

Reseñas

Carlos Illades, *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*, Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2002, 158 p., Pensamiento crítico/ pensamiento utópico, núm. 127.

En 1856, en su célebre voto particular sobre el derecho de propiedad, el diputado constituyente Ponciano Arriaga, liberal purísimo, aseguraba no defender doctrinas “socialistas”, aunque éstas “más bien que a la execración y a la injuria tienen derecho a la discusión y a la meditación”.¹ La invitación de Arriaga a pensar el socialismo tuvo poco eco: estrecho margen de expresión y acción parecen haber tenido los socialistas en el México del último tercio del siglo XIX, en el que, como ha descrito Charles Hale, el discurso liberal fue vehículo tanto del positivismo de los hombres del poder como de la crítica de los liberales “metafísicos”.² El libro más reciente de Carlos Illades,

1 “Derecho de propiedad. Voto del Sr. Arriaga”, en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México*, México, Porrúa, 1964, p. 577.

2 De ahí, entre otras razones, la escasez de estudios sobre el socialismo en México antes de la Revolución. Véase Gastón García Cantú, *El socialismo en México (siglo XIX)*, México, Era, 1969; José C. Valadés, *El socialismo libertario mexicano (siglo XIX)*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1984 y Clara E. Lida, “The democratic

publicado por la editorial Anthropos y la Universidad Autónoma Metropolitana, da cuenta de lo que fue, para un pintoresco “he-reje” socialista, navegar en las aguas de la ortodoxia liberal del México finisecular.³

Carlos Illades sigue la pista a un personaje tan fascinante como elusivo: el médico griego Plotino Constantino Rhodakanaty, quien radicó en México entre 1861 y 1886, y publicó dos *Cartillas Socialistas* (en 1861 y 1883, la segunda además “Republicana”), pretendió curar “todas las enfermedades” con “remedios-sentimientos” y fundó La Social, primera “organización socialista con fines revolucionarios” en México. Nada sabemos de él después de que saliera. No sobrevive fotografía de tan colorido personaje; no sabemos entonces siquiera *cómo era*. Pero gracias a Illades y al riguroso análisis de los trabajos escritos que publicó Rhodakanaty en México, podemos enterarnos de cómo pensaba, y cómo era el México que imaginaba.

Las pesquisas del autor le han permitido esbozar una juventud itinerante y agitada, que imagino típica de quien en 1848 anduviera por los 20 años: Rhodakanaty nace con la independencia griega, estudia en Viena y Berlín, vive la revolución en Budapest, milita con los socialistas parisinos y parte a

México, acariciando el proyecto de fundar una colonia agrícola en el Nuevo Mundo. Pero si el “excéntrico” “titán del saber” y “amable bromista” —como lo describieran sus contemporáneos— es de sí un seductor objeto de estudio, lo es aún más por lo que, como comenta Illades, su obra nos dice acerca de “la etapa de la historia de América Latina que vivió [y] la naturaleza de las fisuras que detectó” (p. 140).

Así, muy sugerente es el retrato del ecléctico griego, quien como publicista y maestro a la vez, se inserta y se aleja de los debates centrales de una época, encarnado, al mismo tiempo, voz activa y ojo crítico. Sorprende un poco que el aparentemente tan exótico homeópata, socialista y *cúralo-todo*, fuera recomendado por el ministro de Relaciones Exteriores para impartir un curso en la Escuela Nacional Preparatoria. Su propuesta fue, al final, rechazada por razones técnicas que escondían, en realidad, la oposición a su postura filosófica a la vez “metafísica y racionalista”. El curso pretendía integrar lógica y psicología, pues esta “ciencia del alma” podría remediar “el empirismo de la escuela positivista” que amenazaba con “eliminar el elemento intelectual de la razón humana, dando un desarrollo exclusivo a los estudios físicos” (p. 27). Rhodakanaty defendió tanto su proyecto de curso como su postura filosófica en las páginas de la prensa capitalina.

En política también, Rhodakanaty a la vez participó del debate y predicó en el desierto, “Compartió —nos dice Illades— con

and social republic and its repercussions in the hispanic world”, en Guy Thomson (ed.), *The European Revolutions of 1848 and the Americas*, Londres, Institute of Latin American Studies, University of London, 2002.

3 La expresión es de Illades.

el liberalismo el lenguaje pero no necesariamente los contenidos semánticos o el contexto en el que se usaban ciertos términos” (p. 48). Sugerimos que no sólo se trataba de un idioma común, sino de una percepción compartida de lo que eran los principales problemas a resolver. El hermanar orden y libertad representó el gran reto de los políticos “modernos”, que en la estela de las “revoluciones democráticas” pretendieron fundar una nueva legitimidad política, erigiendo como referentes inevitables y por lo tanto muy contenciosos: la libertad, la igualdad, la justicia. Al trazar estos las fronteras del discurso político hacían que las distintas soluciones propuestas fueran al mismo tiempo inteligibles y estuvieran profundamente encontradas.

De este modo, Rhodakanaty condenó la doctrina liberal sobre todo por no cumplir con su cometido, por no haber “logrado la igualdad real de los miembros del cuerpo social”. Él reclamaba en cambio “una igualdad más allá del derecho y verdaderamente sustantiva que nivelara a las clases en lo económico y, a la vez, admitiera las diferencias naturales entre individuos como punto de partida” (p. 87). Rhodakanaty propone para llegar a esto los remedios consabidos: democracia, federalismo, municipalismo, pero también el trascender —para horror, nos imaginamos, de muchos de sus contemporáneos— la “civilización”. Ésta, como estadio histórico, significaba “la esclavitud en la libertad, la pobreza en la abundancia, la ignorancia en el enciclopedismo, la explo-

tación del trabajo por el capital, y de la mujer por el hombre, ‘el egoísmo más refinado’” y debía ser suplantada por el “garantismo” (p. 58).

Por otra parte, el hombre que condenara las “teorías sensualistas” y el “materialismo puro” del positivismo haría hincapié en la naturaleza sublime del hombre, que unía, “de manera indisoluble”, conocimiento, sensación y sentimiento (p. 43). Illades resalta cómo esta concepción del ser humano tuvo consecuencias tanto para el pensamiento político como para la vida espiritual de don Plotino. Llama la atención que, como sucede con ciertos pensadores anarquistas, sus propuestas de vida comunitaria, de gobierno municipal, de concepción del derecho de propiedad, lejos de fincarse sobre una desestimación del individuo surgen precisamente como rechazo a un sistema que lo menoscaba por crear lazos de dependencia desiguales y denigrantes. Sólo la solidaridad, la armonía y el trabajo dentro de un esquema fourierista podían garantizar la libertad del hombre, sin distinción de raza y género, y su integridad como individuo, con todas sus facetas. Por esto los derechos que garantiza el estado liberal le parecen no sólo insuficientes, sino desafortunados, al implicar “la cesión de la soberanía individual a una entidad ajena, el Estado”, resultando en “la conculcación más absoluta y terrible de la libertad humana” (p. 66).

Encomiamos que uno de los capítulos del libro se ocupe de la religiosidad del socialista. Su particular concepción del hombre

lo llevó a condenar tanto el protestantismo, dado que “prefiguraba la desigualdad social y ‘hacia de la vida futura una monarquía invisible pero fatal’”, como al intolerante y a menudo cruel catolicismo, que había —escribió en la década de 1870, adelantándose a Jacques LeGoff— “inventado el purgatorio que ocupa en el mundo temporal el lugar del Estado llano”. Defendía a la Iglesia ortodoxa, pues reunía los principios democráticos, la austeridad de la Iglesia primitiva y el “indispensable” culto externo (p. 92). No obstante, el abogado de las formas más añejas del cristianismo decidió convertirse, pocos años después, en un “santo de los últimos días”.

Así, para Rhodakanaty, la Iglesia mormona, con sus proyectos de colonización agrícola, trabajo colectivo, “orden unido” y su interés por los indígenas, representó la oportunidad de transformar a “la gran Tenochtitlán” en una “Nueva Jerusalén” (pp. 96-97). Para nuestro biografiado, el propagar las verdades del libro de mormón era a la vez una fuente de recursos y un instrumento para “integrar a los fieles a su proyecto socialista” (p. 106). La relación entre la secta disidente y su, posteriormente, excomulgado misionero es descrita, sobre todo, en palabras de los mormones. Aunque se trata, por lo tanto, de una visión sesgada, Illades sugiere los porqués de algunas de esas excentricidades “espirituales” que tanto incomodan a los historiadores. Por un lado, esperamos no caer en amarillismos que simplifican hasta el absurdo —la campaña

antireeleccionista fue el resultado de las conversaciones entre Francisco I. Madero y el espíritu de Benito Juárez—; por el otro, no sabemos que hacer con el espiritismo de personajes como Madero, Nicolás Pizarro, y Plutarco Elías Calles, así como con el temporal mormonismo de Rhodakanaty, o con su pretensión de que su “Alkaheste Flúidico-Astral” curara todas las enfermedades.⁴

De esta forma, el trabajo de Illades es valioso no sólo porque reseña las andanzas en México de un personaje a la vez relevante y encantador sino porque pone de manifiesto las posibilidades de renovar lo que ahora se ha llamado *historia intelectual*, al tiempo que arroja luz sobre sus posibles limitaciones. El autor deja a un lado el esquema de los grandes cuerpos de ideas, à la Lovejoy, inalterables e incorpóreos, al abordar el sistema ideológico de Rhodakanaty, complejo, polivalente, a veces desconcertante, como producto dinámico de las vivencias de un hombre plenamente inserto en los debates, angustias y aspiraciones de su tiempo. Con ello supera ya la artificial —y para el siglo XIX especialmente estéril— distinción entre el pensador político y el político a secas, pero profundiza en esto con el análisis de las conexiones y distancias entre pensamiento y acción, al explorar cabalmente la

4 Lo mismo sucede, en cierto grado, con los abolicionistas y las primeras feministas estadounidenses, parodiados por Henry James en *The Bostonians*. Véase Dorothy Sterling, *Ahead of her time: Abby Kelley and the Politics of Antislavery*, Nueva York, WW Norton, 1991.

influencia de las propuestas socialistas de Rhodakanaty y sus seguidores —y, de forma notable, de Francisco Zalacosta, quien quizá participó en la redacción del *socialista* Plan de la Barranca en 1879 (p.112)— en una serie de movimientos sociales, en su mayor parte rurales, del Porfiriato temprano.

A través de Rhodakanaty, Illades muestra la riqueza, polisemia y complejidad del discurso político decimonónico. Tras el análisis riguroso y erudito, traza genealogías y filiaciones. En el pensamiento del doctor, nos dice, se entrelazan el panteísmo spinozista, los principios armónicos del socialismo utópico francés, los impulsos comunitarios del comunismo premarxista. Plotino Constantino es el mismo “eslabón” entre razón y pasión, entre “la Ilustración y el romanticismo” (p. 32). Me pregunto, sin embargo, si la sensación de tensión, de contradicción, de desviación que al parecer produce esta convivencia entre distintas corrientes de pensamiento no es resultado más bien del análisis al que se somete el cuerpo de ideas. El lector extraña en el pensador una congruencia que quizá no tiene razón de ser, ahí donde, para quienes se avocaban a actuar y a reconstruir el mundo que los rodeaba a través de la palabra, los *ismos* difícilmente podían representar claras, desglosadas y mutuamente excluyentes recetas para el cómo hacer.

Una impresión similar deja la idea de Illades de que en Rhodakanaty el “tiempo europeo” no se avino nunca al “tiempo mexicano” (p. 10). Cierto es que el descubrir las

formas y mecanismos de la transmisión de ideas entre centro y periferia sigue siendo uno de los problemas a resolver para los historiadores, sino queremos seguir enfrascados en discusiones circulares sobre la “extranjería” de ciertas ideologías en estas tierras americanas, católicas y pobres.⁵ Tan exógeno y malavenido al México decimonónico el revolucionario griego como en Francia el Charles Fourier que durante años se sentó solo en restaurantes, esperando al entusiasta inversionista que nunca llegó, o los trascendentalistas neolingües que abandonaron Brook Farm en medio de la decepción y las maledicciones del vecindario. Es por esto mismo que la doble definición a la cual recurre Illades para “utopía” —“sitio ideal” y “ningún sitio”— es tan atinada. Es incluso el mismo Rhodakanaty quien sugiere otra perspectiva para mirar el socialismo mexicano y sus particularidades. En respuesta a la descalificación que en 1878 hizo José María Vigil de aquellos obreros mexicanos que se inclinaban por el socialismo, afirmaba que “si el socialismo se ha desarrollado en nuestro país no es por cierto la culpa del ingenio imitador que al mexicano supone el señor Vigil, sino la necesidad que se deja sentir de una reforma social” (pp. 85-86).

Así, el libro de Carlos Illades a la vez rescata a un personaje olvidado y fascinador

5 Elias Palti, “The problem of ‘misplaced ideas’ revisited: beyond the history of ideas”, en *International Seminar of the History of the Atlantic World, 1500-1800*, working paper no.00-27, 2000.

que ilumina los debates políticos, económicos y filosóficos de una época. La biografía ha sido un género poco socorrido en la historiografía mexicanista. Un libro como éste muestra lo fértil que puede ser recurrir a él, cuando no solamente se pinta el retrato del *gran hombre*, sino que su vida se utiliza para abrir una ventana al pasado.

ERIKA PANI
Centro de Investigación y Docencia
Económicas

• • • • •

Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002, 530 p., Colección Pasado y Presente.

En los tiempos recientes se ha desarrollado un interés inusitado en torno a los problemas relativos a la producción de los saberes. En este vendaval de propuestas y contrapropuestas, la historia ha sido una de las disciplinas que más severamente ha sido sometida a cuestionamientos de diversa índole. No es, pues, de extrañar que en México se haya suscitado una reflexión acerca de la escritura sobre el pasado al igual que en torno a los sostenes epistemológicos de la disciplina histórica.¹ La existencia en México de

una revista como *Historia y Gráfica*, dedicada precisamente a la historiografía y a su teoría, es un signo más que elocuente de los tiempos.

En gran medida, la presente obra de Enrique Florescano representa la culminación de la labor de reflexión acerca de la escritura de la historia en y sobre México que ha venido desarrollando por más de una década y que se ha traducido en varios títulos, entre ellos: *Memoria mexicana*, *El nuevo pasado mexicano* y *Memoria indígena*.² En la presente obra, el objetivo de Florescano es el estudio de los cánones historiográficos que han predominado en México durante las diferentes épocas. Según él, un canon historiográfico es una interpretación sobre el pasado que se prolonga “por mucho tiempo, a veces por cientos de años”, y que usualmente termina absorbiendo a las demás interpretaciones. Estas “macronarrativas” dotan “a los pueblos de identidad”, uniendo “el pasado con el presente” (p. 16).

géneros y discursos: Memoria del Segundo Encuentro de Historiografía, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2000 y José Ronzón y Saúl Jerónimo, *Reflexiones en torno a la historiografía contemporánea: Objetos, fuentes y usos del pasado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

1 Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Iberoamericana, 2000; José Ronzón y Saúl Jerónimo (coord.), *Formatos*,

2 Enrique Florescano, *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado: época prehispánica-1821*, México, Joaquín Mortiz, 1987; *El nuevo pasado mexicano*, México, Cal y Arena, 1991; *Memoria indígena*, México, Taurus, 1999.