

La leyenda negra y la leyenda rosa en la nueva historiografía de la Revolución mexicana¹

CATHERINE HÉAU LAMBERT
ENRIQUE RAJCHENBERG S.

DURANTE LOS DECENIOS del setenta y del ochenta, algunos historiadores nacionales y extranjeros procedieron a reexaminar la Revolución mexicana. Contaban con dos importantes ventajas respecto de sus colegas (profesionales o *amateurs*) del primer medio siglo post-revolucionario.

En primer término, se habían despojado de los mitos y discursos legitimadores ávidamente requeridos por el joven Estado emanado de la revolución. Algunos de ellos, los nacionales, se habían educado bajo la égida mítica de la revolución mexicana. Sin embargo lograron, parcial o totalmente, saldar cuentas con su conciencia escolar previa bajo el impulso del movimiento estudiantil de 1968 y su cuestionamiento de las bases político-ideológicas del régimen.

En segundo lugar, aventajaron a sus antecesores en la práctica de una disciplina que adquirió a lo largo del siglo el estatuto de un área de conocimiento e investigación admitida con plenos derechos en el mundo académico, y ya no sólo en calidad de discurso ornamental de los poderes públicos y, ocasionalmente, privados. Además, como ha señalado Alan Knight, fue esta generación de historiadores la que gozó del beneficio de los archivos ordenados e institucionalizados y no tuvo, como antes, que hallar agujas en pajares polvorientos disputando la materia prima a polillas y ratones.

Los primeros historiadores y escritores de la historia de la revolución basaron sus textos en lo que habían visto, lo que les habían contado y lo que habían leído en proclamas, planes y declaraciones de jefes revolucionarios, convertidos después en hombres del sistema.

Sus "historias" debían cumplir con dos requisitos para engrosar la historiografía oficial. El primero consistía en demostrar que el carácter nacional de la revolución emanaba de la homogeneidad política e ideológica de sus protagonistas. Se trata de la concepción *unanimista* criticada por Guerra.² Todos los hombres de los albores del siglo XX habrían decidido por las mismas causas barrer al

¹ El color rosa no alude aquí a una insuficiente radicalidad política, sino a la inocencia de ciertas interpretaciones de la revolución.

² François-Xavier Guerra, "Por una lectura política de la Revolución Mexicana", en *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana*, México, INEHRM, 1991, p. 451.

ancien régime. Campesinos, obreros, clases medias, desposeídos o en vías de serlo, se habrían levantado contra el oprobioso Díaz. De esta manera, el Estado de la revolución podía aparecer como el representante de la mayoría opuesta a la minoría porfirista, y como la encarnación de la mejor de las democracias posibles.

El segundo requisito, igualmente homogeneizador de disparidades, concernió al ámbito geográfico donde se desarrolló la revolución. En este nivel de análisis la tesis unanimita también prevaleció: de Sonora a Yucatán, la revolución sacudió y transformó hasta los rincones más recónditos del país. En la medida en que la revolución consistía en la base ideológica más sólida del Estado como nación, se canceló la diversidad regional en nombre de un movimiento visto desde el zócalo del Distrito Federal.

Los *nuevos* historiadores evitaron y hasta criticaron las posturas de sus antecesores, y algunos se ubicaron en la corriente llamada revisionista. A ellos les debemos un conocimiento más exacto de las regiones y de los sectores que participaron en la revolución. Sin embargo, sus cuestionamientos de la historiografía heredada produjeron dos leyendas: una negra y otra rosa.

La leyenda negra se refiere al papel de la tradición. Para algunos historiadores, la tradición sería sinónimo de arcaísmo y restauración de tiempos idos. Desde la tradición nadie se inconforma; todo permanece igual. La única posibilidad de actualizar la tradición desde una perspectiva no conservadora consistiría en *observarla* como folklore —“mera cosecha de curiosidades”.³ La tradición, por consiguiente, nunca podría devenir un ingrediente de los procesos de cambio, sino por el contrario, de reproducción idéntica a lo largo del tiempo.

La leyenda rosa concierne a la revisión de la supuesta bipolaridad clasista de la revolución, que repartía en una contienda a muerte a los desposeídos, por un lado, y a los adinerados porfiristas, por otro. Los vencedores por supuesto fueron los primeros.

Las investigaciones más recientes demostraron que la estructura social no era “blanca o negra”. Existía una multiplicidad de situaciones de clase —campesinos sin tierra, rancheros, obreros-campesinos, hacendados, etcétera—; además, en el terreno político, los hombres no actuaron siguiendo estrictamente las líneas punteadas de su situación de clase, sino en movimientos que agrupaban a sujetos de diferentes clases sociales.

Empero, estas observaciones acertadas condujeron a dos aporías. La primera consistió en echar por la borda las determinaciones materiales para privilegiar las determinaciones ideológicas y políticas bajo el supuesto de que en estos niveles los hombres habrían pensado y actuado de la misma manera. Nos encontramos en el terreno de la historia idealista e idealizada, en que son las redes de sociabilidad las que mueven a los hombres a la acción.

El segundo error se produjo al caracterizar a la Revolución mexicana. Ésta fue, de acuerdo con la misma perspectiva, una revolución de los rancheros. Los campesinos sin tierra, quienes constituían el 80% del campesinado mexicano, quedarían

³ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Ed. Muchnik, Barcelona, 1986.

silenciados por los rancheros, únicas voces cantantes de la revolución, o tan bien representados por ellos que el historiador podría omitir su presencia. El caso más evidente es el de Luis González quien, en el último capítulo de *Pueblo en vilo*, se acordó de que en San José de Gracia también había mil familias campesinas pobres.

En este ensayo intentamos proceder a la deconstrucción de ambas leyendas mediante el señalamiento de los errores teóricos y empíricos que comportan algunas interpretaciones recientes de la Revolución mexicana.

I. LA LEYENDA NEGRA

La modernidad occidental ha impuesto como condición del progreso la ruptura con toda tradición. El avance histórico sólo es posible cuando los hombres se liberan de sus tradiciones y atavismos. Con base en este modelo paradigmático, algunos profesionales de Clío han evaluado la participación y el protagonismo de los diferentes grupos sociales en la Revolución mexicana.

Veamos el caso más evidente, el de François-Xavier Guerra.

Armado de la pareja conceptual antiguo-moderno, el historiador francés intenta explicar la dinámica de la sociedad mexicana a finales del siglo XIX, así como la emergencia del proceso revolucionario con base en ese dúo mágico. La tesis consistirá en demostrar que el protagonismo revolucionario de los actores más insertos en la modernidad es superior.

Con base en la sociología empírica, Guerra atribuye a ciertas magnitudes de variables tales como edad, escolaridad, etcétera, el sello de la modernidad. Son los individuos que reúnen ciertos atributos quienes primero se movilizan en las postrimerías del porfirato.

La permeabilidad de regiones enteras o bien de agregados sociales a las *ideas* revolucionarias depende de su grado de modernidad, o dicho de otra manera, de su incorporación al régimen capitalista y a su sistema cultural. ¿Quiénes son éstos? Los sectores medios, beneficiarios indirectos de la modernización porfiriana, los obreros de Orizaba y los mineros norteros; en síntesis es el “nuevo pueblo” (Guerra), el que presta oídos a las consignas revolucionarias o las elabora. Los “demás” siguen pasivamente a los primeros, forman la tropa, enmarcados por los dirigentes de los grupos privilegiados.

¿Acaso el dualismo antiguo (tradicional)/moderno permite clasificar las posturas políticas en 1910?

La primera sociología científica latinoamericana, fundada por Germani y Di Tella, pretendió abrir la explicación de los cambios sociales con la llave maestra del dualismo antiguo/moderno. Ninguna originalidad teórica había en ese proyecto. La antropología norteamericana había empleado las mismas herramientas conceptuales para analizar a las sociedades “primitivas”, inertes por naturaleza.

Nuestros sociólogos procedieron de modo semejante: puesto que el peso de la tradición impide el cambio, éste debe provenir del entorno exterior. Lo mo-

derno es agente disolutivo de la tradición; introduce el conflicto ahí donde todo era integración armónica de valores y normas.

Guerra, llevado por la misma lógica del discurso teórico pero a treinta años de distancia de los pioneros de la sociología, recurre a la construcción de un paradigma semejante.

Los hombres vivían felices en el mundo tradicional de la hacienda bajo la protección paternalista del terrateniente. Blandiendo una carta de peones de hacienda contentos, Guerra supone una cohesión absoluta entre los hombres. ¿Quién se atrevería a cambiar una sociedad tan idílica?⁴

La imagen distorsionada que ofrece el modelo llamado de relaciones paternalistas ha sido cuestionada por Thompson al demostrar los riesgos de enfrascarse en un campo conceptual tan estrecho que sólo permite estudiar la sociedad desde el palacio, nunca desde el mercado o la plaza del pueblo, ni el sendero que conduce desde éstos hasta el primero.⁵

La historiografía asignó a la tradición un papel distinto del de la mera resistencia en los procesos de cambio. La historia social inglesa atribuye a la tradición el papel de ingrediente de los movimientos rebeldes e incluso de niveles radicales de conciencia clasista:

Los hombres viven rodeados por una amplia acumulación de mecanismos institucionales del pasado, y es natural que escojan los más convenientes y los adapten a sus propios (y nuevos) fines.⁶

Por ejemplo, el metodismo fue un apaciguador del jacobinismo inglés; sin embargo la tradición metodista de la clase obrera sirvió de base para constituir los primeros sindicatos.

Ello nos conduce a evidenciar una característica de las tradiciones consistente en su flexibilidad para enfrentar desafíos originales. Por lo tanto, resulta erróneo tipificar a las tradiciones como el recurso de quienes, inconscientes de los cambios acaecidos, esgrimen armas pertenecientes a épocas superadas. Dicha falacia corresponde a la concepción que identifica a las tradiciones como supervivencias y en consecuencia las califica de ineficaces, meros residuos del pasado cuya muerte es cuestión de tiempo. Por el contrario, la flexibilidad de las tradiciones permite su renovación para enfrentar problemáticas presentes.⁷

⁴ Descuidando una regla básica del oficio de historiador, la crítica de las fuentes, Guerra reproduce la carta de los peones de una hacienda, quienes dirigen un pliego petitorio a una cámara de diputados entre los que se encuentran pares del propietario de la negociación. ¿Quién se atreve a solicitar y vituperar simultáneamente a un mismo estrato social? ¡No hay loco que coma lumbre! (Ver François-Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la Revolución*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1988, tomo I, p. 135.)

⁵ Ver E. P. Thompson, *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*, Ed. Crítica, Barcelona, 1989, pp. 13-20.

⁶ Eric Hobsbawm, *Trabajadores*, Ed. Crítica, Barcelona, 1979, p. 384.

⁷ El San Lunes, por ejemplo, una de las más viejas y universales tradiciones obreras, se integró en el siglo XIX a prácticas de resistencia al control capitalista de los ritmos de vida. Ver Alain Cottereau,

Entonces puede producirse en la historia la paradoja que apuntó Thompson: “Nos encontramos con una cultura tradicional y *rebelde*”.⁸ La paradoja se disuelve si nos liberamos de la connotación negativa que el revisionismo ha endilgado a las tradiciones y que hizo que el famoso epígrafe del libro de Womack haya sido asumido como la síntesis más apretada de que desde la tradición todo es inamovible.⁹

Más insidiosa aún resulta la identificación de la tradición con la “falsa conciencia”, o sea, como conciencia equivocada acerca de la realidad y, por lo tanto, toda acción orientada por ella estaría destinada al fracaso.

Una vez planteados estos principios teóricos, conviene distinguir entre tendencias progresivas y regresivas. Las segundas, que pueden ejemplificarse con los movimientos milenaristas, emplean la tradición en la medida que ésta permite la conservación de un mundo pretérito o el regreso a él. Su escasa plasticidad frente a las realidades cambiantes las confina al mundo del *underground*. En el México actual, la ilustración más clara está encarnada en el *Quinto Sol* y otros grupos fundamentalistas. En el México revolucionario, se puede aludir a los hacendados de San Cristóbal, en Chiapas, quienes oponiéndose a la compra de tierras por capitalistas introductores de relaciones salariales en la región, reforzaron los vínculos serviles, y no tan paternalistas como cree Guerra, con los trabajadores.¹⁰

Como contrapartida, las tradiciones progresistas son palanca de liberación. El zapatismo demuestra esta vertiente de la tradición. A pesar de estar fuertemente enraizado en redes de sociabilidad antiguas en que coexisten los sistemas de lealtades tradicionales como el compadrazgo y las relaciones de parentesco, integra elementos de modernidad como la escolarización y la necesidad de producir un excedente económico y no sólo de asegurar la autosubsistencia.¹¹

Asimismo, el legalismo de las acciones zapatistas, reflejado en la publicación de manifiestos y en que no usara la declaración verbal como emanación de la voluntad personal del caudillo; en que aceptara las comisiones agrarias y, sobre todo, en que acogiera intelectuales urbanos, nos remite a una imagen muy distinta a la de una sociedad tradicional replegada, por definición, sobre sí misma.

Este último punto interesa particularmente porque permite contrastar la acogida a los intelectuales urbanos en el zapatismo con la mezcla de terror e hilaridad de los capitalinos ante la llegada de los zapatistas a la ciudad de México en 1914. El mundo citadino, moderno por excelencia, supuestamente capaz de absorber y de admitir en su seno todo lo ajeno a él, fue menos permeable a *lo diferente* que el mundo rural, tradicional por excelencia, reacio a cualquier elemento extraño.

“Vie quotidienne et résistance ouvrière à Paris en 1870”, en Denis Poulot, *Le Sublime*, [1870], Maspero, París, 1980.

⁸ E. P. Thompson, *op. cit.*, p. 45, las cursivas son del autor.

⁹ “Éste es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución”. *Zapata y la Revolución Mexicana*, Siglo XXI, México, 1969, p. XI.

¹⁰ Ver Antonio García de León, *Rebelión y utopía*, Ed. ERA, México, 1985.

¹¹ Zapata insistió en mantener las haciendas morelenses como unidades productivas físicas, no como núcleo de relaciones sociales de explotación. La destrucción de aquéllas fue obra de Carranza como medio para doblegar al ejército suriano.

¿Acaso no resulta falaz la correspondencia exacta que Guerra establece entre sociedad tradicional (holista)=sistema cerrado/sociedad moderna=sistema abierto?¹²

La sociedad *tradicional* parece haber llevado a cabo una discriminación entre elementos modernos, “escogiendo” aquellos que no amenazaban sus sistemas de valores, ideas y formas institucionales, pero oponiéndose a aquellos que sí los hacían peligrar. Entre estos últimos se encontraba la centralización política, concomitante con la modernización porfiriana del poder, que anulaba progresivamente la autonomía política local o regional.

En lo relativo a este punto específico, podría acusarse al mundo rural tradicional de antimodernizador. Sin embargo, vistas las cosas desde otra perspectiva, el juicio lapidario se modifica. Muchos de estos actores colectivos tradicionales son herederos y defensores del liberalismo, al cual nadie puede negarle su modernidad en el siglo XIX mexicano. Éste posee dos vertientes. Una es fuertemente centralista; la otra es abanderada del federalismo. Esta última es la que retuvo el mundo rural porque se conjugaba mejor con su ancestral organización política, a la que no estaba dispuesto a renunciar.

Mencionemos por último una concepción equivocada acerca de la tradición. Etimológicamente, tradición proviene de transmitir (*tradere*). Las experiencias de una generación de hombres no constituyen una tradición porque no son transmitidas de una generación a otra; no han adquirido aún la dimensión objetiva que poseen las superestructuras sociales y que son heredadas por cada generación para conservarlas, modificarlas o destruirlas. Las experiencias son, en cambio, pura subjetividad.

Indiferente a esta distinción, Aguilar Camín confunde experiencia con tradición.¹³ A los prósperos y schumpeterianos agricultores nortños, Aguilar Camín los hace portadores de tradiciones llamadas sonorenses. Así, por ejemplo, la belicosidad obrera durante los primeros diez años del nuevo siglo convierte súbitamente a la burguesía sonorenses en portadora de una tradición para enfrentarse a las clases trabajadoras. A cambio, le arrebató a los ocupantes originales del territorio, yaquis y mayos, el ser portadores de una tradición y los rebaja consiguientemente al nivel de un simple grupo beligerante. Ya no se trata, en esta óptica, de una confrontación entre tradiciones, sino de la lucha entre una tradición y un grupo de hombres sin historia al cual, retomando la apelación decimonónica, Aguilar Camín denomina bárbaros.

Ciertamente, Aguilar no es etnólogo y no tiene la obligación de descifrar las culturas previas a la llegada de los blancos; ni tampoco son objeto de su estudio

¹² Touraine evidenció la falsedad de axiomas de este tipo al señalar que Estados Unidos es más moderno que Japón, pero el país del sol naciente es más modernizador que aquél pese a su tradicionalismo (Alain Touraine, *El regreso del actor*, EUDEBA, Buenos Aires, 1988). En una perspectiva semejante, Laclau, al analizar la llegada de los migrantes de origen rural a las ciudades latinoamericanas en el decenio de los años cuarenta, destaca que “su negativa a aceptar la legalidad capitalista puede expresar una actitud más avanzada y moderna que el tradeuniónismo de tipo europeo” (Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XX, Buenos Aires, 1978, p. 183).

¹³ Héctor Aguilar Camín, *Saldo de la revolución*, Ed. Océano, México, 1984.

como historiador. Se interesa exclusivamente por la burguesía sonoreNSE, fracción triunfante de la revolución. Empero, ello no lo descarga de haber opacado el hecho de que la ocupación de tierras por los blancos no sólo fue el resultado de una violenta lucha militar, cuestión que Aguilar reconoce y subraya, sino, sobre todo, el producto de la destrucción de una cultura y de sus tradiciones.

Podemos descubrir entonces por qué Aguilar confiere a las *experiencias* sonorenses el título de *tradiciones*. Este pase mágico es mucho más que una formalidad de léxico. Por una parte, legitima a impostores y arribistas con el abolengo de la tradición, frente a la real tradición de los ocupantes originales del territorio.

Por otra, al enfrentarse los blancos sonorenses con la tradición de los zapatistas, la contienda aparenta tener lugar entre dos culturas simétricas pero opuestas. De manera teleológica, Aguilar Camín señala que las experiencias sonorenses “parecen anticipar, más ajustadamente que las del México agrario y campesino, las prioridades de la sociedad mexicana contemporánea”.¹⁴ Evidentemente, el vencedor de un proceso revolucionario tiene la capacidad de imponer a la sociedad cuya dirección conquistó, los objetivos de su práctica social previa, pero esto no nos autoriza a decir que éstas anticipaban el desenlace posterior. ¡Es tan absurdo como afirmar que la ideología de los militares chilenos anticipó lo que sería la ideología dominante de la sociedad chilena entre 1973 y 1989! Como siempre, la teleología justifica y legitima la historia.

II. LA LEYENDA ROSA

No se trata aquí de negar el liderazgo indiscutible de los rancheros en la Revolución mexicana, sino de reubicar en su justa dimensión el papel que desempeñaron en los procesos políticos del porfiriato y de la revolución. Ello requiere establecer en primer término una genealogía de los ranchos.

Durante la colonia, el abasto de las ciudades estuvo a cargo de las grandes haciendas, mientras que los pueblos y ranchos practicaban un cultivo de autoabastecimiento con un excedente mínimo que se comercializaba en los tianguis locales. Haciendas, ranchos y pueblos convivieron durante siglos más o menos pacíficamente.

El siglo XIX, con sus luchas políticas, y luego el ingreso de México al comercio internacional de exportaciones masivas facilitadas por el barco de vapor y los ferrocarriles, trastornaron el anterior equilibrio entre haciendas, pueblos y ranchos. Muchas haciendas del centro quebraron por la importación de granos, ya que acostumbraban especular en las temporadas de sequías o de inundaciones,¹⁵ y fue-

¹⁴ *Idem.*, p. 13.

¹⁵ John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México*, Ed. ERA, México, 1990, p. 243.

ron ventas entre los vecinos más acaudalados, en general sus propios arrendatarios, que se volvían entonces "rancheros" o campesinos dueños de sus tierras.¹⁶

Los territorios fronterizos fueron entregados por Juárez a nuevos colonos, emigrantes de las regiones densamente pobladas del centro del país, quienes fueron los encargados de su defensa bajo la modalidad de "colonias militares". Finalmente, el proceso de reparto de las tierras "baldías" sacrificó a los pueblos favoreciendo a los hacendados y a los rancheros.¹⁷ Por ello, durante el porfiriato los ranchos se multiplicaron por diez en las regiones fronterizas y se triplicaron en el centro y centro-norte de México.¹⁸

La repartición de tierras y la creación de nuevas haciendas se concentraron mayormente en las regiones recién colonizadas y orientadas a la exportación que comprendían las tierras norteñas fronterizas y las tierras bajas sureñas de la costa. En las zonas del centro y del centro-norte de México, de colonización más antigua y más densamente pobladas, se repartieron menos tierras, y si bien se amplió con rapidez el número de ranchos, el desenvolvimiento de grandes haciendas fue ínfimo.¹⁹

Los rancheros justificaban su apropiación de las tierras comunales con una visión muy despectiva del mundo indígena. Después del reparto agrario post-revolucionario, el rancho conservó una imagen de *self made man* que se enfrenta a los ejidatarios considerados como campesinos tutelados y mantenidos por el gobierno. La vieja lucha contra los jefes políticos devino una lucha frontal contra las instituciones públicas (SRA, SARH, BANRURAL, etcétera) por la repartición desigual de los fondos gubernamentales.

Tutino demuestra admirablemente bien el creciente peso de los rancheros en el abasto básico del país. Toman el relevo de las haciendas en los cultivos de autoabastecimiento regional y su presencia económica en los mercados regionales abre rápidamente el paso a una mayor participación política local.

Estos datos permiten reconsiderar el análisis del porfiriato que asume que se repartieron grandes superficies de tierra entre los miembros preferidos de la élite y que las haciendas incrementaron rápidamente su dominio sobre las tierras comunales. Este enfoque dualista del porfiriato (pueblos/haciendas), por exacto que sea (las tierras y aguas como manzanas de la discordia), no deja de ser incompleto.

En efecto, durante el porfiriato surgió, como acabamos de ver, una tercera fuerza económica y política: los rancheros, campesinos con tierras, dueños de su futuro y muy vinculados a sus pueblos de origen. Así los describe Schryer:

¹⁶ Ver Luis González y González, *Pueblo en vilo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984; y Frans J. Schryer, *Una burguesía campesina en la Revolución Mexicana, los rancheros de Piasafiores*, Ed. ERA, México, 1986.

¹⁷ Un buen ejemplo de rancheros favorecidos por las Leyes de Reforma es el de las familias Unsuet, Ocampo, Figueroa, Meléndez, Rosas, Maldonado, etcétera, que de 34 comunidades del norte de Guerrero se repartieron totalmente las tierras de 16 y parcialmente las de las 18 restantes. Ver Ian Jacobs, *La Revolución Mexicana en Guerrero, una revuelta de rancheros*, Ed. ERA, México, 1990, pp. 69-84.

¹⁸ *Estadísticas sociales del porfiriato, 1877-1910*, Dirección General de Estadística, México, 1965, cuadro 47, p. 41.

¹⁹ John Tutino, *op. cit.*, p. 335.

Los rancheros que acabamos de describir pueden ser diferenciados de los grandes propietarios de haciendas en numerosas formas. Al contrario de los hacendados, que eran terratenientes ausentistas, los rancheros residían en sus pequeñas propiedades o en pequeñas comunidades rurales. También administraban sus propias tierras o estaban activamente comprometidos en el comercio local o en el procesamiento en pequeña escala de los productos agrícolas cultivados en dichas pequeñas propiedades. Al igual que los grandes terratenientes ausentistas, la mayoría de los rancheros empleaban trabajadores temporales asalariados o peones, así como rentaban parte de sus tierras. A diferencia de los hacendados, sin embargo, compartían el modo de vestir, el comportamiento y el modo de hablar de sus subordinados económicos. Estos pequeños propietarios o campesinos ricos pueden ser caracterizados como burguesía campesina. Este término se emplea para enfatizar tanto su estilo de vida "campesino" o rústico, que les daba un *status* inferior a ojos de la élite metropolitana, cuanto su posición económica real como empleadores y empresarios.²⁰

Los indicios de identidad enumerados por Schryer nos permiten definir al rancharo mejor que con su sola tenencia de la tierra. Existe un cierto consenso en llamar rancharo al que posee entre 2 000 y 10 000 hectáreas. Criterio válido para el extenso norte, pero en el densamente poblado centro hay haciendas de 500 o 600 hectáreas y ranchos de 2 500 hectáreas, según la ubicación y calidad de la tierra.

La "identidad ranchera" no se funda entonces únicamente en criterios cuantitativos de propiedad de la tierra. Está íntimamente vinculada a la vieja institución de los "pueblos". El rancharo es el "criollito" de su pueblo, emparentando con medio mundo, vinculado con su comunidad por múltiples redes de sociabilidad. Sin embargo, su peso económico lo distingue de los campesinos sin tierra ya que le asegura los servicios de toda una clientela. La mayor virtud del rancharo es no haberse alejado de sus raíces. Comparte con sus coterráneos un mundo de prácticas culturales que crean una vasta red de lealtades.

El rancharo, autodenominado y autoconvencido de ser *gente de razón*, descendiente de conquistadores y colonos: mestizo o criollo y culturalmente inclinado hacia el elemento español, muy bien puede autodistinguirse del indígena porque, aun cuando "de los dientes para afuera" acepta que "todos tenemos sangre de indio", realmente lo siente, además de diferente, inferior.²¹

Como Mr. Hyde y el Dr. Jekyll, según la feliz expresión de Alan Knight,²² hay buenos y malos rancheros. Entre los primeros se ubican los líderes étnicos y culturales que ponen su mínimo conocimiento del ancho mundo al servicio de su comunidad como Carrera, Zapata, Cedillo, el Che Gómez y otros, mientras que de la actuación arbitraria de los segundos brotó la connotación peyorativa de "cacique".

²⁰ *Op. cit.*, p. 18.

²¹ Esteban Barragán López, "Identidad ranchera. Apreciaciones desde la sierra sur 'jalmichana' en el occidente de México", en *Relaciones*, núm. 43, Zamora, COLMICH, verano de 1990, p. 78.

²² Alan Knight, *The Mexican Revolution*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1986, tomo I, p. 114.

El rancharo es portador de una identidad de corte vertical: la “patria chica” que aglutina las diferentes clases sociales alrededor de una identidad étnica o pueblerina. Según Knight, uno de los caracteres de los movimientos rancheros (los que él llama “serranos”) “era tal que las divisiones [geográficas] verticales tenían prioridad sobre las divisiones [de clase] horizontales”.²³ Y prosigue Knight: “Debido a que sus metas eran locales y políticas, fácilmente se veían infiltrados por los intereses extraños: por lo menos llegaron a concertar acuerdos con los extraños, sin tomar en cuenta la ideología, para proteger a su patria chica”.²⁴

El movimiento serrano luchó por cambios “individuales, no estructurales”,²⁵ mientras que el “exuberante agrarismo que, ya estuviera organizado o fuera caótico, amenazaba la estructura social y económica del país”²⁶ era intolerable. La identidad horizontal de los campesinos sin tierra con su Plan de Ayala promovía una revolución social (cambios en la tenencia de la tierra) y no solamente política (remover a los “malos” caciques y a los “jefes políticos”). “El agrarismo zapatista, aunque derrotado en el campo de batalla, dejó su huella en Morelos, y, en forma más general, en México”.²⁷

Por último, hace falta destacar que estas dos identidades no son contradictorias: la identidad pueblerina de los morelenses apuntaló fuertemente su identidad agrarista en los momentos más apremiantes de la lucha. En los inicios de la revolución, muchos creyeron en Zapata y lo siguieron fieramente por ser uno de ellos: un campesino morelense portavoz de su comunidad desposeída.

Durante lustros se desconoció el papel protagonista de los rancheros en la Revolución mexicana y hasta en el decenio del ochenta se les dio su lugar en la historia mexicana. El viejo dualismo fue remplazado por otro: rancheros/centralismo. Esta nueva interpretación de la revolución tiene serias consecuencias: ya no se trata de una lucha por recuperar tierras y aguas, sino por recuperar espacios políticos (y de paso agrandar los ranchos a costa de las haciendas); ya no es una revolución social, sino una revolución política. François-Xavier Guerra llega a afirmar que la transformación social de México tuvo lugar durante el porfiriato y que la Revolución mexicana no fue más que un tropiezo político.

Esta nueva revisión de la revolución tiene cierta validez. En 1911 los rancheros jugaron un papel fundamental en los levantamientos regionales. La revolución

²³ Alan Knight, “Caudillos y campesinos en el México revolucionario, 1910-1917”, en D. A. Brading, *Caudillos y campesinos en la Revolución Mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 52. Más adelante, p. 54, Knight explica: “el orozquismo y el villismo, por consiguiente, tuvieron una importante base campesina, pero no fueron movimientos agrarios comprometidos. Por consiguiente, Orozco y Villa carecían del principio guiador del agrarismo zapatista, y, como los jefes serranos en general, más fácilmente se desviaban de sus ideas, concertaban alianzas dudosas que revelaban la debilidad de las divisiones de clases horizontales en su convicción política y de quienes los apoyaban.”

²⁴ *Ibidem*, p. 56.

²⁵ *Idem.*, p. 55, John Tutino afirma: “Y si este estudio ha demostrado algo, es que en México los levantamientos agrarios no los hacen los jefes. Son más bien los jefes los que han surgido una y otra vez cuando los rencores agrarios han culminado y cuando se han producido oportunidades de insurrección” (*op. cit.*, p. 249).

²⁶ *Ibidem*, p. 56.

²⁷ *Ibidem*, p. 55.

de 1911 fue un levantamiento masivo de hacendados, rancheros y campesinos sin tierras. Unos peleaban por un mejor reparto del poder político y otros por la devolución de sus tierras. Estas alianzas coyunturales y abigarradas se resquebrajaron rápidamente bajo Madero, pero el parteaguas de la Revolución mexicana fue el gobierno de Huerta. Ahí, cada quien escogió claramente su bando. En efecto, Huerta, sin las esperanzas que había suscitado Madero, ofrecía una nueva distribución del poder político sin cambiar las estructuras sociales del porfiriato. Los que luchaban por tierras recrudecieron su lucha y su radicalización (los grandes ejércitos de Villa, Zapata, Cedillo); los que, por fin, vieron cumplidas sus ansias de poder político, se alinearon. Los rancheros no escaparon de esta nueva polarización y tuvieron que escoger entre dos extremos: o el mantenimiento de la estructura agraria porfirista o la lucha armada al lado de los campesinos sin tierras, por el reparto agrario. Ahí la revolución tomó claramente tintes de lucha de clases. Los rancheros, en tanto que *marais** político, dejaron de jugar papel alguno. Fueron llevados a optar o por los terratenientes o por los pueblos desposeídos. Dejaron de ser protagonistas de la rebeldía y se volvieron una fuerza de apoyo para los federales huertistas o para los revolucionarios antihuertistas. La Convención de Aguascalientes los obligó, incluso, a definirse aún más. Como grupo social, los rancheros no hicieron la revolución. La Revolución mexicana no se reduce a los levantamientos de 1911; su suerte se decidió con Carranza cuando los rancheros ya se habían esfumado como grupo político para diluirse entre los bandos contrarios. Aun cuando Obregón es de origen ranchero, no representa únicamente a su clase de origen cuando llega al poder. El carácter de una revolución no depende del origen social de sus protagonistas, sino de los intereses en juego.²⁸

Queda claro que los rancheros representaban una fuerza política y económica no desdeñable durante el porfiriato. Señalamos su papel protagonista en los levantamientos regionales de 1911. ¿A qué se debe que los campesinos los respaldaran tan masivamente?

Revisemos ahora más de cerca la relación rancheros/pueblos que nos remite al papel ya esclarecido de la "tradición" campesina en tanto que cimiento cultural transclasista de la identidad pueblerina y de la tradición rebelde de los pueblos. John Tutino ha demostrado magistralmente que las grandes rebeliones campesinas tuvieron lugar entre 1810 y 1910. ¿Por qué sólo la última llegó a ser revolución y no simple rebelión como las de Sonora o Yucatán? Enrique Semo lo explica por la alianza entre rebeliones campesinas y corriente urbana partidaria de las reformas agrarias estructurales que marca la diferencia entre *jacquerie* y agrarismo:

* Término utilizado durante la Revolución francesa para designar a los sectores políticos moderados e indecisos.

²⁸ John Tutino afirma: "Y si este estudio ha demostrado algo, es que en México los levantamientos agrarios no los hacen los jefes. Son más bien los jefes los que han surgido una y otra vez cuando los rencores agrarios han culminado y cuando se han producido oportunidades de insurrección" (*op. cit.*, p. 249).

En la primera década del siglo XX, la idea de la reforma agraria prendió en los medios más diversos. Desde los terratenientes ilustrados hasta los anarquistas hacían propuestas para cambiar las condiciones sociales y económicas en el campo. Pero —con contadas excepciones— los reformadores urbanos y el movimiento campesino no podían inscribirse como sujeto activo en la lucha nacional por el poder. Sin la insurgencia campesina, la reforma agraria se habría postergado, adquiriendo connotaciones conservadoras como las que tuvo la abolición de la servidumbre en Rusia o las reformas de Junker en Alemania. No fue sino en vísperas de la Revolución de 1910 cuando esos impulsos se encontraron. Y de ese encuentro nació el agrarismo mexicano.²⁹

Sin duda, los movimientos aislados, regional y políticamente no tienen éxito. Sin embargo, la dicotomía de Semo entre campesinos/intelectuales urbanos es exagerada. Nos remite a la teoría de la élite política esclarecida que debe liderar a una masa campesina informe. Como sus antecesores, analistas “clásicos” de la Revolución mexicana, Semo no ve el amplio abanico social que recubre la palabra genérica de “campesinos”. Con razón los nuevos estudios históricos se empeñaron en desmitificar estos conceptos abstractos de “pueblo” o de “masas campesinas”. Los minuciosos estudios regionales que realizaron permitieron poner claramente de relieve la estratificación social del campo mexicano (Schryer es un excelente ejemplo de ello), donde los rancheros tenían un papel político preponderante gracias a su relativa independencia económica de las haciendas que detentaban el poder político regional. Los rancheros, dueños de sus medios de producción, no estaban a la merced del hacendado. Pudieron defender sus ideales liberales de *justicia, igualdad y democracia* y mantenerlos vivos durante todo el porfiriato. Gracias a ellos las contiendas electorales locales de los últimos años del porfiriato adquirieron un carácter muy conflictivo en Sinaloa, Coahuila, Morelos y Yucatán.³⁰ Estos rancheros, líderes de opinión en sus pueblos, reclaman su autonomía política local. Los reclamos del Manifiesto de Ciudad del Maíz no son muy diferentes de aquellos de la Comuna de París.³¹ Piden justicia, igualdad y democracia, conceptos que no se oponen a sus tradiciones locales. Los rancheros son los portavoces de sus pueblos cuyos habitantes, campesinos sin tierras en su mayoría, los respaldan y comparten sus ideales: por una parte tenemos los corridos políticos de clara oposición a Díaz que reclaman justicia, libertad, ley e igualdad apelando a Hidalgo y Juárez; y por otra parte, los reclamos de los obreros, que eran campesinos emigrados, eran muy similares: “Desde la perspectiva de los trabajadores industriales, lo que necesitaban no era una nueva ideología, sino que se renovara su versión del liberalismo mexicano del siglo XIX”.³² Por ello los rancheros lideraron las rebeliones campesinas de 1911, pero al fragor de la lucha los campesinos

²⁹ Enrique Semo, “La cuestión agraria y la Revolución Mexicana: nuevos enfoques”, en *Memoria del Congreso Internacional sobre la Revolución Mexicana, op. cit.*, tomo I, pp. 208 y 210.

³⁰ Alan Knight, *The Mexican Revolution, op. cit.*, pp. 71-72.

³¹ Julio Bracho, *De los gremios al sindicalismo*, México, IISUNAM, 1990, pp. 140-147.

³² Rodney Anderson, “Los trabajadores mexicanos y la política de la Revolución, 1906-1911”, en *Hispanic American Historical Review*, vol 54, n. 1, febrero de 1974, Carolina del Norte, pp. 94-113.

sin tierra se politizaron y se radicalizaron hasta “desbordar” los reclamos políticos de sus líderes rancheros y exigir una profunda reforma social, el reparto agrario. De ahí la escisión de 1913 entre huertistas (rancheros que, al igual que los hacendados, veían amenazadas sus tierras) y antihuertistas (rancheros que admitían los repartos agrarios sabiendo que no les iban a afectar). El movimiento ranchero no fue homogéneo y sus defensores pecan de excesiva simplificación. Haremos nuestra esta opinión de Enrique Semo: “la imagen de un campesino inerme cuya combatividad es fácilmente aprovechada por élites manipuladoras no es sino una proyección de una realidad actual hacia un pasado en que no existió”.³³

III. CONCLUSIÓN: REEXAMINAR AL REVISIONISMO

La nueva historiografía enriqueció el conocimiento previo acerca de la Revolución mexicana. Desprendido de la noción de nación como entidad homogeneizada por el Estado, introdujo a la región como unidad de análisis teórico y empírico de la historia. Algunas veces, el concepto de *región* no fue definido y ello hizo que cualquier entidad geográfica recibiera tal denominación. Simultáneamente, la regionalización de la revolución condujo a una lectura fraccionada que además de perder de vista la perspectiva global —en última instancia, hablamos de una revolución y no de un conjunto de rebeliones más o menos vinculadas entre sí—, no investigó los múltiples contactos entre regiones, como si la nacionalidad mexicana fuera mera entelequia antes de 1910.

Con todo, el estudio de la revolución en las regiones descubrió la complejidad del proceso, los actores revolucionarios y las múltiples determinaciones que movieron a la acción.

A través de esta diversidad de contextos revolucionarios, la historiografía pudo desbaratar los simplismos dualistas que explicaban la revolución como el enfrentamiento frontal de una clase contra otra mediante la reducción de una variedad de situaciones de clase a proletarias o a burguesas.

Asimismo, se logró refutar la idea de que los epifenómenos económicos, *vgr.* la baja salarial, fueran el resorte inmediato que movilizó a los hombres de los albores del siglo XX. Por consiguiente, quedó evidenciado el descuido de las generaciones anteriores de historiadores marxistas y no marxistas por el estatuto de la ideología y de la política en la comprensión del acontecer social.

Ciertamente, las determinaciones económicas no actuaron durante la Revolución mexicana, ni nunca actúan, autónomamente, sino articuladas a procesos políticos y culturales que hicieron insoportables las formas de dominación económica.

Empero, el revisionismo histórico, en lugar de problematizar las determinaciones económicas que se encuentran lejos de reducirse a la cuestión salarial y a sus vaivenes, optó por echar por la borda las determinaciones infraestructurales de

³³ *Op. cit.*, p. 218.

la revolución exagerando las dimensiones políticas y culturales de sus análisis. ¡Ya no existen clases, sino puras relaciones políticas y redes de sociabilidad!

La tan impugnada bipolaridad clasista devino en la construcción de una bipolaridad culturalista en que se enfrentan dos mundos culturales: el tradicional y el moderno. Los actores de la Revolución mexicana aparecen entonces como sujetos exentos de toda determinación clasista y solamente en calidad de portadores de valores e ideas; en absoluto preñados de determinaciones materiales.

Así, los efectos de la crisis económica de 1907, el desempleo, la sequía de 1908-1909, la depauperación de los artesanos, la sobreexplotación de la mano de obra de las haciendas que sobrevino con la política de importación del maíz, pueden pasar como elementos secundarios de la revolución, como telón de fondo, mas nunca como fenómenos que pesan sobre la participación de los actores revolucionarios, condenados a ser pura subjetividad. La subjetividad de los actores invade el análisis revisionista a tal punto que los testimonios de los rancheros, por ejemplo, se convierten en el horizonte último de la realidad histórica, de manera que parecen no requerir interpretación por parte del profesional de Clío.

Peor aún, la sobrepolitización de la revolución condujo a convertir la presencia de los rancheros en la ocupación total de los espacios sociales por éstos. Transitamos así de una revolución campesina a una revolución ranchera.

El revisionismo subvirtió el orden historiográfico de un pasado hecho de héroes y mitos. Los *enfants terribles* de la historia de bronce hicieron su aparición. Mas en la subversión se produjeron, y tal vez se seguirán produciendo al calor de la moda revisionista de la época, no sólo reinterpretaciones, sino muchas veces simples inversiones.