

FRANK TANNENBAUM Y LA REVOLUCIÓN MEXICANA

Alan KNIGHT

Traducción de María Vinós

No es, a mi parecer, polémico identificar a Frank Tannenbaum como un ejemplo del punto de vista tradicional de la Revolución Mexicana, ni como el blanco, implícito, a explícito, de los críticos revisionistas. En este artículo, sin embargo, no quiero repetir debates historiográficos gastados y probablemente irresolubles.¹ Por lo tanto, trataré la visión tannenbaumiana de la Revolución sin referirme más que limitadamente al debate tradicional/revisionista. Vale la pena aclarar una cuestión desde el principio. Se puede defender a Tannenbaum de los ataques de los críticos revisionistas por dos razones: la primera, es que su visión de la Revolución es históricamente correcta; la segunda, que sus críticos le atribuyen cosas que no dijo, la crítica ha distorsionado sus puntos de vista. Mientras que la primera razón es la más importante, la otra también merece atención, ya que, en algunos casos, la visión “tannenbaumiana” o “tradicional” se presenta de forma distorsionada y, sobre todo, simplificada. Por eso, en este artículo, estudiaré la interpretación de Tannenbaum, para corregir estas distorsiones y para entender en qué consistía dicha interpretación, y aún por otra, aunque en menor grado, para comparar esa interpretación con la “realidad” histórica presentada en la plétoira de estudios “revolucionarios” publicados en años recientes.

El punto de vista tannenbaumiano puede extraerse de tres fuentes principales: *The Mexican Agrarian Revolution*; *Peace by Revolution* y *Mexico: The Struggle for Peace and Bread*.² De las tres, la primera fue

¹ Alan Knight “Interpretaciones recientes de la Revolución Mexicana”, *Secuencia*, México, Instituto Mora, núm.13 enero-abril 1989.

² Frank Tannenbaum *The Mexican Agrarian Revolution* (Washington, D. C. Brookings Institute, 1929; reimpresso 1968); *Peace by Revolution: Mexico after 1910* (Nueva York, Columbia University Press, 1966, primera edición bajo el título de *Peace by Revolution: An Interpretation*

publicada en 1929, es la más detallada, anotada, empírica y también la más tediosa. La segunda y tercera son mucho más interpretativas, dogmáticas, discursivas y, a veces, digresivas y repetitivas. Sin embargo, las tres se relacionan estrechamente. Para bien o para mal, no hay ninguna señal de que Tannenbaum haya cambiado radicalmente sus opiniones durante su “periodo mexicano”; es decir, de los años veinte y principio de los treinta.³ Así pues, es razonable tomar estas fuentes como representantes de la visión tannenbaumiana de la Revolución.

Los comentarios revisionistas, así como los tradicionalistas están en lo correcto al ver a Tannenbaum como exponente del carácter popular, rural, agrario y espontáneo de la Revolución, ya que se anticipa a teorías posteriores sobre la insurrección rural y la “guerra campesina”.⁴ La Revolución surge de las masas anónimas y de las oscuras y desperdigadas comunidades rurales, en particular de los pueblos libres de la Mesa Central;⁵ es una criatura del campo, no de las ciudades. La ciudad de México, según Tannenbaum, es como el Gran Wen de William Cobbett, un pozo de conservadurismo y oportunismo, “la gran enemiga de la Revolución Mexicana”.⁶ Este contrastado dualismo urbano rural, que huele a Redfield y se deriva de la tradición norteamericana jeffersoniana y populista,⁷ se extiende al resto de México y, más tarde a la mayor parte de Latinoamérica.⁸ Así, Tannenbaum dicotomiza tajantemente a la sociedad y anticipa una argumentación posterior de acuerdo con los criterios espaciales y culturales y no con base en criterios de clase socioeconómica. La división fundamental se da entre campo y ciudad y, según parece

of Mexico, 1933); *Mexico: the Struggle for Peace and Bread* (Londres, Jonathan Cape, 1965; primera edición Alfred Knopf, 1950). Citaré estos textos cómo: *MAR*, *PBR* y *SPB*.

³ Aunque para 1940 se nota, como sería de esperarse, un moderado cambio de opinión es lo moderado más que el cambio lo que llama la atención. Incluso en *Ten Keys to Latin America* (Nueva York, Alfred Knopf, 1966, primera edición 1962), Tannenbaum recicla una buena parte de sus primeros escritos mexicanos, hasta de treinta años de antigüedad. Citaré este texto como *TKLA*.

⁴ *MAR*, p. 2, 315; *PBR*, p. 115, 118, 127. Para ver la exposición de Tannenbaum de la tesis de la revolución campesina, que opone a la proletaria, véase *TKLA*, p. 222; y cf. Eric R. Wolf, *Peasant Wars of the Twentieth Century* (Nueva York; Harper and Row, 1969) C.1.

⁵ *MAR*, p. 4, 53.

⁶ *PBR*, p. 117, 121-123.

⁷ Sobre el linaje populista de Tannenbaum, véase el interesante artículo de Mauricio Tenorio: “Viejos gringos: radicales norteamericanos de los años treinta y su visión de México”, en *Secuencia*, núm. 21, septiembre-diciembre de 1991, p. 95-116.

⁸ *MAR*, p. 89-90. *PBR*, p. 4, 23, 117, 122; *TKLA*, p. 24-5.

sugerir Tannenbaum, éstos son irreconciliables: “ésta es la gran marca de la cultura latinoamericana, que la ciudad pertenece a una cultura y el resto del territorio a otra”.⁹ El México de Tannenbaum se asemeja, así, a las sociedades coloniales “pluralistas” de Furnivall, las cuales se dividen por una brecha cultural y étnica fundamental.¹⁰ Como resultado, los toscos revolucionarios campesinos que llegan a la cima —y así al centro— suelen ser cooptados o bien, aislados. Los jóvenes caudillos campesinos de la década de 1910, delgados y sin afeitar, se convierten, al “sucumbir a la ciudad”, en los gordos generales de la década de 1920, untados de pomadas y galardonados de oro”.¹¹ La imagen que pinta Womack sobre Zapata en la ciudad de México, es la de un personaje suspicaz, inquieto, ansioso de retornar a su hogar bucólico, y ofrece un buen ejemplo de este sencillo parroquialismo popular, c.1915. En cambio, *La sombra del caudillo*, de Martín Luis Guzmán, muestra la seducción y el oportunismo de la ciudad una década más tarde.¹² De modo similar, los intelectuales revolucionarios de Tannenbaum forman un grupo dudoso; son ambiciosos, oportunistas y de ninguna manera “orgánicos”. La mayoría de los intelectuales desdeñaron a la Revolución; aquellos que la siguieron, lo hicieron por los peores motivos.¹³

Sin entrar, como he dicho, en las grandes cuestiones de interpretación, es necesario apuntar que este punto de vista tiene gran mérito: ofrece un resumen convincente de importantes elementos de la Revolución. Sin embargo, en varias cuestiones importantes Tannenbaum va demasiado lejos. Primero, bajo la denominación del campesino popular e indígena reúne a varios extraños candidatos a estos títulos. En su propensión por ver indios en todas partes “la Revolución fue hecha por pequeños grupos de indios bajo el

⁹ TKLA, p. 207.

¹⁰ S. Furnivall, *Netherlands India: A Study in Plural Economy*. Londres, 1944.

¹¹ Véase el pasaje gráfico en PBR, p. 124.

¹² John Womack Jr., *Zapata and the Mexican Revolution* (Nueva York, Knopf, 1969), p. 219; Martín Luis Guzmán *La sombra del caudillo* (Madrid, 1929).

¹³ PBR, p. 16, 128. Es necesario aclarar que Tannenbaum tiende a definir al intelectual en términos convencionales (como *literateurs* educados, de la ciudad y semejantes); no considera la posibilidad de que exista un “intelectual campesino” orgánico. Sin embargo, ésta no es una cuestión simplemente de definición, o de ignorancia de Gramsci. Los campesinos e indios de Tannenbaum, aunque sean la sal de la tierra, no poseen dones cognocitivos. Nótese que los estereotipos peyorativos del intelectual abundan en la novela de la Revolución; véase John Rutherford, *Mexican Society during the Revolution: a Literary Approach* (Oxford, the Clarendon Press, 1971), p. 84-129.

mando de líderes anónimos”, generaliza,¹⁴ prácticamente hace indios de Obregón y Calles. El dúo de Sonora se suma a una lista de líderes revolucionarios, “todos ellos desconocidos, inesperados, hijos de campesinos, de indios, de una niñez descalza, más o menos analfabeta”.¹⁵ A Obregón, en particular, le llama “un campesino ranchero”.¹⁶ Ciertamente, el *Manco de Celaya* fue la quintaesencia del populismo (en el sentido simple),¹⁷ pero estaba lejos de ser un parroquialista; antes bien, su genio militar y político era producto de una mente abierta (y una memoria eidética); de una conciencia aguda de las corrientes económicas mundiales y las oportunidades financieras en los Estados Unidos; de un astuto manejo de la innovación y potencial de la política, ejemplificado en su reclutamiento de los Batallones Rojos de 1915 y su alianza con la CROM en 1919-1920.¹⁸ Calles, el arquitecto archinacionalista de la Revolución, representó aún más claramente la antítesis del parroquialismo popular.

Al echar su red “popular/provinciano/indígena”, tan amplia e indiscriminadamente, Tannenbaum no sólo pesca varios individuos anómalos, sino que tiende a quedar atrapado él mismo, por una falacia esencial: “el pueblo”, particularmente el pueblo indígena, está dotado de características innatas, duraderas y eternas. “A lo largo de las cordilleras de México, desde la frontera de E.U. hasta Guatemala [...] hay tribus de indios que viven como vivían antes de la Conquista”.¹⁹ Reunidos en comunidades “autónomas” e “interamente unidas”, los indios de México resisten obstinadamente la penetración y asimilación.²⁰ Sin embargo, al ser objetos inamovibles, reminiscentes del yunque de Gamio, que aguanta imparable el martillo,²¹ no poseen la suficiente fuerza imparable. De hecho, son

¹⁴ *PBR*, p.119.

¹⁵ *PBR*, p.119.

¹⁶ *SPB*, p. 55.

¹⁷ En otra palabras, poseía un cierto *don de gentes*, una capacidad para tratar con la gente, intercambiar bromas, y posar, con cierta convicción, como hombre de pueblo. No uso el término “populista” en un sentido teórico profundo.

¹⁸ Linda Hall, *Alvaro Obregon. Power and Revolution in Mexico, 1911-1920* (Texas, A. and M.,1980).

¹⁹ *PBR*, p. 11. Zapata, prosigue Tannenbaum, *PBR*, p. 179, era “obedecido con cariño, como un viejo rey azteca”; sin importar lo que se piense de su descripción de Zapata, este comentario sugiere que Tannenbaum no sabía mucho sobre reyes aztecas.

²⁰ *PBR*, p. 33, 67, 102.

²¹ Manuel Gamio, *Forjando Patria* (México, 1916.) El trabajo de Gamio tuvo una fuerte influencia sobre Tannenbaum, y lo cita en sus agradecimientos en *SPB*.

esencialmente inertes; objetos más que sujetos de la historia, por lo menos hasta 1910.²² Las comunidades campesinas e indígenas, según Tannenbaum, han mantenido el catolicismo a raya, no han logrado internar las normas de la propiedad privada y se rehúsan a ver más allá de los estrechos confines de sus herméticas e inertes comunidades igualitarias. “Las pequeñas comunidades no saben nada de la nación”; “el indio mexicano es parroquialista. Su universo es extremadamente limitado”; frente a la desamortización liberal, “el individuo indígena demostró ser como un niño desamparado”.²³ Obviamente, estos amplios juicios necesitan ser aclarados, calificados y discutidos. Los debates recientes sobre la “comunidad corporativa cerrada campesina”, que han agitado tanto la historia como la antropología, son, en cierto sentido, glosas de la imagen que Tannenbaum presenta de comunidades introvertidas, recelosas e igualitarias.²⁴ No se requiere gran conocimiento del tema para notar que Tannenbaum claramente va demasiado lejos, y que su retrato de brocha gorda de la cultura indígena-campesina, a veces raya en la caricatura esencialista, como lo hace también su descripción contrastante de los mestizos: personajes inquietos, desarraigados e individualistas.²⁵

²² En el escenario presentado por Tannenbaum, el campesinado indígena, habiendo jugado un papel tan notorio en la lucha armada después de 1910, parece regresar al anonimato en la década de los veinte. Los esfuerzos reformistas —educación, legislación laboral y agraria— se enfrentan a la indiferencia e incluso la hostilidad popular. La política ejidal, por ejemplo, se ve entorpecida por el comportamiento de gente, “cuyos hábitos de dirección personal son limitados, y cuyo concepto de provisión para el futuro es notablemente pueril”. *MAR*, p. 257. Aunque hay maneras de resolver esta aparente contradicción entre la militancia y la pasividad del indígena (por ejemplo, argumentando que la lucha armada fue genuinamente popular y autónoma, mientras que la reforma después de 1920 fue elitista y autoritaria), queda una contradicción sustancial en el corazón de la interpretación de Tannenbaum de la Revolución.

²³ *PBR*, p. 61, 129, 203; *MAR*, p. 14.

²⁴ Eric R. Wolf, “Closed Corporate Communities in Mesoamerica and Central Java”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1957), p. 1-18, es el *fonos et origo*, del cual un torrente de escritos han surgido; James B. Greenberg, *Santiago's Sword, Chatino Peasant Religion and Economics* (Berkeley, University of California, 1981), C. 1., proporciona una reseña sucinta, en referencia a México.

²⁵ Sobre estereotipos del mestizo, que, desde luego, vienen de una abundante tradición (incluyendo a otro favorito de Tannenbaum, Andrés Molina Enríquez) véase *MAR*, p. 143; *SPB*, 15; p. 42-43, 114, 121. En el último volumen, p. 139, los negros de Cuba reciben un similar trato: “el negro ha dado a los cubanos una actitud alegre, gentil y amistosa hacia la vida: se concentra en el momento y su tierra está llena de música, canto y danza”. Sobre Molina Enríquez y el mestizaje, véase Basave, Agustín, *México mestizo. Análisis de la mestizofilia mexicana en torno a Andrés Molina Enríquez*, México, FCE, 1992.

El autor incurre en una contradicción: siendo los indios tan pasivos y aislados, ¿cómo se convirtieron en las fuerzas autónomas de choque de la Revolución después de 1910? Tomemos, como ejemplo, el énfasis que pone en el parroquialismo de la gente común, el actor colectivo que, para él, ocupa el centro del escenario durante la Revolución. La perspectiva de Tannenbaum se encuentra intensamente teñida por un indigenismo dominante. Sin duda, tiene razón al acentuar las preocupaciones locales de las comunidades campesinas, quizá particularmente las de las comunidades indígenas, pero en la forma en que lo hacen los que proponen las tesis de la “comunidad corporativa cerrada”, Tannenbaum tiende a ver la introversión comunal como una estática y directamente opuesta a la conciencia nacional. Yo sugeriría que la introversión fue el resultado de una dinámica histórica: en la medida en que existía tuvo que ser trabajada, construida y sostenida; quisiera añadir, además, que la antítesis local-nacional es exagerada y posiblemente engañosa.²⁶ Los rebeldes “parroquialistas” consideraban la defensa de la patria chica como su máxima prioridad; políticas y alianzas a menudo se juzgaban a la luz de este criterio supremo. Ahora bien, la defensa de la patria chica no era incompatible con un vivo sentimiento de patriotismo nacional; tomemos otra vez el ejemplo de Zapata.²⁷ Asimismo, Francisco Villa fue capaz de expresar el sencillo patriotismo de macho mexicano. Incluso algunos grupos indígenas combinaban fuertes lazos locales con alianzas nacionales proclamadas.²⁸ Sin duda existían grupos —particularmente grupos indígenas al sur de México— cuyo entendimiento y compromiso con la nación mexicana eran tenues. Tannenbaum gusta especialmente de citar las instancias de los chamulas y lacandones de Chiapas.²⁹ Sin embargo, sería riesgoso generalizar basándose en estos casos. Yo argumentaría que la antítesis correcta no es la de parroquialismo *versus* patriotismo, sino parro-

²⁶ Alan Knight, “Peasants in to Patriots: Thorghths on the Making of the Mexican Nation”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. 10/1 (winter 1994), p. 135-161.

²⁷ Womack, *Zapata*, p. 186, 300.

²⁸ Esto trae al caso la espinosa cuestión de la validez de los “guiones públicos”: si las proclamaciones y peticiones de los movimientos populares eran genuinamente expresivas o más bien hechizas e instrumentales. Quizá fue políticamente conveniente sonar patriótico, aun si no se era, y los manifestantes se daban cuenta de ello. Sobre el tema de archivos públicos y privados, véase Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale, 1990.

²⁹ *MAR*, p. 49-50; *PBR*, p. 5, 129.

quialismo (o, en la útil frase de Luis González, *matriotismo*)³⁰ versus construcción del Estado (*State building*). Puesto que lo que los “parroquialistas” resentían y rechazaban principalmente, no era la patria *per se* sino la nación-Estado centralizada construida por Díaz, y después de un periodo de caos, reconstruida, bajo distintos lineamientos, por los constitucionalistas y sonorenses, a partir de 1917. Además, estos sentimientos parroquialistas no eran el monopolio de campesinos indígenas analfabetas: existían —otra vez, sobre todo en el sur— élites tales como la plantocracia yucateca o los rebeldes *mapaches* de Chiapas, para quienes sus propios intereses locales, y de clase prevalecían sobre sentimientos de nacionalidad, y quienes resistieron esforzadamente la construcción centralizada de la nación-Estado.

Por último, al insistir excesivamente en el parroquialismo popular se pasa por alto el impacto dinámico de la Revolución misma, cuestión que el mismo Tannenbaum subrayó correctamente. Las comunidades que entraron en la Revolución como parroquialistas obstinadas en 1910 o en 1913, difícilmente hubieran podido emerger una década después sin haber cambiado su mentalidad. Por el contrario, la Revolución —y me refiero en particular a la Revolución como proceso caótico, imprevisto, y a menudo traumático, y no como el proyecto consciente de construcción de la nación-Estado— forzó a los “parroquialistas” a convertirse en “patriotas”, en el sentido de que les requería desplazarse, pelear, aliarse, hacer propaganda y política. Esto es también algo que Tannenbaum destacó. Como muchos observadores contemporáneos, y a diferencia de algunos analistas recientes que hacen hincapié en las metas y los propósitos planeados de la Revolución, Tannenbaum se inclinó por metáforas naturales de la Revolución. Para él, como para Mariano Azuela, Manuel Gamio y Antonio Díaz Soto y Gama, ésta fue como una fuerza de la naturaleza: para Azuela era un huracán; para Gamio, un mar; para Soto y Gama, un terremoto.³¹ Tannenbaum, con su predilección por las metáforas hidráulicas, vio a la Revolución como un “mar en movimiento”, o en una memorable y justa metáfora, como una serie de olas que subían y bajaban, a veces empujándose hacia adelante, otras, consumiéndose hasta la calma.³²

³⁰ Luis González, “Patriotismo y matriotismo, cara y cruz de México”, en Noriega Elío, Cecilia, ed. *El nacionalismo en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 477-496.

³¹ *PBR*, p. 112, 183. Azuela también sugirió un huracán: Rutherford, *Mexican Society*, p. 122.

³² *PBR*, p. 122, 147.

Al reaccionar a los embates arbitrarios de semejantes fuerzas impersonales, tanto individuos como grupos fueron cambiando necesariamente sus horizontes y prioridades. La noción de una Revolución exigente y dinámica, que provocó cambios y reacciones, no entona con el cuadro que Tannenbaum pinta de esas comunidades populares estáticas, ni con sus características colectivas eternas.

Por estas razones, el énfasis que pone Tannenbaum sobre el parroquialismo —o incluso pasividad— campesino-indígena parece excesivo, y a veces contradictorio. Proviene, en parte, de que otorga mucha importancia a los indios, particularmente a los indios del sur, y de su propensión a objetivar cualidades esenciales indígenas, en especial, la tenacidad telúrica y la taciturnidad. Esto, a su vez, se deriva quizá de sus viejas simpatías anarquistas, que lo llevaban a exaltar y glorificar la pequeña comunidad autogobernada. Pero su contacto con los educacionalistas mexicanos en los años veinte lo reforzó; ya que ellos, a la vez que mostraban una preocupación idealista por el bienestar del indio y el campesino, estaban comprometidos a educarlos y asimilarlos, y les sorprendió la resistencia popular que encontraron. El primer estudio de Tannenbaum, también el más “científico” de sus escritos, está cargado de citas originales de fuentes educacionalistas, que lamentan con regularidad la mente “apática y atrasada del indio”, su “odio profundo al mestizo”, y su opinión de la educación como “un medio para aprender el mal”.³³ Este poderoso estereotipo, que impregna el pensamiento oficial mexicano de la época, recurre en el trabajo posterior de Tannenbaum: “el indio —escribe generalizando— ha estado a la merced del patrón blanco tanto tiempo, ha sido tan explotado, que ha perdido su dignidad, su confianza, su estima por sí mismo [...] se ha retirado a la apatía, la indiferencia, la borrachera, el miedo, la humildad, el sometimiento, [y] el silencio”.³⁴

Mi argumento no es que Tannenbaum se equivocara al enfatizar las iniciativas locales y descentralizadas: por el contrario, es un argumento en el que prácticamente todos —tradicionalistas, revisionistas, neotradicionalistas, posrevisionistas, estarían de acuerdo, es que la Revolución comprendió muchas revoluciones, y que, cual-

³³ *MAR*, p. 45-51.

³⁴ *PBR*, p. 25.

quier análisis válido debe tomar en cuenta estas variaciones locales y regionales. De esto, Tannenbaum se dio cuenta precozmente. De hecho, es ilógico que se le critique por asumir una Revolución monolítica, cuando insistió en el significado duradero de “particularismos” locales al reconocer la infinita variedad de la sociedad rural mexicana en relación, no sólo a pueblos, sino también haciendas y cuando describió a la Revolución nacional en el sentido de que todo el país hubiese participado en el mismo movimiento y al mismo tiempo, sino que fue un movimiento local, regional, a veces incluso por municipios.³⁵

En parte, he sugerido que Tannenbaum pensaba debido a su preocupación por el México *indio*. En efecto, quizá uno de los aspectos más sorprendentes de su análisis es la importancia que da a la raza y a la etnicidad, ambas cosas, tanto para Tannenbaum como para muchos observadores contemporáneos, son entremezcladas y confundidas sin remedio.³⁶ Una de las consecuencias de ello es que el número de indios y el peso cultural del “indigenismo” se exageran consistentemente.³⁷ Así pues, Tannenbaum no escribe como un marxista del viejo cuño. Ninguno de viejo o nuevo cuño, diría que “el automóvil ha tenido consecuencias más revolucionarias que Marx, Lenin, y Stalin juntos”.³⁸ Tannenbaum también se impacienta con cualquier tipo de “ismos”; no usa jerga marxista, ni cualquier otra.³⁹ Más aún, el concepto de clase no es la piedra de toque del análisis tannenbaumiano (de ahí su posterior desacuerdo con Eric Williams sobre el carácter e importancia de la esclavitud en el Caribe).⁴⁰ Es

³⁵ *PBR*, p. 45, 121-122; nótese también *MAR*, p. 72, 85, 110, 127, donde Tannenbaum enfatiza la complejidad de la sociedad agraria, en la que el trabajo es “intrincado como una telaraña” y las haciendas, mientras que tienen algunas características en común, varían de acuerdo a sus cosechas, la oferta de trabajo, y las “costumbres y tradiciones locales”.

³⁶ Por ejemplo, en *PBR*, p. 7, Tannenbaum se refiere al concepto de raza como carente de significado excepto en términos de “estatura, pigmentación de la piel, e instituciones sociales”. La confusión de atributos genéticos y sociales no era rara en la época, al contrario, era la norma, aun entre pensadores progresistas que rechazaban las formas más crudas del racismo: Knight, Alan, “Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”, en Graham, Richard, ed. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas, 1990, p. 71 -114.

³⁷ *PBR*, p. 19-21.

³⁸ *TKLA*, p. 202.

³⁹ *TKLA*, p. 115-116, 127-128.

⁴⁰ Humberto García Muñiz, “Los últimos treinta años, 1898-1930: un manuscrito inédito de Frank Tannenbaum sobre Puerto Rico”, *op. cit.* San Juan, Puerto Rico, núm. 7, 1992, p. 155. Quisiera agradecer al doctor García Muñiz su gentileza al poner a mi alcance este interesante estudio.

verdad que habla mucho de los obreros y de los campesinos; sin embargo, no me parece lo haga mediante categorías fundamentales de su análisis. Más bien, enfatiza la etnicidad, la cultura e incluso la espiritualidad: “los valores espirituales y culturales del mexicano se han remodelado en el crisol de la lucha interna”; “el principal producto secundario de la Revolución es, por lo tanto, espiritual: el descubrimiento del pueblo mexicano de su propia dignidad”; los murales de Rivera son “el ejemplo individual más impresionante del profundo cambio por el que está pasando la vida espiritual de México”.⁴¹ Una vez, más esto refleja quizás al antiguo anarquista, que rechazaba el determinismo económico marxista, en favor de un compromiso más voluntario con la acción y la creatividad humanas. Es necesario apuntar que la perspectiva cultural de la Revolución de Tannenbaum es bastante parcial. Tiene mucho que decir sobre los indios, la etnicidad, el nacionalismo⁴² y la construcción de la nación. Pero sorprendentemente, pasa por alto el catolicismo y el anticlericalismo. La Iglesia tiene un papel importante en su retrato, o más bien, sus retratos, de la sociedad colonial. Forma parte integral de la *damnosa hereditas* de la Colonia, que la Revolución busca liquidar. Esto debería, lógicamente, preparar el escenario para una evaluación positiva del anticlericalismo revolucionario, que se encontraba en su apogeo en la época en que Tannenbaum investigó y escribió. Ahora bien, comparado, por ejemplo, con Ernest Gruening,⁴³ Tannenbaum evade el asunto de la Iglesia; es asombroso que apenas mencione la cristiada. Lo que dice no es sólo breve, sino también desdeñoso. Los cristeros son “saqueadores armados que asolaron al gobierno y cometieron extensos actos de depredación, supuestamente en nom-

⁴¹ *PBR*, p. 181; *MAR*, p. 135.

⁴² He tratado de evitar, en lo posible, la polémica cuestión del nacionalismo, no en el sentido del fenómeno interno de construcción de la nación, sino el sentimiento externo antiextranjero, antiimperialista. Tannenbaum afirma la importancia de la xenofobia popular, relacionándola con la posesión extranjera de recursos mexicanos, pero su evidencia es escasa (y se refiere principalmente al sur, una región más bien poco revolucionaria): *PBR*, p. 136, 229; *SPB*, p. 54; *MAR*, p. 358-392, contienen información detallada sobre la propiedad extranjera de tierras y la legislación nacional posterior de 1915, pero estos datos no constituyen prueba de xenofobia popular; por lo tanto, no me convence su argumentación sobre el tema. Más importante, quizá, es la contradicción intrínseca en la descripción que hace Tannenbaum de una Revolución popular y nacionalista, hecha por campesinos esencialmente parroquialistas y antinacionalistas.

⁴³ Ernest Gruening, *Mexico and its Heritage*. Nueva York, The Century Company, 1928, p. 275-286. Vale notar que Tannenbaum consideraba a Gruening exageradamente anticatólico: Delpar, Helen, *The Enormous Vogue of Things Mexican*. Tuscaloosa, University of Alabama, p. 59.

bre de la Iglesia". La Iglesia misma es llamada un "esqueleto jerárquico", una institución caduca.⁴⁴

¿Cómo pudo llegar el autor a estas extrañas conclusiones, si trabajó y escribió durante la época dorada del anticlericalismo revolucionario? Primero, aunque maldecía a la Colonia, al racismo colonial y la contribución que la Iglesia católica había aportado a ambos, también reconocía —y aquí habla el futuro autor de *Slave and Citizen*— que la Iglesia colonial poseyó ciertas cualidades que la redimían y que el catolicismo, al conceder un alma al indio, y por extensión, algunos derechos, ofreció cierta medida de protección paternalista que, en cambio, los indios de la Norteamérica anglosajona no gozaron.⁴⁵ El papel histórico de la Iglesia había sido ambivalente, de ahí que el asalto dogmático y anticlerical de que la Revolución no pudiera justificarse enteramente; en efecto, en un pasaje revelador —suena verdadero y que debería gustar a los historiadores sociales de hoy— Tannenbaum equipara Estado e Iglesia como opresores de una cultura popular rica y particularista.⁴⁶

En segundo lugar, Tannenbaum reconoce ampliamente la religiosidad del pueblo mexicano: sus santuarios, peregrinaciones, y *santolatría*. Dada la estrecha asociación de religiosidad y comunidad local y el compromiso de Tannenbaum con esta última, no le resultó fácil diseccionar, despreciar y desdeñar el catolicismo popular. Su respuesta —común entre observadores liberales y de izquierda—, consistía por lo tanto, en divorciar la religiosidad popular de la Iglesia institucional. La primera, un híbrido sincrético heterodoxo, personificaba un sano parroquialismo *gemeinschaftlich camnanillismo* (en la frase de Eric Van Young).⁴⁷ El santo patrono representaba a la comunidad local, legitimando la protesta pública del pueblo. La Iglesia institucional, crónicamente debilitada cuando no ausente del todo, representaba al conservadurismo criollo, a la autoridad clerical y a la opresión de clases. Sin embargo, no es ésta una respuesta del todo convincente, en especial para las décadas de 1920 y 1930, cuando el

⁴⁴ *SPB*, p. 66; *PBR*, p. 64-66.

⁴⁵ *PBR*, p. 36-37; *TKLA*, p. 54-5; cf. Tannenbaum, Frank, *Slave and Citizen. The Negro in the Americas*, Nueva York, Alfred Knopf, 1946.

⁴⁶ *PBR*, p. 44.

⁴⁷ *MAR*, p. 11, 49; *PBR*, p. 38, 57. Van Young, Eric, "Quetzalcoatl, King Ferdinand and Ignacio Allende Go to the Seashore; or Messianism and Mystical Kingship in Mexico, 1800-1821", en Rodríguez, Jaime O., ed. *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation*. Los Angeles, UCLA, p. 119.

anticlericalismo revolucionario atacó no sólo a la iglesia institucional, sino también a las creencias y prácticas religiosas populares (de las cuales algunas, en efecto, eran mantenidas y sustentadas por la Iglesia institucional).⁴⁸ Tannenbaum, suponemos, supo del fallido proyecto de la Iglesia cismática mexicana, la iconoclasia oficial y el intento de crear una contracultura anticlerical completa con mitos seculares, fiestas y ritos de iniciación.⁴⁹ ¿Por qué guardó silencio? ¿Por qué persistió en su menosprecio la importancia histórica y el empuje radical del anticlericalismo?⁵⁰ Quizá porque este ambicioso proyecto olía demasiado a ingeniería social del Estado y a imposición cultural de las élites revolucionarias: un fenómeno del que, como he mencionado, Tannenbaum habla de paso,⁵¹ pero sin hacerlo parte integral ni relacionada con su análisis total. ¿O quizá le recordaba y hacía lamentar su propia juventud anticlerical, en la ciudad de Nueva York?⁵²

No debe sorprendernos tanto que Tannenbaum haya despreciado la importancia de una política revolucionaria, la cual durante la década de los veinte y los treinta, fue prominente, polémica, y —argumentaría yo— apoyada con toda seriedad por varios personajes dentro de la élite revolucionaria.⁵³ Pues Tannenbaum, como

⁴⁸ Jean Meyer acentúa precisamente la ortodoxia religiosa de los cristeros, minimizando elementos sincréticos precolombinos. Quizás es exagerado, pero aun así la idea de que los cristeros eran cuasi-paganos no se sostiene. Véase Meyer, Jean, *La cristiada*, t. III, *Los cristeros*, México, Siglo XXI, séptima edición, 1985, primera edición, 1974, p. 272-315.

⁴⁹ Alan Knight, "Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-1940", *HAHR*, 74/3 (1994), p. 395-444.

⁵⁰ *MAR*, escrito durante la guerra cristera, omite cualquier referencia; *PBR*, terminado unos cuantos años después del fin de la lucha, contiene capítulos titulados "El conflicto de la Iglesia y el Estado" y "La derrota de la Iglesia", p. 44-67, que se centran en el periodo anterior a la Revolución y asumen que la "derrota" ya había sucedido. En el periodo revolucionario Tannenbaum aventura una sola referencia a la oposición católica a la enseñanza federal. Curiosamente, es el último libro mexicano de Tannenbaum, *SPB*, p. 133-134, el que contiene el informe más completo, aunque éste también es breve, no habla de las tropas cristeras, y además se extiende en el tema de la misión Caruana, una mediación fallida en la que Tannenbaum mismo estuvo directamente envuelto.

⁵¹ *PBR*, p. 44; *TKLA*, p. 101, ofrece una crítica de los burócratas de la educación, quienes escribían "largos *reglamentos* a los maestros que andaban en medio de la selva o en una gruta en la montaña", llenando así "el aire con apariencias de actividad, cuyo significado es casi nulo para aquellos que están lejos de la capital"; dicha crítica se contrapone un tanto a la previa asociación y confianza entre Tannenbaum y los burócratas mexicanos de la educación, durante los veinte y treinta, quienes hacían precisamente este tipo de cosas.

⁵² Muñiz García, Humberto, "Los últimos treinta años", p. 1566-1567; Delpar, *The Enormous Vogue*, p. 27.

⁵³ Una táctica, de la cual no es Tannenbaum el único adepto, consiste en desdeñar el anticlericalismo revolucionario como una pantalla de humo ideada por las élites conservadoras para distraer a las masas de asuntos más importantes. "Habiendo perdido su fe en el

Gruening, tenía un cierto cariño por esta élite, especialmente, tal como concebía a los militares populistas (los intelectuales de la Revolución y *licenciados* eran otra cosa).⁵⁴ Cultivó también sus relaciones con ellos: almorzaba con Calles, charlaba con Morones, consideraba a Cárdenas un buen amigo, era “agasajado por los funcionarios mexicanos”, particularmente por los funcionarios de la educación.⁵⁵ Esta situación lo llevó a no suspender por completo su juicio crítico, ni tampoco estuvo del todo ciego a los fracasos de la Revolución: criticaba el creciente conservadurismo de Calles, la presencia de “elementos conservadores, si no reaccionarios, en el gobierno” y, como ya hicimos notar, la tendencia al *aburguesamiento*⁵⁶ de la Revolución. Tampoco, como algunos apologistas, trató de adornar la Revolución, ni intentó asimilarla a la cultura norteamericana como lo hizo, por ejemplo, el embajador Josephus Daniels al equipar a Cárdenas con Franklin D. Roosevelt y al cardenismo con el *New Deal*. Los paralelos que Tannenbaum hace con la cultura norteamericana son más atrevidos y quizá más apropiados: la guerra de secesión, el peonaje sureño, el racismo del Mississippi, Huey Long, y las guerras de clanes en los montes de Kentucky.⁵⁷

Sin embargo, defendió la Revolución desde una posición relativista y, según Carleton Beals,⁵⁸ demasiado generosa. La defen-

pueblo” —dice Tannenbaum de Calles y de la nueva aristocracia de socialistas dorados— aliviaban su conciencia por medio de la persecución sistemática de la Iglesia, como si eso fuera suficiente para salvarlos del cargo de haber pervertido un movimiento popular para fines corruptos”: *SPB*, p. 68. Aun cuando haya algo de cierto en esto, exagera tanto la cínica manipulación del anticlericalismo callista como la ingenuidad y credulidad de la gente. En *TKLA*, p. 63, Tannenbaum es igualmente desdeñoso del anticlericalismo en Latinoamérica en general: “el latinoamericano que profesa el anticlericalismo a menudo está casado por la Iglesia, muere en la fe, y sus hijos están bautizados, como si nunca hubiera caído bajo la influencia de los filósofos franceses del siglo XVIII, o los marxistas del XIX y XX”. Una vez más, esto puede ser cierto en algunos casos, pero no en todos.

⁵⁴ *PBR*, p. 168; *SPB*, p. 54.

⁵⁵ Delpar, *The Enormous Vogue*, p. 27-29, 60.

⁵⁶ *PBR*, p. 153; *SPB*, p.68-70.

⁵⁷ Tannenbaum a L. Duggan, 13 de octubre de 1938. Archivo General de la Nación, ciudad de México, Ramo de Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas (de aquí en adelante como: AGN, R-P, F-LC). 711/121; *PBR*, p. 104; *TKLA*, p. 139, 165, 231.

⁵⁸ Delpar, *The Enormous Vogue*, p. 60. Con el paso de los años, Tannenbaum y Beals se distanciaron también en otros dos temas: (1) la política de los Estados Unidos hacia Latinoamérica, que Tannenbaum apoyaba y de la que Beals era crítico, y (2) la estrategia económica latinoamericana: Beals favorecía la industrialización, mientras que Tannenbaum se mantenía en su visión jeffersoniana de comunidades rurales autónomas: véase Britton, John A., *Carleton Beals. A Radical Journalist in Latin America* (Albuquerque, University of New Mexico, 1987), p. 161, 200.

sa que hace Tannenbaum es interesante y, hasta hoy, todavía pertinente. Como emigrante de la Europa central, criado bajo el Imperio Austro-húngaro, tenía un olfato vivo para la diversidad y especificidad cultural. México —declaró de una manera francamente liberal— nunca había gozado de la democracia, ni lo haría jamás mientras permanecieran las arraigadas barreras étnicas, sociales y de clase. Escribiendo como un Barrington Moore *avant la lettre*, subrayó las bases sociales de la democratización genuina, así como sus obstáculos. Este argumento plausible y duradero⁵⁹ condujo, fácilmente a la justificación de la política revolucionaria. La Revolución podía ser corrupta, violenta, y sobre todo, incompleta, pero era un paso, o una serie de pasos, en la dirección correcta, y era el prerrequisito necesario de la democratización futura. En estos términos, se podían justificar políticas liberales, pues resultaba utópico aplicar las normas de las democracias de los países industrializados y desarrollados a una sociedad que emergía de la matriz del “feudalismo”. Por lo tanto, Tannenbaum hizo oídos sordos al anticlericalismo revolucionario, habló bien de los militares revolucionarios, y escribió con admiración no sólo acerca de Obregón y de Calles, sino también de Portes Gil, e incluso, sorprendentemente, de Luis Morones.⁶⁰ Más que nada, aplaudió a Cárdenas, “un ser humano de los más gentiles y bondadosos”; “la figura más amada y desinteresada del México moderno”, con quien platicaba y vacacionaba, por quien cabildeaba y a quien procuraba información y consejo.⁶¹

Al defender en esa forma al régimen revolucionario, Tannenbaum se situaba dentro del viejo debate, aún vigente, sobre el desa-

⁵⁹ Hacia la mitad de la década de los sesenta, Tannenbaum todavía argumentaba: “quien crea que se puede desarrollar una democracia igualitaria en Guatemala en sólo diez años se va a llevar una decepción”; *TKLA*, p. 231. Los defensores del PRI a veces justifican el presidencialismo y el monopolio de un solo partido sobre el poder de la nación en términos de pragmatismo, realismo, estabilidad y la falta de alternativas viables: véase, por ejemplo, la entrevista con Beatriz Paredes, “El presidencialismo ofrece estabilidad y gobierno fuerte”, en *Este País*, núm. 16, julio de 1992, p. 28-36.

⁶⁰ *PBR*, p. 126-127, 246-247. En el caso del líder de la CROM, Tannenbaum se congratulaba de “realmente haber hecho un amigo de Morones, y haber desarrollado cierta influencia sobre él”—al punto de concertar encuentros entre Morones, el embajador norteamericano y el delegado apostólico papal (con poco éxito, debemos añadir). Sin embargo, rechazó el ofrecimiento de Morones de convertirlo en publicista oficial del gobierno mexicano: Delpar, *The Enormous Vogue*, p. 29.

⁶¹ *SPB*, p. x, 71-75. Tannenbaum al *New York Times*, *n.d.* junio de 1936, AGN, R-P, F-LC 136.1/2 Tannenbaum a Cárdenas, 6 de mayo de 1940, AGN, R-P, F-LC135. 1/3. La correspondencia con Cárdenas muestra un cierto nivel de intimidad personal, así como el manejo de Tannenbaum de un español fluido, pero lejos de la perfección.

rollo político mexicano. ¿Podían aplicarse normas democráticas “occidentales”, como predicaba Vasconcelos (1929) o como Enrique Krauze aún pide?⁶² ¿O era México un país *sui generis*, una sociedad y cultura distintas, donde no debían importar modelos políticos ajenos e inadecuados, así como tampoco debía exportar los propios a otros países (por ejemplo, Cuba)?⁶³ Tannenbaum claramente opta por la segunda opción. Para él, *como México no hay dos*. Este punto de vista relativista colorea toda su visión sobre la Revolución. Madero, el héroe de Krauze, no era un atrevido reformista democrático, tanto como un “débil soñador”, quien no acertó a discernir las apremiantes necesidades sociales de México.⁶⁴ Tannenbaum cita y parece coincidir con Múgica cuando dice que si Huerta no hubiera derrocado a Madero, los revolucionarios habrían tenido que hacerlo, y que la caída del Apóstol de la Democracia fue, de hecho, un *resultado* positivo.⁶⁵ En efecto, Tannenbaum expresa escepticismo sobre el potencial democrático de México, por lo menos a corto plazo: “México nunca ha estado listo para la democracia política”, escribió, c.1933 “[ni] está actualmente listo para tal democracia”.⁶⁶ Las prioridades del gobierno, por lo tanto, no son la liberalización política (en parte porque “hablar de sufragio no significa nada para las masas”), sino la reforma social y la construcción de la nación.⁶⁷ En particular, México necesita paz y estabilidad: el significado de la palabra “paz” —que abunda en los títulos y textos de Tannenbaum—, es claramente crucial, a pesar de haberlo comentado raras veces.⁶⁸ México —afirma repetidamente— está destrozado por la violencia política: “toda vida, ya sea personal, social, política, y hasta cultural, está bajo el peso de la amenaza de un ataque repentino, de la violencia y la muerte”.⁶⁹ La paz es un *sine qua non* del desarrollo social, que a su vez, debe preceder a la democratización. Se alaba a Cárde-

⁶² Enrique Krauze, *Por una democracia sin adjetivos*. Joaquín Mortiz, 1987.

⁶³ *TKLA*, p. 218ss.

⁶⁴ Krauze, Enrique, *Místico de la libertad: Francisco I. Madero*. México, FCE, 1987; *MAR*, p.158.

⁶⁵ *PBR*, p. 150.

⁶⁶ *PBR*, p. 151.

⁶⁷ *PBR*, p. 150.

⁶⁸ *Peace by Revolution, The Struggle for Peace and Bread*. “¿Cuál es la necesidad más urgente de México? ¡Paz! Paz interna, un sentido de estabilidad, de permanencia, de seguridad”: *PBR*, p. 111.

⁶⁹ *SPB*, p. 16-19; *PBR*, p. 102-105. Estos dos pasajes tienen un marcado parecido.

nas no sólo por su carisma popular y reformas sociales, sino también por su rechazo a la violencia: “Cárdenas [...] tuvo cualidades de liderazgo que hicieron la violencia innecesaria, y gobernó a México de tal modo [...] [como] nadie había podido hacerlo anteriormente”.⁷⁰ En una carta personal al presidente en 1936, Tannenbaum expresa “la mayor admiración y entusiasmo por la Reforma Agraria de La Laguna”, notando que “debe ser motivo de no poco orgullo el que tan importante cambio pudiera darse tranquilamente sin ningún disturbio político”.⁷¹ Es un punto válido y pertinente; sin embargo, tiene un tono curiosamente *científico* para un protagonista de la Revolución popular.

Aun así, hay aquí una lógica que, si bien positivista, es poderosa. Tannenbaum, desde luego, no busca una vuelta a los tiempos de Díaz, no existe en él una nostalgia revisionista por la *belle époque* porfiriana. Reconoce los logros de Díaz —paz y desarrollo material— pero deplora el “feudalismo industrial”, en el cual estos logros se basaron.⁷² La misión histórica de la Revolución es, entonces, la destrucción del feudalismo (no, repito, un “feudalismo” desde el punto de vista estrictamente marxista) y la construcción de la nación.⁷³ ¿Cuán válida es esta perspectiva? Es cierto que la imagen del “feudalismo” porfiriano de Tannenbaum tiene serios defectos (lo cual no debería ser sorprendente, considerando que escribe apenas una década después del colapso del antiguo régimen). Ya hemos visto que Tannenbaum exagera sobre la población “indígena” de la República; también lo hace respecto al alcance de la hacienda, su irracionalidad económica, el tamaño de la población que vivía dentro de ésta y sobre el abuso del peonaje. Para él la hacienda controlaba la mayor parte de las tierras y cerca de la mitad de la población rural, que languidecía como servidumbre, si no es que en completa esclavitud.⁷⁴ Las haciendas eran ineficientes, estaban al servicio tanto de la sed de poder y prestigio, como de la renta del patrón (ausente).⁷⁵ Aunque estos antiguos mitos aún gozan de cierta

⁷⁰ *TKLA*, p. 144; véase también *SPB*, p. 75-76.

⁷¹ Tannenbaum a Cárdenas, 16 de diciembre de 1936, AGN, R-P, F-LC 135.1t3.

⁷² *MAR*, p. 11, 142.

⁷³ *Cf.* Gamio, *Forjando Patria*, Tannenbaum cita frecuentemente a Gamio, por ejemplo: *MAR*, p. 143; *PBR*, p. 27, 112, 117.

⁷⁴ *MAR*, p. 28-31; *PBR*, p. 187-195.

⁷⁵ *MAR*, p. 105ff.; *PBR*, p. 196.

credibilidad, las investigaciones recientes han modificado seriamente aquel cuadro. Las haciendas eran menos dominantes, especialmente en términos de la población residente; maximizaban sus ingresos (si bien dentro de circunstancias que pudieran fomentar un cierto grado de autonomía económica); el peonaje era una categoría variada, cambiante y compleja, a menudo muy alejada de la servidumbre o la esclavitud.⁷⁶ De modo similar, Tannenbaum exagera la falta de elasticidad de los salarios rurales durante el largo siglo XIX, ofreciendo así una explicación secular a lo que fue más bien un fenómeno coyuntural.⁷⁷

Aún así, su visión fundamental de la Revolución —rural, popular, descentralizada, basada en los pueblos— carece de fuerza. Tiene el atractivo de ser una explicación “sociológica”, que acentúa las causas estructurales, y que no se rinde a las eventualidades o circunstancias fortuitas.⁷⁸ El hecho de que la hacienda no fuese el gran latifundio acaparador que Tannenbaum sugirió, o que la población libre (no de peones) fuera más grande de lo que él pensaba, no merma, antes bien fortalece, su visión de la Revolución como un alzamiento popular alimentado por el descontento agrario, organizado por los “campesinos” y, por lo tanto, particularmente fuerte en el México central, donde los pueblos libres eran numerosos, aunque amenazados.⁷⁹ Además, hay que admitir que Tannenbaum, en cierta forma, evidencia el carácter de la Revolución popular, a pesar de que sus pinceladas sean demasiado amplias y, a veces, dogmáticas. Acentuó, como ya se dijo, la diversidad regional y local de la protesta rural, reconoció el caos y la violencia del proceso, observando

⁷⁶ Jean Meyer, “Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el Porfiriato. Algunas falacias estadísticas”, en *Historia Mexicana* 35/3 (1986), p. 477-509; Guerra, Francois-Xavier, *Le Mexique, de l'ancien régime a la révolution*, 2 tomos, París, 1985, tomo II, anexo V; Knight, Alan “Mexican Peonage: What Was it and Why Was It?”, en *Journal of Latin American Studies*, 18, 1986, p. 41-74.

⁷⁷ *MAR*, p. 116; *PBR*, p. 144.

⁷⁸ *MAR*, p. 144. Menciono esto porque algunas teorías recientes de la Revolución tienden a acentuar el papel de los accidentes y los sucesos fortuitos como contrarios a los factores estructurales, usualmente socioeconómicos. Los accidentes y lo fortuito son factores importantes, de acuerdo, pero es difícil creer que la presencia o ausencia de la Revolución social se deba enteramente, o incluso primeramente, a factores azarosos, y que ésta sea un resultado puramente aleatorio. Cf. Alan Knight, “Revisionism and Revolution: Mexico compared to England and France, Past and Present”, 134, febrero de 1992, p. 185-186. Hay traducción castellana en el *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, 3/10 (1994) p. 91-127.

⁷⁹ *MAR*, p. 193-197.

que, a veces, la violencia arrojaba a un pueblo sobre otro; en otras palabras, no redujo la Revolución, como se le ha imputado a veces, a un simple conflicto entre el pueblo y la hacienda.⁸⁰ Se percató de que la diversidad espacial y temporal iban juntas; a través del tiempo y el espacio, la Revolución era un mosaico más que un monolito. Las administraciones “revolucionarias mostraban amplia diversidad, tan fragmentaria ha resultado ser la Revolución que no hay un movimiento general que afecte a todos los estados a la vez. Las leyes nacionales son efectivas en un estado y no en otro [...] mientras que en una parte de México el gobierno central puede estar protegiendo y apoyando a los trabajadores, en otra el gobernador local está persiguiendo, abusando y aún disparando a los líderes laborales en nombre de la Revolución”.⁸¹ Estudios regionales recientes han confirmado de sobra esta argumentación, a la cual podríamos calificar —si se quiere— de protorrevisionista. Tannenbaum captó también la importancia generacional: “la Revolución fue concebida por hombres jóvenes, peleada por hombres jóvenes, y ha sido controlada y guiada por hombres jóvenes.”⁸²

Por último, Tannenbaum dio gran importancia a las consecuencias psicológicas, no cuantificables de la Revolución. Aunque no habló, por supuesto, en términos de *mentalité*, su análisis implicó un cambio cognitivo que podría fácilmente describirse en tales términos. Junto con los cambios materiales y formales que trajo la Revolución se produjo una serie de cambios psicológicos que afectaron a clases, grupos étnicos, y a la nación como un todo. “Las pasiones del conflicto [revolucionario]” —declara Tannenbaum—, citando a Gómez Morín, “agitaron a la nación hacia la conciencia de sí misma”.⁸³ Y este colectivo *prise de conscience* se sostuvo, seguramente, durante la década de los treinta, y quizás en años posteriores, “con todos sus fracasos, la Revolución ha venido a significar un profundo cambio espiritual y social en todas las actitudes y relaciones de las distintas clases”.⁸⁴ Ésta no es, como algunas de las generalizaciones de Tannenbaum, una simple afirmación; cita la evidencia en que se basa: cómo los peones sin tierras de San Benito, Chiapas “carecen de la alegría que demuestran

⁸⁰ *MAR*, p. 63-64.n.

⁸¹ *PBR*, p. 119.

⁸² *PBR*, p. 113.

⁸³ *MAR*, p. 175-176.

⁸⁴ *PBR*, p. 180.

aquellos que son dueños de sus propias tierras”; cita a Vasconcelos y a Pedro Enríquez Ureña, cuando hablan de la recién adquirida independencia e iniciativa de los indios y los campesinos.⁸⁵ La evidencia podrá ser “blanda”, impresionable y está lejos de ser abrumadora, pero la conclusión de Tannenbaum —que, independientemente de los cambios materiales, “el México de hoy [c.1928] es distinto al del régimen de Díaz”— ofrece una corrección útil a las evaluaciones positivistas del cambio (o *éxtasis*) revolucionario y, a mi parecer, es en lo sustancial correcta.⁸⁶ Los historiadores revisionistas tienen razón, entonces, al ver que Tannenbaum propone no sólo una Revolución popular, sino también una Revolución genuinamente social y transformadora. El que tengan o no razón al rechazar esta interpretación, es otro tema que, me temo, sería inútil —y más bien repetitivo— discutir en este artículo.

En cambio, quisiera terminar en una conjetura. Muchos de los trabajos de Tannenbaum sobre la Revolución, escritos, sobre todo, al final de los años veinte y principio de los treinta, exhiben una clara coherencia entre sí. Es comprensible que con el tiempo, sus opiniones cambiaran. A finales de los años cuarenta deploraba el precipitado crecimiento de las ciudades y de la industria, la pérdida del “celo y la fe”, y el “ambiente de cinismo” que acompañaba dicho proceso.⁸⁷ Abogaba, al parecer sin mucha esperanza, por un modelo alternativo de desarrollo, basado en pequeñas unidades rurales, descentralizadas, donde la industria estuviera subordinada a la agricultura.⁸⁸ No sucedió nada por el estilo, desde luego. Tales visiones jeffersonianas se marchitaron, mientras México emprendía un camino definitivamente hamiltoniano hacia la gran industria y el gran gobierno. Aun así, durante el apogeo de la reestructuración alemanista, Tannenbaum todavía pudo convencerse a sí mismo de que “un sentimiento de democracia e igualdad es el tono prevalente” en México; y

⁸⁵ *MAR*, p. 111, 135, cf. Alan Knight, *The Mexican Revolution. II Counterrevolution and Reconstruction*. Cambridge, 1986, p. 119-126. (Hay traducción castellana publicada por Grijalbo, México, 1996).

⁸⁶ *MAR*, p. 134-135.

⁸⁷ *SPB*, p. 244.

⁸⁸ P. 242-245 que explica lo que Tannenbaum llama su “filosofía de las cosas pequeñas” (*i e* granjas de peces, cultivo hidropónico), critica la industrialización extrema (advocando a la vez un “aumento en la acumulación de capital”), y apremia a México a “volver los ojos hacia Suiza y Dinamarca como modelos, en vez de los Estados Unidos”. Véase también *PBR*, p. 223-224, para una versión temprana de esta tesis.

casi veinte años más tarde, todavía podía hacer comparaciones entre el México de Díaz Ordaz y la Cuba de Castro, que favorecieran al primero.⁸⁹ En pocas palabras, mientras que Tannenbaum no se cegó ante los fracasos de México, retuvo para el gobierno nacido de la Revolución un vivo optimismo, que algunos consideran excesivo. Si hubiera llegado a cumplir los cien años, ¿habría sobrevivido su optimismo? Es difícil de creer. La ciudad de México, la Gran Wen, se ha convertido en la Wen más grande del planeta. Las ciudades y la industria han succionado a los trabajadores de un sector rural deprimido; los llamados “campesinos”, atados a mercados monopsonistas, se han convertido en obreros de facto, atados a mercados monopsonistas; se han convertido en trabajadores a destajo; el ejido, descuidado desde hace tiempo, se enfrenta ahora a su disolución formal. Chiapas, que Tannenbaum recorrió en burro en los años veinte, observando la explotación de los mayas, está ahora en plena rebelión. El vigoroso nacionalismo económico de la década de los treinta ha dejado paso al Tratado de Libre Comercio y a un neoliberalismo cosmopolita. Tecnócratas egresados de Harvard, “neocientíficos”, según algunos críticos, dirigen el país, en vez de los generales populistas que se habían formado en las filas de la Revolución. Y el populismo, la matriz ideológica del pensamiento político del propio Tannenbaum, es ahora una mala palabra. Y sin embargo... La ideología de Pronasol—descentralización, autogestión y concertación— tenía fuerte influencia tannenbaumiana.⁹⁰ Los cuadros heterogéneos de Solidaridad admiten el paralelo con los maestros misioneros que Tannenbaum admiraba.⁹¹ Las giras constantes del presidente Salinas eran, irónicamente, reminiscentes de las de Lázaro Cárdenas. Y aunque Chiapas esté en rebelión, el régimen ha optado, en el sentido amplio, por la conciliación y la negociación en vez de la represión directa: paz por revolución, en cierto sentido. Quizás algo del material genético que Tannenbaum percibió en la Revolución y en el régimen revolucionario aún vive, menguado, mutante, pero aún no del todo extinto.

⁸⁹ *SPB*, p. 79; *TKLA*, p. 218-221.

⁹⁰ Subrayo *ideología*; la práctica puede ser distinta, como lo era frecuentemente con el ejido.

⁹¹ *MAR*, p. 425; *PBR*, p. 289-290.