corridas como simple hostigamiento del toro, en las que se atormentaba al animal para distracción del público, y se le mataba sólo cuando la multitud caía en el aburrimiento. Al prohibir las corridas en la capital, en un puerto tan grande como Veracruz y en Zacatecas, la principal zona minera, pocos extranjeros verían el espectáculo, con lo que el dictador afianzaría su imagen de reformador que sacaba a México de la barbarie para colocarlo en la comunidad de las naciones occidentales.

Después de 1888, los bonos de Díaz y especialmente del país se habían elevado considerablemente a los ojos del mundo. Díaz no necesitaba ya preocuparse por la reputación de crueldad que tenía México, de modo que ignoró la petición de la Sociedad para Prevenir la Crueldad con los Animales (cuyo presidente honorario era su mujer), y del Club contra las Corridas de Toros. En vez, el gobierno se dedicó a exigir sombreros de fieltro y pantalones a los indios que llegaban a la ciudad, para que, en la apariencia por lo menos, tuvieran un aire europeo.<sup>25</sup> Hacia 1890 el éxito de Díaz hizo crecer el sentimiento de orgullo en México, y el nacionalismo en ciernes revivió las que se consideraban tradiciones genuinas. Ese nacionalismo se alimentaba de un sentimiento romántico hacia los

<sup>25</sup> FLANBRAU, 1964, p. 69, nota; BLICHFELDT, 1919, p. 97 (publicado originalmente en 1912).

aztecas y hacia la cultura colonial. La sociedad capitalina celebró una "guerra florida", farsa que recreaba el ritual azteca, con un desfile de carros alegóricos, desde los que los pasajeros se arrojaban flores. Díaz descubrió el monumento a Cuauhtémoc en una de las glorietas más importantes de la ciudad, y permitió que se reanudaran las corridas en la capital.<sup>26</sup>

Otra explicación para que se prohibieran las corridas se halla en las hipótesis antropológicas de juego profundo (*deep play*) de Clifford Geertz y de exhibición ritual (*ritual display*) de Susan Birrell.<sup>27</sup> La corrida significaba sumisión al caudillo en una sociedad piramidal, que pedía al individuo ignorar todos los riesgos, para que llenara la función tradicional que se le había asignado. La corrida era antítesis de la plataforma política a la que Díaz aspiraba, que pedía cambios en el gobierno, elecciones genuinas y el final del caudillismo. Desde 1876 hasta 1888 Díaz (y Manuel González) consolidaron el poder arrasando con caudillos locales y regionales, rompiendo las alianzas en el ejército y destruyendo los lazos personales en los negocios. Díaz alentó el centralismo en el gobierno y la economía capitalista como ideales impersonales e institucionales. La consolidación del poder no admitía individualismo exagerado o resistencia desordenada. Hacia 1888, el sistema se hallaba donde Díaz quería tenerlo. Había reordenado el poder político, casi no necesitaba hacer uso de la fuerza, había conseguido reconocimiento nacional e internacional, y estaba listo para que se le reconociera como padre de la patria, y, como tal, podría mediar, orquestar, recompensar y castigar. El nuevo patriarca estaba listo para volver a los despliegues rituales de paternalismo. Asolearse en una corrida ante la presencia del patriarca, aunque sólo fuera en sentido metafórico, era una cualidad del estilo porfiriano de persuadir.

Andar en bicicleta era otra modalidad que conformaba el

<sup>26</sup> Sobre la "guerra florida", véase GOODHUE, 1892, p. 96; *The Mexican Herald*, 14 sept. 1895; sobre el monumento a Cuauhtémoc inaugurado 21 ago. 1887, véase JANVIER, 1906, pp. xviii-xix.

<sup>27</sup> GEERTZ, 1981, pp. 624-653; BIRRELL, 1981, pp. 354-376.

temperamento de ese tiempo. Era también una manía, una obsesión (tal como las computadoras caseras lo son en nuestra época). El ferrocarril señalaba el ingreso de la sociedad a la tecnología; la bicicleta señalaba el mismo fenómeno pero en el nivel individual. Al comprar una bicicleta el mexicano aprendía a manejarla, componerla, correr en ella, cambiarla. Aceptaba así, tecnología, producción masiva, desgaste y otros valores que hacen la vida moderna.

Las primeras bicicletas llegaron a México desde Boston en 1869, pero la inquietud política posterior a la muerte de Maximiliano, más el tipo de ruedas —a las que se llamaba “sacudehuesos”— aplacó el entusiasmo, que desapareció en pocos meses.<sup>28</sup> Otro cargamento llegó en 1880;<sup>29</sup> eran esta vez bicicletas del tipo llamado “ordinario”, cuya rueda anterior era muy grande, y eran famosas porque los ciclistas caían de cabeza cuando volaban por encima del manubrio. Estos artefactos provocaron un nuevo entusiasmo que duró hasta la llegada de las bicicletas “seguras”, al comenzar el decenio de 1890, que tenían ambas ruedas de la misma dimensión, a las que pronto se equipó con neumáticos. Se les llamaba “seguras” porque con ellas disminuyó bastante el número de accidentes, y porque las ruedas cargadas de aire permitían andar con más facilidad por las imposibles calles empedradas de la ciudad de México y por los caminos llenos de baches. Clubes de ciclismo —cuyos miembros usaban modelos norteamericanos, como la Victor— brotaron en todo el país.<sup>30</sup>

Los ciclistas mexicanos ingresaron al Cycling Union Club en el que resultó elegido secretario ejecutivo Federico Trigueros. Los miembros se adaptaron a todas las exigencias de una sociedad moderna, inclusive a la tecnología: a la vida mundana, a tomar en cuenta el tiempo, a la organización

<sup>28</sup> “Velocipede Notes”, *Scientific American*, (29 may. 1869), p. 343; DUNHAM, 1956, p. 159.

<sup>29</sup> *New York Times*, 25 ene., 29 feb. 1880.

<sup>30</sup> Los futuros ciclistas podían comprar sus bicicletas en la agencia que vendía las Spaulding, en la W.G. Waltz Music Store y con los representantes de la compañía, *The Mexican Herald*, 28 sept. 1895.

burocrática, a registrar las marcas obtenidas, a la producción —todo lo que, en el deporte, lleva a la inquietud por romper marcas establecidas.<sup>31</sup> El mismo club, que financió y construyó el velódromo de La Piedad, se ocupó de cronometrar el tiempo de las vueltas y carreras, y del recorrido a pueblos aledaños, a Amecameca y Cuernavaca; tenía sus propios archivos, llevaba registro de las ocasiones en que una mujer cubría algunas distancia importante, del mexicano que cubría la milla en menos tiempo y de otras pruebas. Los ciclistas mexicanos se volvieron populares. Conmovió a la ciudad el deceso del más famoso, Carlos Buenabad, que murió de tifus el 7 de noviembre de 1895, cuyo funeral escoltaron a través de la ciudad ciclistas de todos los clubes.<sup>32</sup>

Los ciclistas mexicanos no sólo se ocuparon de la velocidad que sus aparatos desarrollaban, sino de la mecánica, de los nuevos modelos, de las marcas diferentes y de las demostraciones que permitían las carreras. Los clubes del país mantenían correspondencia y conseguían información sobre el tema que les interesaba de Estados Unidos, Inglaterra y el resto de Europa. Como en esos países, los ciclistas mexicanos se preocuparon por el mejoramiento de las carreteras, y las mujeres se arriesgaron a usar calzones cortos. Hubo también un cambio positivo en las costumbres, porque las jóvenes parejas que andaban en bicicleta dejaban atrás a la dama de compañía que no podía o no quería usar el aparato.<sup>33</sup>

El robo, los accidentes, los choques con peatones y vehículos más los conflictos por el derecho de usar la calle obligaron al gobernador del Distrito Federal, Pedro Rincón Gallardo, a tomar en cuenta las bicicletas, para las que se promulgaron

<sup>31</sup> GUTTMANN, 1978, pp. 15-55, expone estos atributos del deporte en la sociedad moderna. En el caso de México, el mismo tema en HIRIART, 1982.

<sup>32</sup> *The Mexican Herald*, 15 oct., 5 8, nov., 2, 9 dic., 1895. Sobre la exportación de bicicletas a México, véase *U.S. Census Report*, 1900, p. 335. Sobre el impacto de la bicicleta en Estados Unidos, véase DUNHAM y SMITH, 1972.

<sup>33</sup> *The Mexican Herald*, 23 sep., 23 oct., 16, 24 nov., 1 dic., 1895.

una serie de reglamentos. Se les permitió el tránsito por todas las calles con la condición de que los conductores llevaran una campana o una bocina a todas horas y una linterna por las noches; no podían ir por las aceras, ni a mucha velocidad, ni en grupos de más de tres. Advirtió el gobernador que no se les permitiría el paso por las calles principales, y concluyó con una orden a la policía para que protegiera a los ciclistas y arrestara a quienes los asaltaban, silbaban, insultaban o molestaban. Con la anuencia oficial, la bicicleta fue el vehículo más popular hasta que llegó el automóvil.<sup>84</sup>

El interés por los entretenimientos en el decenio de 1890, refleja las modas, gustos e inclinaciones que constituyeron el estilo porfiriano de persuadir, por medio del cual se aceptaron rápidamente ciertas modas europeas y norteamericanas, incluyendo los deportes. Las carreras de caballos permitían a la crema de la sociedad mexicana exhibirse ante sí misma y el resto de la ciudadanía. Las corridas de toros mostraban, al mismo tiempo, el nacionalismo mexicano y la confianza en sus tradiciones; eran éstas metáforas del sistema político y económico patriarcal y señal de valor, cortesía y obediencia individuales. Pero sobre todo los mexicanos admitieron la importancia del progreso, la velocidad y modernidad por medio de la tecnología desde el momento en que aceptaron el ciclismo, que se convirtió en el deporte por excelencia.

Quizás este comportamiento resulte obvio o repetitivo para los que conocen a fondo la política y la economía del sistema porfiriano. Pero no fue la presión política de los rurales, de los militares o del gobierno, ni las necesidades económicas provocadas por la escasez de trabajo o por la propiedad, medios de producción y conflictos con las tierras los que impulsaron a la adopción de estos entretenimientos. Los mexicanos escogieron libremente el deporte que expresaba el estilo porfiriano de persuadir.

Esos gustos eran manifestación del aumento de tensión entre la tradición y la tecnología dentro de la sociedad mexi-

<sup>84</sup> *The Mexican Herald*, 20 oct., 7, 8, 9 dic, 1895.

cana. Así, mientras los mexicanos de la alta clase urbana salían de fiesta al campo en sus bicicletas, los campesinos cortaban un brazo al arado de importación, para que se pareciera al instrumento tradicional.<sup>85</sup> Se acentuó entonces la brecha que separa ambos estratos, lo que ayudó a crear el ambiente para la revolución de 1910 que derrocó al régimen de Díaz. La escisión fue tan profunda, que no se vieron los logros de la revolución hasta el decenio de 1930, cuando subió al poder Lázaro Cárdenas.

## SIGLAS Y REFERENCIAS

ÁLVAREZ DEL VILLAR, José

- 1979 *Men and horses of Mexico: history and practice of "charrería"*, México, Ediciones Lara.

BANCROFT, H. H.

- 1888 *History of Mexico*, San Francisco, History Company, Publisher, T. 6.

BARTON, Mary

- 1911 *Impressions of Mexico with brush and pen*. New York, The Macmillan Company.

BATES, J. H.

- 1887 *Notes of a tour in Mexico and California*. New York, Burr Printing House.

BIRRELL, Susan

- 1981 "Sport and ritual: interpretations from Durkheim to Goffman", en *Social Forces*, 60:2 (dic.)

BISHOP, William Henry

- 1883 *Old Mexico and her lost provinces a journey in Mexico, Southern California, and Arizona by way of Cuba*. New York, Harper & Brothers.

<sup>85</sup> COFFIN, 1898, pp. 297-298.

BLICHFELDT, E. H.

- 1919 *A Mexican journey*. New York, Thomas Y. Crowell Company.

BREEN, T. H.

- 1974 "Horses and gentlemen: The cultural significance of gambling among the gentry of Virginia", en *William and Mary Quarterly*, 3a, serie, 34:2 (abr.)

COFFIN, Alfred Oscar

- 1898 *Land without chimneys or the byways of Mexico*, Cincinnati, Ohio, The Editor Publishing Co.

CONKLING, Alfred R.

- 1891 *Appleton's guide to Mexico*. New York, D. Appleton & Co.

CONKLING, Howard

- 1883 *Mexico and the Mexicans or notes of travel in the winter and spring of 1883*. New York, Traintor Brothers, Merrill & Co.

DUNHAM, Norman L.

- 1956 "The bicycle era in American history". (Tesis). Harvard University.

DUNHAM, Norman L. y Robert A. SMITH

- 1972 *A social history of the bicycle: its early life and times in America*. New York, American Heritage Press.

EDWARDS, William Seymour

- 1906 *On the Mexican Highlands, with a passing glimpse of Cuba*. Cincinnati, Press of Jennings and Graham.

ELIAS, Norbert y Eric DUNNING

- 1978 "The quest for excitement in unexciting societies", en Guther LUSCHEN (ed.): *The cross cultural analysis of sports and games*, Champaign, Ill. Stipes Publishing. Co.

FLANDRAU, Charles M.

- 1964 *Viva Mexico!* Urbana, University of Illinois Press.

FLIPPIN, J. R.

- 1889 *Sketches from the Mountains of Mexico*, Cincinnati, Standard Publishing Company.

GEERTZ, Clifford

- 1981 "Deep play: notes on the Balinese cockfight", en HART y BIRRELL, 1981.

GILLPATRICK, Wallace

- 1911 *The man who likes Mexico*, New York, The Century Co.

GOODHUE, Betram Grosvenor

- 1892 *Mexican memories The record of a slight sojourn below the Yellow Rio Grande*, New York, George M. Allen Co.

GUARNER, Enrique

- 1979 *Historia del toreo en México*, México, Editorial Diana.

GUTTMANN, Allen

- 1978 *From ritual to record: The nature of modern sports*, New York, Columbia University Press.

HART, Marie y Susan BIRRELL

- 1981 *Sport in the sociocultural process*, 3a. ed., Dubuque, Iowa, Wm. C. Brown Company Publishers.

HIRIART, Hugo

- 1982 *El universo de Posada: estética de la obsolescencia*, México, SEP. (Memoria y olvido. Imágenes de México XIII).

INKERSLEY, Arthur

- 1894 "A winter regatta in Aztec land", en *Outing Magazine*, 23:4 (ene.)

JANVIER, Thomas A.

- 1906 *The Mexican guide*, New York, Charles Scribner's Sons.

KIRKHAM, Stanton Davis

- 1909 *Mexican trails*, New York, G. P. Putnam's Sons.

## LEONARD, Irving

- 1959 *Baroque times in old Mexico*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

## MACMAHAN, J. B.

- 1897 "Polo in the west", en *Outing Magazine*, 27:6 (mar.)

## MUHLENPFORDT, Eduard.

- 1969 *Versuch einer getreuen Schilderung der Republik Mexico*. Ed. de Ferdinand Anders. Graz, Austria, Akademische Druck u. Verlagsanstalt. T. 1 (Publicada originalmente en 1844).

## RAMOS, Samuel

- 1964 *Profile of man and culture in Mexico*. Translated by Peter G. Earle. Austin, University of Texas Press. (The Texas Pan American Series).

## RICHARDSON, Joanna

- 1977 *Sara Bernhardt and her world*. New York. G. P. Putnam's Sons.

## ROBERTS, Donald F.

- 1974 "Mining and modernization: The Mexican border states during the Porfiriato 1876-1911". University of Pittsburgh. (Tesis)

## U. S. Census Reports

- 1900 *U. S. Census Reports, X, 12th Census 1900. Manufactures, Part IV: Special Reports on Selected Industries*. Washington, D. C., Government Printing Office.

## ZURCHER, Jr., Louis A. y Arnold MEADOW

- 1981 "On bullfights and baseball: An example of interaction of social institutions", en Marie HART y Susan BIRRELL, 1981.

# LA CULTURA MEXICANA DE 1910 A 1960

Luis VILLORO,  
Universidad de México

SI QUEREMOS DIBUJAR UN PAISAJE, no podemos detener la mirada en cada objeto singular ni dejar que cada cosa se destaque ante las demás; tenemos que sacrificar la autonomía de todas ellas para convertirlas en rasgos de líneas que las rebasan o en matices de zonas de color más amplias: sólo así se revela la estructura del paisaje. En estas páginas queremos ofrecer un boceto semejante. No nos será permitido contemplar ninguna obra de por sí ni aquilatarla en su valor personal; estaremos obligados a borrar en cada una las notas que la destacan frente a las demás, para subrayar, en cambio, los caracteres más gruesos que la convierten en un elemento de una estructura. Revelar las líneas de fuerza y la distribución de las masas de color que componen un cuadro: tal es nuestro propósito. Para ello bastará con fijarnos en los temas que persisten —con múltiples variaciones— al través de muchas obras, en las tendencias e intenciones profundas que se prolongan de autor en autor, en las cualidades y carencias espirituales comunes que dan su tono a una época. De allí que la individualidad de obras y autores deje de interesarnos y sólo aparezcan como ejemplares de movimientos más amplios. Sólo así podrán destacarse las líneas que prestan a nuestra época un *sentido*.

Por cierto que pueden éstas no ser plenamente conscientes a un autor, ni siquiera resaltar en su obra, de considerarla aislada; al igual que en el árbol singular no resalta la línea que lo enlaza con la nube y con el perfil de la montaña. No tenemos la peregrina idea de que cada autor haya producido su obra en función de las líneas de fuerza que le otorgan un sentido histórico; pudiera suceder que ni siquiera haya tenido un barrunto de ellas. Somos *nosotros* quienes, desde nuestra

perspectiva, revelamos tendencias, caminos, que en la cercanía pudieran tal vez ocultarse.

Esas líneas no son difíciles de destacar. Pues la importancia de estos últimos cincuenta años de cultura no estriba tanto en el monto y calidad de las obras realizadas, cuanto en un movimiento espiritual que las recorre todas. El último medio siglo ha sido decisivo para nuestro espíritu: quedará, sin duda, como un momento en que una comunidad intentó descubrir su verdadero ser y liberarse de todos sus engaños.

AL IGUAL QUE LA VIDA POLÍTICA, hacia 1910 la vida cultural parecía inmovilizada, osificada en un esqueleto definitivo. La "gran paz", ideal del Porfiriato, pesaba, solemne, sobre la inteligencia. El positivismo olvidaba que había sido en una época la ideología de la evolución y del cambio; al convertirse en doctrina oficial, volvióse una convención más, repetida sin mucho entusiasmo, destinada a justificar la lentitud de la marcha. Su repudio de toda metafísica, su cientismo puramente retórico, su antipatía por las humanidades y la cultura clásica, la hinchada seguridad de su dogmatismo ahogaban las conciencias. Asfixia es la sensación que provoca una cultura convertida en una cáscara que impide el brote de nueva vida. Éste es quizás el rasgo clave: la cultura no corresponde a la vida real del país, ni la refleja. Así como las estructuras políticas han dejado de responder a la situación económica y social y —faltas de flexibilidad para acoplarse de nuevo a ella— amenazan derrumbe, así también las doctrinas educativas y la producción cultural forman una armadura que no se amolda a las necesidades espirituales de la sociedad. Una cultura que no responde a la vida es una cultura *inauténtica*. Entonces, desligada de la vida comunitaria que la produjo, la cultura pretende imponerle sus propias exigencias. El producto del hombre se independiza de él, se convierte en un sistema de ideas que pretende dominar a su productor: la cultura inauténtica *enajena*; deja de expresar al hombre, para sojuzgarlo. El estado de enajenación en una cultura inauténtica se revela en todos los signos: la ceguera ante los valores de la cultura popular y la reducción de la educación a una

minoría sin contacto con el pueblo; la dedicación a imitar las culturas europeas; el paulatino olvido de la tradición propia; la falsía de una religiosidad externa y farisaica; el empaque de una moral convencional, ciega a la injusticia; el culto verbal a una ciencia inexistente; el romanticismo sensiblero, evocador de sentimientos imaginarios; el arte cursi, huero, casi pomposo: todo expresa el divorcio entre la vida espiritual y una cultura que se le ha vuelto ajena.

De todo ello cobró conciencia una generación a la que debemos el primer impulso de liberación espiritual: la generación del Centenario. Mejor que nadie, Alfonso Reyes nos ha descrito la sensación de ahogo de aquellos jóvenes, su conciencia de haber sido educados en una impostura, su ansia por quebrar las formas que los oprimían. Todo en esa generación es anhelo de *apertura*.

Apertura en la filosofía: Ante las limitaciones del positivismo, resurge la fascinación por la metafísica. Se redescubre, en realidad, la filosofía misma —clásica y moderna— desterrada de las escuelas. A una doctrina acartonada en un racionalismo cientista empiezan a oponer Caso y Vasconcelos filosofías de la intuición, de la emoción y de la vida; frente al inmovilismo, ofrecen doctrinas de la espontaneidad creadora. Apertura en las letras: Se quiere "volver un poco a lenguas clásicas y un mucho al castellano".<sup>1</sup> Renace el humanismo: cultivo de los clásicos, redescubrimiento de España como fuente de tradición literaria, apasionada búsqueda de todo lo humano. Apertura en las artes plásticas: La exposición de Atl en 1906, la de otros pintores en el Centenario, rompen con el arte académico y buscan otros caminos; los nuevos pintores quieren, desde entonces, resucitar el fresco.<sup>2</sup>

El tema central tiene dos aspectos: por un lado, romper las formas enajenantes; por el otro, retraer la cultura a la vida, fincarla de nuevo en la tradición y en la realidad nacionales. Un doble movimiento se esboza: la negación de las formas impuestas y el retorno a nuestra verdadera realidad oculta por ellas. Y este movimiento asemeja, en la inteligencia, a otro que en los campos y en las minas ejecutará muy pronto el pueblo.

Cuando las estructuras culturales y políticas se inmovilizan y coartan el desarrollo de la sociedad, pueden suceder dos cosas: o la enajenación total de la sociedad en un Estado despótico, o la ruptura de las formas que la oprimían. La revolución social de 1910-1913 fue un movimiento de negación de la constitución del Estado vigente y de las bases en que descansaba. Negación implicaba: liberación de la enajenación y encuentro con el origen auténtico de la sociedad, el pueblo. Igual en la cultura. No puede sostenerse que el movimiento de apertura de la inteligencia preparara la revolución social; pues las nuevas inquietudes apenas influyen en un sector reducido de la pequeña burguesía. La Revolución no es obra de filósofos ni humanistas, ni está precedida por la lenta preparación de las mentes por una minoría ilustrada. Es un salto brusco en que el pueblo se da cuenta, de pronto, de su realidad y de su fuerza. No; la transformación intelectual no anticipa la social. Tampoco la sigue; las primeras inquietudes intelectuales son simultáneas a los brotes de rebeldía popular. Se trata de dos procesos paralelos y simétricos de liberación. El movimiento cultural refleja el social, en el plano del espíritu; el movimiento social vuelve concreto el cultural, en la realidad.

Al igual que la estructura política, el cascarón vacío de la cultura se quiebra de un golpe. "Una cuarteadura invisible, un leve rendijo por donde se coló el aire de afuera y aquella capitosa cámara, incapaz de la oxigenación, estalló como bomba."<sup>8</sup> En ambos casos, la ruptura de las formas opresoras dejan libre la vida real de la comunidad, antes encubierta.

El movimiento espiritual que entonces se inicia irá ahondando a lo largo de los cincuenta años posteriores. Será, a la vez, *intento de desenajenación espiritual, descubrimiento del ser auténtico, búsqueda de los orígenes*. En él podemos distinguir —de modo por fuerza esquemático— dos etapas de interiorización y radicalidad crecientes. La primera transcurre aproximadamente de 1910 a mediados de los treinta; tiene su momento culminante por los años 23 y 24; coincide con el período de lucha armada y los primeros intentos de transformación social. La segunda empieza a perfilarse con

la década de los treintas —justamente cuando la Revolución alcanza su mayor radicalidad—, y tal vez ande ahora por sus términos; corresponde a la estructuración primero, a la estabilización después, del nuevo régimen. Por último, hay indicios de que, de unos años a la fecha, comienza a esbozarse una nueva etapa.

LA REBELIÓN POPULAR, SÚBITA Y PODEROSA, quiebra de un golpe el armazón que ocultaba la presencia del pueblo. El intelectual ve entonces cómo el México real, apretado antes bajo el cuello duro y la polaina, se desnuda ante sus ojos. El pueblo se explaya, se actualiza de pronto, todo lo llena con su *presencia*. Ahí está la vida comunitaria en que tiene su origen la sociedad y su historia: el principio de la nación, antes latente, se vuelve ahora manifiesto.

Casi todos los intelectuales pertenecen a la clase media, algunos a la escasa burguesía criolla. Y la revolución, si bien comienza dirigida por una pequeña burguesía, pronto recibe el sello de las clases más oprimidas: campesinos y mineros. El intelectual ve desfilar un pueblo que casi desconocía; no pertenece a él; su educación y sicología lo separan del peón, del trabajador manual, del aparcerero: la presencia del pueblo es un gran *espectáculo* en torno suyo. Pero su situación es ambigua porque, en forma casi unánime, el intelectual toma partido por el pueblo. Aunque no pueda identificarse plenamente con él, intenta reflejarlo, comprenderlo, dirigirlo si cabe. Ve a los hombres del pueblo *afuera*, en su contorno, pues no es uno de ellos; pero, a la vez, se ve *a sí mismo* en ellos; en el pueblo descubre su realidad, la de su comunidad. Mas la inteligencia, por lo pronto, contempla su realidad *afuera*, en el mundo circundante. Por ello, la realidad que empieza a descubrir no es la íntima y personal sino la del *mundo en torno*. Es la circunstancia vivida, ese marco *en el cual* transcurre la vida, la que primero se hace patente; mas aún no la vida propia en ella.

No hay tiempo para meditar en el recogimiento. Todo invita a la extroversión. Hay urgencia de describir, de narrar. El mundo propio entra por los sentidos; en él y a la vez fuera

de él, el intelectual empieza febrilmente a reflejarlo; su lenguaje fijará el primer descubrimiento. De allí el carácter predominantemente sensorial y estetizante de esta primera etapa. Aparecerá una cultura escasamente interior, ávida de descubrir formas, movimientos e impresiones. Será una cultura descriptiva e intuitiva, cutánea casi. Tratará de captar la circunstancia, no tal como sea en sí misma (si está expresión tiene algún sentido), sino tal *como es vivida* directamente por el hombre: en sonidos, olores, imágenes fugaces, estampas objetivas, armonías rítmicas, sentimientos e intuiciones. De allí que sea una cultura en cuyo centro está el hombre concreto, en su vida inmediata. *Intuicionismo, esteticismo, humanismo* son rasgos de casi todas las manifestaciones culturales de esta época.

Empieza, por ejemplo, el nacionalismo musical con la transcripción de las melodías oídas en la provincia y en el campo (Manuel Ponce, José Rolón); música "exterior" que reproduce ritmos hechos para la danza y el canto. Luego, con Silvestre Revueltas, el material sonoro que proviene del pueblo se recreará en formas nuevas; pero siempre en un lenguaje impresionista, ácido y brillante, de cortantes aristas. La nueva novela, en sus comienzos, no pretende ser "revolucionaria", esto es, no quiere establecer tesis ni interpretar procesos sociales; describe, reproduce —a veces con gran fidelidad— lo que mira, tal como directamente afecta la sensibilidad del autor. *Los de abajo* es un gran cuadro, o mejor, una serie de cuadros que traen a la memoria los grabados de la revolución que por aquel tiempo dibuja Orozco. *El águila y la serpiente* es limpia narración, crónica periodística casi. Aun las novelas menores posteriores (las de Rafael F. Muñoz y las primeras de Francisco Rojas González, por ejemplo) quieren ser ante todo testimonios directos.

No es de extrañar que la filosofía sea predominantemente esteticista e intuicionista. José Vasconcelos va, con ánimo apresurado y arbitrario, tras una concepción visual y acústica del mundo. Ama el sistema; mas no el sistema racional sino el orden emotivo que procura la armonía. En lugar de la reflexión y el análisis, se deja guiar por la pasión, la ocu-

rrencia súbita, la intuición del momento. Su filosofía no permite el recogimiento; ni hay lugar en ella para el silencio interior; obliga a abrirse al exterior y a fundirse emotivamente con el cosmos. También la de Antonio Caso es una filosofía de la intuición y de la vida, cuyos valores supremos son estéticos y afectivos: el "desinterés" contemplativo, la "caridad".

Los dos poetas mayores de la época, José Juan Tablada y Ramón López Velarde, buscan formas nuevas. Tablada (en su segunda época) es un poeta visual. Su lenguaje pinta un "México de ballet y de feria, de cohete y de alarido".<sup>4</sup> El *haikú* era la forma precisa para traducir la intuición fulgurante. En López Velarde tal vez encontremos una excepción al carácter que señalamos en esta etapa. Su poesía es, sin duda, más íntima y subjetiva. En este sentido se adelanta a su día y anuncia la etapa siguiente. Y tal vez por ello, expresa mejor que otros la "novedad de la Patria". El mundo que él descubre es "una Patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa... no histórica ni política, sino íntima". Con todo, es un poeta en gran medida impresionista. La "intimidad" de su patria está hecha de pequeños momentos vividos; de sensaciones y sentimientos ligados a las cosas familiares: el olor del pan dulce y de la tierra mojada, el caer de las campanadas, el relámpago de los pájaros. Y cuando quiere describir la patria nueva, acude ataviada en colores: "Castellana y morisca, rayada de azteca, una vez que raspamos de su cuerpo las pinturas de olla de sindicato, ofrece... el café con leche de su piel".<sup>5</sup> Con su palabra, el mundo en torno inmediato —no ya el amplio escenario de las conmociones sociales, sino la morada de las cosas pequeñas, a la mano, el círculo de los objetos cotidianos— cobra el aspecto de una revelación inesperada.

No es extraño que esta etapa haya encontrado su mejor forma de expresión en la pintura; y en la forma pictórica más pública y exterior, el fresco. Toda la época aspiraba a revelar el mundo, que entra por los ojos, en algún gran fresco. La novela está hecha de estampas, la *Suave Patria* es un retablo, las obras de Vasconcelos, rasgos nerviosos y

descuidados en un muro público. La forma propia de expresión tenía que ser la pintura. El Doctor Atl redescubre la luz y la amplitud del paisaje, Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros (en su primera época) reproducen la vida desbordante del pueblo.

La revelación de la realidad se acompaña de un infantil deslumbramiento. Hay cierto candor, cierta frescura y aun jovialidad en casi todas las obras de esos años, de la filosofía a la pintura. Reina la espontaneidad, el apresuramiento, la ocurrencia feliz, a veces la desmesura. La reflexión, el rigor de la crítica, la madurez son cosa lejana. Se respira vitalidad y fuerza; sobre todo, una ingenua confianza en la vida. La fecundidad de la naturaleza, la fuerza de los hombres y una fraternidad optimista se ven en los frescos de *Chapingo*, de la *Secretaría de Educación* y de la *Preparatoria*. El drama que vive el país se percibe y describe, pero, a decir verdad, no se le presenta aún con acentos trágicos. Toda la cultura parece vivir en una gran *Fiesta* —en el sentido preciso que Octavio Paz da a esa palabra.<sup>6</sup> El pintor que mejor captó el drama de la revolución, fue también quien escribió estas palabras: "La Revolución fue para mí el más alegre y divertido de los carnavales."<sup>7</sup> Y es que no hay tiempo para lamentos. Como en el cuadro de Orozco, la inteligencia vuelve atrás la cabeza, contempla un momento las ruinas y prosigue confiada, tendida su mano al pueblo.

Esteticismo y también humanismo. En toda obra, en Revueltas y en Orozco, en López Velarde y en Caso, en Reyes y en Azeula está el hombre concreto; el hombre común, su tierra, su trabajo. Y debajo del horror a la violencia se percibe un hálito de fraternidad con las personas reales, un sentimiento de piedad, un llamado a una caridad real, casi física. (Recordemos, por ejemplo, los *Franciscanos* de Orozco, la *Muerte del peón* de Rivera, el *Tata Jesucristo* de Goitia, *La existencia como economía...* de Caso). Surgen las primeras ideas de un socialismo humanista, con rasgos cristianos en algunos casos. Las enseñanzas de Caso tienden a una concepción que giraría en torno del valor absoluto de la persona

y que —de haber tenido mayor originalidad y solidez— hubiera expresado cabalmente su momento espiritual.

Ese humanismo, optimista y piadoso a la par, se vuelve acción en la obra educativa de Vasconcelos, con el nacimiento de las misiones culturales, primero, de la escuela rural después, y los inicios de la etnografía mexicana. La educación popular cobra por un momento un aspecto de cruzada religiosa a la vez que libertaria, que nunca, desdichadamente, volverá a tener.

La inteligencia se abre también a su mundo pasado y lo ilumina desde el futuro. Apunta la búsqueda consciente de nuestros orígenes. Tiene dos direcciones: indigenismo, hispanoamericanismo. Muchos pintores, músicos y aun arquitectos —con poca suerte por cierto— tratan de inspirarse en las formas indígenas. Pero el pensamiento indigenista más maduro está ligado al primer impulso de los estudios etnográficos (Manuel Gamio, Miguel Othón de Mendizábal) y se vincula a menudo con una ideología agrarista. Aparece al cobrar conciencia de la separación y escisión de las razas aborígenes y al proyectar su integración en la comunidad mexicana. Se acompaña de un afán de unidad y de originalidad; pues, en el fondo latente del espíritu indígena se ve el rasgo más originario de nuestra cultura. Lo indígena funge, en realidad, como un símbolo de la originalidad por alcanzar, para liberarnos de las formas culturales postizas.<sup>8</sup>

El hispanoamericanismo de muchos escritores de la generación del Centenario (Vasconcelos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña) es un movimiento paralelo. Intenta recuperar una tradición de cultura. Se acompaña de la orgullosa reivindicación de los valores propios y del deseo por lograr en la cultura hispánica la unidad de nuestra América. Es un tradicionalismo confiado, teñido de esa "fidelidad" que pedía López Velarde para la patria. No tenía —como el hispanismo conservador— carácter regresivo; porque no era reacción frente al cambio ni defensa de valores caducos, sino retorno a lo propio y rechazo de la cultura extranjerizante del Porfiriato. No lo movía la añoranza del pasado, sino el proyecto de una cultura genuina por venir.<sup>9</sup>

La búsqueda de los orígenes se acompaña —tanto en el indigenismo como en el hispanoamericanismo— por el mismo proyecto: recuperar la tradición perdida, reivindicar nuestra circunstancia, cobrar conciencia de nuestro destino. No es extraño que de varias voces a la vez surgiera el mismo mito: el de la unidad final de razas y culturas, en una sociedad nacida de la conjunción y de la síntesis. Es el ideal del "mezizaje", que surge con Molina Enríquez, recoge Manuel Gamio, dándole un matiz indigenista, y eleva Vasconcelos a universalidad en su utopía de *La raza cósmica*.

En suma. La inteligencia mexicana emprende el camino de la desenajenación; reproduce e interpreta en la cultura el movimiento que en la realidad efectúa el pueblo. Es un triple movimiento de *apertura*: descubrimiento de la *presencia* del mundo circundante, recuperación de los *orígenes* vivos en esa presencia, anticipación de un *futuro* anunciado en ella. Por lo pronto es una vuelta a la *circunstancia externa*; en la siguiente etapa, cobrará una dimensión interior, pero a la vez perderá su frescura y espontaneidad primeras.

EL PRIMER ENTUSIASMO DE LA INTELIGENCIA PASA PRONTO, al contacto con el drama por el que atraviesa el país. Los caudillos nunca supieron, en verdad, escucharla. En vez de concentrar sus fuerzas en las reformas que urgían y emprender la nueva educación del pueblo, adelantaron con excesiva lentitud y dedicaron sus mejores energías a exterminarse unos a otros. Apunta un nuevo militarismo a la sombra de los caudillos. El impulso popular, desorientado por las rencillas de los jefes y cada vez más sometido al aparato de gobierno, amaina. La amargura y el escepticismo empiezan a ampararse de muchos intelectuales. Unos han tenido que exiliarse, otros se refugian en la burocracia, en las embajadas o en las aulas; con el fracaso de la aventura vasconcelista, otros más abandonan la lucha. La brillante generación del Centenario pronto parece una "generación sacrificada", como la llamaba Alfonso Reyes.<sup>10</sup> En el momento en que más falta le hacía, la Revolución dejaba de escuchar la voz de su inteligencia.

Luego viene, por fin, el gran paso adelante, con la presi-

clencia de Lázaro Cárdenas. Pero para la mayoría de la inteligencia la radicalización de la Revolución llega tarde. El momento culminante de las reformas sociales sorprendió a una inteligencia ya decepcionada, que empezaba a recogerse en sí misma. Sus primeros entusiasmos se habían templado, al igual que su comunión con el pueblo. Los intelectuales carecían ya de un mensaje social común. Por otra parte, el cardenismo no buscaba su inspiración en el movimiento humanista de la década anterior, sino en nuevas corrientes ideológicas: un marxismo vago, más demagógico que real, y un oscuro cientismo, querían imponerse. Tal vez, de haber llegado diez años antes, en la hora de la unión y el entusiasmo, la radicalización de la Revolución hubiera recogido y consolidado los mejores esfuerzos de la inteligencia mexicana. Ahora, en cambio, ésta quedó atrás del movimiento cardenista y —salvo contadas excepciones— no supo o no pudo aquilatar el gran paso que significaba. Quizás una de las tragedias más grandes de la Revolución consistió en que el momento de mayor adelanto revolucionario no coincidió con el momento de mayor generosidad y optimismo de su inteligencia. En este respecto, las luchas entre Obregón y de la Huerta y, sobre todo, entre Vasconcelos y Calles, junto con los años posteriores del “maximato” —que impidieron esa coincidencia y retrasaron las reformas radicales— causaron a México el más grave de los daños.

Hacia la cuarta decena del siglo empiezan a dibujarse nuevos temas que, en el fondo, no alteran, sino llevan a distinto nivel los anteriores. Si primero la mirada se dirigió hacia el mundo en torno, ahora se interioriza. Ya no tiende tanto a reflejar el *mundo vivido* cuanto nuestro *modo de vivirlo*. Comienzan a buscarse las características propias de la mentalidad, en la sicología, en la vida del mexicano, antes que en sus acciones y productos. En la etapa anterior, se proponía la inteligencia la liberación de los elementos extraños de nuestra cultura y política, ahora buscará la liberación *de nosotros mismos*. Porque descubrirá que las causas de enajenación están en nosotros: en un falso modo de vivir comunitariamente, en viejos atavismos y prejuicios, en una

falta de libertad interior, en suma. A la vez, el intelectual se recoge; obligado por la situación social e impulsado por un afán de autoconocimiento, se retrae y comienza a desprenderse del pueblo. La primera fue la etapa de la *extroversión*, ésta será la del *ensimismamiento*.

En 1934, Samuel Ramos intentaba efectuar un "sicoanálisis social" de México. Mostraba cómo nuestra cultura había sido una imitación de modelos ajenos y resultó, por ello, inadecuada a la realidad; esto se debía a una falla psicológica colectiva y a una manera desviada de enfrentarse a la sociedad. En el "complejo de inferioridad" veía Ramos la explicación de esa falla. No importa aquí lo acertado del diagnóstico —que pudo haber sido un tanto simplista— sino el cambio de interés teórico que denota. Las causas de enajenación se emplazan ahora en nosotros mismos; el análisis parte de la cultura y transita a su origen: la vida espiritual que la ha constituido. A la vez, se pregunta cuál es nuestro modo de ser genuino encubierto por la actitud imitativa. La inteligencia inicia el intento que habrá de caracterizar a esta etapa: descubrir el hombre que se oculta debajo de los productos que crea.

Porque la Revolución no ha terminado con la enajenación. Ha destruido las estructuras postizas del Porfiriato, pero ha hecho presentes impulsos y atavismos que intentan de nuevo sojuzgarnos. *La Sombra del Caudillo* —la más lúcida novela de la época— es la primera en señalar la crueldad y el embuste que sigue manchando la vida política. La obra de emancipación no ha terminado, la falla está incrustada en nuestra vida pública. Con Martín Luis Guzmán empieza le denuncia de la barbarie y de la ficción políticas. Semejante actitud en Vasconcelos, cuya autobiografía empieza en 1935; aunque, en este caso, la indignación moral y la delación apasionada se vean empañadas, cada vez más, por una amargura estéril y un deforme narcisismo. Años después (1944), *El gesticulador*, de Rodolfo Usigli, encarnará una forma de distorsión de la conducta que se da tanto en lo individual como en lo social: la simulación, el olvido de sí bajo el gesto y la retórica, la huida de la vida interior en la vida representada.

También en la pintura mural se nota un cambio. En algunos frescos de Rivera de los años 35 y 36 (Escalera de *Palacio* y paneles del Hotel *Reforma*), ya no reina la visión idílica y el canto épico, sino la hiriente —injusta en ocasiones— indicación de la mentira oficial, tanto actual como pasada. Pero la crítica de Rivera es política e histórica exclusivamente. En cambio, el ansia de purificación interior alcanza toda su fuerza en la obra de Orozco posterior a 1934. Ahí están todos los ídolos que nos enajenan y los principios oscuros que nos persiguen desde el pasado remoto; puedo encontrarlos en torno mío, mas no sólo son externos, también respiran en el fondo de mí mismo. Ahí están también los signos de la farsa: la palabra vacía, los símbolos irracionales, la contorsión y la mueca; el gran circo de los demagogos. Ahí está, en fin, nuestro dolor y nuestro abandono, sin velos, desnudo, como los cuerpos lacerados y tensos. Si comparamos los frescos de esta época con los de la decena anterior, en los que asomaba la piedad, la dulzura y aun la esperanza, notaremos claramente el cambio de espíritu entre las dos etapas de que hablamos. Es ahora el doloroso proceso de la *autognosis*, el momento de derrumbar los ídolos íntimos, de arrancar las caretas. Para ello, sólo hay un camino: la *Catharsis*, la depuración trágica, que Orozco simboliza en aquel *Hidalgo* iluminado que abraza un mundo de larvas. En José Clemente Orozco tenemos el más grande testimonio del proceso de autoliberación que habrá de entregarnos nuestro ser genuino, como su *Prometeo*, desnudo y dueño de sí mismo.

Su obra coincide con la radicalización de la reforma agraria, que intenta destruir las bases del antiguo régimen, y con la búsqueda de la emancipación económica del país. Ambos movimientos de negación y liberación son paralelos. Por ello, la obra de Orozco —aunque más interior— responde mejor a su situación que la de los otros dos grandes muralistas contemporáneos. Rivera y Siqueiros, a caza de una filosofía que permitiera señalar metas a la Revolución y a su arte, abrazan el marxismo. Pero en un país de clase obrera exigüa y retrasada, conducido por una revolución agraria y nacionalista que nada tenía que ver con la revolución prole-

taria, su interpretación de la sociedad y de la historia no reflejaba la verdadera situación del país. De allí que su pintura desemboque tan a menudo en el discurso político, volviéndose falsa y literaria.

Por esos años, aparece una segunda generación. Con ella, el ensimismamiento se acompaña también de retraimiento. La cultura se vuelve más subjetiva y depurada, teñida de suave escepticismo y de cierta interior lejanía.

Aparecen nuevos pintores: Rufino Tamayo, Manuel Rodríguez Lozano, Frida Kahlo, etc. La pintura mural —forma la más pública y externa— tiende, por lo general, a abandonarse. Con ella se quedan atrás los grandes temas históricos; a la épica y al drama sucede la lírica y la visión interior. Se rechaza la narración y la prédica; el mundo pictórico se subjetiviza, cargándose de una afectividad nueva. Ya no se quiere describir la circunstancia; el artista se dirige, más bien, al mundo interior de imágenes que se alimenta del inconsciente. En algunos —en Tamayo sobre todo—, la concepción plástica peculiar del mexicano se depura de todo carácter accidental y se reduce a sus núcleos esenciales. Lo mexicano ya no se sitúa en el tema, ni en el mundo que se pinta, sino en un modo peculiar de sentir el encuentro con el mundo. Lejos de perder originalidad, el lenguaje se desprende de ropajes exteriores y, al volverse escueto, adquiere mayor calidad expresiva.

Con menos acierto tal vez, el mismo paso se observa en la música. Ésta transita de la transcripción y reelaboración del material folklórico a la asimilación de un genio musical peculiar y a la libre recreación de temas y ritmos (con algunas obras de Revueltas, de Carlos Chávez, de Blas Galindo, entre otros).

También con el grupo de *Contemporáneos* podemos sentir, por los treinta, el cambio de textura espiritual. Empieza a reinar el “medio tono”; ya no se grita, se susurra; a la desmesura sucede la discreción; a la espontaneidad, la contención. Se acusa cierta tendencia a la pulcritud de la forma, a la obra tersa y bien labrada. (Recordemos a Xavier Villaurrutia, a José Gorostiza, a Jaime Torres Bodet y —aunque el

autor no sea de esta generación— al *De fusilamientos* de Julio Torri). A la par, el autor se individualiza; a veces queda preso en el encierro de su subjetividad personal. Así, surgen en la poesía los temas de la soledad y el vacío interior; la imposibilidad de captar nuestra figura, que se disuelve en un juego de ecos y de espejos. Y el tema de la noche, del insomnio, de la muerte; no de una muerte que adviene de fuera, sino de la muerte personal que a cada quien lo constituye (Villaurrutia, Gorostiza, por ejemplo). En ocasiones también, la búsqueda del origen pasa de la intimidad del sujeto a la intimidad de las cosas; la intuición poética se sumerge en las cosas para captar los principios: la plenitud desbordante del mar y la fecundidad multiforme de la naturaleza (Carlos Pellicer); los opuestos primordiales: forma y caos, sopor y conciencia, muerte y nacimiento, unidos y en eterna lucha (José Gorostiza). La obra lírica maestra es un poema metafísico que narra la *Muerte sin fin* de toda cosa.

Ahora podemos ver bajo nueva luz el internacionalismo —europelismo, mejor— de ese grupo. Así como al calar en nuestro yo individual somos incapaces de aprehender una sustancia permanente que nos constituya y tocamos el vacío, así también al indagar por nuestro ser nacional no alcanzamos ninguna tradición singular que nos especifique. El enlace de estos dos temas explica —creemos— a esta generación. La clave se encuentra en algunos artículos de Jorge Cuesta. México nace, dice Cuesta, de la continua negación de su pasado y elige una cultura universal. Hay que encontrar nuestra genuina forma de ser justamente en el “desarraigo”. Se trata, aquí también, de una búsqueda de la originalidad; pero ésta no cree encontrarse en un acopio de bienes heredados, sino en la elección libre de la cultura occidental en sus formas universales. “La originalidad... no puede venirle sino de su radicalismo, de su universalidad.”<sup>11</sup> El internacionalismo cultural no se justifica en una huida de la realidad; justo lo contrario, responde a la búsqueda de las raíces.

Ramos y Cuesta parecen expresar direcciones distintas. Aquél exhorta a sacudir la cultura de imitación y a intentar la creación de otra que responda a nuestra circunstancia; éste

quiere subsumir nuestra cultura en un internacionalismo elegido libremente. Con todo, pueden verse como aspectos de un mismo movimiento que intenta descubrir los orígenes de nuestra cultura y serles fiel. Pues este internacionalismo ya no tiene que ver con la cultura "imitativa" de que hablaba Ramos; también constituye una tradición histórica propia y está, por tanto, fincado en la circunstancia. Es el mismo que Alfonso Reyes calificaba de "natural" a nuestra mentalidad.<sup>12</sup> Por su parte, el desprendimiento de las formas de imitación, que Ramos proponía, no era, en modo alguno, rechazo de otras culturas, sino de un modo inauténtico de apropiárnoslas. Al buscar una tradición peculiar hallamos una cultura de síntesis y conjunciones (de "mestizajes" podríamos decir), nacida de fuentes espirituales diversas. Que en esto estriba nuestra más fecunda paradoja: la búsqueda de aquello que nos distingue tendrá que abrirnos a lo universal. Las tesis de Ramos y de Cuesta son las dos facetas de esa sola paradoja.

POR EL AÑO DE 1940, la época de las conmociones revolucionarias ha pasado definitivamente. Las reformas del cardenismo han permitido sentar las bases de la industrialización, que el Estado fomenta. El hecho social más importante lo constituye ahora el paulatino y seguro desarrollo de una burguesía nacional, en parte ligada con el sector nacionalizado de la industria, en parte dependiente de las concesiones gubernamentales. Esta burguesía siente, así, ligada su suerte a la administración pública y tiende, en consecuencia, a controlarla. El Estado ve en ella la base del progreso económico general y la fuerza que oponer al dominio del capitalismo norteamericano. Para ello necesita estabilidad. La Revolución empieza el camino de las componendas y transacciones, busca de nuevo la seguridad, la paz, la "unidad nacional"; entre consolidar el orden y proseguir las reformas, se inclina por lo primero. Surge, así, la retórica paradoja de la "Revolución Institucional".

Desde 1944 Jesús Silva Herzog denunciaba que el movimiento social había entrado en crisis; "crisis moral" y "confusión ideológica".<sup>13</sup> Dos años más tarde, Daniel Cosío Villegas

observaba que la Revolución, en realidad, había terminado —al menos como movimiento en el poder—: “Las metas de la Revolución se han agotado, al grado de que el término mismo de revolución carece ya de sentido.”<sup>14</sup> Aunque discutidos en su momento, ambos diagnósticos se mostraron ciertos. La “crisis” de que hablaban marcaba, en realidad, un tránsito: el fin de las reformas radicales en la base económica y social —que pudo efectuarse gracias a la unidad de la burguesía nacional con las clases populares— y el comienzo de la estabilidad en un orden social nuevo, dirigido por la burguesía.

La estabilidad creciente invita al sosegado examen de conciencia. Llevar hasta el fin la vía del autoconocimiento es la tarea que, por lo pronto, la Revolución ha dejado a la inteligencia. Las generaciones posteriores persiguen los mismos temas, que ahora se convierten en metas conscientes e incluso en programa teórico. Se apuntala con ello un *nacionalismo cultural* —entendido como movimiento de descubrimiento y afirmación de la realidad nacional. Este corresponde, sin duda, a la consolidación de la burguesía nacional y al progresivo desarrollo económico.

Para muchos, el esclarecimiento de nuestra realidad se convierte en programa, más o menos consciente. Su meta sería constituir una cultura original y, al través de ella, acceder a la universalidad. Leopoldo Zea plantea la posibilidad y la tarea de una “filosofía americana”. Las filosofías europeas, nos dice, no han estado adaptadas a nuestro modo de ser, no las hemos sentido plenamente “nuestras”. Es menester adaptar la cultura a nuestra realidad. La filosofía original podría surgir de dos maneras: reflexionando sobre los temas propios de nuestra circunstancia o meditando sobre los temas universales a partir de ella. Se lograría así una filosofía con el sello de nuestra perspectiva peculiar, que respondería a las experiencias y necesidades propias. Mas esa filosofía original no sería fin en sí misma sino medio para esclarecer los temas universales. “No basta querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. No hay que considerar

lo americano como fin en sí, sino como límite de un fin más amplio." <sup>16</sup>

El descubrimiento de la realidad continúa, ahora en forma metódica. El panorama de nuestro mundo humano se amplía. La antropología y la arqueología se desarrollan considerablemente. La "historia de las ideas" nos descubre una historia de pensamiento que apenas conocíamos. Se recupera el mundo precolombino, su poesía, su arte, su concepción del cosmos. Se dan pasos decisivos en la historia del arte y de la literatura mexicanos. Se afinan los estudios económicos y sociológicos de los problemas nacionales. En pocos años, el conocimiento del ámbito humano de México se ensancha más que en todo el siglo pasado.

Continúan también los otros motivos directores de los años pasados. Retorno a los orígenes, ensimismamiento. *Al filo del agua*, de Agustín Yáñez, es la primera novela interior. En el fondo se adivina la gran revolución; mas el acontecimiento social apenas es sospechado al través de la vida secreta de los individuos. El tema central es el mundo íntimo del hombre de la provincia, sus deseos y temores elementales, sus internas ataduras y anhelos insatisfechos. La inmersión en nuestra alma toca fondo en dos obras de Juan Rulfo, en donde los deseos y terrores colectivos, ocultos e inconscientes, acceden por fin a lenguaje.

En la pintura sucede otro tanto. Tamayo toca a veces el subsuelo donde yacen las imágenes simbólicas elementales; acuden, sin querer, formas esenciales del mito. Luego, con Pedro Coronel, es todo un mundo de fuerzas latentes que aflora: el erotismo, la muerte y la violencia, el anhelo de lo Sagrado. De Azuela a Rulfo, pasando por Yáñez, de Rivera a Coronel, al través de Tamayo, podemos seguir idéntico descenso en el alma colectiva.

Parecido movimiento en el campo de la reflexión. Edmundo O'Gorman indaga los orígenes de la idea misma de América en el Descubrimiento, y persigue la formación de esa identidad histórica en la conciencia occidental. Al movimiento llamado de "filosofía del mexicano", animado por Leopoldo Zea, pertenecen obras de calidad muy variada. Unas inves-

tigan rasgos peculiares de la sicología o del comportamiento del mexicano. El *Análisis del ser del mexicano*, de Emilio Uranga, sitúa en la "accidentalidad" nuestro fundamental modo de ser. Otras se dirigen a la historia, para descubrir las diferentes actitudes históricas que la condicionan y los proyectos generales que le prestan sentido.

Mas hay una obra en que el ensimismamiento de esta etapa logra su momento de mayor lucidez. En ella, el movimiento de autognosis cumple un término y tiene, por lo tanto, que buscar un nuevo camino. Es *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz. *El laberinto de la soledad* no pretende ser una investigación científica que indagara, por ejemplo, las causas económicas o sociales determinantes de los procesos históricos. Es, ante todo, la obra de un poeta preocupado por el hombre en su integridad. Llega hasta los móviles profundos, a menudo inconscientes, que explican nuestro comportamiento colectivo y nuestro modo de enfrentarnos con el mundo: el afán de disimulo, que defiende de los demás y del mundo; el deseo de muerte y de renacimiento; la nostalgia por el Origen perdido. . . Quiere obligarnos a arrojar las máscaras y a ser dueños de nosotros mismos. La vía de la autenticidad nos enfrenta a una esencial soledad. Pero ya no es la soledad cerrada del disimulo, sino la de la libertad auténtica que nos obliga a abrírnos de nuevo hacia lo Otro, hacia los otros. "Si nos arrancamos esas máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezamos a vivir y a pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres." <sup>16</sup>

EL MOVIMIENTO DE AUTOCONOCIMIENTO Y DE RETORNO al origen parece haber alcanzado sus fines. A lo largo de las dos etapas que señalamos, la reflexión ha esclarecido el mundo circundante, primero; nuestro modo de encontrarnos en él, después; se ha asomado, por fin, al inconsciente colectivo. Mucho falta por comprender, pero el paso sustancial ha sido franqueado. México se ha quitado sus velos, ha cobrado conciencia de

sí, ha afirmado su voluntad de ser él mismo. Y el descubrimiento de nuestra realidad no quedó reducido a una minoría intelectual; trascendió a la colectividad; fue un factor importante de unidad espiritual y procuró, al fin, a nuestro país la confianza personal que tanta falta le había hecho en el pasado.

En cincuenta años, el panorama cultural se ha transformado. De una cultura *enajenada*, divorciada de la vida, incapaz de convertirse en patrimonio colectivo, hemos llegado a otra arraigada en nuestra vida, capaz de expresar a la comunidad, *libre*, sobre todo.

Pero justamente por haber alcanzado sus metas, el nacionalismo cultural parece estar en crisis. Sus temas centrales parecen agotados; no sabemos cómo podrían prolongarse sin caer en estéril redundancia. Además, percibimos oscuramente un cambio en la atmósfera cultural y el peso creciente de preocupaciones distintas. Muchos temas anteriores han perdido atractivo para las generaciones más jóvenes; es fácil notar cómo los desplazan otros intereses. Sospechamos que la etapa anterior toca a su fin y que debe empezar otra nueva. ¿Cuáles serían las razones del cambio? Sólo podemos apuntar algunos indicios.

En primer lugar, nuestro nacionalismo tuvo un sello peculiar que lo diferencia de otros: no consistió en un retorno romántico a un haber pasado, a doctrinas y formas culturales ya constituidas; nació, por lo contrario, de la inconformidad y la rebeldía; lo impulsó la negativa a todo falso valor, tanto extraño como nacional. Pues se negaba a reemplazar la enajenación en una cultura externa por la enajenación a una herencia. Por ello, la significación de estos decenios no ha de verse tanto en sus productos culturales, cuanto en un cambio radical en el modo de producirlos, pues antes que una época de *construcción*, fue una etapa de *ahondamiento*.

Pero, justamente porque consistió antes que nada en una liberación de los valores aceptados de modo inauténtico, no logró afirmar una concepción total del mundo y de la vida, capaz de orientar a la comunidad. La liberación se pagó a un alto precio. La cultura mexicana ha dejado de seguir las

doctrinas heredadas, que se mostraron inadaptadas. La concepción tradicional católico-escolástica, ligada a una ideología de clases privilegiadas, ha dejado de tener vigencia en la educación popular y sólo puede dirigir a un sector reducido de la burguesía. La concepción positivista y liberal sucumbió a la Revolución definitivamente. Pero antes de convertirse en estructuras inadaptadas, esas doctrinas ofrecieron a una época sistemas racionales capaces de comprender con unidad el mundo, de dar sentido a la acción y de guiar con firmeza la educación colectiva.

Después de la destrucción de las concepciones del mundo anteriores no llegó a imponerse una nueva. Las filosofías de Caso y Vasconcelos carecían de rigor y no formaron escuela. La "filosofía del mexicano" era un simple movimiento de autoconocimiento; no podía edificar una concepción del mundo. Durante unos años, se pretendió imponer a la educación una orientación marxista; mas resultó evidente la imposibilidad de implantar oficialmente una ideología socialista en un país capitalista de escaso desarrollo proletario. Al no lograr edificar una concepción del mundo ni proponer una tabla de valores común, la educación pública ha carecido de una sólida orientación espiritual.

Esta crisis no es propia nuestra, sino común a la cultura occidental. Enfrentarse a ella desde nuestra perspectiva no será empresa fácil ni de un sola generación. Con todo, es la nueva tarea urgente que se nos plantea. Y para cumplirla, será menester incardinar nuestra cultura en las corrientes universales de pensamiento.

Por otra parte, nuestro nacionalismo no era un fin sino un medio de acceder a la universalidad sin imitaciones. Después de cobrar conciencia de nosotros mismos, sólo quedaba —como vieron Leopoldo Zea y Octavio Paz, cada quien desde su punto de vista— abrirnos hacia una comunidad más amplia. El retiro del ensimismado sólo puede proseguirse hasta un límite; luego, es preciso iniciar el retorno.

Mas estas razones no tendrían mucha consistencia si no respondieran a un cambio en la situación social, que impone nuevas direcciones a la cultura.

El proceso, incipiente pero seguro, de industrialización ha favorecido el desarrollo de clases con intereses naturalmente internacionales: una amplia clase media profesionista, un proletariado más numeroso, una burguesía nacional deseosa ya de expandirse fuera de las fronteras. Si nuestro movimiento revolucionario se había desarrollado aislado, cerrado —por así decir— en sí mismo, ahora surgen movimientos semejantes en otras naciones hispanoamericanas. Nuestra Revolución parece un rasgo de un movimiento continental que la abarca. No sólo eso: también forma parte del proceso mundial más decisivo de estos años: la revolución agraria y de liberación nacional de los países dependientes. Además, el aislamiento de cualquier país se ha vuelto insostenible. La vida de cada sociedad depende cada vez más de los grandes cambios internacionales. El mundo se ha unificado definitivamente. *Por primera vez, la vocación universal de la inteligencia y el momento efectivo de la historia de nuestro país coinciden.*

Es comprensible que a todo ello responda una *tendencia al internacionalismo cultural* y una mengua del nacionalismo. Si antes interesaba destacar los rasgos peculiares de nuestra circunstancia, ahora importa subrayar aquellos que la vinculan con el mundo; pues nuestra circunstancia ha dejado para nosotros de sernos peculiar.

En segundo lugar, se dibuja otro cambio en la situación del intelectual: su progresiva emancipación de la burocracia. El relativo desarrollo de las universidades e institutos de cultura superior ha permitido que muchos se consagren exclusivamente a su vocación. La mayor producción y difusión de libros y periódicos y el aumento del público lector, empiezan a ofrecerle al escritor algunas posibilidades de vida independiente. El desarrollo inicial de las ciencias exactas y naturales, por otra parte, impone normas de especialización que influyen en otros campos de la investigación intelectual.

Todo ello permite un *profesionalismo* mayor y apremia a una *especialización* creciente. Es común la tendencia a exigir más rigor y técnica en la producción e investigación intelectuales; a lograr obras mejor fundadas, más reflexivas y

críticas. El profesionalismo y la especialización rigurosa —que, en otros países de alta saturación cultural, pueden convertirse en traba a la espontaneidad y en declive hacia el filisteísmo— resultan imprescindibles entre nosotros. Son el único medio para vencer la improvisación y el diletantismo, males endémicos de nuestra cultura.

Internacionalismo y profesionalismo crecientes se observan en las últimas generaciones. Recordemos, por ejemplo, los aciertos de la nueva arquitectura que ha sabido aprovechar las experiencias brasileñas o norteamericanas. O la más joven pintura, con la aparición de una tendencia hacia el arte abstracto y el constructivismo en unos, con el planteamiento de problemas más difíciles y la asimilación a la sensibilidad propia de hallazgos de la pintura europea, en otros. La novela y el cuento, hace pocos años, incitaban ya a una depuración y rigor formales superiores (el ejemplo de Juan J. Arreola y de Juan Rulfo). En la última promoción de novelistas es patente, en casi todos, el deseo de utilizar mejor los nuevos recursos expresivos y explorar otros; la novela empieza a cobrar una dimensión más reflexiva; a veces, abandona los temas locales, o los trata a modo de instancias de temas humanos generales; para al primer plano la ciudad cosmopolita y, con ella, problemas del hombre semejantes en toda sociedad urbana.

En el campo de la filosofía, se nota un franco desvío de la "filosofía del mexicano" y una decidida conversión hacia los problemas universales de la filosofía actual. En muchos, aumenta el interés por el marxismo —ahora en forma más sólida y adaptada a la situación. En otros, se insiste en la urgencia de rigor y crítica en la reflexión filosófica; se intenta vincularla con las ciencias; se exige un profesionalismo creciente.

Tal vez esta dirección —de subrayarse en lo futuro, como creemos— se encuentre en mejor posición para enfrentarse a la tarea de que antes hablábamos: subsanar nuestra falta de doctrinas rectoras y de metas espirituales colectivas. Pues la causa principal de esa falla ha sido la carencia de continuidad en la cultura, el personalismo, la incapacidad para

crear escuelas permanentes de pensamiento. Y esos son signos, no de una falta de capacidad constructora, sino de un defecto de profesionalismo.

Las nuevas tendencias no han de conducir necesariamente, ni mucho menos, a una nueva fase de cultura imitativa y dependiente. El descubrimiento de nuestra peculiaridad fue lo suficientemente auténtico para poder enfrentarnos a la cultura mundial con un personalidad propia y sin perder nuestra singular perspectiva. Éste fue el más precioso legado de la Revolución a la inteligencia: *hacer posible la apropiación de la cultura universal, sin perder autenticidad*.

Tal vez, el próximo paso de nuestra historia espiritual consista en *levantar nuestro nacionalismo cultural* al nivel de los problemas e inquietudes comunes a la ciencia y al hombre actuales. "Levantar" en el doble sentido hegeliano de transformar, conservando en un nivel superior lo transformado.

#### N O T A S

1 Alfonso REYES: *Pasado inmediato y otros ensayos*, El Colegio de México, 1941, p. 55.

2 Clemente Orozco, *Autobiografía*, Occidente, México, 1945, p. 31.

3 Alfonso REYES, *op. cit.*, p. 8.

4 Octavio PAZ: *Las peras del olmo*, Imprenta Universitaria, México, 1959, p. 22.

5 *El minuterio*, Imprenta Murguía, México, 1923, pp. 39-43.

6 *El laberinto de la soledad*, 1ª ed., Cuadernos Americanos, México, 1950, cap. III.

7 José Clemente Orozco, *op. cit.*, p. 41.

8 Véase mi estudio: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, 1950, cap. XII.

9 Octavio PAZ, en *El laberinto de la soledad*, p. 152.

10 Alfonso REYES, *op. cit.*, p. 63.

11 "El clasicismo mexicano", en José Luis MARTÍNEZ: *El ensayo mexicano moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, t. II, p. 88.

12 Alfonso REYES: *Última Tule*, Imprenta Universitaria, México, 1942.

13 *La Revolución Mexicana en crisis*, Cuadernos Americanos, México, 1944, pp. 35-36.

14 *Extremos de América*, Tezonile, México, 1949, p. 11.

15 Leopoldo ZEA: *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, 1948.

16 *Op. cit.*, p. 192.

Este libro se terminó de imprimir  
en noviembre de 1992.  
Negativos, impresión y encuadernación:  
Programas Educativos, S.A. de C.V.,  
Chabacano 65-A, 06850 México, D.F.  
Se imprimieron 1000 ejemplares  
más sobrantes para reposición.  
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones  
de El Colegio de México







EL COLEGIO DE MEXICO



\*3 905 0500353 0\*

## Centro de Estudios Históricos

El presente volumen contiene una compilación de artículos sobre diversos temas históricos publicados originalmente en la revista *Historia Mexicana*. Esta compilación, al igual que las comprendidas en otros volúmenes de la serie *Lecturas de Historia Mexicana*, es una de las varias publicaciones editadas para conmemorar los cincuenta años del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, y contribuirá sin duda a difundir entre los interesados un valioso material que de otro modo tal vez escaparía a su atención. Los artículos que aparecen en este volumen corresponden a una idea antropológica del Medio y Modernidad"; criollos del XVI en el espejo "El sueño de un sueño"; "El pecado de amar a Dios"; Edmundo O'Gorman, "La padre Las Casas. Edad Fernando Benítez, "Los jo de su prosa"; José Gaos, Pablo González Casanova, en el siglo XVIII"; Pablo González Casanova, "La sátira popular de la Ilustración"; Rafael Moreno, "Creación de la nacionalidad mexicana"; Francisco López Cámara, "Los socialistas franceses en la reforma mexicana"; William D. Raat, "Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena"; Eli de Gortari, "Ciencia positiva, política 'científica'"; J. S. Brushwood, "La novela mexicana frente al porfirismo"; Susan E. Bryan, "Teatro popular y sociedad durante el porfiriato"; William Beezley, "El estilo porfiriano: deportes y diversiones de fin de siglo", y Luis Villoro, "La cultura mexicana de 1910 a 1960".



EL COLEGIO DE MÉXICO

01

