

EL PARADIGMA DE 1789. SOCIEDADES DE IDEAS Y REVOLUCIÓN MEXICANA

Jean-Pierre BASTIAN

PENSAR EN LA REVOLUCIÓN MEXICANA desde la perspectiva de los acontecimientos de 1789 en Francia invita a abrir nuevos caminos de interpretación. La influencia de la Revolución francesa sobre aquélla es indirecta y está sujeta a una serie de reajustes políticos que sacudieron tanto a España como a América a principios del siglo XIX. Incluso conviene buscar el límite de la presencia del 1789 francés en el movimiento revolucionario ocurrido en México más de un siglo después. Al respecto, se puede observar que la influencia de las ideas de 1789 fue continua en México a lo largo del siglo XIX; ellas inspiraron tanto a los liberales del movimiento de Reforma como, más tarde, a los propios liberales en el poder y a la oposición radical.

Durante el porfiriato, las autoridades políticas mexicanas y la colonia francesa celebraron con cierta regularidad la efemérides del 14 de julio en las ciudades de México y Puebla; se adornaban e iluminaban los edificios públicos como si se tratase de una fiesta patria, por lo universal de la celebración, según comentaban.¹ A su vez, las logias masónicas fueron bautizadas con algunos nombres de los actores de la Revolución francesa, y sus periódicos se intitularon a veces con símbolos de aquella liberación del poder monárquico. Las relecturas de lo ocurrido en 1789, hechas por liberales

¹ Por ejemplo ver *MR*, 10 de julio de 1896, p. 2; 18 de julio de 1896, p. 3. Véanse las siglas y bibliografía al final de este artículo.

franceses, como Alfonse de Lamartine, circulaban ampliamente e impregnaban escritos y discursos de los liberales radicales y anticatólicos, en los cuales se encontraban con frecuencia alusiones a los principios revolucionarios y en particular a la trilogía: "libertad, igualdad, fraternidad".²

Por lo tanto, si globalmente se puede constatar que las referencias a 1789 y a sus ideas están presentes en el México decimonónico —particularmente en la segunda mitad del siglo XIX, pues las encontramos tanto en el campo del liberalismo, en el poder, como en el de la oposición liberal radical—, convendría estudiar de qué manera estas referencias se articularon a las lecturas antagónicas efectuadas por los diversos actores políticos de la tradición liberal, especialmente las que se desprenden de discursos cívicos pronunciados durante las fiestas patrióticas liberales. Sin embargo, tal revisión no es precisamente el propósito que aquí nos anima.

Más bien lo que atrae nuestra atención son los paralelismos de la ruptura ocurrida en una y otra revolución, ligada a fenómenos de socialización similares los cuales acompañaron a tales acontecimientos. Me refiero en este caso a las sociedades de ideas, cuya función ha sido puesta de relieve en los mecanismos de ruptura revolucionaria de 1789 por los trabajos de Agustín Cochin y de François Furet.³ Según Furet, basado en Cochin, estas asociaciones fueron verdaderos laboratorios donde se practicaron e inculcaron valores y hábitos democráticos e igualitarios en el seno de una sociedad global fundamentalmente corporativa. Con las sociedades de ideas (logias masónicas, sociedades literarias, clubes) que se organizaron durante los años previos a 1789, nació una nueva sensibilidad política centrada en el individuo, como actor democrático, y en el ciudadano, como sujeto de la vida política en cuanto pueblo potencial elector.

En esta perspectiva parece relevante preguntarse si es conveniente dirigir nuestra atención hacia fenómenos asociativos similares en México, aparentemente marginales

² LAMARTINE, 1877; PÉREZ, 1898; *ET*, 24 de febrero de 1903, p. 1; GUERRA, 1985, I, p. 156.

³ FURET, 1980; COCHIN, 1921; véase también KENNEDY, 1982 y 1988.

pero que proliferaron en particular a partir de 1867. Estas nuevas asociaciones surgieron en una sociedad mexicana profundamente marcada por los valores y las pautas políticas de un “antiguo régimen”, a pesar de que el país se encontraba regido legalmente desde 1857 por una constitución liberal y democrática. Como lo ha mostrado en una obra reciente François Xavier Guerra, el porfiriato en particular ha sido marcado por la encrucijada de una constitución con vigencia restringida y una práctica política en continuidad con la herencia colonial, vale decir corporativa y vertical, con clientelas y actores fundamentalmente corporativos.⁴

Por supuesto que asociaciones como las logias masónicas se encontraban presentes en México desde la independencia y habían sido focos de promoción de la vida política republicana. Su papel queda por estudiarse. Sin embargo, no deja de sorprender la explosión de asociaciones similares que experimentó México a partir de 1867; además de logias nuevas, surgieron sociedades mutualistas, círculos espiritistas, sociedades protestantes, asociaciones de libre-pensadores, sociedades patrióticas y clubes liberales que cumplieron una función específica. Este fenómeno asociativo en auge, en particular durante el régimen de Lerdo de Tejada, se dio con un marcado radicalismo en contra de la iglesia católica romana, percibida por los miembros de estas sociedades como el dosel sagrado del orden corporativo vigente en el conjunto de la sociedad civil. También llaman la atención las menciones que a menudo aparecen en la historiografía de la Revolución mexicana sobre sus actores como masones, protestantes y espiritistas, que remiten siempre a una nebulosa de heterodoxia, componente nunca aclarado de la personalidad de muchos revolucionarios como Francisco I. Madero (espiritista y masón), Pascual Orozco (espiritista y protestante) e Ignacio Gutiérrez Gómez (protestante), entre tantos otros. Esas connotaciones heterodoxas han pasado inadvertidas por la historiografía de la Revolución mexicana, porque nunca se les ha considerado a partir de la com-

⁴ GUERRA, 1985, I, p. 20ss.

prensión del desempeño específico de las sociedades de ideas, a las que pertenecieron estos personajes en los años anteriores al movimiento armado.⁵

Por todo ello, pensar en la Revolución mexicana con el paradigma de la Revolución francesa pretende ser, entre otras cosas, una invitación a preguntarnos cuál fue el papel de estas sociedades de ideas, hasta ahora raras veces consideradas.

LA PROLIFERACIÓN DE LAS SOCIEDADES DE IDEAS

A partir del regreso de Benito Juárez a México en agosto de 1867 y a lo largo de la década de 1870, una verdadera fiebre asociativa animó a la sociedad civil. Si bien desde la Independencia las logias masónicas habían reunido a los liberales en sociedades de tipo igualitario, fueron la Constitución de 1857 y aún más las leyes de Reforma las que facilitaron desde el punto de vista jurídico la libertad de asociación, de creencia y de culto. Incluso, después de 1860, los primeros intentos de asociación fueron frenados por la inestabilidad política y luego por la guerra en contra de la intervención francesa. De tal modo que el triunfo liberal sobre Maximiliano y, después, la política anticatólica del régimen de Sebastián Lerdo de Tejada, ofrecieron por primera vez un contexto político e ideológico que facilitó la formación de nuevas asociaciones. Mientras las logias se encontraban bajo el control estrecho de las minorías liberales en el poder y les servían de canales hacia la sociedad civil, las nuevas asociaciones tuvieron la característica de extender la participación de sectores liberales minoritarios a la vida asociativa, no sólo en las ciudades sino principalmente en regiones rurales de tradición liberal. El movimiento asociativo interesó en primer lugar a la clase obrera naciente. Entre 1867 y

⁵ Intentos de comprensión del fenómeno de heterodoxia religiosa como componente de la protesta se encuentra, sin embargo, en AZAOLA GARRIDO, 1982 y KNIGHT, 1981.

1884, como lo notaron Leal y Woldenberg, se observó “una intensa efervescencia organizativa del artesanado urbano libre, que tomó cuerpo en el surgimiento y la proliferación de asociaciones de ayuda mutua”.⁶ Al mismo tiempo se difundieron los círculos espiritistas influidos por la doctrina de Allan Kardec. Los primeros brotes se dieron en 1868 en Guadalajara y en Guanajuato, y en 1872 se creó un centro coordinador en la ciudad de México, a la vez que se publicaba un periódico propio, *La ilustración espírita*, bajo la conducción del general Refugio I. González. Este “cristianismo sin iglesia ni sacerdotes” atraía a jóvenes intelectuales como Justo Sierra y su hermano Santiago e, incluso, a miembros de las logias masónicas y “gente pobre” de ciudades como Tampico, Veracruz y Mérida, difundiéndose también en Tabasco muy rápidamente.⁷ Surgían entonces intentos de cismas católico-romanos, los cuales, al fracasar en su proyecto de fundar una iglesia católica mexicana, desembocaron en la propagación de congregaciones protestantes (metodistas, presbiterianas y congregacionistas, entre otras), tanto en el centro del país como en la región de Zacatecas, Monterrey y Guadalajara.⁸

Estas sociedades mutualistas, espiritistas y protestantes se caracterizaban por un anticatolicismo militante, la práctica del igualitarismo y la democracia directa en sus organizaciones, marcada por elecciones y asambleas, y el interés por propagar la educación entre las masas. Al ingresar a ellas, el individuo se despojaba de su pasado corporativo y en particular de su identidad de casta para convertirse en sujeto de una sociedad abstracta de individuos iguales: en un pueblo de electores. Así por ejemplo, según uno de sus adeptos, el espiritismo “no admitía diferencias de razas, ni de países, ni de condición social; para él no había favoritos ni predestinados: papas, reyes, presidentes, magistrados, ricos, grandes y fuertes de la tierra. . . socialmente todos, absoluta-

⁶ LEAL y WOLDENBERG, 1983, pp. 158-162.

⁷ LLA, 16 de septiembre de 1876, p. 144; IE, 30 de mayo de 1869, p. 89; IE, 15 de agosto de 1872, p. 1; IE, 1879, p. 253; LLM, 8 de agosto de 1873, p. 3; GARCÍA CANTÚ, 1980, pp. 108-110.

⁸ BASTIAN, , 1987, I, pp. 35-149.

mente todos, somos y debemos ser iguales".⁹ Este igualitarismo absolutista implicaba el rechazo de las metáforas orgánicas y de las tradiciones religiosas corporativas que permeaban a la sociedad civil mexicana. La búsqueda de la transformación del México profundamente católico y tradicional se expresaba por el uso de un registro dualista propio a la ilustración, de la luz contra las tinieblas, de la verdad contra el error y de la ilustración contra el fanatismo que aparecía en el título mismo de sus periódicos. Su anticatolicismo no era una negación de la religión sino más bien un humanismo cristiano, presente incluso cuando llevaban el título de sociedades de libre pensadores, como la fundada por Ignacio M. Altamirano en 1870.¹⁰ De hecho, estas asociaciones constituyeron rápidamente un frente de minorías liberales intransigentes; sus miembros pertenecían a menudo a varias de ellas, o pasaban de unas a otras según sus intereses momentáneos. Este frente experimentó mayor cohesión con la rápida réplica de la iglesia católica en el país, que tanto en sus cartas pastorales como en su práctica social intentaba organizar la presión popular en contra de las minorías liberales radicales.¹¹

Es interesante señalar que las nuevas asociaciones nacieron ligadas desde sus inicios a los problemas sociales, tanto obreros como rurales, ofreciendo redes informales de presión. Ejemplar fue la actuación del socialista cristiano de origen griego Plotino C. Rhodakanaty, que llegó a México en 1861, fundador de escuelas y en particular de la sociedad mutualista "La Social", cuyo lema estaba inspirado en los mismos principios de 1789, "libertad, igualdad, fraternidad". Promotor incansable de sociedades mutualistas, Rhodakanaty había sido el autor intelectual de la rebelión anti-

⁹ *SE*, 19 de julio de 1906, p. 5; para apreciaciones similares ver José J. Pérez, "La igualdad", *LV*, 15 de julio de 1878, p. 2.

¹⁰ *MR*, 5 de mayo de 1870, títulos de periódicos típicos eran *La Luz*, *La Antorcha*, *La Ilustración*, *El Faro*.

¹¹ Por ejemplo "Carta Pastoral del obispo de Veracruz contra el espiritismo", *LLA*, 15 de enero de 1878, p. 48; BASTIAN, , 1987, I, pp. 312 y 313.

hacendaria dirigida por Julio López Chávez en Chalco, estado de México, en 1868. Aunque perseguido, había prolongado su labor acercándose a las congregaciones protestantes de Morelos y la ciudad de México, para quienes escribió artículos de prensa; participó también en la prensa obrera y liberal con textos en los que rescataba un socialismo de corte anarquista que se fundaba en el cristianismo primitivo y en “Jesús el primero de los socialistas”. La revolución social, que a juicio de Rhodakanaty era la consecuencia de la revolución política-liberal, debía propiciar “un simple contrato social” en sustitución “del fantasma de libertad que se llama poder político”, para desembocar en una “perfección social que sólo se alcanza por la práctica razonada del Evangelio”.¹² La denuncia de la colusión entre los intereses de los hacendados y los del clero, así como el anticatolicismo, fueron una constante en varias rebeliones agrarias que agitaron el centro de México durante la década de 1870; estuvo presente tanto en la proclama de Julio López como en el movimiento del coronel Alberto Santa Fe, espiritista notorio, de Puebla (1879), y en la protesta agraria de Tizayuca, Hidalgo (1870-1878), cuyo portavoz era el abogado Francisco Islas, fundador de sociedades metodistas.¹³

El anticatolicismo y el rechazo a las estructuras corporativas de las nuevas asociaciones obreras aparece en sus periódicos, órganos del Gran Círculo de Obreros y en los discursos de sus agentes fundadores, como Juan de Dios Plaza, protestante y masón, quien al fundar la sociedad de artesanos de Tepic denunciaba al clero como el “cáncer” de la sociedad mexicana.¹⁴ El anticatolicismo de los miembros de

¹² *HT*, 9 de mayo de 1876, p. 1; Plotino C. Rhodakanaty, “Garantismo humanitario”, *ES*, 18 de noviembre de 1877, p. 1; *ES*, 28 de octubre de 1877, p. 2; Plotino C. Rhodakanaty, “El socialismo es la salvación de los pueblos”, *EC*, 31 de mayo de 1877, p. 2; Plotino C. Rhodakanaty, “Roma y el evangelio”, *LV*, 23 de enero de 1878, p. 1; Plotino C. Rhodakanaty, “El protestantismo”, *LV*, 10 de marzo de 1878, pp. 1, 2; GARCÍA CANTÚ, 1980, pp. 172-179.

¹³ GARCÍA CANTÚ, 1980, pp. 55-113; *ACI*, 15 de diciembre de 1890, p. 187.

¹⁴ *ES*, 28 de octubre de 1877, p. 3; *ES*, 28 de marzo de 1875, p. 2; *ES*, 27 de junio de 1875, p. 3, 4; *ES*, 13 de febrero de 1877, p. 2.

las sociedades de ideas no era una oposición a la religión cristiana, sino un rechazo al uso de la religión en las fábricas, para controlar a los obreros, y en el campo, para imponer faenas y tributos so pretexto de celebrar fiestas religiosas. Por lo tanto, este anticatolicismo era sobre todo un anticorporativismo, denunciado como “la horripilante y tenebrosa figura del odioso feudalismo”.¹⁵ José María González, uno de los dirigentes obreros del Gran Círculo, resumía así el frente constituido por las sociedades de ideas y el socialismo cristiano que las animaba: “para nosotros los desheredados, los verdaderos hijos del trabajo, cristianismo evangélico, democracia, libertad, igualdad, fraternidad, derechos, socialismo, todo es igual porque todo está basado en el sublime precepto de Jesús: ‘amaos los unos a los otros’”.¹⁶

Para Santiago Sierra, que asociaba espiritismo y socialismo racional, el mismo lema bíblico citado por González era el “precepto más santo y socialista” para lograr la fraternidad universal.¹⁷ Esa visión social, fundamentalmente moral, aparecía en los escritos de Juan Amador, editor del periódico presbiteriano *La antorcha evangélica* en Zacatecas, para quien “nuestras leyes sobre la propiedad eran inflexibles y resultaban de la lucha del fuerte sobre el débil”, por lo cual el socialismo era “el sublime pensamiento de la transformación de la sociedad por la paz, la justicia, la igualdad y la fraternidad universal”.¹⁸ Amador, imbuido de las ideas de la Revolución francesa, autor de *El Apocalipsis o revelación de un sans culotte* (1856), fundador de sociedades protestantes y colaborador del periódico obrero *El artesano de Aguascalientes*, estaba animado —como Rhodakanaty, Alberto Santa Fe y Santiago Sierra— por una crítica social cuyo sustrato moral

¹⁵ ES, 18 de noviembre de 1877, p. 1; HT, 21 de mayo de 1876, p. 1.

¹⁶ José María González, “Al periódico cristiano *La Verdad*”, HT, 25 de noviembre de 1877, p. 1.

¹⁷ Santiago Sierra, “El espiritismo y el socialismo racional”, HT, 5 de mayo de 1878, p. 2; Santiago Sierra, “El socialismo y el espiritismo”, ES, 17 de enero de 1875, p. 1; GARCÍA CANTÚ, 1980, p. 109.

¹⁸ Juan Amador, “El pueblo sin propiedad”, AE, 30 de enero de 1873, pp. 1, 2.

debía iniciarse en la regeneración del individuo desde el interior de las sociedades de ideas para extenderse, luego, al conjunto de la sociedad civil.¹⁹ Aunque la adhesión a tales sociedades coincidía con movimientos agraristas antihacendarios y con demandas de autonomía obrera frente a los dueños y los capataces “españoles” de las fábricas, se pensaba que democracia y transformación de la sociedad tradicional provendrían de la difusión de asociaciones nuevas, donde se inculcaron los principios y valores modernos y donde se practicara la democracia, en el sentido consensual del socialismo cristiano utópico. José María Vigil, espiritista, resumía con claridad el intento de las sociedades de ideas y aplaudía su propagación porque eran “el único medio para que termine una crisis harto peligrosa, una sociedad no puede ser retrógrada y monárquica en la Iglesia, progresista y liberal en la plaza pública”.²⁰ Quería decir, que la sociedad mexicana no podía seguir siendo corporativa y vertical en sus mentalidades y pautas políticas consuetudinarias, y moderna en las leyes sólo ejercidas por las minorías liberales que conformaban este “pueblo republicano”.

Durante la república restaurada el movimiento asociativo provocó un desbordamiento de las logias masónicas, que ampliaban el frente anticatólico y anticorporativo hasta entonces reducido. La implantación de las sociedades de ideas correspondía también a una mutación de los sectores sociales vinculados a las fábricas y al campo. En el caso de los primeros, nacía un movimiento obrero que abandonaba la organización tradicional de los gremios patronales católicos, para organizarse en un Gran Círculo de Obreros que, secularizado y todo, aún estaba imbuido de humanismo cristiano. Para los segundos, en el campo, como lo ha apuntado John Hart, la propagación de las asociaciones nuevas correspondía a la mutación de las luchas agrarias. Según este

¹⁹ *AE*, 7 de junio de 1876, p. 1; CHÁVEZ, 1856; Plotino C. Rhodaknaty, “Una visita al orfanatorio cristiano de la Señora María Josefina Hooker”, *EC*, 26 de junio de 1877, p. 2; *EC* 24 de julio de 1877, p. 2.

²⁰ José María Vigil, “Catolicismo y protestantismo”, *AE*, 8 de diciembre de 1875, p. 1; véase también *MR*, 1 de febrero de 1879, p. 1.

autor, el movimiento de Julio López en Chalco fue “el punto final de los saqueos y disturbios típicos de sus predecesores” y el principio de la formulación de “metas inmediatas que provenían de una crítica ideológica al gobierno”.²¹ Hace falta estudiar las logias masónicas durante este periodo de explosión de sociedades de ideas. Sin embargo, una posible hipótesis es que las nuevas asociaciones surgidas (mutualistas, protestantes y espiritistas, entre otras) con un arraigo tanto entre los sectores “modernos” del campo como entre los obreros, ofrecían una mayor autonomía frente al gobierno liberal cuya clientela directa se encontraba en las logias.

UNA DIFUSIÓN PECULIAR

Las sociedades de ideas observaron una progresión rápida hasta la década de 1890, para luego mantenerse estables en una geografía que conformaba un espacio liberal bien definido, ultraminoritario, que se oponía por lo general a la alianza del Estado porfirista con la iglesia católica romana y las reelecciones de los liberales en el poder. Sin embargo, no todas las sociedades de ideas fueron centros de oposición al gobierno. En particular las logias cumplieron un papel ambiguo, por ser tanto un instrumento de los liberales en el poder para hacer llegar el consenso porfirista hacia la sociedad civil, como un espacio de resistencia hacia esta política. Díaz se dio cuenta de la necesidad de controlarlas y por eso promovió la creación de la Gran Dieta masónica en febrero de 1890 con el fin de reagrupar todas las logias bajo su control. Pero ese intento fracasó en gran parte debido al principio de autonomía constitutivo de la masonería. Por lo tanto la masonería mexicana siguió dividida. Al principiarse 1890 existían unas 193 logias y 15 grandes logias vinculadas al Gran Valle de México; una cantidad menor pertenecía al Rito Nacional dirigido por Benito Juárez Maza; otras pocas pertenecían al cisma masónico realizado en 1883, ligadas a la

²¹ Sobre las cofradías véanse LEAL y WOLDENBERG, 1983, pp. 151-156; HART, 1980, p. 50.

Gran Logia de Libres y Aceptados Masones, cuyo dirigente era Ignacio A. de la Peña; un número también reducido formaban el Rito Mexicano Reformado, que era una disidencia contra la tentativa del control de Díaz surgida en 1890 y encabezada por Jesús Medina.²²

El número de sociedades espiritistas oscilaba en un centenar; las protestantes eran 566 y se desconoce el número de sociedades mutualistas que muy probablemente alcanzaban una cifra similar a las protestantes.²³ A ese conjunto de sociedades habría que añadir las sociedades patrióticas y los clubes liberales que a menudo reclutaban miembros de las primeras. Así, en Puebla, la logia Melchor Ocampo, la Sociedad Patriótica Liberal y luego el club liberal del mismo nombre, el liceo Melchor Ocampo del Instituto Metodista Mexicano y la sociedad Miguel Hidalgo conformaron un frente común entre 1890 y 1910; las sociedades servían de repliegue cuando el club estaba perseguido.²⁴ Por lo general, si se toma en cuenta que las sociedades de ideas reclutaban en promedio de 50 a 100 miembros, se puede constatar que los sectores sociales que se adherían eran minorías, pero, como lo nota Furet, “implicaban la disponibilidad de un cuerpo social que había perdido sus principios tradicionales” y que sustituía el catolicismo y las jerarquías consuetu-

²² *BM*, enero de 1893; *BM*, septiembre-octubre de 1893, pp. 644, 645, 564, 565; “Los masones disidentes”, *ET*, 23 de enero de 1896, p. 2; “Contra los masones cismáticos”, *ET*, 24 de enero de 1896, p. 2; “La masonería pintada por un masón”, *ET*, 16 de junio de 1896, p. 1; “Las pretensiones de la masonería”, *AV*, 25 de enero de 1900, p. 1; *DH* 7 de febrero de 1890, pp. 2 y 3. *DH* 8 de febrero de 1890, p. 1.

²³ No aparecen estadísticas espiritistas en la prensa espiritista consultada, pero he podido identificar un centenar de círculos mencionados y en el congreso de 1908 en la ciudad de México eran unos 40 clubes representados, *SE*, 20 de mayo de 1908; 30 de mayo de 1908 y 1 de marzo de 1908; BASTIAN, 1987, I, p. 150.

²⁴ *AV*, 23 de enero de 1892, p. 3; *DH*, 10 de mayo de 1896, p. 1; *DH*, 21 de julio de 1901, p. 2; *DH*, 9 de agosto de 1902, p. 2; *DH*, 17 de mayo de 1904, p. 2; *DH*, 22 de julio de 1904, p. 2; GUERRA, 1985, II, p. 169; sobre sociedades y alianzas similares en Toluca ver *MR*, 19 de mayo de 1885, p. 3; 11 de junio de 1885, p. 3; en Zitácuaro, *DH*, 31 de julio de 1903, p. 2.

dinarias por la ideología igualitaria y la democracia directa.²⁵

Al inicio del movimiento asociativo se encontraron muchos ex militares de los ejércitos juaristas triunfantes sobre la intervención francesa. Los círculos espiritistas fueron promovidos por el general Refugio I. González, conocido por sus cartas anticatólicas en Guadalajara, el coronel Alberto Santa Fe en Puebla y el coronel Manuel Salamanca en la ciudad de México. Entre los primeros dirigentes de las sociedades protestantes en el distrito de Chalco, México, se encontraban los coroneles Silvestre López y Lauro González.²⁶ En Tabasco, el propagador de tales asociaciones fue el coronel Gregorio Méndez Magaña, jefe de la lucha antifrancesa en la región; en la sierra norte de Puebla, donde convivían logias, círculos espiritistas y sociedades protestantes, fueron los generales Juan N. Méndez y Juan Crisóstomo Bonilla quienes las promovieron; en Chihuahua, el coronel Ignacio Orozco ofrecía su casa para que se celebraran los primeros cultos protestantes en la ciudad. Las logias también fueron a menudo encabezadas por los mismos militares.²⁷ Los miembros de las sociedades de ideas provenían de estos sectores en transición, ni peones ni indígenas, sino más bien obreros, mineros, ferrocarrileros, jornaleros, rancheros, empleados, comerciantes y maestros de escuela. Las logias fueron, según Chism, pobladas por empleados del gobierno cuando eran urbanas y pertenecían al rito escocés controlado por Díaz, y por empleados del correo cuando eran del rito nacional, mientras muchas tenían una membresía más variada.²⁸ Las sociedades mutualistas, si bien fueron obre-

²⁵ FURET, 1980, p. 249.

²⁶ *IE*, 1892, pp. 84, 114, 122; *IE*, 1891, p. 265; *SE*, 10 de mayo de 1906, p. 1; *MR*, 22 de abril de 1870, p. 3; BASTIAN, 1987, I, p. 66.

²⁷ BASTIAN, 1987, I, pp. 187, 188, 176; *AV*, 1 de febrero de 1884, p. 4; *AV*, 9 de septiembre de 1893, p. 3; *BM*, enero de 1893; GARCÍA CANTÚ, 1980, p. 112, hace la misma observación para las sociedades mutualistas.

²⁸ *BM*, agosto de 1893, pp. 525, 526; la logia Ocampo de la ciudad de Oaxaca estaba compuesta por un gobernador del estado, un diputado local, dos jueces, un profesor, un agricultor y un empleado, según *BM*, marzo-abril de 1893, p. 234.

ras en un principio, no fueron luego integradas sólo por ellos sino por una membresía heterogénea compuesta también de empleados y maestros de escuelas, entre otros. Los círculos espiritistas atrajeron desde “gente pobre” hasta gente culta urbana; en sus actividades participaron Justo y Santiago Sierra, José María Vigil, el biólogo Alfonso Herrera y Francisco I. Madero, por ejemplo.²⁹ En fin, en las sociedades protestantes se encontraban tanto ex-sacerdotes católicos, maestros de escuelas y pastores que conformaban el liderazgo, como jornaleros, aparceros, rancheros, obreros, empleados y maestros.³⁰

Por lo tanto estas sociedades de ideas agrupaban una membresía a menudo ecléctica, en ruptura con las pautas tradicionales de asociación, y con el catolicismo romano; experimentaban relaciones que ponían de lado el origen social y racial y hacían del simpatizante un socio igualado. Este conjunto de sociedades corresponden al fenómeno jacobino entendido por Furet como “una forma acabada de un tipo de organización política y social”.³¹ Al difundirse las sociedades de ideas, se constituían también redes informales con concentraciones específicas que dibujaban una geografía liberal que se oponía al México profundamente católico. Se carece de datos estadísticos constantes y por lo tanto hay que atenerse a las indicaciones dispersas encontradas para reconstruir tal geografía. Las logias vinculadas al Gran Valle de México en 1893 nos remiten a un espacio liberal que se había tejido desde el norte hasta el golfo y hacia las regiones periféricas del centro; 18% de ellas se encontraban en Veracruz, 12% en Coahuila, 11% en Tamaulipas, 4% en Nuevo León, un poco más de 7% en Puebla y un poco menos de 7% en Oaxaca y en la ciudad de México con el vecino Esta-

²⁹ Así Andrés Osuna, protestante y masón, director de educación primaria en el estado entre 1897 y 1909, participaba en tres sociedades mutualistas; en particular en la “Manuel Acuña” y en la “Obreros del Progreso”, OSUNA, 1943, pp. 75, 76. Sobre José María Vigil como espiritista ver *SE*, 28 de febrero de 1909, pp. 636, 637; sobre Justo Sierra ver *LLM*, 8 de agosto de 1873, p. 3.

³⁰ BASTIAN, 1987, I, pp. 160-244.

³¹ FURET, 1980, p. 220.

do de México. En contraste, menos de 1.5% de ellas existían en cada uno de los estados del centro-oeste del país, que conformaba el espacio tradicionalmente católico (Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Guadalajara, Tepic, Aguascalientes, Colima, Durango, Sinaloa).³² La dispersión geográfica de las 44 sociedades espiritistas que realizaron un congreso en 1908, en la ciudad de México, reflejaron una geografía similar con 18% de ellas también en Veracruz, 9.6% en Nuevo León, 7% en la Laguna y 9% en Tamaulipas.³³ De igual manera las sociedades protestantes se concentraban en los estados del norte y en las regiones de antigua pedagogía liberal como el distrito de Zitácuaro, Michoacán, las Huastecas potosina e hidalguense, la sierra norte de Puebla, la chontalpa tabasqueña, el distrito de Chalco, México, el oeste de Chihuahua y La Laguna.³⁴ Tanto para los círculos espiritistas como para las congregaciones protestantes, era notable su ausencia en el eje centro-oeste del país.

Este “pueblo liberal”, unido por las redes informales de las sociedades de ideas, era tan rural como urbano. En esta geografía específica se inculcaban las prácticas y los valores nuevos, modernos: una sociedad globalmente marcada por actores colectivos y prácticas corporativas.

UN DISCURSO INDEPENDIENTE

Las sociedades de ideas mexicanas se caracterizaron por un conjunto de prácticas democráticas donde se forjaba un pueblo nuevo de electores. Su organización con mesas directivas, asambleas anuales, congresos y convenciones era muestra de esta voluntad democrática. En regímenes de asamblea sometían a los dirigentes nacionales a elecciones regulares y tanto las directivas locales como nacionales cam-

³² La lista de logias vinculadas al rito escocés controlado por Díaz aparece en *BM*, enero de 1893.

³³ La lista de círculos espiritistas aparece en *SE*, marzo de 1908.

³⁴ BASTIAN, 1987, I, pp. 160-244.

biaban con regularidad, lo que contrastaba con la ausencia de cambios y de práctica democrática en la vida política del país, marcada más bien por las constantes reelecciones del presidente como de la mayoría de los gobernadores, diputados y senadores. También la iglesia católica romana seguía pautas consuetudinarias de control político vertical, de las cuales se distinguían las sociedades protestantes donde “no mandaba el obispo sino el pueblo”. Así, en la iglesia mexicana de Jesús, según su reglamento, “toda congregación formalmente organizada elegía su junta parroquial que debía renovarse cada primer miércoles de cada año”; dos miembros de cada junta, elegidos, representaban a la congregación en el sínodo, que a su vez elegía al obispo.³⁵

Esta inculcación democrática se aliaba a la esperanza de lograr una igualdad nueva por medio de la educación, único modo de “ilustrar” a un pueblo sometido, según los miembros de las sociedades de ideas, al yugo de la iglesia católica, causa del fanatismo, del analfabetismo, y del atraso general de las mayorías. Por lo tanto, las escuelas primarias, secundarias y a veces superiores que estas asociaciones sostenían, buscaban educar a las minorías liberales alejadas de la pedagogía católica, además de mantenerlas fuera del control del Estado. Para los pedagogos de las sociedades de ideas, esta distancia con la pedagogía oficial existía porque no sólo se trataba de instruir sino ante todo de educar al pueblo para que conociera sus derechos democráticos.³⁶ La importancia dada a la educación portadora de los valores modernos, ligados a la enseñanza de los derechos cívicos y de una historia

³⁵ “Reglamento general de la Iglesia Mexicana de Jesús”, *LV* 1 de julio de 1878, pp. 2-4. En las logias las elecciones parecían ser regulares, tal como lo muestra el *BM* de enero a diciembre de 1893; en los círculos espiritistas, por lo menos el comité director de la ciudad de México estaba sometido a elección cada año y cambiaba de presidente. Emilio Castelar, “Catecismo democrático”, *ES*, 17 de octubre de 1875, p. 1.

³⁶ Así, Rhodakanaty alababa la escuela cristiana de la señora Hooker al notar su procedencia de “distintas categorías sociales. . . pero a quienes la igualdad cristiana ha sabido nivelar bajo la fraternal disciplina de tal santa institución” escolar, *EC*, 26 de junio de 1877, p. 2; BASTIAN, 1987, I, pp. 261-276.

liberal que exaltaba a los héroes de la independencia, de la reforma y de la lucha contra la intervención francesa y sus aliados “clericales”, desembocaba en una “fe” liberal-radical. Esta visión de la historia nacional, entretrejida en estas sociedades, era tachada de “metafísica” por los liberales en el poder y en particular por los científicos y positivistas que las consideraban “leyendas”. Para las sociedades de ideas, esta relectura constante de la historia tenía como objetivo la movilización constante de los socios para conformar el “verdadero partido liberal”.³⁷ Por supuesto que no existía ningún partido liberal en el sentido moderno de la palabra. Cuando los liberales en el poder aludían al partido liberal, se referían al conjunto de logias que les habían servido de base política para la lucha contra la coalición de los conservadores y de la iglesia católica. Por lo tanto, la referencia a un “verdadero partido liberal” de parte de las minorías liberales inconformes con el *statu quo* de conciliación, remitía a una situación similar ligada al surgimiento de las sociedades de ideas independientes y no controladas por el gobierno de Díaz, que querían conformar un frente anticatólico y opuesto a la alianza del Estado liberal conservador con la iglesia.

En este sentido, la pedagogía liberal exaltada por esas asociaciones correspondía a una diferenciación progresiva del liberalismo a lo largo del porfiriato; desde un liberalismo conservador, conciliador con el poder, definido por el proyecto de los jóvenes científicos y expuesto en el periódico *La Libertad* desde 1878, hasta un liberalismo radical, llamado por sus miembros con los términos de “puro”, “jacobino”, “rojo”, y definido por una práctica cívica, un lenguaje revolucionario similar al empleado en los años previos a 1789 en Francia en sociedades semejantes.³⁸

La emergencia del lenguaje democrático, opuesto al lenguaje burocrático y tecnocrático del régimen porfirista, estu-

³⁷ *ACI*, 10 de marzo de 1904, p. 82; “El espíritu liberal de la nación comprobado por los hechos”, *DH*, 29 de octubre de 1895, p. 1.

³⁸ SÁEZ, 1986; “Las Leyes de Reforma”, *DH*, 7 de enero de 1891, p. 1.

vo directamente ligado a la propagación de las sociedades de ideas y a la constitución de sus redes informales. Una de las principales actividades promovidas fueron las fiestas cívicas, en particular las del 5 de febrero (constitución), 18 de julio (muerte de Juárez), 5 de mayo (batalla de Puebla) y 16 de septiembre (independencia). Estas fiestas eran también celebradas por los liberales en el poder, pero muy rápidamente se operó una yuxtaposición de celebraciones oficiales y de actos independientes y de oposición en los cuales actuaban los miembros de las sociedades de ideas.³⁹ La actividad cívica exacerbada estaba directamente ligada al intento de construir un espacio liberal independiente y de oposición a lo largo del porfiriato. Charles A. Weeks ha mostrado muy bien cómo se tejió el mito de Juárez, en particular a partir de 1887, cuando frente a las modificaciones constitucionales que aseguraban las reelecciones, el anticatolicismo se volvió un pretexto para releer a Juárez y desarrollar manifestaciones cívicas que permitieran definir los campos en pugna, a pesar de la gran represión del régimen.⁴⁰ Mientras el régimen porfirista toleraba un catolicismo dinámico que le aseguraba la paz y el progreso, los liberales radicales desarrollaban un anticatolicismo militante en sus sociedades y en sus actos cívicos, donde se operaba un doble movimiento: por un lado la denegación del México profundamente católico y por el otro la exaltación de la democracia, fundada sobre el individualismo y la igualdad abstracta. Fue en el seno de las sociedades de ideas donde se realizó el trabajo de elaboración del lenguaje liberal-radical, propio del "liberalismo constitucional" de la vieja guardia, desplazada por los porfiristas, que Alan Knight opone en su tipología al liberalismo desarrollista y centralizador porfirista.⁴¹ Era un lenguaje abstracto, genérico, religioso, que pretendía suscitar

³⁹ Sobre la yuxtaposición de fiestas cívicas, véase *DH*, 21 de julio de 1901, p. 2; *DH*, 19 de julio de 1894, p. 1; "Dos criterios opuestos para juzgar al pueblo, *DH*, 30 de octubre de 1894, p. 1; *MR*, 19 de julio de 1895, p. 3.

⁴⁰ WEEKS, 1977, pp. 39, 45, 51, 52.

⁴¹ KNIGHT, 1985, pp. 60, 61; *DH*, 3 de noviembre de 1891, p. 1; *MR*, 20 de julio de 1895, p. 1.

una fe liberal y que tenía como primera característica la de elaborar y fomentar el consenso democrático en el seno mismo de las sociedades de ideas, delimitando el campo ideológico al señalar lo nefasto, la iglesia católica y la sociedad corporativa.

Así aparece un claro paralelismo en la función de las sociedades de ideas francesas surgidas durante el antiguo régimen y las sociedades de ideas mexicanas: elaborar “representaciones cristalizadas en algunas simples figuras del lenguaje, destinadas a unificar y a movilizar los espíritus y las voluntades”.⁴² Este lenguaje impregnará todo el movimiento liberal de oposición a Díaz, desde los miembros de las sociedades de ideas hasta los militantes del Partido Liberal Mexicano. En Puebla, Aquiles Serdán y los miembros de su club consideraban que “la constitución era la Biblia y bastaba conocerla para gozar de indulgencias”.⁴³ Para los masones y los metodistas de la sierra norte de Puebla, en una expresión similar,

los principios constitucionales eran tan sagrados como para los católicos el Santísimo Sacramento. . . ; como sectarios, tenemos nuestras deidades en Hidalgo, Morelos, Juárez, Ocampo, Ramírez y en nuestros hogares se venera a Méndez, Bonilla, Bravo, y otros, así como los católicos reaccionarios de Zacapaxtla y de todas partes tienen las suyas en el Papa, Iturbide, Maximiliano, Miramón, Márquez, Mejía, Labastida, Alarcón, en su párroco desenterrado.⁴⁴

Las bases mexicanas del liberalismo magonista estaban también influidas por esta visión genérica, ya rebasada por el movimiento de los jóvenes intelectuales urbanos, que habían tenido el privilegio de acceder a otras lecturas y a otra cultura política. Las cartas de los hermanos Flores Magón están llenas de ese lenguaje liberal-radical, para quienes la

⁴² FURET, 1980, p. 226.

⁴³ GÁMEZ, 1960, p. 132.

⁴⁴ *EN*, 21 de diciembre de 1903, p. 1.

reforma se volvía un tiempo arcaico, fundador.⁴⁵ Por supuesto, Francisco I. Madero en *La sucesión presidencial en 1910* lo usó también, pero a la vez intentó superarlo al sustituir la oposición iglesia-liberalismo por la de militarismo-democracia.

Como en la Francia de los años previos a 1789, el México porfirista fue invadido por un lenguaje genérico y consensual, elaborado en las sociedades de ideas, que buscaban crear la opinión pública, condición necesaria para hacer surgir la soberanía del pueblo, denegada por el estado porfirista, pero ya presente en las asociaciones.

DEL DISCURSO A LA PRÁCTICA

Las prácticas cívicas en torno a los símbolos liberales alcanzaron auge poco a poco entre las minorías liberales, y fueron el instrumento para impulsar su causa y sus críticas al gobierno de Díaz. Por ejemplo, el Gran Círculo de Obreros inició una primera ceremonia de conmemoración de la muerte de Juárez en julio de 1876; ésta consistió en una marcha patriótica hacia su tumba en la mañana y en una parte literaria en que se expresaron exigencias de garantías a la libertad de asociación. El acto, como otros similares celebrados por primera vez por logias y sociedades protestantes, fueron el principio de una larga tradición de protesta por medio de las prácticas cívicas a lo largo del porfiriato. Gastón García Cantú, como también Charles A. Weeks entre otros, han destacado el carácter impugnador de estas prácticas en contra de la política porfirista.⁴⁶ El otro espacio de impugnación fue, por supuesto, la misma prensa liberal de oposición en la cual escribían masones disidentes, espiritistas y protestantes, prensa reprimida y perseguida

⁴⁵ Por ejemplo, "Ascencio Soto a Ricardo Flores Magón", Texas, 24 de junio de 1906, ASRE, Ramo *Flores Magón*, LE 919 (II), f. 342; "Anónimo a Ricardo Flores Magón", Beyerville, Texas, 22 de julio de 1906, ASRE, Ramo *Flores Magón*, LE 919 (I), f. 63; BASTIAN, 1987, II, p. 423.

⁴⁶ WEEKS, 1977, p. 45. GARCÍA CANTÚ, 1980, p. 112.

desde los primeros años del régimen porfirista y aún más a partir de la primera reelección de Díaz (1884). La estrecha alianza entre la prensa de oposición liberal y las redes informales de sociedades de ideas revela la dinámica lenta que se ponía en marcha y que consistía en intentar poco a poco pasar de las redes de asociaciones privadas a una organización política nacional, cohesionada y estructurada.

La modificación de los artículos constitucionales para permitir la reelección de Díaz, en marzo de 1887, provocó el primer movimiento opositor a Díaz, convocado por la prensa liberal el 18 de julio siguiente, bajo el pretexto de una doble actividad: la conmemoración de la muerte de Juárez y la condena a la política de conciliación del ayuntamiento de la ciudad de México con la Iglesia católica, que intentaba coronar a la virgen de Guadalupe. Este primer intento fracasó porque Díaz, muy hábilmente, logró recuperar el acontecimiento en su favor defendiendo y reafirmando su compromiso liberal.⁴⁷ Pero por primera vez ocurría una ruptura política en el liberalismo porfirista, debida a la iniciativa liberal de la prensa y de las sociedades de ideas. A partir de entonces las manifestaciones patrióticas liberales estarían divididas en dos: la oficial, descrita como fría y sin fervor liberal por los liberales radicales, y la independiente, donde se exaltaría el anticatolicismo y se formulará una crítica solapada o directa al gobierno.

La represión violenta a toda tentativa de organizar una oposición democrática al régimen de Díaz será permanente y se manifestará en particular en febrero de 1892, en víspera de la tercera reelección de Díaz, cuando los estudiantes y dirigentes obreros de los clubes opositores son apresados en la ciudad de México. Por lo tanto, a partir de 1887 se vivió un lento aprendizaje político por parte de la oposición liberal cuya influencia progresó por la expansión de las sociedades de ideas, conformando al pueblo ultraminoritario pero movilizado por liberales jacobinos. El aprendizaje político con-

⁴⁷ *MR* 16 de julio de 1887, p. 1; *MR* 19 de julio de 1887, p. 1; *MR* 3 de septiembre de 1887, p. 1.

sistió en elaborar estrategias para pasar de las redes de asociaciones privadas a un frente político abierto, capaz de escapar de la represión. Fue en julio de 1895, un año antes de la cuarta reelección de Díaz, cuando la oposición liberal obtuvo la posibilidad de identificarse como el verdadero partido liberal, crítico del régimen, y así delimitar los campos. En aquella fecha la prensa liberal de oposición fundó el Grupo Reformista y Constitucional con metas políticas a dos niveles.⁴⁸

La primera meta, directa, consistió en movilizar a los liberales radicales contra la iglesia católica que “amenazaba al liberalismo” por sus violaciones redobladas a las leyes de Reforma, por la coronación de la virgen de Guadalupe prevista para diciembre del mismo año, por la preparación del Quinto Concilio Mexicano y la perspectiva de la presencia de un visitador apostólico (monseñor Averardi), por primera vez desde el imperio. La segunda, indirecta, era demostrar la existencia de un pueblo liberal de oposición y prepararlo para impugnar la reelección de Díaz, de los gobernadores y de los diputados, fomentando la educación democrática y el antirreeleccionismo.⁴⁹ Las 85 cartas aparecidas en la prensa liberal de oposición en apoyo al Grupo Reformista y Constitucional enviadas por las bases radicales de todo el país, son una rica fuente de información sobre la geografía de la ruptura revolucionaria que tejían progresivamente las sociedades de ideas. El análisis detallado de las firmas al pie de las cartas de adhesión demuestra la pertenencia de estas bases liberales radicales a las sociedades de ideas.

Así, sobre el total de cartas, por lo menos 14 de ellas contenían firmas de individuos que habían sido dos años antes (y quizá lo eran todavía) autoridades de logias masónicas vinculadas al Gran Valle de México, lo que demuestra lo re-

⁴⁸ *MR* 3 de mayo de 1892, p. 2; *MR* 27 de mayo de 1892, p. 1; “¿Aceptaciones de la palabra liberal, son liberales los que actualmente están en el gobierno?”, *MR* 1 de junio de 1892, p. 1; *MR* 9 de julio de 1895, p. 2; *MR* 19 de julio de 1895, p. 3.

⁴⁹ *DH* 29 de octubre de 1895, p. 1; *DH* 19 de noviembre de 1895, p. 1; *DH* 9 de abril de 1896, p. 2; *HA* 10 de mayo de 1896, p. 7.

lativo del control ejercido por la Gran Dieta, y por lo tanto por Díaz sobre la masonería, cinco años después de haber intentado cooptarla.⁵⁰ En 25 cartas he identificado a miembros de congregaciones protestantes y en algunos otros casos a socios de círculos espiritistas.⁵¹ Si bien esta participación activa de miembros de sociedades de ideas en la movilización intentada por el Grupo Reformista y Constitucional es significativa, lo es aún más la geografía que revela. La localización de los grupos firmantes de las cartas de apoyo anticipa la geografía de los clubes liberales de 1901, que se reunirían en San Luis Potosí. No sólo son las mismas regiones y poblaciones sino incluso son los mismos delegados de 1901 quienes firman varias de las cartas de 1895. Son regiones de antigua pedagogía liberal reforzada por la presencia de las sociedades de ideas que aparecen como espacios de movilización: la sierra norte de Puebla, las Huastecas hidalguense y potosina, el distrito de Chalco, México, el distrito de Zitácuaro, Michoacán, el estado de Veracruz, como también los de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, y poblaciones dispersas, sedes de las sociedades de ideas en Tabasco y Oaxaca.⁵²

Este intento de pasar de las redes privadas a un centro coordinador nacional ligado a la prensa liberal de oposición, fracasó cuando éste se desmovilizó después del fraude electoral que aseguró una vez más el poder de Díaz; pero reveló la potencialidad de las sociedades de ideas, quedó latente como laboratorio de la revolución. El congreso liberal de San Luis Potosí, que reunió delegados de unos cincuenta clubes liberales en febrero de 1901, se dio en continuidad con el movimiento de 1895, pero representó un salto cualitativo al crear el instrumento político de cohesión de las redes

⁵⁰ Las firmas provenían de autoridades masónicas de Rayón (SLP), Tulancingo (Hidalgo), Sierra Mojada (Coahuila), Tuxpan (Veracruz), Tampico (Tamaulipas), Tetela de Ocampo (Puebla), Xilitla (SLP), Ciudad Guerrero (Tamaulipas), Comalcalco (Tabasco), Frontera (Tabasco), Tlacotalpan (Veracruz), Chacaltianguis (Veracruz), Bustamante (Nuevo León) y Puebla.

⁵¹ BASTIAN, 1987, I, pp. 353-355; *DH* 23 de agosto de 1895, p. 2.

⁵² BASTIAN, 1987, I, pp. 353-355.

asociativas privadas transformadas en clubes liberales. Si bien el programa no difería fundamentalmente de las plataformas liberales radicales anteriores, —que consistían en defender la Constitución y las Leyes de Reforma y promover la práctica democrática; para preparar el pueblo liberal a expresarse por el voto—, la creación de un centro coordinador de los clubes liberales reunidos en una confederación daba al movimiento un carácter de frente político organizado por primera vez.⁵³ Por lo tanto, la represión no tardó en desatarse contra los intelectuales urbanos del movimiento, cuestión que provocó de hecho, a partir de 1903, dos corrientes en el liberalismo de oposición: una, influida por el pensamiento anarquista que buscaría una ruptura violenta del régimen porfirista por la revolución armada; otra, que seguiría la perspectiva de fomentar una oposición democrática no violenta, en la legalidad. Pero las bases de ambos movimientos en la sociedad civil serían las sociedades de ideas, que habrían de servir de repliegue al cerrarse los clubes, o incluso de base, para el activismo anarcosindicalista, en particular en el sur de Veracruz y Río Blanco como lo he mencionado recientemente.⁵⁴ También las listas de suscriptores de *Regeneración* en los años de 1905 y 1906, nos refieren a la misma geografía liberal-radical ligada a las sociedades de ideas, antes mencionada.⁵⁵ Esteban Baca Calderón, Ignacio Gutiérrez Gómez, José Rumbia Guzmán y muchos de los colaboradores directos de acciones del Partido Liberal Mexicano surgían de esta tradición liberal fomentada por las sociedades de ideas; muchos de estos miembros locales no tenían la firmeza ideológica de los intelectuales urbanos exiliados y por lo tanto oscilaron constantemente entre el magonismo y el maderismo, precisamente por el consenso

⁵³ *DH* 16 de febrero de 1901, p. 1; COCKROFT, 1978, p. 94.

⁵⁴ COCKROFT, 1978, p. 115; GUERRA, 1985, II, pp. 32, 33.

⁵⁵ ASRE, Ramo *Flores Magón*, LE-919, Ricardo Flores Magón, editor del periódico *Regeneración*, 1901-1906, correspondencia y lista de adeptos al citado miembro del Partido Liberal Mexicano.

fundador común, ligado a la tradición liberal radical propia de las sociedades de ideas.⁵⁶

El antirreeleccionismo también tuvo sus raíces en este liberalismo radical, aun cuando Madero entendió la necesidad de corregir su anticatolicismo primario con el fin de rescatar el catolicismo democrático en la lucha contra Díaz. Hasta ahora no se ha estudiado el lazo privilegiado que cultivó el propio Madero con las redes de sociedades de ideas, en particular con los círculos espiritistas. El igualitarismo abstracto y el humanismo cristiano característico de estas sociedades aparece claramente en la respuesta de Madero a uno de sus amigos espiritistas, a quien alentaba “para seguir siendo fiel a sus ideales de libertad, en Jesús que sembró la semilla del amor para que esta germine en bien de la humanidad, en los principios de libertad, igualdad y fraternidad”.⁵⁷ Sin duda, el renacimiento del movimiento espiritista a partir de 1904 fue directamente provocado por Madero, quien lo financió con la meta probable de constituirse una base política nacional.

La participación activa de Madero tanto en la preparación como en la organización y conducción de los congresos espiritistas de 1906 y 1908 en la ciudad de México, corresponde a este esfuerzo lento para alcanzar un respaldo nacional.⁵⁸ Por lo tanto, no sorprende encontrar como base del antirreeleccionismo maderista en 1909 y 1910 a actores sociales que surgen de las mismas sociedades de ideas, vale decir de las redes espiritistas, pero también protestantes mu-

⁵⁶ AZAOLA GARRIDO, 1982, p. 237; GARCÍA DÍAZ, 1981, pp. 108, 109; COCKROFT, 1967; BACA CALDERÓN, 1956; BASTIAN, 1987, II, pp. 408-415.

⁵⁷ Francisco I. Madero a Espiridión Calderón, San Pedro de las Colonias, 9 de junio de 1905, en CONDUMEX, Fondo *Francisco I. Madero*, caja 2, leg. 2 f. 117; Enrique Krauze pone énfasis en el espiritismo de Madero, pero desconectado de toda relación con las redes informales espiritistas, hecho que lo singulariza, por cierto, pero no explica su papel activo en el movimiento. KRAUZE, 1987, pp. 21-39.

⁵⁸ SE 31 de mayo de 1906, p. 8; 14 de junio de 1906, p. 8; 30 de agosto de 1906, p. 6; 6 de septiembre de 1906, p. 8; 11 de octubre de 1906, pp. 5, 6 y 8; 6 de diciembre de 1906, pp. 1-7; 20 de febrero de 1907, p. 66; 10 de diciembre de 1907, p. 529; 30 de mayo de 1908, pp. 736, 763.

tualistas y masónicas disidentes.⁵⁹ La redacción de *El Constitucional*, que tomará el relevo de *El Antirreeleccionista* rápidamente cerrado, estuvo dirigida por el maestro de escuela y espiritista Moisés A. Sanz. Entre los oradores destacados de las giras antirreeleccionistas se encontraban en San Luis Potosí los maestros metodistas Antonio y Adrián Gutiérrez, y en Puebla y México su colega Pedro Galicia Gutiérrez, quien en julio de 1911 presidirá el Centro Antirreeleccionista.⁶⁰

Entre 1900 y 1910 discurrió un constante vaivén de las sociedades de ideas hacia los clubes liberales, luego antirreeleccionistas y viceversa, cuando la represión los cercaba. Por lo tanto, las sociedades de ideas constituyeron el terreno privilegiado que servía de repliegue, de resistencia y de recomposición de fuerza en medio de la represión. Por supuesto que muchas logias en particular, como lo ha subrayado James Cockroft, fueron nidos de agentes de Díaz. Pero es revelador encontrar muchas de aquellas logias mencionadas también como focos antirreeleccionistas en varios estados, como por ejemplo en Hidalgo, tal como lo ha notado Luis Rublú.⁶¹

LAS SOCIEDADES DE IDEAS EN LA REVOLUCIÓN MADERISTA

El movimiento revolucionario que respondió al llamado de Francisco I. Madero a tomar las armas para derrocar la dictadura de Díaz confirma el papel asumido por las sociedades de ideas en los años anteriores. El 20 de noviembre de 1910 Porfirio Díaz había logrado con éxito neutralizar la oposición urbana, mediante el arresto preventivo de la mayoría

⁵⁹ GARCÍA CANTÚ, 1980, p. 110, BASTIAN, 1987, II, pp. 439-452.

⁶⁰ *ECO* 19 de diciembre de 1909, p. 1; 31 de marzo de 1910, p. 4; 14 de abril de 1910, p. 1; 18 de mayo de 1910, p. 2, 3; 9 de junio de 1910, p. 1; ESTRADA, 1912, p. 225; *ACI* 16 de enero de 1913, p. 47; *LAC* 18 de julio de 1911, pp. 2, 3 y 13; 12 de agosto de 1911, p. 6; *IE*, 1893, p. 205.

⁶¹ RUBLÚ, 1983, p. 145, 113, 164. GUERRA, 1985, I, pp. 155, 156; COCKROFT, 1978, p. 97.

de los opositores en Puebla, San Luis Potosí y la ciudad de México, entre otros. Por lo tanto, la ruptura revolucionaria ocurrió más bien en regiones frágiles, que se caracterizaban por haber sido el espacio privilegiado de la expansión de las sociedades de ideas y de sus redes informales. Las familias Orozco y Frías de San Isidro, distrito de Guerrero, Chihuahua, al encabezar el movimiento armado en la región, habían pertenecido desde 1885 a las redes de sociedades protestantes congregacionalistas que habían reforzado sus lazos regionales liberales-radicales. Pascual Orozco, hijo, era además espiritista, y José de la Luz Blanco en Santo Tomás, como Luis A. García en Bachiniva, y decenas de otros miembros del movimiento, habían pertenecido a estos mismos círculos protestantes y espiritistas.⁶² Una segunda región, donde la Revolución se propagó y duró entre diciembre de 1910 y abril de 1911, fue la chontalpa tabasqueña, donde el general Ignacio Gutiérrez Gómez era presbiteriano como muchos de sus seguidores, mientras los simpatizantes del movimiento armado provenían de las logias de Paraíso, Comalcalco y Cárdenas o de círculos espiritistas en Huimanguillo.⁶³ Se podrían enumerar muchos otros actores revolucionarios como Cándido Navarro en Guanajuato y Fidencio González en la Huasteca hidalguense, quienes eran miembros de sociedades metodistas y de logias, y por supuesto muchos espiritistas que fueron activos colaboradores de Madero, como lo notó Gastón García Cantú.⁶⁴

Con François Xavier Guerra se puede también constatar que el México que se reveló frágil y propicio a la ruptura revolucionaria correspondió a la geografía de las sociedades de ideas, mientras el centro-oeste, donde eran escasas, quedó mucho más estable y difícil de movilizar.⁶⁵ Por lo tanto,

⁶² BASTIAN, 1987, II, pp. 485-487; *ETE*, 29 de marzo de 1913, pp. 102, 103; *ETE*, 1 de agosto de 1909, p. 171; *ETE* 14 de octubre de 1911, p. 223.

⁶³ BASTIAN, 1987, II, pp. 491-496; COCHIN, 1921.

⁶⁴ GARCÍA CANTÚ, 1980, p. 110; *ACI*, 15 de julio de 1890, p. 109; 1 de agosto de 1891, p. 117; COCKROFT, 1978, p. 185; *ACI* 26 de enero de 1911.

⁶⁵ GUERRA, 1985, II, pp. 296-302.

cabe preguntarse si en lugar de definir la Revolución como minera, al modo de Guerra, o de serrana como lo define Knight, no convendría hablar de una revolución "societaria", ligada a las redes de sociedades de ideas tanto en las regiones de frontera entre minas y ranchos como en los límites estatales "serranos". Eran estas regiones donde a lo largo del porfiriato las sociedades de ideas habían desarrollado una lenta pedagogía liberal radical y redes no conformistas. En particular, cabe hacer notar la participación y la influencia de los maestros de escuela, subrayada por Cockroft, como agentes de este lento trabajo de disidencia.⁶⁶ Para citar algunos caben como ejemplos Jesús Sáenz, el maestro de Librado Rivera en Rayón, San Luis Potosí, presidente del círculo espiritista local y ferviente liberal; Mariano Irigoyen de Ciudad Guerrero, Chihuahua, quien había formado generaciones de jóvenes liberales y además de masón era simpaticante del protestantismo, como otro maestro de la entidad, Braulio Hernández; en Tlaxcala, Benigno Zenteno salió a la lucha en mayo de 1911 con la bandera de su escuela metodista, seguido por los padres de familia, y en el distrito de Jojutla, su colega metodista José Trinidad Ruiz era famoso por sus discursos agraristas antihacendarios.⁶⁷

Se podrían multiplicar las citas de estos actores anónimos, rara vez reconocidos e identificados, quienes tuvieron un desempeño peculiar en la movilización de los sectores sociales inconformes, por haber mantenido por años la fe liberal como oradores en los actos cívicos. Eran ellos quienes habían fomentado el lenguaje de la Revolución en su contenido genérico democrático, el cual se encontraba fijado en la decoración del templo de una de estas sociedades de ideas en Toluca, México, en el cual ilustraron la articulación entre la simbología liberal y la Revolución realizada por aquellas sociedades, en septiembre de 1911, después del triunfo:

⁶⁶ KNIGHT, 1983; COCKROFT, 1967.

⁶⁷ BASTIAN, 1987, II, p. 510; *LAC* 21 de agosto de 1911, p. 3, 7; GUERRA, 1985, I, p. 125; *EF* diciembre de 1885, p. 93; *ETE* 1 de mayo de 1906, p. 98, *EP* 15 de mayo de 1911, p. 2.

en el vestíbulo del templo se dejaba ver un buen retrato de Hidalgo, encuadrado en fino marco, entre haces de bandera y cortinajes tricolores; un poderoso foco lo bañaba con luz, esparciéndola, además, a una buena parte de la calle. Entrando al sencillo templo. . . llamaba la atención el frente cubierto todo con un amplísimo pabellón nacional que se hacía de fondo al altar patrio levantado sobre la plataforma: éste lo constituía un dosel formado de cuatro columnas, las dos de frente doradas y cortinajes de peluche rojo, arreglados con arte, bajo el cual y sobre una columna blanca se destacaba el hermoso busto del inmortal Libertador. A los dos lados había dos pabellones formados con legítimos máusers y al frente haciendo pendant una caja de guerra y unos clarines; todo este hermoso conjunto de por sí bello, se hallaba coronado por un gran gorro de la libertad aureolado de brillantes rayos.⁶⁸

La existencia de adornos en el templo de una religión iconoclasta puede sorprender si no se entiende en el contexto de una lucha armada, que representaba por su triunfo mismo la posibilidad para las sociedades de ideas de extender su acción al conjunto de la sociedad civil. El escenario religioso nos hace pensar en los cultos revolucionarios que siguieron al triunfo de 1789, del gorro de la libertad al del frigio, símbolo de la Revolución francesa y del poder del pueblo. Pero ante todo, esta manifestación reflejaba en una y otra revolución el paralelismo del trabajo ideológico realizado por las sociedades de ideas.

CONSIDERACIONES FINALES

Al analizar los mecanismos de la ruptura revolucionaria en México, a la luz de lo que llamo el paradigma de 1789, se encuentran similitudes llamativas. Por un lado, en México como en Francia existió este primer periodo llamado por Furet de "incubación", durante el cual se elaboró y se difundió esta "opinión social" en el seno de las sociedades de ideas. La proliferación de estas nuevas asociaciones en el

⁶⁸ *EM*, 15 de octubre de 1911, p. 315.

espacio de algunos decenios correspondió a un lento y solapado proceso de desposesión de las instituciones porfiristas, como lo había sido el de las monarquistas francesas, en favor de las nuevas redes de poder que la sociedad civil iba tejiendo fuera del Estado y su control. En estas asociaciones se forjó en ambos casos un lenguaje democrático y un modelo de gestión basado en la democracia directa. Por otro lado, fueron focos de denuncia de la sociedad corporativa caracterizada a sus ojos por la iglesia católica romana y su modelo político aristotélico-tomista. En este sentido fueron parte del proceso de secularización que consistía en construir una autonomía de lo político frente a lo religioso. Las sociedades de ideas eran verdaderas fracturas del consenso corporatista, en la medida en que centraban su práctica en el individuo como sujeto político abstracto elevado al rango de pueblo.

Toda la dificultad consistiría en los años siguientes en pasar de estas experiencias restringidas y de estos laboratorios democráticos a la democracia representativa. Al transformarse en partidos políticos, las sociedades de ideas perderían su especificidad, pero ellas abrirían el paso para un nuevo tipo de práctica y de conciencia. Estaban en la raíz de la ideología revolucionaria de la ruptura radical con el pasado porfirista. Por lo tanto, estaban en el origen del dinamismo cultural de la igualdad abstracta que se traduciría en México en favor de la ideología del mestizaje, como rechazo a la herencia corporativa del sistema de castas y fundamento de una nueva concepción del individuo como sujeto político moderno.

SIGLAS Y BIBLIOGRAFÍA

- ASRE Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Ramo *Flores Magón*, LE-919 (I y II), México, D.F.
- CONDUMEX Centro de Estudios de Historia de México de Condumex, México D.F., Fondo LXIV-2, *Manuscritos de Francisco I. Madero*, 1905.
- ACI *El Abogado Cristiano Ilustrado*, México, 1878-1911
- AE *La antorcha evangélica*, Zacatecas, 1873-1878

- AV *El amigo de la verdad*, Puebla, 1880-1900
 BM *El boletín masónico*, México, 1893
 DH *El diario del hogar*, México, 1887-1909
 EC *El combate*, México, 1877
 ECO *El constitucional*, México, 1909-1910
 EF *El faro*, México, 1885
 EM *El evangelista mexicano*, México, 1911
 EN *El nigromante*, México, 1903
 EP *El país*, México, 1911
 ES *El socialista*, México, 1875, 1877
 ET *El tiempo*, México, 1896, 1903
 ETE *El testigo*, Guadalajara, 1906, 1913
 IE *La ilustración espírita*, México, 1869-1893
 HA *El hijo del ahuízote*, México, 1887-1904
 HT *El hijo del trabajo*, México, 1876-1878
 LAC *La actualidad*, México, 1911
 LLA *La ley del amor*, Mérida, 1876-1878.
 LLM *La luz en México*, México, 1872-1873
 LV *La verdad*, México, 1878-1880
 MR *El monitor republicano*, México, 1870-1896
 SE *El siglo espírita*, México, 1906-1910.

AZAOLA GARRIDO, Elena

- 1982 *Rebelión y derrota del magonismo agrario*, México, Sep/80.

BACA CALDERÓN, Esteban

- 1956 *Juicio sobre la guerra del Yaqui y génesis de la huelga de Cananea*, México, Edición del Sindicato Mexicano de los Electricistas.

BASTIAN, Jean-Pierre

- 1987 "Las sociedades protestantes en México, 1872-1911. Un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista", tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México D.F., 2 tomos.

COCHIN, Agustín

- 1921 *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, París.

COCKROFT, James D.

- 1978 *Precursores intelectuales de la Revolución mexicana (1900-1913)*, 4a. ed., trad. de María Eunice Barrales, México, Siglo XXI.

CHÁVEZ, José María

- 1856 *Censura e impugnación del folleto del C. Juan Amador titulado El Apocalipsis o Revelación de un sans culotte*, Guadalajara, Tipografía de Rodríguez.

FURET, François

- 1980 *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Ediciones Petrel.

GÁMEZ, Atenedoro

- 1960 *Monografía histórica sobre la génesis de la revolución en el estado de Puebla*, México, INEHRM.

GARCÍA CANTÚ, Gastón

- 1980 *El socialismo en México. Siglo XIX*, 3a. ed. México, Era.

GARCÍA DÍAZ, Bernardo

- 1981 *Un pueblo fabril del porfiriato: Santa Rosa, Veracruz*, México, Sep/80.

GUERRA, François Xavier

- 1985 *Le Mexique de l'Ancien Régime à la Révolution*, París, L'Harmattan, 2 tomos.

HART, John M.

- 1980 *El anarquismo y la clase obrera mexicana, 1860-1931*, México, Siglo XXI.

KENNEDY Michael L.

- 1982 *The Jacobin Clubs in the French Revolution, The First Years*, Princeton, Princeton University Press
- 1988 *The Jacobin Clubs in the French Revolution, The Middle Years*, Princeton, Princeton University Press.

KNIGHT, Alan

- 1981 "Intellectuals in the Mexican Revolution", trabajo presentado en el VI Congreso de Historiadores mexicanos y norteamericanos.
- 1983 "La Révolution mexicaine: révolution minière ou révolution serrano", en *Annales. Economie, Société, Civilisation*, pp. 449-457.
- 1985 "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución (una interpretación)", en *Historia Mexicana*, vol. xxxv:1 (137) (jul.-sep.), pp. 59-91.

KRAUZE, Enrique

1987 *Místico de la libertad*, Francisco I. Madero, México, FCE.

LAMARTINE, Alfonso DE

1877 *Historia de los Girondinos*, Madrid, Imprenta y Librería de Miguel Guijarro, 2 tomos.

LEAL, Juan Felipe y José WOLDENBERG

1980 *La clase obrera en la historia de México. Del estado liberal a los inicios de la dictadura porfirista*, México, Siglo XXI.

OSUNA, Andrés

1943 *Por la escuela y por la patria*, México, Casa Unida de Publicaciones.

PÉREZ, José Trinidad

1898 *5 de febrero de 1857*, Zitácuaro, Tipografía de El 93 a cargo de Constantino Arreola.

RUBLÚO, Luis

1983 *Historia de la revolución mexicana en el estado de Hidalgo*, tomo I, México INEHRM, 179 p.

SÁEZ, Carmen

1986 "La Libertad periódico de la dictadura porfirista", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVIII: 1, (ene.-mar.) pp. 217-236.

WEEKS, Charles A.

1977 *El mito de Juárez en México*, trad. de Eugenio Sancho Ribaz, México, Jus.