

# Teoría y método en el análisis de la Revolución mexicana \*

FRANÇOIS-XAVIER GUERRA

## PRESENTACIÓN

Es el historiador quien da a luz los hechos históricos, incluso los más humildes.

LUCIEN FEBVRE,  
*Combates por la historia*

François-Xavier Guerra, discípulo y en algún tiempo asistente de François Chevalier, ha publicado recientemente un importante trabajo sobre la caracterización del porfiriato y sobre el inicio de la Revolución mexicana.<sup>1</sup> Sustentada inicialmente como tesis de doctorado de Estado y fruto de doce años de trabajo, la obra mencionada pretende no solamente dar una interpretación novedosa del tema que analiza, sino también crear, a partir del estudio del caso mexicano, un *modelo general* sobre lo que el autor plantea como el tipo de relación que existe entre las sociedades tradicionales y el Estado moderno en los países del Tercer Mundo.

En el intento de rescatar los elementos *universales* presentes en la dinámica de la evolución de México, el profesor Guerra quiere también vincular el modelo explicativo elaborado para la Revolución mexicana con el modelo matriz de la Revolución francesa, para lo cual recupera los más recientes trabajos que, como *Penser la Révolution Française* de François Furet, han venido a replantear el carácter, significación y alcance de esa paradigmática transformación. Adscrito a una corriente de reinterpretación de la gran revolución del siglo XVIII en Francia, François-Xavier Guerra trata en cierta medida de proyectar el mismo enfoque para el estudio de nuestra revolución, proponiendo desde esa perspectiva sus hipótesis particulares sobre la historia mexicana en el período señalado.

Pero como en todo análisis serio de un problema *concreto*, en la obra mencionada del doctor Guerra se han puesto en práctica ciertos principios y procedimientos *metodológicos*, lo mismo que se ha utilizado un determinado andamiaje *teórico* que sirve de apoyo al intento de explicación.

\* Esta entrevista fue realizada por Carlos Martínez Assad y Carlos Antonio Aguirre Rojas.

<sup>1</sup> *México, del antiguo régimen a la Revolución*, 2 tomos, FCE, México, 1988.

Esta teoría y esta metodología de estudio, que operan y se hacen presentes a lo largo de esta peculiar visión del porfiriato y del comienzo de la Revolución mexicana, corren sin embargo el riesgo de pasar inadvertidas o de ser insuficientemente consideradas, frente a la más llamativa presentación de las tesis positivas propuestas como reinterpretación de los hechos y del proceso histórico abordado. Pero las herramientas de "gestación" del hecho histórico son tan importantes como el resultado de su utilización, pues este último depende en mucho de las primeras.

Por eso, nuestra preocupación en la primera parte de esta entrevista se ha centrado privilegiadamente en estos supuestos metodológicos y conceptuales del trabajo de François-Xavier Guerra. Al invitarlo a precisar sus ideas sobre la modernidad y la tradición y sobre su vigencia en el caso de México, al inquirir sobre el contenido de conceptos como el de "actores sociales" o el de "transición", o al solicitarle que haga explícito su modo de entender y aplicar la óptica de la larga duración o el problema de la causalidad de los factores en la historia, lo que pretendemos es tratar de hacer más explícita la posición que sobre el método y la teoría de la historia está intentando validarse en este trabajo histórico específico.

Pero junto a los elementos metodológicos y teóricos que intentan servir de soporte a una cierta línea de interpretación, se encuentran también las propuestas positivas sobre el fenómeno analizado, concretándose en ellas una cierta visión de lo que es la revolución, de lo que son sus agentes y protagonistas principales, de lo dinámica específica que este movimiento pone en acción, etcétera.

Y es que a partir de la publicación del libro *Penser la Révolution Française* el concepto de revolución se ha situado nuevamente en el centro de las discusiones, como quizás no sucedía desde las polémicas del resurgimiento del pensamiento gramsciano en la década de los setenta. Por la intensa discusión que esta obra ha desatado, han vuelto a actualizarse las cuestiones del sentido global de la revolución, el problema de las continuidades y rupturas dentro de la sociedad que protagoniza este movimiento revolucionario, el debate sobre los actores, grupos y clases participantes, la caracterización de los distintos personajes, la evaluación de los resultados inmediatos y mediatos de la revolución, etcétera. Por ello, y en esta otra línea de consideración, la segunda parte de la entrevista intenta concentrarse en torno de estos particulares problemas. El concepto de revolución y el modo peculiar de entenderlo que subyacen en el trabajo de Guerra, permiten ir comprendiendo cómo se engarzan, para él, las distintas manifestaciones de ese proceso, hasta llegar a su propia interpretación global de ese concepto. Igualmente, y concretando su idea general, Guerra se detiene aquí a analizar a los actores particulares y a los personajes que fueron encarnando posiciones diversas a lo largo de la Revolución mexicana. De Madero a Carranza, de Villa a Zapata, el entrevistado va precisando las "revoluciones" que emprendieron, sus coincidencias y oposiciones y, finalmente, su recuperación oficial para postular

la unicidad de una revolución que en la realidad fue varias y simultáneas revoluciones.

Al complementar aquí puntos fundamentales para la comprensión de su visión específica de la Revolución mexicana, Guerra nos hace posible volver a reflexionar, discutir e investigar los contenidos centrales del movimiento revolucionario en México a principios de este siglo. Y con ello, volver a las muchas revoluciones que en su conjunto quieren llamarse y se llaman *La Revolución*.

Sirva entonces el texto siguiente de doble incitación; a la lectura y discusión críticas del trabajo del profesor Guerra, y a la reflexión renovada de esa coyuntura histórica privilegiada que representan las mil y una revoluciones de la Revolución mexicana.

\* \* \*

**PREGUNTA.** Usted postula un modelo general de explicación del porfiriato y del inicio de la revolución, lo cual parecería ir en el sentido de una interpretación global de estos procesos. Sin embargo, su libro se inscribe también en las corrientes actuales y en las formas más recientes de estudiar esos temas; además de que sólo analiza un período de aproximadamente 35 años y es profuso en el tratamiento de casos particulares y aboga por las historias regionales. ¿Cómo concebiría la relación entre estas dos formas de aproximación al conocimiento de la historia de México?

**RESPUESTA.** No creo que sea posible hacer historia nacional o general sin las historias regionales. He visto esto al considerar como punto de partida de mi estudio las biografías del personal político tanto de la etapa revolucionaria como de la inmediatamente post-revolucionaria (aunque de hecho me detuve en 1911, los datos posteriores me sirvieron para interpretar la época anterior). Se parte, pues, de una perspectiva biográfica; ahora bien, la biografía llega necesariamente a la historia regional y a la historia local, porque no hay biografía posible si no se estudia los casos regionales. Pero es evidente que al mismo tiempo hay una interpretación global de la que resulta que el porfiriato es un sistema coherente, estable y unificado, y que la revolución es única y al mismo tiempo no lo es. Es única porque es la consecuencia de una crisis política y, por lo tanto, en ese sentido hay revolución porque hay hundimiento de la legitimidad del porfiriato. Es totalmente diversa porque, cuando desaparece esa legitimidad que daba coherencia a todo un conjunto extremadamente heterogéneo, toda la diversidad local y regional estalla produciendo tantas revoluciones como regiones humanas, como comarcas, como relaciones de fuerzas locales existen en México. Es por eso que, por ejemplo, se puede hablar de revolución campesina, de revolución obrera o de una revolución del norte y una revolución del sur. Todas estas revoluciones son ciertas; ahora bien, son simplemente la explosión de la heterogeneidad de las

tensiones sociales del México de esa época. Esa explosión plural es posible porque hay un fenómeno único que es el hundimiento de un sistema coherente y único de control político: el porfiriato. Hay que esperar otra reconstrucción en los años de Obregón, en los años veinte, para volver a unificar toda esta diversidad. Habrá que esperar la construcción de un régimen post-revolucionario para integrar esta pluralidad de autores extremadamente heterogéneos que hicieron la diversidad de la revolución.

PREGUNTA. En su explicación, hay un interés central por establecer una relación-contraposición entre dos conceptos que se utilizan mucho en su libro y que son los conceptos de modernidad y tradición en México. Estos dos conceptos han sido muy usados en distintos momentos de su argumento y a veces aparecen con connotaciones un poco distintas. ¿Podría explicarnos un poco más el uso de esos conceptos, que parecen resultar parámetros necesarios para su análisis particular?

RESPUESTA. Me parece que el problema de la modernidad es el problema central de toda la época contemporánea no sólo en México, sino en el resto del mundo latino y sobre todo en América Latina. Cuando hablo de modernidad y de tradición estoy hablando de conceptos que intento definir en el libro y que no tienen el sentido usual con que se les utiliza. Para mí, esta modernidad es una mutación global que se produce en Europa y en toda el área europea, en todo el mundo occidental, del que ya México forma parte digamos (para simplificar) en el siglo dieciocho (ya que las raíces de esa pertenencia son más lejanas). Esta mutación es una transformación de los sistemas de referencia de la sociedad y de los individuos. Es una mutación que hace pasar el referente esencial del grupo al individuo, y eso ocurre tanto en la forma de asociarse de los hombres, como en las instituciones, en los valores y en los comportamientos. La Revolución francesa es el triunfo de esta modernidad individualista. La nación se concibe a partir de entonces como una asociación de *individuos*, de ciudadanos que, juntos, asociados, forman la nación. También en la Constitución de Apatzingán se define la nación como una asociación libre de ciudadanos, como asociación voluntaria de individuos. Es a partir de ahí, de la Revolución francesa y de las revoluciones liberales en España y en América, cuando se pasa a un sistema de referencia de tipo individualista y es a partir de entonces, por ejemplo, que van desapareciendo legalmente todos los actores colectivos de las sociedades antiguas, que son precisamente sociedades de grupos: tanto los pueblos, como los estamentos, como las diferentes corporaciones. El conjunto social sólo se concibe como nación, que es la asociación *global* de todos los ciudadanos. O si se conciben grupos parciales, éstos son pensados como asociaciones individuales, calçadas sobre las formas de socialidad moderna que aparecen en el siglo dieciocho. Éstas son asociaciones de individuos iguales, constituidas por actos voluntarios y revocables. Ahora bien, este nuevo sistema de referencias se plasma en la legislación y en las constituciones hasta el punto de que los grupos antiguos van a perder su existen-

cia legal o, incluso, a desaparecer. El caso más típico son los pueblos, que carecen de existencia legal a finales del siglo diecinueve. El nuevo sistema se opone evidentemente a la forma de estructuración de la sociedad tradicional, cuyos grupos están ligados por vínculos que *no* son voluntarios: vínculos de vecindad, de parentesco, de pertenencia, de clientela, vínculos que no son igualitarios, sino jerárquicos, que llevan consigo toda una serie de valores muy diferentes de los valores transmitidos por las formas nuevas de socialidad que son lo propio de la modernidad. Para dar un ejemplo de cada uno de los dos sistemas, modernidad y tradición, podemos comparar dos grupos muy diferentes: por un lado un grupo antiguo, un pueblo *tradicional* con sus fueros, con su gobierno comunal, con sus criterios de pertenencia —es decir, la vecindad—, con sus valores que insisten en lo colectivo, en lo comunitario; y por otro, una organización totalmente diferente, por ejemplo, una logia masónica o un club con individuos iguales, con vínculos voluntarios y revocables, con valores en los que predominan la igualdad y la libertad. La libertad se concibe aquí como adhesión a la ley general, a la voluntad del grupo, mientras que los grupos antiguos piensan más bien en la costumbre como autoridad suprema, mucho más que en la ley como razón o voluntad general.

Los criterios que empleo para hablar de modernidad y de tradición no son criterios vagos, que se pudieran emplear simplemente según impresiones que conciernen al paso del tiempo, sino que son dos formas de estructuración y dos sistemas de referencias a valores y comportamientos *muy diferentes* en ambos mundos. Aunque evidentemente, agrego también de inmediato, que nunca hay tipos *puros*, sino una multitud de híbridos. Una persona que pertenece, por ejemplo, a un club político y que vive en este mundo moderno en el interior de ese círculo, puede ser al mismo tiempo un hacendado que está controlando de manera jerárquica una porción de la sociedad tradicional. Esto es lo que le permite, por otra parte, si hay una crisis política, movilizar a porciones de la sociedad que no están en el ámbito de la política moderna. Eso pasa en Yucatán, por ejemplo, con el cantonismo en 1909-1910. Allí se ve el renacimiento del viejo clan del general Cantón, que dominaba Yucatán desde mediados del siglo XIX y que moviliza a sus peones, a sus pueblos, a sus clientes, etcétera, con un lenguaje que, en parte, es un lenguaje moderno. Pero la gente se moviliza no por el lenguaje moderno, sino por algo profundo, por vínculos de tipo tradicional.

PREGUNTA. Acaba de utilizar otra categoría que también aparece repetidas veces en su análisis, que es la de los actores colectivos. También es un concepto que nos gustaría precisara, porque a veces es de difícil manejo, en la medida en que dentro de él podrían caer, evidentemente, categorías como las clases sociales, los peones, la élite política, etcétera.

RESPUESTA. Llamo “actores colectivos” a los grupos humanos estructurados de manera permanente por vínculos, reglas, valores e “imaginarios” propios. Este término lo uso con más frecuencia para los actores

colectivos de tipo tradicional, y empleo quizá más el de “socialidades modernas” u “organizaciones” para los actores colectivos de tipo moderno ya que éstos, hablando con más propiedad, son actores individuales asociados. Entre los primeros incluyo a los pueblos, las haciendas de tipo tradicional, los clanes familiares, como el del general Cantón, del que hablábamos hace un momento; o a combinaciones de esos actores, como coaliciones de pueblos o vastos grupos regionales unidos por diversos vínculos de tipo antiguo, que van desde los grandes clanes familiares hasta los últimos pueblos o rancherías. Entre los segundos, puedo citar las logias masónicas, los clubes revolucionarios, las sociedades mutualistas, los partidos, los sindicatos, etcétera.

Las clases sociales no entran en esta tipología, porque estoy hablando de actores reales, es decir, grupos estructurados que obran de manera conjunta, detectables por el análisis. Y lo que este análisis experimental constata es, en general, acciones de grupos estructurados y, en la mayoría de los casos, durante la revolución, estructurados por vínculos, valores e “imaginarios” de tipo antiguo, muy a menudo los de la hacienda. No digo que no haya revueltas de peones, u otras con lazos horizontales, pero sí que son en general minoritarias en relación con los grupos estructurados por los vínculos no igualitarios. Para mí, las clases sociales son categorías de análisis y no “actores sociales”, y por eso en cada una de ellas se encuentra una multiplicidad de actores diferentes, por ejemplo, toda la diversidad de los grupos y organizaciones obreras.

Pero aún dentro de los actores colectivos modernos, los tipos puros son raros y los que abundan son los híbridos. Un partido o un sindicato, teóricamente igualitarios, están frecuentemente estructurados por vínculos de tipo antiguo: por el parentesco, por lazos de clientela. Teóricamente también, un sindicato que dice defender los intereses del proletariado puede esconder la defensa de intereses muy particulares, que lo hacen aparecer con una organización gremial de tipo antiguo...

**PREGUNTA.** ¿No sería un poco criticable para los historiadores el uso de tanta sociología en un trabajo histórico? Nosotros estamos de acuerdo, pensamos que esto puede tal vez clarificar mucho más los procesos, pero a lo mejor se podría criticar demasiado sociologismo.

**RESPUESTA:** No estudié nunca sociología, y mientras construí este esquema interpretativo no pensé en absoluto en la sociología; pensé en conceptualizar lo que veía, nada más. Pienso que éste es un procedimiento totalmente necesario para un historiador. Hablábamos antes de Yucatán, y es evidente que no podemos explicar el “cantonismo” (como algún autor lo hace) si hablamos de Delio Moreno Cantón, el sobrino del general Cantón, como de un “periodista independiente”. Si utilizamos como criterio fundamental para la explicación esta característica, la de “periodista independiente”, no entendemos nada, si no sabemos que al mismo tiempo es el sobrino de uno de los caudillos más importantes de Yucatán, que lo dominó durante años.

Eso es lo que nos permite comprender, por ejemplo, la movilización cantonista: en ella hay una parte de movilización de tipo antiguo, pero también una movilización de tipo moderno, ya que también intervienen obreros, en Progreso y en Mérida, que son anarquistas por sus referencias. Ahí tenemos un ejemplo de lo heterogéneo que puede ser un movimiento social, que moviliza por un lado pueblos y haciendas con sus peones, con sistemas antiguos, y que al mismo tiempo utiliza un lenguaje moderno, que es capaz de hacer adherir a ese movimiento a una serie de grupos modernos que funcionan con referencias diferentes. Es este marco conceptual, bastante teórico, lo que me permite explicar lo heterogéneo de los movimientos sociales.

PREGUNTA. Si se nos permite insistir un poco en ese sentido, en términos conceptuales, quisiéramos plantearle una preocupación que creemos es común a los investigadores que estudian la Revolución mexicana. ¿No cree usted que cuando escribe sobre estos rasgos de la modernidad y la tradición, y sobre esta emergencia del mundo moderno en sus distintas figuras, está describiendo efectivamente las distintas maneras en que despuntan las formas típicas del mundo capitalista sobre las formas, digamos precapitalistas? A nosotros nos preocupa saber si es que usted encuentra alguna similitud en referencia con estos términos, o hasta qué punto cree usted que coincide este desprendimiento de lo moderno, esta afirmación de lo moderno en tanto que tal, con lo que en general se ha tipificado como el nacimiento del mundo burgués o el mundo capitalista, y la coincidencia entre las formas tradicionales y las formas precapitalistas. Porque esto está muy en el centro de las discusiones en cuanto a cómo se caracteriza el porfiriato y el propio sentido de la revolución.

RESPUESTA. En cierta manera está implícito en lo que digo. Pienso que la causalidad esencial de estos fenómenos no es económica, sino social, socio-cultural. Tomemos el ejemplo del movimiento obrero. ¿Por qué en Polonia los obreros de *Solidarnosc*, para volvernos hacia un ejemplo totalmente contemporáneo, no funcionan como un sindicato francés? ¿Por qué *Solidarnosc* en Polonia, que es un movimiento obrero totalmente auténtico, no tiene los mismos valores y las mismas orientaciones globales que la CGT francesa? Porque tiene un sistema cultural y de valores diferentes. ¿Depende esto de la forma capitalista o de la economía? No lo creo. He estudiado muy de cerca el movimiento obrero europeo; soy un antiguo especialista del movimiento obrero, por lo cual me siento muy tranquilo para hablar de esto...

PREGUNTA. Sí, conocemos sus artículos sobre los anarquistas...

RESPUESTA. Pero antes hice mi maestría sobre el primer periódico marxista francés, *L'Egalité*, de Jules Guesde, y después trabajé sobre los anarquistas españoles y la Internacional Comunista. A través de esos casos tan diferentes puede observarse que el mismo tipo de condiciones, podríamos decir, económicas, de acceso al capitalismo, producen sin embargo, una extraordinaria diversidad de organizaciones con estructuras, referencias

culturales y modos de asociación muy *diferentes* unas de otras. Si la causalidad económica fuera fundamental tendría que producir el mismo tipo de organizaciones. Ahora bien, hay una diferencia enorme entre una organización socialdemócrata y una anarquista, o un sindicalismo cristiano. Hay siempre pluralidad de actores sociales en el mundo obrero. Por eso doy cada vez más importancia a lo cultural; no a la cultura como algo teórico, sino a los fundamentos mentales de esas microsociedades, de estos actores reales, como yo les llamo, que son agrupaciones de hombres regidos por leyes, por códigos internos que son a menudo de diferente tipo. Es evidente que cuando aparece una economía de tipo capitalista, moderna, eso produce cambios muy intensos en la sociedad tradicional, aunque no nos diga nada sobre el tipo de agrupaciones y de actores sociales reales que vamos a encontrar en el mundo obrero.

PREGUNTA. Si entendemos bien la lectura de su libro, habría entonces modernidad no sólo en el ámbito de lo político, sino también en el ámbito de lo económico, lo social, lo cultural; ¿por qué entonces, como lo declara en su *Avant Propos*, usted aborda el problema desde una aproximación inicialmente *política* y no de otro nivel o conjunto de fenómenos? ¿No sería al final lo mismo, si el resultado deseado o el objetivo perseguido de su trabajo fuera el de tener una visión *global* del proceso analizado?

RESPUESTA. Lo que da cohesión a un sistema social es la política, o más bien lo político. Lo político es, para mí, fundamentalmente una relación entre dos o varios actores —ya sean individuales o colectivos— cuando la consideramos bajo el punto de vista del mando. Por eso, lo político está en todos los ámbitos de una sociedad, en la medida en que una sociedad no es más que un conjunto extremadamente complejo de relaciones entre actores. La política está, pues, en todos los sitios, pero una sociedad estable posee un sistema —organizado y permanente— de relaciones de mando entre sus actores. Que exista un sistema no quiere decir que una sociedad esté a salvo de tensiones, revueltas o actores marginados o con un grado muy débil de integración, sino que se trata de un conjunto coherente. Cuando un sistema político, como el porfiriato, subsiste durante 35 años, es evidente que tiene una coherencia interna, con relaciones coherentes, estables y sólidas entre los diferentes actores sociales y políticos. Por eso, la explicación política me parece central, sin que eso quiera decir que haya que dejar de lado ni lo económico ni lo cultural. La variable económica es una de las que constituye al actor y, sin duda, una de las más importantes. Podemos movernos, en una mayor o menor medida, por motivos económicos, pero la forma que toma esa acción depende de las ideas e imágenes que tenemos sobre la acción misma —legitimidad, utilidad, forma que debe adoptar...—; en definitiva de nuestras referencias culturales. La variable económica, por lo tanto, no es separable de las demás y entra con ellas en la red total de relaciones entre actores, es decir, en la política.

PREGUNTA. En ese sentido es que nos parece interesante su trabajo, en tanto que nos da todas las piezas del rompecabezas, por plantearlo así, o sea: todos los elementos que confluyen para provocar la ruptura del sistema porfirista. Pero lo que está en juego aquí es la cuestión de la causalidad histórica, ya que los mismos datos y elementos que usted da podrían ser *reinterpretados* de otra manera; al final, queremos tener una visión global y completa de todo el proceso, pero no podemos postular *a priori* que alguno de los elementos sea necesariamente el único determinante.

RESPUESTA. Efectivamente, no hay una causalidad dominante que pueda ser definida *a priori*, a no ser que se tenga una visión teleológica de la historia. Añadiría también que es muy difícil aislar los diferentes tipos de causalidad y que, incluso conceptualmente, es imposible, ya que la acción del que actúa —un individuo o una colectividad— es siempre única, aunque ella misma sea la resultante de un conjunto de variables. La distinción de los campos de acción es típica de la modernidad y en ese sentido el estudio de las sociedades tradicionales es de una gran utilidad metodológica. En efecto, en estas sociedades no hay distinción entre los campos en la acción humana: no se distingue si una acción es económica, política, cultural o religiosa. Toda acción tiene, en mayor o menor medida, este carácter. Cuando un pueblo, por ejemplo, se levanta en una revuelta rural, frecuentemente lo hace —aunque no siempre— por motivos que tienen que ver con la tierra. ¿Qué es la tierra para un pueblo? Es ciertamente un medio de producción, pero también uno de los componentes de su estatuto, y éste remite también a una forma de sociabilidad concebida como completa, la cual supone una existencia política autónoma, con aspectos fiscales y comerciales, pero también una existencia religiosa y cultos y fiestas propias, pagados por la comunidad... Todo está ligado, y por eso no podemos limitarnos, en las cuestiones de historia rural, a estudiar las relaciones de producción. Es lo que intento hacer en mi libro al estudiar, uno detrás del otro, estos aspectos. Pero al final, para comprender los acontecimientos y no sólo las estructuras, hay que llegar a los actores. Después del “¿por qué?” hay que pasar al “¿quién?”

PREGUNTA. Algo que destaca en su libro es que para explicar el porfiriato se remonte a las raíces de todo el proceso político-social del siglo XIX, algo que nos parece importante porque hay preocupaciones que muchas veces no han sido resueltas, o sólo se han planteado muy parcialmente. Su intención es hacerlo desde un punto de vista mucho más amplio; de ahí que, por ejemplo, sea tan importante la articulación que le da al proceso de la formación de la nación mexicana durante el siglo XIX, y su corolario último, que viene a ser el porfiriato. Hay elementos novedosos que nos interesan por lo controvertido que sigue siendo el análisis de ese régimen. En su obra está muy claramente explicada la ficción democrática que hacia el exterior mantiene al Estado porfirista, como un

Estado de ciudadanos libres, independientes y autoconscientes, que ejercen sus derechos de sufragio y participación política con plena libertad y conocimiento; pero detrás de esta ficción, usted ha descrito los vínculos reales (a los que aludía cuando hacía mención a la cuestión metodológica), los vínculos de clientela, amistad, lealtad, subordinación, etcétera, que edifican la pirámide política del Estado y que empiezan en el mismo Díaz y llegan los escalones más bajos de la sociedad. ¿Podría entonces, según esta concepción, caracterizarse al Estado porfirista como un Estado en transición que, expresando también a una sociedad en tránsito a la modernidad, presentaría por ello esta dualidad o contradicción interna? ¿Es ésta la explicación del carácter híbrido que podría tener el porfirismo?

RESPUESTA. Se le podría dar ese carácter de transición. Pero hablar de transición implica que hay un término al que se llega, y a lo mejor éste no existe. Creo que políticamente, y lo mismo sucede en México y en otros países, *no hay* una última fase, y por lo tanto no hay paso de algo a algo. Encontramos, más bien, fórmulas originales y creativas del compromiso o la hibridación que se produce efectivamente en las sociedades tradicionales cuando están mutando a causa de la modernidad. Hay diferentes tipos de compromisos; pero no sería capaz de decir qué es un régimen de transición.

PREGUNTA. Pero ¿usted no cree que se llega a la modernidad a fin de cuentas? Sin duda no a la modernidad pura, como dijimos antes, pero sí esencialmente a la modernidad en cuanto tal.

RESPUESTA. Vamos a ir al fondo de mi pensamiento. La modernidad es, para mí, un proyecto utópico, tanto en América como en Europa. Esta imagen ideal de una sociedad formada por individuos totalmente autónomos, totalmente asociativos, en la que no existan vínculos de tipo antiguo como supone la modernidad, tiene ciertamente una tremenda capacidad para provocar cambios, pero nada más. Es decir, es un proyecto *utópico*, con una gran capacidad de transformación de la sociedad sobre la que se injerta, pero al mismo tiempo es un proceso que no puede llegar *nunca* hasta el final, pues para que una sociedad exista, tiene que estar estructurada en gran parte con vínculos que *no* son de tipo moderno. Incluso, actualmente en las sociedades más modernas sigue habiendo, a escondidas, vergonzosamente cubiertos bajo apariencias de modernidad, una serie de vínculos sociales que *no* pertenecen al ámbito de la modernidad. Tanto en México como en Europa. A eso se debe en cierta medida mi desconfianza hacia la idea de transición, puesto que creo que *nunca* llegaremos a esa sociedad que está plasmada en las referencias constitucionales o legislativas de la modernidad.

PREGUNTA. Veámoslo entonces en términos de elementos dominantes; ¿podríamos interpretarlo como que antes del porfiriato, aunque existiera ya esta dualidad, lo dominante fuese el conjunto de los vínculos que usted llama tradicionales? La modernidad emergente o en proceso de despunte es una pequeña costra superficial que no logra enraizar de una manera

muy profunda y, en cambio, en el México moderno, después del gobierno de Lázaro Cárdenas, los polos de esta relación se invertirían y entonces las formas dominantes serían las formas modernas; al tiempo que, como usted dice, sobrevivirían subterráneamente y de una manera refigurada, refuncionalizada, estas formas tradicionales. De tal manera que el porfiriato y el propio proceso revolucionario pudieran ser la transición hacia el *cambio de dominancia*. Sin duda, México no es un país moderno puro, ni lo es Francia, ni lo son los Estados Unidos; pero sí es un país *predominantemente* moderno, como tal vez era predominantemente tradicional en el siglo XIX.

RESPUESTA. Es evidente que hay un proceso creciente de importancia de lo moderno sobre lo tradicional en todas las sociedades contemporáneas, y es evidente también que el México actual es más moderno (en el sentido en que yo empleo esa palabra) que el México de los primeros años del siglo XIX. Hay un proceso continuo de individualización, podríamos decir, en las sociedades tradicionales; eso es evidente. Ahora bien, creo que México es un caso muy particular, porque la fuerza de lo tradicional sigue siendo *considerable*, incluso bajo la modernidad actual, y la originalidad del régimen post-revolucionario radica en que sigue siendo una estructura con vínculos de tipo antiguo (y aquí no hablo de la originalidad actual; hablo del régimen que se construye *después* de la revolución, porque no soy politicólogo, ni especialista del México actual. Aunque todo el lenguaje de una parte de la vida política sea de tipo moderno, creo que lo antiguo sigue dominando, aunque con una organización diferente de la del porfiriato. Evidentemente, no es el mismo régimen, ya que hay nuevos actores que han sido integrados en estos vínculos de tipo antiguo; eso es lo que pasa con las organizaciones obreras: son actores modernos que están integrados por medio de vínculos de tipo antiguo.

PREGUNTA. Usted ha empleado a menudo el concepto de "larga duración" para el análisis de la historia de México. Sin embargo, su libro se concreta a un período muy limitado en el tiempo; más precisamente, el análisis se refiere a un lapso de casi 30 años. ¿De qué manera se articularía esta idea de "larga duración" cuando se trata de un concepto que aparentemente se aplica a períodos más amplios de la historia?

RESPUESTA. Doy tanta importancia a la larga duración porque cuando estudié el momento de la revolución no encontré a los actores que esperaba encontrar; esperaba encontrarme una burguesía del norte, unos proletarios, unos peones que se levantan, pero no encontré eso. Encontré, por ejemplo, pueblos, y tuve que preguntarme ¿qué es un pueblo?, ¿cómo funciona un pueblo? Hice entonces un capítulo entero donde se ve cuál había sido la política en relación con los pueblos; primero la política ilustrada, y después la liberal, desde el siglo XVIII hasta el siglo XX. Evidentemente, se trata sólo de las líneas generales para definir, en la larga duración, exactamente lo que es el pueblo, por qué se levanta y cómo actúa. Hice prácticamente lo mismo en todos los campos: en la literatura y

también en la cultura política, en el sistema electoral, en la ficción democrática. ¿Con qué fin? Para redefinir, en larga duración, a los actores que aparecen en juego en los últimos diez años del porfiriato. Esto es lo que he intentado en un tomo entero del libro: definir los actores en la larga duración, saber lo que es una nación, cómo funciona el federalismo, qué son las elecciones, cuál es el pleito educativo, etcétera. La larga duración condiciona la comprensión de los actores en el acontecimiento.

PREGUNTA. Nos parece muy interesante, y coincidimos mucho con esta manera de ver las cosas desde la larga duración. En este sentido ¿no piensa que la revolución pone en juego mutaciones que efectivamente afectarían períodos de larga duración en su conjunto? Al leer su libro y al escuchar alguna de sus exposiciones, tal vez se tendría la impresión contraria. Uno pensaría que usted plantea que las cosas más bien *permanecen*, en lugar de *cambiar*, y que los regímenes post-revolucionarios de los años 20 en adelante reconstruyen mucho más el esquema porfirista de lo que lo modifican. Esto nos llama la atención porque, vinculándolo de nuevo con el problema de la modernidad capitalista y de la ruptura con las formas precapitalistas anteriores, puede pensarse que en la revolución existe una ruptura (que tiene que ver con la larga duración), que termina con el esquema de los tres Méxicos para reintegrarlos en una especie de nación, o sea, en un movimiento más orgánico que involucra a todo el territorio nacional. O una ruptura que, por citar otro ejemplo, termina con el régimen de reproducción biológica o demográfica que existía desde la colonia hasta ese momento. Si usted observa cómo avanza la población desde el siglo xvi hasta el siglo xix verá que se trata de un movimiento de fluctuación, de caídas leves y ascensos más o menos débiles que recuperan y provocan, como resultado general, un ascenso lento; pero a partir de 1910, la curva demográfica se dispara hacia arriba. Lo mismo sucede en Europa en los últimos años del siglo xviii, y ha sido muy discutido por los historiadores. Eso sucede en México precisamente al despuntar el siglo xx.

RESPUESTA. Quizás la impresión de que doy prioridad a lo permanente sobre lo que cambia, viene del contraste entre lo que digo yo y lo que dice la revolución sobre sí misma. En efecto, todo discurso revolucionario —no sólo en México— pone siempre el acento sobre la novedad y el cambio, ya que la ruptura con un pasado arcaico o injusto es lo que fundamenta su legitimidad. Cuando se va más allá del discurso —que es precisamente lo más reciente— y se pone de relieve la inercia de la estructura, es lógico que se hagan visibles sobre todo las permanencias. Ahora bien, decir que no todo cambia, no es decir que nada cambia; al contrario: es la manera de ver lo que realmente cambia.

En cuanto a la revolución como ruptura que favorece el paso a la modernidad en la larga duración, quizás lo que voy a decir pueda ser chocante. Las revoluciones en México, en el siglo xix y en el xx, me parece que tienen un doble efecto. Por una parte, el primero, que concier-

ne a la masa de la sociedad, me parece que fue de retroceso. Con las guerras civiles se produce el debilitamiento del Estado, la privatización del poder en manos de caciques y caudillos —sean o no revolucionarios—, la feudalización de las relaciones sociales —con la predominancia de los vínculos personales—, caídas demográficas que tardan en ser reabsorbidas, estancamiento económico, etcétera. Por otra parte, como toda revolución lleva consigo una extraordinaria expansión del discurso de legitimación, eso provoca una modernización ideológica acelerada de las élites políticas y culturales que, a mediano o a largo plazo, se difunde también en la sociedad. En este último sentido, las revoluciones favorecen la construcción nacional, en la medida en que la nación moderna es, ante todo, una construcción cultural; pero esto ocurre, paradójicamente, en una sociedad que, entretanto, ha retrocedido.

Es por eso que la combinación de lo tradicional y lo moderno resulta tan compleja después de las revoluciones. Tomemos, por ejemplo, el caso del zapatismo. La larga duración es necesaria para darse cuenta de lo que representa este movimiento de los pueblos en la Revolución mexicana. Se ve así cómo el zapatismo es una reacción contra el liberalismo del siglo XIX. Cuando se compara el artículo 27 de la Constitución de 1917, con su equivalente en la de 1857, se ve que son opuestos. En la de 1917, se lee “los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población tendrán capacidad para disfrutar en común de las tierras”; al contrario de lo que decía la de 1857, donde se asentaba que ninguna corporación civil o eclesiástica podía poseer en común tierras. Tenemos ahí la revancha del mundo de los pueblos, de las corporaciones del antiguo régimen sobre el liberalismo radical de mediados del XIX. Revancha inscrita en la Constitución de 1917 por los descendientes ideológicos de los autores de la Constitución de 1857. Ahí tenemos una continuidad —las reivindicaciones de los pueblos— con dos rupturas: 1857 y 1917. ¿Quiere decir eso que la situación, después de 1917, es la misma que antes de 1857? No, ya que los pueblos de antes de 1857 eran corporaciones autónomas, y después van a ser integrados en la dependencia del Estado, que será de hecho, como lo decía Luis Cabrera en los años 30, el único patrón de los pueblos.

PREGUNTA. Entonces, ¿sí habría mutación de las arquitecturas de larga duración?

RESPUESTA. Claro que la hay, pero esa mutación podríamos decir que es, recogiendo el ejemplo que acabamos de ver, una hibridación, nueva y original, de formas antiguas y de formas modernas.

PREGUNTA. Pasemos ahora al problema de las continuidades en la historia de México. Entre el porfiriato y los regímenes revolucionarios hay mayor continuidad de lo que se ha podido suponer hasta hoy, en la medida en que encontramos un Carranza que está luchando por la gubernatura en el momento de Porfirio Díaz y que asume después el liderazgo de la revolución, durante el régimen huertista. Ahí hay una continuidad muy

clara, por ejemplo, y podríamos encontrarla también a través del análisis de las familias, de donde emana el propio Madero también. Y esto para no entrar en las revoluciones locales y en el nivel regional, que evidentemente son de una continuidad asombrosa con la repetición de los mismos apellidos y las mismas familias.

RESPUESTA. Creo que es una ingenuidad histórica la que nos hace creer que la revolución es una especie de sustitución de los actores políticos, unos por otros. Yo diría que no hay tanta sustitución, sino que se añaden nuevos actores. Una buena parte de los actores políticos antiguos continúa existiendo; de las grandes familias, evidentemente, unas desaparecen, otras siguen y después aparecen otras nuevas, o sea que las continuidades son grandes. Este fenómeno es lógico porque la Revolución mexicana empieza también como una revuelta de los clanes excluidos del poder. Muchas veces los clanes que van a subir por la revolución son clanes pre-porfiristas que vuelven al poder después de un paréntesis más o menos largo en la época porfirista.

PREGUNTA. Claro que para evitar malas interpretaciones, quizás habría que insistir también en la ruptura.

RESPUESTA. Evidentemente, porque si no, se podría creer que estamos diciendo que el porfiriato y el régimen post-revolucionario son lo mismo. No son el mismo régimen, son diferentes. Ahora bien, hay una serie de realidades que pertenecen a esta articulación entre lo tradicional y lo moderno y a la práctica política que se va creando durante el siglo XIX, que tienen evidentemente una extraordinaria inercia. Eso explica las analogías que se pueden constatar entre el sistema que aparece después de la revolución y el sistema porfirista. Hay analogías, pero son dos sistemas diferentes.

PREGUNTA. En esta misma línea hay una discusión sobre cómo se conceptúa la propia revolución. Si la revolución es capaz de llegar a planos tan profundos como los de la propia larga duración; si es capaz de modificar efectivamente de una manera sustancial estructuras que no tienen una vida, digamos de 30, de 40, de 50 años, sino de 3 o 4 siglos, entonces se trata efectivamente de una revolución en el sentido tal vez *último* y *radical* del término.

RESPUESTA. Creo que todo este problema de las continuidades y las rupturas toca a una componente de la revolución que es muy importante desde la Revolución francesa. Lo que es específico de una revolución, desde que tuvo lugar la francesa, es la idea de que la revolución reconstituye, a partir de la nada, una nueva sociedad. Esta concepción es típica de la modernidad latina: de la Revolución francesa, de la Revolución mexicana, y de la Revolución bolchevique, que en este sentido es hija de la francesa. Es creer que un movimiento al que se le llama revolución reconstituye a partir de la nada, estructura totalmente, a partir de cero, la sociedad en la que se produce. Es el mito de una especie de pacto social nuevo, para emplear el lenguaje de Rousseau, lo cual es totalmente utópico. Una re-

volución reestructura los poderes, reestructura a los actores, pero nunca a partir de cero.

PREGUNTA. Pero bajo una lógica nueva, y eso sería lo importante.

RESPUESTA. Con una lógica nueva por una parte, con una lógica antigua por otra parte.

PREGUNTA. Pero volvemos al mismo juego, digamos, de lo que es dominante y lo que es subordinado; porque si no, no habría tal revolución.

RESPUESTA. Es que a lo mejor no hubo tal revolución en el sentido en que tradicionalmente lo entendemos.

PREGUNTA. Bueno, ese es el punto al que hacíamos alusión, porque tradicionalmente se entiende por revolución un proceso que efectivamente es capaz de reestructurar los elementos antiguos. Sin duda, algunos elementos *permanecen*, pero reestructurados *de otro modo*. De tal manera que podemos hablar efectivamente de que estamos, primero, frente a una situación A. y luego frente a una situación *esencialmente B*, que aún teniendo los *mismos* elementos, sin embargo nos da sentidos, nos da lógicas, nos da formas, figuras y jerarquías esencialmente distintos.

RESPUESTA. Quizá la novedad de la situación B no reside esencialmente en una nueva estructuración de los elementos, sino en el discurso sobre la novedad. El discurso de la revolución insiste sobre el carácter unitario y significativo —es decir, con un sentido— de un conjunto de fenómenos diversos. Desde el *Penser la Révolution française* de François Furet estamos cambiando mucho nuestra visión sobre lo que es una revolución; yo por lo menos he cambiado. Cada día estoy más convencido que la revolución es sobre todo un cambio cultural. En este cambio, la palabra misma “revolución” juega un papel fundamental como parte esencial de un discurso de legitimación, para dar a lo diverso el carácter de un proceso unitario. De ahí que sea muy difícil, más allá del discurso, saber en qué consistió la revolución. El otro día miraba una moneda mexicana de doscientos pesos en la que están, juntos, en una misma imagen, Carranza, Zapata, Villa y Madero, unidos bajo el Monumento a la Revolución. Es una interpretación unitaria de la misma. Ahora bien, cuando se ve el juego concreto de los actores sociales, a no ser que se tenga una óptica teleológica de la historia, se percibe que estas cuatro personas que están en la misma moneda, estuvieron luchando entre sí, a veces hasta el exterminio, confrontadas permanentemente. ¿Quién es la revolución? Todos; se me contestará. Ahora, ¿quiénes son “todos”? La unificación es un proceso de discurso, de lenguaje, de reconstrucción de una nueva legitimidad, simplemente.

PREGUNTA. Existe una historiografía de casi diez años en la que se ha insistido mucho en las historias regionales. Su libro viene a ser uno de los primeros que pretende homogeneizar esos distintos procesos que van a coincidir en el proceso único de la caída del régimen porfirista y el surgimiento de la revolución. Sin embargo, consideramos que aún es posible que esta historia regional nos deprete algunas sorpresas. Hay, por ejemplo, una

coincidencia en el antirreeleccionismo en las distintas regiones del país, pero esto no necesariamente se vincula con el hecho de la vigencia del maderismo en todo México. Entonces, ¿cómo es que se pueden vincular estos procesos hacia un proceso único y no plantear que probablemente el descontento pudiera tener otro sentido, según las regiones específicas?

RESPUESTA. Se puede dar la misma respuesta que Madero dio a esta pregunta en el libro *La sucesión presidencial en México*. Para Madero, el problema central que existe es un problema político. Entonces hace un llamado; ¿a quién? A todas las fuerzas de oposición de los estados, para crear un frente de oposición que es extremadamente diverso. Los actores de esta oposición no pueden ser y no son en absoluto los mismos en Tabasco que en Sonora, que en Morelos, que en San Luis Potosí. Ahora bien, la coincidencia de todas estas oposiciones diversas es que todas son *oposición*; ahí es donde creo que resalta la fuerza unificadora de Madero: la capacidad de unir en un único haz todas estas oposiciones dispersas que tienen causas sociales, económicas y políticas muy diversas, buscando sobre todo su punto común, que es el hecho de que no se pueden expresar dentro del sistema porfirista. Lo que Madero propone es una solución política, al decir además muy claramente a todas estas fuerzas que cuando la revolución se acabe, cuando haya un régimen democrático, cada una de estas fuerzas extremadamente diversas que lo han apoyado se situarán en el nuevo régimen de acuerdo con sus intereses propios. La unificación viene de la política. El logro de Madero es haberle dado a oposiciones extremadamente diversas una solución única, y al mismo tiempo, una explicación única a todos los males sociales. Esta explicación es la parte utópica de Madero: decir que todo mal social tiene una solución política. Después se verá de manera evidente que no todas las tensiones sociales tienen inmediatamente una solución política.

PREGUNTA. Consideramos que su respuesta se contradice un poco con el hecho de que el maderismo logró articularse en el nivel nacional hasta que Madero murió, aunque los clubes liberales ya venían actuando en las distintas regiones del país.

RESPUESTA. Vuelven a articularse de nuevo a partir de 1913, a la muerte de Madero, unificándose sobre la consideración de que hay también un solo responsable de la ausencia de soluciones: el régimen huertista. Ahí se vuelve a producir el mismo fenómeno, y toda la época constitucionalista, excepto por una serie de personas que estaban fuera del constitucionalismo, es en cierto modo una repetición del proceso de 1909-1910. Hay como un doble proceso de reiteración, ya que en ambos casos se considera que el régimen central es la causa de todos los males regionales. Pero eso empieza ya antes de 1910: al principio, de una manera embrionaria, con los clubes liberales; luego con la tentativa revista que durante unos meses juega el mismo papel que más adelante jugará Madero; pero ninguno de los dos movimientos llega a poseer esa explicación tan movilizadora desde el punto de vista del lenguaje político que tiene Madero.

PREGUNTA. Sin duda Madero logró convocar a un espectro de fuerzas diversas, pero podría pensarse que de todas maneras hay una especie de estructura central que constituye, en última instancia, algo así como la fuerza básica que apoyó al maderismo hasta sus últimas consecuencias, y que tal vez iba a conformar el equipo que gobernaría cuando Madero logró ser elegido presidente. Contra este equipo se van a desdoblar las fuerzas que estuvieron de acuerdo con él en el momento de la oposición a Díaz, porque en cuanto Madero empieza a implementar, prácticamente, determinadas políticas, se separan y empiezan a deslindarse de él. Entonces, ¿no cree usted que en ese sentido habría un núcleo más estructural del maderismo, digamos, maderistas fieles hasta las últimas consecuencias que podrían tener una caracterización más precisa, y en donde Madero estaría representando los intereses de un cierto tipo de hacendados del norte del país, hacendados modernos que funcionaban ya con una lógica capitalista y que efectivamente estaban estructurando en torno de eso su oposición al sistema porfirista, peleando por su reconocimiento y participación en el poder político, al mismo tiempo que comenzaron a desarrollar un proyecto que ya difería claramente del que estuvo en juego en el antiguo régimen?

RESPUESTA. No estoy seguro de que se pueda decir eso. Yo pienso que el núcleo fundamental del maderismo, el más fiel a Madero, es el que primero se adhiere al antirreeleccionismo. En ese sentido, Madero es una persona fiel, que tiene un gran carisma personal y una gran capacidad para provocar lealtades. En 1913, quienes se vuelven a levantar inmediatamente son los primeros antirreeleccionistas de 1909, que son como un núcleo original del maderismo, y este núcleo original es extremadamente diverso. Pueden ser hacendados como Maytorena en Sonora, como Felipe Riveros en Sinaloa. Ahora bien, puede ser gente de condición mucho más humilde, miembros de sociedades mutualistas, artesanos o estudiantes. Los primeros adherentes al maderismo en los estados son los maderistas más fieles. No me parece, además, que el equipo que Madero lleva al poder sea el equipo antirreeleccionista del principio. Es precisamente eso lo que le resta una serie de sus seguidores, porque el equipo que lleva al poder es un equipo diferente, vinculado con él por lazos familiares, y a veces antiguos porfiristas, como Ernesto Madero o como su hermano Gustavo, que tampoco intervino en la época del antirreeleccionismo. Es más bien un entorno familiar, efectivamente, mientras que la base del maderismo es, creo yo, el maderismo de los estados, el maderismo del antirreeleccionismo.

PREGUNTA. Estamos de acuerdo en que hay lo mismo artesanos que miembros de sociedades mutualistas, que hacendados, etcétera; quisiéramos sin embargo insistir, ¿no habría un perfil predominante del maderismo en su núcleo central?

RESPUESTA. Quizás el núcleo central del maderismo sería lo que Madero mismo llamó, y yo con él, el nuevo pueblo. Es decir, todos estos gru-

pos tanto sociales como culturales que no estaban integrados al sistema porfirista; por ejemplo, una parte de los intelectuales, de los estudiantes —muy importante también—; una parte de las organizaciones obreras. Y una parte de los grandes clanes familiares excluidos del poder en diferentes épocas del porfiriato. Ése es el núcleo fundamental del maderismo, donde hay otro grupo muy importante también, que después será desplazado: los católicos, grupo que tiene un gran papel al principio, pero que desaparece después. No creo entonces que se pueda decir que hay un tipo *social* muy determinado; en el sentido socioeconómico el grupo antirreeleccionista es extremadamente heterogéneo y después también el grupo maderista. Una persona como Villa, por ejemplo, es también maderista.

PREGUNTA. Junto con estos primeros maderistas, sobre los que habla usted en su libro, nos llama la atención la figura de Carranza. En su opinión, ¿qué papel juega Carranza si recordamos que él es el que trata de conciliar a los maderistas una vez que Madero ha sido asesinado?

RESPUESTA. Pero no lo consigue. Creo que Carranza, para empezar, es un personaje extremadamente complejo. Yo no soy especialista en Carranza, pero en mi libro digo (ya que eso lo estudié bastante de cerca) que el papel de Carranza fue muy ambiguo hasta el otoño de 1909. ¿Por qué muy ambiguo? Porque Carranza es el sucesor de Reyes en Coahuila, y mientras el movimiento reyista se desarrolló, Carranza estuvo, en cierta manera, del lado de Reyes. Pero al mismo tiempo, Carranza está intentando convertirse en el gobernador porfirista de Coahuila —hay toda una correspondencia con Díaz que Cosío Villegas cita a este respecto. Es a partir del momento en que Reyes desaparece, cuando Díaz no designa a Carranza como gobernador de Coahuila, que éste se une realmente a Madero, pero siempre también con una especie de distancia entre los dos, porque Madero y Carranza pertenecen a dos clanes políticos opuestos en Coahuila. Además, Carranza tiene un papel muy pasivo durante la revolución maderista: prácticamente no entra en México; simplemente se une al final. Después, tenemos toda una serie de episodios, que conozco mucho menos, pero de los que tengo indicios, que muestran una tensión muy fuerte a partir de 1912 entre Carranza, gobernador de Coahuila, y Madero. Se ha dicho incluso que, más tarde, cuando Carranza organizó las fuerzas del estado de Coahuila, estaba preparando una revuelta contra Madero. No tengo datos para pronunciarme sobre esto, pero la realidad de la tensión entre los dos hombres es evidente. Estas relaciones ambiguas entre el maderismo y Carranza continúan después de la muerte de Madero. Como lo decía antes, los levantamientos de 1913 los hacen sobre todo los maderistas de la primera hora, con toda su diversidad. Lo curioso es que Carranza vaya a imponerse como jefe de una revolución en gran parte hecha por los antiguos maderistas. ¿Por qué? Porque es el único que tiene una legitimidad residual de la época maderista. Carranza, que no tiene una fuerza militar considerable, se impone fundamentalmente porque es el gobernador *elegido* de Coahuila. El único que hu-

biera podido oponerse a él en este campo era Maytorena, el gobernador de Sonora, pero como Maytorena desapareció de la escena en los primeros tiempos, el único que mantenía la legitimidad maderista era Carranza. Ahora bien, después de unos meses resurgió la vieja hostilidad entre los maderistas de la primera hora y Carranza. El que reúne a estos maderistas ahora es Villa, y eso es lo que explica la presencia de los hermanos de Madero, de hecho todo su clan, en las filas villistas. Lo mismo pasa en los estados: los villistas de 1914-1915 son sobre todo los maderistas de 1909. Es decir, subsiste la antigua división prerrevolucionaria entre Madero y Carranza. Lo que es lógico ya que estamos en una sociedad estructurada esencialmente por los vínculos personales.

PREGUNTA. Antes hizo alusión al enfrentamiento entre Villa y Carranza, que llegó a ser una verdadera guerra de exterminio, como usted lo dijo. ¿Hasta qué punto cree usted que este enfrentamiento hasta el exterminio, cuyo resultado es la derrota de los ejércitos campesinos de Villa y Zapata, decida el destino final de la revolución?

RESPUESTA. Hay derrotas que son inevitables, y otras que podían no haberse producido. No creo que se pueda poner en el mismo plano a Villa y a Zapata. Son dos movimientos totalmente diferentes. El movimiento de Zapata es un movimiento de pueblos, de actores sociales antiguos; es en gran parte un movimiento de vuelta al pasado, que reivindica los privilegios de los pueblos. Para mí, este tipo de actor necesariamente está fuera de la política. Un pueblo está en contradicción clara con la lógica de la política moderna, que tiene una óptica individualista. Si un pueblo es capaz de funcionar como un conjunto de individuos aislados, ya no es un pueblo. Un pueblo —el pueblo es el actor de tipo antiguo más fuerte y más potente, pero hay también otros— es capaz de levantarse, de luchar por sus tierras, de manifestar sus agravios, de hacer presión sobre el gobierno; pero no es capaz de hacer política en el sentido moderno de la palabra. En el movimiento zapatista, quien hace esta política moderna son los secretarios, que son intelectuales venidos de la ciudad. Pero también se ve claramente que existe una dualidad muy marcada entre los jefes zapatistas de los pueblos y los secretarios. A los secretarios se les confía la “política”; ellos saben hablar la lengua adecuada, pero también existe una gran reserva de los zapatistas hacia ellos; de hecho, no son los secretarios los que estructuran y conducen el movimiento zapatista. El zapatismo, a pesar de esa tenue articulación con la política moderna, sigue siendo un movimiento de actores sociales de tipo antiguo centrado en la recuperación de los fueros de los pueblos; en la lucha contra la desamortización. Fuero, en el sentido de derechos particulares. Y como todos los movimientos de tipo antiguo, puede negociar con el gobierno, en forma de pactos, pero no conquistar un poder político moderno, que requiere precisamente de actores individuales. En la medida en que un zapatista empieza a “hacer política”, deja de pertenecer al mundo tradicional de los pueblos. Los actores de base del zapatismo, los pueblos, son actores

sociales y no actores políticos. En ese sentido, los zapatistas (y a lo mejor digo una aberración) forman un movimiento que por definición no llegará nunca al poder, no podía llegar al poder...

PREGUNTA. Estaría condenado de antemano...

RESPUESTA. O condenado, o simplemente obligado a establecer una serie de pactos con el poder político para que se le respetaran sus antiguos derechos, que es lo que pasó en gran parte. El caso de Villa hubiera podido ser diferente. Porque Villa, aunque tenía una base popular, no era una base de actores colectivos de tipo antiguo, sino una base extremadamente diversa, que unía a gente que iba desde hacendados (los Madero, Maytorena, Riveros y Buena, por ejemplo), clases medias, antiguos oficiales del ejército, jornaleros de la región de La Laguna, mineros, hasta peones. Es decir, es un mundo mucho más abigarrado, mucho más moderno culturalmente que el mundo zapatista. En ese sentido hubiera podido haber una victoria política del villismo.

PREGUNTA. ¿Y ahí no ve usted la existencia, por lo menos, de fuerzas que podrían llamarse esencialmente populares, hasta en términos cuantitativos si se quiere?

RESPUESTA. Cuantitativamente, todo el mundo es popular. En relación con este asunto de los movimientos populares: en la primera guerra mundial, ¿quiénes eran los ejércitos de Francia? Los campesinos. Basta con ir a cualquier pueblo de Francia para ver los monumentos con todos sus muertos. En una sociedad rural, quienes combaten siempre son campesinos. Ahora bien, no es el combatiente el que cuenta, sino lo que estructura a estos combatientes. Son los dirigentes del movimiento los que marcan el carácter del movimiento. Campesinos son tanto los de la *Vendée* francesa que luchan por la religión o para restaurar al rey, como los *carlistas* en España o los anarquistas andaluces de la CNT. Son campesinos en estructuras diferentes. Lo que importa no es la composición popular de la gente que combate con un fusil en la mano, sino cómo está estructurado ese movimiento.

PREGUNTA. Pero es igual, son campesinos revolucionarios frente a campesinos más conservadores y sabemos que el campesino tiene esta *dualidad* en su propia definición.

RESPUESTA. El problema reside en que estamos haciendo del "campesino" un actor, y de hecho no existe un actor "campesinado". Hay hombres que viven en el campo, a los que llamamos campesinos, pero que están estructurados no sólo por sistemas socioeconómicos diferentes, sino también por sistemas culturales y organizacionales —por socialidades— diversos. Más valdría hablar de microsociedades campesinas, que tener que explicar por qué el campesinado se divide en fracciones: una, villistas; otra, zapatistas; otra, que no se mueve entonces, pero que lo hará después, son los "cristeros", etcétera. Y lo mismo se podría decir de los obreros o de las clases medias. El "campesino" es una categoría de análisis, pero no es un actor real... , no sé si me explico.

PREGUNTA. Entendemos, sí, pero es que entonces, según esto, las categorías de análisis no tienen nunca un correlato real.

RESPUESTA. Pueden tener un cierto correlato, pero hay que demostrarlo, y no sólo cuantitativa sino también cualitativamente; el correlato que encuentro más fuerte es el zapatista, pero aún ahí los actores no son campesinos individuales, sino pueblos.

PREGUNTA. Una vez que define al zapatismo de esta manera, ¿dónde estaría entonces su fuerza revolucionaria?

RESPUESTA. En la extraordinaria permanencia y resistencia de este viejo actor social colectivo de México que son los pueblos, que vienen, aunque con otras formas, desde antes de la conquista, y que después han tenido una extraordinaria potencia con sus fueros durante toda la época colonial.

PREGUNTA. Esto va un poco más allá de los límites de su libro, ya que el zapatismo sigue siendo la *bandera* de toda reivindicación agraria en el país, y seguramente en algunos otros países de América Latina.

RESPUESTA. Pienso que en gran parte es una bandera equívoca, porque no es el modelo para toda reivindicación agraria. Porque el zapatismo no es un movimiento de creación de propiedad individual, no es un movimiento de reforma agraria en el sentido actual ya que no trata de estructurar racionalmente la propiedad en el campo. Cuando se estudia, por ejemplo, cómo Zapata hace su reforma agraria en Morelos (eso lo demuestra muy bien Womack), se ve la diferencia que hay entre las leyes que hubieran querido hacer los secretarios y lo que Zapata quiere. Zapata dice, más o menos, "la reforma agraria estará de acuerdo con los usos y costumbres de cada pueblo"; ¿quién es el actor al que se dirige? El pueblo, no el campesino individual. ¿Cuál es su referencia? No es una ley general de racionalización de la propiedad del campo o una abstracta justicia, sino los usos y costumbres, los fueros de cada pueblo. En ese sentido, el zapatismo es muy arcaico, y su proyecto no es dividir las grandes haciendas para que todo el mundo tenga su parcela; eso está mucho más en la línea de la Constitución de 1917.

PREGUNTA. ¿Es entonces fundamentalmente un movimiento de pueblos o de restitución de los pueblos...?

RESPUESTA. De resistencia y de victoria frente a un largo proceso de desamortización del siglo XIX.

PREGUNTA. Lo que acaba de decir puede resultar muy polémico...

RESPUESTA. Sin duda, pero el zapatismo nos lleva a un problema más vasto y es el de pensar la modernidad en términos culturales, de mutación de la cultura de referencia, que es lo que, creo, nos demuestra todo análisis de una sociedad tradicional. Al estudiar la sociedad mexicana de principios de siglo, o a una sociedad del Tercer Mundo, del ámbito no europeo, se ve precisamente cómo el hombre no es naturalmente moderno, no es naturalmente individuo. El ser individuo, en el sentido moderno, requiere una mutación cultural que exige una interiorización y una adhesión a un

nuevo imaginario social. Lo lógico es que un miembro de una sociedad tradicional no sea moderno, lo lógico es que sea tradicional.

PREGUNTA. Su libro termina con el maderismo. Pero su proyecto original, lo menciona usted en el trabajo, abarcaba hasta 1930. Puesto que a partir de 1913 y hasta el final de los años veinte aparecen las masas como actor colectivo más definido, más claramente expresado, ya que hasta antes de 1913 no parecían tan presentes en toda la política nacional, quisiéramos saber ¿cuáles serían los puntos clave para explicar estos años críticos de la revolución, y si a la luz de este análisis no habría modificado las conclusiones de su libro?

RESPUESTA. No lo sé, porque en ese sentido soy muy experimental. Aunque tengo datos hasta 1930, sólo conozco relativamente bien lo que pasó hasta 1920. De 1920 a 1930 tengo datos, pero no he pensado ese decenio con profundidad. De 1911 a 1920 sí he pensado más, y podría suscribirlo casi inmediatamente. Ahora bien, no sé lo que cambiaría porque no tengo los estudios necesarios para verificar todas mis hipótesis; creo que globalmente el esquema no cambiaría. Ahora bien, toda la articulación de los actores sociales, por ejemplo, que se van a integrar en el nuevo régimen, cambiaría muchísimo porque no los conozco todos. Mi sistema de análisis no es un sistema establecido *a priori*. Tendría que ver cuáles son los actores que están actuando realmente. Tengo, por ejemplo, la impresión de que a partir de 1911-1912 aparece una serie de actores, en el campo, que están como a mitad de camino entre un sindicato agrario y un movimiento de movilización por las élites locales. No sé, por ejemplo qué pasó en Tlaxcala, estado para el que tengo documentos, pero no los he analizado, y hasta que no los analice no podría honestamente elaborar un esquema de interpretación. Pienso que el método actual me serviría —pensar en términos de actores sociales reales—; ahora bien, no sé cómo se articularían; con toda franqueza, no puedo inventarlo.

PREGUNTA. Entonces ¿no podría dar algunos puntos clave, como grandes hipótesis al respecto?

RESPUESTA. Podría formular tendencias generales muy a *grosso modo*, la evolución del conjunto. Pero me faltan los actores sociales reales. Todo mi método de análisis está fundado en que no hay que partir de categorías de análisis, sino de actores sociales reales. Como no los he estudiado, no los puedo definir.