Nuevas tendencias en la historia política

Érika Pani
División de Historia, CIDE
Alicia Salmerón
Instituto Mora
Elisa Cárdenas Ayala
Universidad de Guadalajara
Robert Curley
Universidad de Guadalajara

Uno de los objetivos de "En Takwá" es el de cuestionar las convenciones de la historia como disciplina. En esa línea, hemos invitado a tres historiadoras a abordar nuevas tendencias en la historia política, empleando cada una un enfoque temático distinto. La conversación tuvo lugar inicialmente en una mesa redonda que organizó *Takwá* en la Universidad de Guadalajara en noviembre de 2006. Participaron Alicia Salmerón del Instituto Mora, con el tema "Acercamientos a la historia constitucional mexicana"; Érika Pani, del Centro de Investigación y Docencia Económicas, con el tema "Comparar lo incomparable. La utilidad de la historia comparada"; y Elisa Cárdenas Ayala, de la Universidad de Guadalajara, con el tema "Religión para la historia política". Tal vez "nueva historia política" suene pretencioso, pero con certeza puede decirse que estos trabajos abordan con frescura temas que tienen una historiografía establecida y tradicional.

Se trata de tres trabajos que llaman a confrontar historiografías diversas y potencialmente disonantes: la mexicana con la estadounidense; la religiosa o católica con la política o liberal, y la constitucional con la política y social. Alicia Salmerón argumenta la necesidad de modificar el enfoque de la historiografía constitucional, abandonando la interpretación de una sucesión de leyes fundamentales, a favor de otra que considera la Constitución como un punto de llegada de procesos políticos y sociales y que sólo es comprensible a la luz del análisis de dichos procesos. Así, las constituciones mexicanas reflejan generaciones de construcción del Estado, y de la Nación misma; se trata de un ciclo de construcción, consolidación y transformación del Estado Nacional.

Se resalta un interés por tratar temas de relativa larga duración, procesos históricos que llevan a cada autora a analizar periodos que abarcan múltiples generaciones. Asimismo, las tres autoras ubican la importancia

de la ruptura social-política-jurídica de principios del siglo XIX y su devenir durante dos siglos posteriores. Alicia Salmerón propone una historiografía que entienda las rupturas generacionales entre los que han escrito sobre la historia constitucional en México, desde los trabajos clásicos de Mier, Mora o Bustamante, hasta la obra de la última generación, incluyendo a François-Xavier Guerra, Antonio Annino y Josefina Zoraida Vázquez entre otros. A su vez, Elisa Cárdenas plantea una paradoja. Durante dos siglos la construcción de los estados liberales se fincó sobre una lucha por separar lo religioso de la esfera de lo político; todo para que hoy los historiadores caigan en la cuenta de que lo político no es cabalmente explicable al margen de una comprensión mayor del fenómeno de la espiritualidad. Por su parte, Érika Pani afirma el carácter comparable de dos países tan distintos como México y Estados Unidos, a partir de una apreciación de los retos que implicó la reorganización poscolonial a principios del siglo XIX.

En este sentido, nuestras interlocutoras manifiestan un interés en tratar el tema de la modernidad y el reto de aterrizarlo historiográficamente. Pani lanza una red temática muy amplia e igualmente sugerente, al nombrar una serie de áreas en donde se propicia la comparación entre estados y culturas, es decir pueblos distintos. Se trata de los temas que surgen en torno a la independencia, los estados poscoloniales, los desafíos de constituir un Estado y una sociedad nueva; temas compartidos entre todas las antiguas colonias europeas. Estos temas, propone, se prestan para iniciar estudios comparativos transnacionales. Salmerón y Cárdenas precisan un aspecto de este marco de análisis historiográfico, al centrar sus ponencias en el estudio de la lógica liberal que empezó en el siglo XIX a reestructurar la antigua sociedad estamental. Salmerón explica esta lógica en términos de los procesos constitucionales, una mezcla de acontecimientos jurídicos y políticos. Cárdenas hace referencia a un proceso histórico de doscientos años de reconceptualización que constituyó a la religión y la política como categorías, o más bien campos, distintos. Su propuesta es volver a insertar el campo religioso en el de la historia política, y de esta manera repensar la historia de la historia.

El reto de este "En Takwá" abarca estos tres temas de gran interés: Primero, ¿cómo podemos dar pasos nuevos en la confrontación de historiografías distintas? ¿Por qué esforzarnos en una tarea tan llena de escollos? ¿Cuáles son los beneficios posibles que nos brindan la comparación y el contraste entre sociedades, épocas e historiografías? Segundo, ¿qué implicaciones tiene esta decisión estratégica para la periodización que enmarca nuestros estudios? ¿Qué importancia tiene la larga duración? ¿Cómo debemos combinarla con el análisis de coyuntura o momento? Tercero, ¿cuál es la utilidad (conceptual, analítica o explicativa) de nues-

tra insistencia en abordar el tema de la modernidad? ¿Podemos delimitar una temática o acaso una postura moderna en la historiografía? ¿Qué tan factible es que nuestra historiografía revele distintas formas posibles de ser modernos, *ways of being modern*, para parafrasear a Dipesh Chakrabarty?[1] Ésas y otras preguntas arrojó la mesa redonda que ha inspirado este "En Takwá", algunas de cuyas respuestas podrá encontrar el lector en los materiales que ponemos a su disposición en esta ocasión.

Comparar lo incomparable
La utilidad de la historia comparada

Érika Pani

Normalmente me resisto a hacer este tipo de ensayitos especulativos, que me obligan a ponerme frente a lo que considero vocación y quehacer, para tratar de desmontar sus cómos y porqués, con la esperanza de hacer lo que hacemos mejor. Mucho me temo que el asunto sigue, en lo personal y en cuanto a la historia comparada, sin resolverse. Cuando me pregunten ahora por qué hago historia comparada de México y los Estados Unidos, no podré limitarme ya a decir, como los que suben al Everest, "porque ahí está", que "porque me parece muy interesante". No obstante, si mis respuestas son ahora más elaboradas y están mejor documentadas, siguen siendo parciales y precarias aunque, espero, sugerentes.

Al pretender rescatar y entender el pasado, ¿para qué comparar? Puede decirse que es lo que los historiadores hacemos: rastreamos cambios y continuidades, comparamos el antes con el después. Pero, ¿para qué comparar México con Estados Unidos? No faltan voces que previenen que para que la comparación sea a la vez productiva y rigurosa, debe confrontar casos que son, sobre todo, similares. El mismo Marc Bloch, en su artículo fundacional "Para una historia comparada de las sociedades europeas", publicado en 1928, consideraba que un "horizonte más estrecho" era también más rico en resultados, por permitir mayor precisión y crítica en la clasificación.[2] Al contrario, el confrontar las experiencias mexicana y estadounidense parece rebasar, a primera vista, con mucho, la metáfora de manzanas y naranjas: a veces, uno creería enfrentarse a

1 Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the wake of subaltern studies*, Forward by Homi K. Bhaba, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

2 Marc Bloch, "Contribution towards a Comparative History of European Societies", in *Land and Work in Medieval Europe. Selected Papers by Marc Bloch*, Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 44-81.

manzanas y cocodrilos. Podríamos entonces pensar que se trata de una tarea estéril, por haber, aparentemente, tan pocos puntos de contacto. Bien decía ya don Edmundo –que yo quiero pensar tenía siempre razón en todas las cosas–, al demoler la propuesta de Herbert Bolton de escribir una "historia de América": no se puede ignorar "el contraste irreconciliable entre un pasado protestante y otro católico", pues significa "relegar al olvido aquel complejo espiritual que da cuerpo a una entidad histórica".[3] O sea, nosotros y los gringos, nada que ver.

Incluso John H. Elliot, promotor del estudio comparativo de "las Américas", sugiere que éste funciona mientras su objeto sea una historia "conectada", pautada, a lo largo y ancho del continente, por las tensiones del encuentro y convivencia entre colonizador y colonizado, por los ritmos del comercio ultramarino, por la dinámica geopolítica de las relaciones entre las potencias europeas, y por las contradicciones que significaba querer construir un mundo nuevo remedando al viejo. La Independencia, entonces, pondría fin a esa "historia común".[4] De ahí *pa'l real*, suponemos, el éxito para los Estados Unidos, como "sucesor de varias colonias británicas", y las 17 naciones soberanas en las que se fraccionó la "América del Sur" a su folclórico disfuncional. Este mismo sentir parece haber animado a Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano cuando se dieron a la tarea de editar una "historia de América", que describen como "nuestra", y que es

> Una realidad que no es ni española, ni portuguesa, ni latina, ni otra cosa que no sea, simplemente "nuestra" (…) una América que no tiene necesidad de etiquetas para justificarse, explicarse o ser explicada. "Nuestra América" está hecha de vírgenes, sea de Luján o de Guadalupe; de ceviches y de bifes; de chicha y de pulque; de *calpulli* y de *ayllu*; de hacendados, arrieros, peones, obreros y empresarios; de inmigrantes y emigrantes; de "ríos profundos" y de "llanos en llamas".[5]

[3] Edmundo O'Gorman, "Do the Americas have a Common History", en Lewis Hanke (ed.), *Do the Americas have a common History. A Critique of the Bolton Theory*, Nueva York, Knopf, 1964, p. 105.

[4] John H. Elliot, "¿Tienen las Américas una historia común?", en *Letras Libres*, junio 1999. (http://www.letraslibres.com/index.php?art=5833)

[5] Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (coords.) *Para una historia de América, tomo I, Las estructuras*, México, El Colegio de México, FCE, 1999, p. 7.

Creo, además, que el problema va más allá de la mera distancia –objetiva y extensa– que separa la historia de estos dos países, como separa también la de, por decir algo, México y Corea. Frente al "Coloso del Norte", nuestra visión no puede sino nublarse cuando el "vecino distante" ha representado, prácticamente desde la independencia, el objeto de nuestra admiración y de nuestro rechazo, y en ambos casos, rayando a veces en la obsesión. Los Estados Unidos no sólo han representado, en el imaginario mexicano, un modelo deslumbrador que se confunde con una amenaza constante, sino que, para ambas sociedades, aunque en mayor medida de este lado que del otro, la "identidad nacional" de uno se ha constituido en contra de la del otro. El mexicano es católico frente al protestante, Ariel espiritual frente al Calibán materialista, y padece bajo el peso de un pasado trágico y milenario, mientras el estadounidense, que "no tiene" historia, avanza arrasando hacia el *American Dream*. Cabe preguntarnos, entonces, si al mirar al otro lado del río no nos arriesgamos a ver poco más que un amasijo de nuestros propios prejuicios, complejos y temores.

El comparar realidades disímbolas –y que quiero describir como emocionalmente complicadas– parece ser, entonces, demasiado arriesgado. Como afirmaba Sylvia L. Thrupp, "el estudioso sensato, si tiene que escoger entre el error posible, producto de la insularidad, y la superficialidad probable por ensanchar sus operaciones, preferirá permanecer en su esquina".[6] Y sin embargo, creo que existen razones por las cuales vale la pena emprender el ejercicio de comparar México con los Estados Unidos. La primera es una virtud accidental, pero no por esto menor: la comparación obliga al historiador a abrirse a otra historiografía. Tanto aquí como allá, los historiadores partimos de una tradición que ha sido, salvo excepciones notables, bastante egocéntrica. Cronistas del "Pueblo Elegido" o de la "Raza Cósmica", hemos tendido a considerar que lo fascinante de nuestro ombligo justifica el que nada tengamos que andar buscando por otros lares. Hasta cierto punto, los mexicanos –periferia *obligue*– hemos sido menos ensimismados, pero es Europa –y sobre todo Francia– hacia donde hemos preferido mirar.

No obstante, los temas de la historiografía estadounidense son quizás más cercanos a los nuestros, y se inscriben en una larga y sólida tradición de debate académico –cabe recordar que el *William and Mary Quaterly* se fundó en 1892, el *American Historical Review* tres años después, el *Journal of American History* en 1914 e incluso el *Hispanic American Historical*

[6] Sylvia L. Thrupp, "Editorial", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. I, núm. 1, octubre 1958, p. 2.

Review está por cumplir noventa años–. Dado el volumen y el contexto de la producción historiográfica "americanista", algunos de sus exponentes realizan trabajos de calidad excepcional, que bien vale la pena revisar. Limitándome tan sólo a aquéllos que apuntalan mi propia investigación, creo que podemos aprender mucho de la dinámica de las sociedades coloniales en los trabajos de Jack P. Greene; sobre los mecanismos mediante los cuales una crisis colonial desemboca en revolución, de Gordon Wood y Bernard Bailyn; del constitucionalismo y el federalismo, de Jack Rakove y Peter Onuf; y de las cualidades a la vez hegemónica y flexible del liberalismo, de Joyce Appleby, James Kloppenberg, Daniel Rodgers, Sean Wilentz, Rogers Smith y Eric Foner.

Están, por otra parte, aquellas virtudes intrínsecas a la comparación, y específicamente a la comparación "a distancia",[7] de procesos que se producen dentro de sociedades distintas, con diferencias culturales y económicas importantes, como México y los Estados Unidos. En primer lugar, comparar es útil porque nos permite historiar estas disparidades. Esto nos lleva a ajustar el lente para mejor ponderar el peso de los distintos factores que contribuyen a explicar el fenómeno observado. En segundo, porque confrontar procesos a la vez similares y distintos tiene la facultad de desestabilizar supuestos, a veces tercamente arraigados. Tercero, porque el método comparativo permite poner a prueba nuestras hipótesis, recurrir a una "lógica experimental", ahí donde la verdadera experimentación es imposible.[8]

En cuanto al primer aspecto, la comparación sistemática de realidades muy distintas que permitiera el recurso a la econometría ha hecho mucho, creo, por desbrozar el campo de observación de la historia económica. El artículo precursor de John Coatsworth, "Los obstáculos al crecimiento económico de México en el siglo XIX", publicado en 1978, parte de la comparación del producto interno bruto *per cápita* de lo que sería México con el de Gran Bretaña, Estados Unidos y Brasil, en 1800 y en 1900.[9] Su autor pretende sugerir, sobre todo, las razones del ensanchamiento espectacular de la brecha que para 1900 separaba a las economías latinoamericanas –y a la mexicana en particular– de las del Atlántico norte: si a principios

7 La expresión es de Lucette Valenski, "Retour d'Orient. De quelques usages du comparatisme en histoire", en *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales*, París, Éditions EHESC, 1990, pp. 307-316.

8 William H. Sewell Jr., "Marc Bloch and the Logic of Comparative History", en *History and Theory*, vol. VI, núm. 2, 1967, pp. 208-209.

9 John Coatsworth, "Obstacles to Economic Growth in Nineteenth Century Mexico", en *The American Historical Review*, vol. 83, núm. 1, febrero 1978, pp. 80-100.

del siglo XIX la economía mexicana representa prácticamente la mitad de la de los Estados Unidos, para 1877 no es sino una décima parte, proporción que ha seguido disminuyendo desde entonces. El texto exhibe las fortalezas y debilidades para el que ha sido quizás el campo privilegiado del ejercicio comparativo: la historia serial y cuantitativa.[10]

La comparación de economías tan disímbolas como la británica, la estadounidense, la brasileña y la mexicana se hace posible gracias a la abstracción que representan las cifras macroeconómicas: con toda su imprecisión –más pronunciada incluso en los casos latinoamericanos–, éstas aíslan la "parte social" y el elemento de "regularidad" de fenómenos como la evolución económica o demográfica, para construir "artefactos" que por su definición y formalización misma no son comparables.[11] Sin embargo, estas cifras –y como a diario constatamos los mexicanos cuando se nos informa que "a nivel macro" todo va fenomenal– borran por completo los contextos que las producen. Estos números nos inducen engañosamente a pensar que estamos confrontando fenómenos comparables, cuando ¿qué pueden tener que ver, en el caso que nos ocupa, la economía del México decimonónico con la de los gigantes paradigmáticos de la industrialización? ¿De qué nos sirve medirlas con el mismo rasero?

Este tipo de comparación, con todos los problemas que implica, revela, no obstante, que esa diferencia que tanto nos preocupa no siempre fue la misma. Trazar su evolución nos acerca a los porqués de la distancia. Así, afirmar, como escribe Coatsworth, que México es más pobre que su vecino del norte es postular un hecho tan objetivo como inútil. Este autor prefiere entonces arriesgarse a medir, aunque sea mal, cuánto más pobre ha sido y cuándo, apostando antes a la equivocación posible que a la verdad de Perogrullo; a presentar números y realizar una comparación "polémica" que empuje al debate y a la indagación.[12] El artículo encarna, además –y ésta es, en mi opinión, su mayor fortaleza– un intento por contestar a preguntas "grandes" de las que son realmente relevantes: ¿en qué momento, y por qué, se nos fue en México el tren de la economía?

Puede rechazarse esta metodología, por inexacta, por trabajosa y por considerar que el "atraso" es una categoría que se nos ha impues-

[10] Desde que Marc Bloch analizara el porqué de la temprana emisión de monedas de oro en Génova y Florencia. Sewell, "Marc Bloch", 1967, pp. 209-210. Maurice Aymard, "Histoire et comparaison", en *Marc Bloch*, 1990, pp. 271-278. Agradezco a la Dra. Graciela Márquez sus comentarios sobre este punto.

[11] *Ibid.,* pp. 273-274.

[12] Coatsworth, "Obstacles", 1978, pp. 81-82.

to desde fuera, y suponer, me imagino, que pobreza y desigualdad forman parte de nuestro peculiar y auténtico *modus vivendi*.[13] Pero en tanto que la industrialización y la transformación de las formas del intercambio y sus circuitos representan fenómenos globales, el análisis que aísla, que no quiere medir y que no compara promete poco. Las categorías homogeneizantes y el ejercicio de la comparación se hacen imprescindibles para estudiar los efectos de la evolución económica, que se da dentro de un marco que rebasa al nacional y en contextos de enorme diversidad. Así lo demuestran, para el caso mexicano, trabajos recientes sobre las finanzas públicas, la industria textil, la construcción de la red ferroviaria y las estructuras económicas, que han hecho mucho por aclarar nuestra visión de cómo han funcionado la economía, la producción y los mercados mexicanos, y cómo se han insertado en el mercado internacional.[14]

En lo personal, y como alguien que gusta andarle rascando a las ideas, los discursos y las instituciones políticas, lo que más me atrae de la historia comparada es quizás el aspecto que combina su capacidad de remover esquemas y confirmar hipótesis: su carácter "experimental", aun cuando, en general, me ha resultado un laboratorio algo deprimente, donde se demuestra sobre todo la inviabilidad de las teorías. Pocas cosas meten tanto ruido a nuestra sabiduría convencional, a los supuestos de los que partimos sin cuestionar, como una comparación sistemática y rigurosa de cosas que creemos saber cómo son. Así, la imagen de una América británica en donde la "modernidad" asoma ya, casi desde el principio, frente a una Nueva España barroca y oscurantista, se resquebraja frente a la exposición del pensar y actuar de "dos

[13] Véanse las reflexiones en torno al *New Economic History* dentro de la historiografía mexicanista de Pedro Luis San Miguel, "La representación del atraso: México en la historiografía estadounidense", en *Historia Mexicana*, vol. 53, núm. 3, enero-marzo 2004, pp. 745-796.

[14] Luis Jáuregui (coord.), *De riqueza e inequidad: el problema de las contribuciones directas en América Latina, siglo XIX* , México, Instituto Mora, 2006; Carlos Marichal, "Nation building and the origins of banking in Latin America, 1850-1930", en Alice Teichova, Ginette Kurgan-van Hentenryk and Dieter Ziegler (eds.), *Banking, trade, and industry: Europe, America and Asia from the thirteenth to the twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Aurora Gómez Galvarriato (coord.), *La industria textil en México*, México, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, UNAM, 1997; Enrique Cárdenas, *Cuando se originó el atraso económico de México: la economía mexicana en el largo siglo XIX, 1780-1920*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 2003.

americanos" –Cotton Mather y Carlos de Sigüenza y Góngora– que acometiera Alicia Mayer, y en la cual el jesuita tiene todas las de ganar, como precursor de lo "moderno", lo secular y lo científico, sobre el ministro puritano.[15]

Las implicaciones sobre la historia de las ideas no son menores. ¿Podríamos realizar un ejercicio similar, para comparar y contrastar el paradigmático *Enlightment* británico y de las trece colonias en particular, con la supuestamente tan *sui generis* Ilustración hispana, y para explorar las conexiones de estas corrientes intelectuales con los movimientos de independencia? No sé si lo poco manejable que es esta problemática, que se desparrama por todos lados, es lo que hace que aquellos textos –sugerentes pero escasos– que realizan un análisis comparativo de los dos movimientos independentistas, se centren sobre todo en temas de coyuntura –la suerte que tuvieron los Estados Unidos al iniciar su lucha por la independencia en un contexto internacional favorable–, o de estructura –la "ruralidad" de la rebelión popular en México–, la distancia social, cultural y étnica que separaba al liderazgo novohispano de las clases populares y su incapacidad de vincular de manera eficiente la política imperial con las causas del descontento popular.[16] El problema, en realidad, rebasa el de la utilidad de la comparación, y nos refiere a esa espinosísima cuestión de si las ideas importan.

Desafortunadamente, no voy a resolver aquí este complicado asunto, sino sugerir dos formas que a mí –otra vez en lo personal– me han servido para darle la vuelta. Por un lado, la rica propuesta de la Escuela de Cambridge y de quienes se han avocado a estudiar la cultura política, o a hacer "historia conceptual": considerar al discurso como a la vez constituido por y constituyente de la realidad de los actores históricos.[17] Estos enfoques tienen la ventaja de rescatar e insistir sobre

[15] Alicia Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, UNAM, 1992.

[16] Richard B. Morris, Josefina Z. Vázquez y Elías Trabulse, *Las revoluciones de independencia en México y en Estados Unidos: un ensayo comparativo*, México, SEP, 1976; Edward Countryman, Susan Deans-Smith, "Independence and Revolution in the Americas: A Project for Comparative Study", en *Radical History Review*, núm. 27, 1983, pp. XXX; Eric Van Young, *The other Rebellion. Popular violence, ideology and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*, Stanford, Stanford University Press, 2001, pp. 495-518. Este enfoque puede deberse sobre todo a los intereses de estos tres historiadores, avocados a la historia social y "desde abajo", este enfoque podría deberse más bien a su agenda de investigación.

[17] Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en *History and*

la naturaleza contingente, instrumental y política de esas ideas que procuramos precisar. Se habla y se escribe para lograr algo, y de ahí jalamos nuestro segundo hilo conductor: a pesar de actuar en contextos profundamente diferentes, los actores históricos, en ciertos momentos y lugares, intentan resolver problemas similares, enfrentan los mismos retos. Las coincidencias y diferencias pueden así decirnos mucho sobre los contextos, sobre la forma en que los nudos se atan y desatan en una sociedad particular. Esto, sin el reflejo comparativo, podría permanecer enterrado dentro de la narración. Aquí las diferencias interesan tanto como las similitudes, pues nos abren la puerta a las dinámicas que las produjeron. De esta forma, Lauren A. Benton explora las formas en que el Estado colonial –británico, español, portugués, francés, holandés– apuntaló su dominio, a lo largo de cinco siglos, sobre la ley y la administración de justicia en contextos muy distintos, y cómo convivieron sistemas normativos diferentes bajo un mismo régimen.[18] Para mí, el hecho de que la clase política en lo que se convertiría en los Estados Unidos y en lo que fuera la Nueva España enfrentara retos similares –la reestructuración de la relación colonial tras la guerra de Siete Años; la necesidad de recrear, a partir de los restos de la maquinaria administrativa imperial, un nuevo aparato de gobierno; de reinventar la legitimidad política tras el resquebrajamiento del andamiaje ideológico del Antiguo Régimen; de resolver las tensiones centro-periferia provocadas por la autonomía regional; de reconstruir al cuerpo político sobre supuestos "revolucionarios"– ha hecho posible un ejercicio comparativo, que espero sea ilustrativo.

"Hacer" historia comparada es una lata. Yuxtaponer dos o más estudios de caso corta el hilo narrativo –y después lo mastica y lo escupe– y da al traste con cualquier pretensión de estilo o accesibilidad que pueda

Theory, vol. VIII, núm. 1, 1969, pp.3-53; JGA Pocock, *Virtue, commerce, and history: essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Lynn Hunt, *Politics, culture, and class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984; Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002; Elías Palti, *La invención de una legitimidad: razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX: un estudio sobre las formas del discurso político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

18 Lauren Benton, "Colonial Law and Cultural Difference: Jurisdictional Politics and the formation of the Colonial State", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 41, núm. 3, julio 1999, pp. 563-588, y *Law and Colonial Cultures, Legal Regimes in World History, 1400-1900*, Cambridge University Press, 2001.

uno tener. Es trabajoso escribirla, y aún más leerla. Y sin embargo, seduce. Quizás porque, como escribe Peter Kolchin, todo trabajo histórico es comparativo en tanto que la confrontación de variables es necesaria para "medir su impacto, para distinguir lo específico o incidental de lo general o inherente, y para comprobar las hipótesis históricas". El comparatista no hace, entonces, sino de manera abierta y sistemática lo que los demás historiadores hacen de forma implícita.[19] En su artículo sobre el legado de Marc Bloch, William Sewell abogaba, paralelamente, por una "perspectiva" –a diferencia de un "método"– comparativa, la cual podríamos reducir a ponernos las antenitas de bilín, para estar conscientes de que los fenómenos que estudiamos son menos únicos y peculiares de lo que podemos suponer. Esto reduce nuestros prejuicios, al mostrarnos "sistemas de valores y cosmovisiones alternativas", y sugiere "la riqueza y variedad de la experiencia humana".[20]

Si éste es el aspecto más valioso de la comparación, si el ejercicio nos sirve sobre todo por la luz que arroja sobre el caso que nos interesa de verdad, hacer historia comparada se reduce quizás a una pedantería pueril: en mi caso, a un "miren cuánto leí, y además en inglés". No descalifico la posibilidad de "encerrar" entonces a la comparación en la fase de la investigación, como a las ollas en la cocina. Creo que los proyectos que reúnen a investigadores que trabajan regiones distantes también pueden ser tremendamente sugerentes. Al final del camino, creo que mi inconsciente y poco trabajada intuición de por qué hacer historia comparada no estaba tan errada: vale la pena porque es muy interesante, porque te muestra cosas en las que quizás no hubieras pensado, porque en el viaje de ida y vuelta de una realidad a otra, aprendes a analizar mejor aquélla de la que partiste.

Religión para la historia política

Elisa Cárdenas Ayala

I

Hace más de doscientos años que la Revolución Francesa, de manera radical y violenta, sacudió un binomio cuya existencia misma se planteaba hasta entonces de forma fundamentalmente distinta a aquélla que actualmente de manera general concebimos: política y religión.

[19] Peter Kolchin, "Comparing American History", en *Reviews in American History*, vol. 10, núm. 4, diciembre 1982, p. 65.

[20] Sewell, "Marc Bloch", 1967, p. 218.

Que en la actualidad los pensemos separadamente y que sistemáticamente resulte problemático visualizar, entender y conceptualizar la multitud de puentes que entre ambos campos –en el sentido bourdieusiano del término– existen, es producto de esos más de doscientos años de reconceptualización –occidental, por cierto– del mundo, desde esa perspectiva que por comodidad llamamos "moderna".

A eso obedece que pueda parecer un tanto paradójico el tema que propongo para esta reflexión sobre las nuevas formas de la historia política –lo que es decir, los caminos de su renovación–, bajo el título "Religión para la historia política".

Si paradoja hay, ésta tiene un origen doble: el primero, ya señalado, es literalmente político, obedece a la construcción histórica de lo que Bourdieu llamaría mucho después el "campo político", mismo que en un momento importante de su construcción incorporará como característica esencial en el Occidente la existencia autónoma de un "campo religioso". Aquí la noción de modernidad política lo atraviesa fundamentalmente.

La otra mitad de la paradoja forma parte del ámbito propiamente científico y de lo que se suele llamar la "historia de la historia". Voy a referirme a ella brevemente.

II
(una paradoja)

Una de las mayores dificultades de la historia en su autoconstrucción como disciplina autónoma (científica, podemos decir, si nos autorizamos a obviar por cuestiones de tiempo esta importante discusión sobre el carácter científico de la historia) fue lo que podemos sintetizar como su "separación de la religión"; su humanización: su alejamiento de lo trascendente en la explicación del acontecer humano (que atinadamente R. Koselleck llama "secularización").

Podemos considerar que este alejamiento (en algunos casos nunca su total abandono) posibilita propiamente el nacimiento de la historia política, pues es la política en sentido literal (y aquí, doblemente literal) "cosa de hombres" y no de dioses (cómo se volverá la política cosa de todos los géneros, aun en la escritura misma de su historia, es algo que también habría que analizar, pero que no corresponde al momento histórico en que se produce la secularización de la historia).

En muchos sentidos, además, era el terreno de la política el más propicio al abandono de la explicación trascendente, pues la temporalidad corta –que en un principio parece estarle cosida al cuerpo– parece más fácilmente poder sustraerse a la cuestión del designio divino.

III
(ambigüedades)

Tanto trabajo entonces –se dirá– para "sacar a la historia de la religión", como para que ahora andemos tratando de volver a reunirlas y más aún por la vía de la historia política (pues también ha sido y sigue siendo, literalmente, históricamente, una lucha, sacar a la religión de la política).

Mantiene el ejercicio historiográfico en materia política no pocas ambigüedades y contradicciones en que la religión tiene su parte. Son, todos, problemas historiográficos (conceptuales y metodológicos).

Una contradicción mayor es aquella por la cual, partiendo de constatar la construcción de esferas autónomas para política y religión, se pretende hacer de ambos un análisis impermeable.

En este sentido, la "separación" de esferas terminó creando una burbuja en donde el análisis político no penetraba sistemáticamente.

O bien se reducía a la parte institucional (sobre esto volveré más adelante), de donde resultaba que el único actor político-religioso fuera "la Iglesia".

Lo que también terminó sucediendo fue la delimitación de un área relativamente impermeable a los estudios históricos –no sólo los de enfoque político–: la espiritualidad, objeto que parece, sufriendo de una definición como *no materialidad*, escapar a todo estudio científico.

IV

Contra todo eso, la propuesta que formulo –y no es, obviamente, sólo mía– es la de la pertinencia de cruzar religión y política en el análisis histórico, no solamente para considerar políticos a los actores "religiosos", sino para explorar influencias e interacciones de dos campos que, si bien mantienen su autonomía no por ello corresponden a realidades impermeables.

Esta propuesta necesariamente parte del cruce de dos de las historiografías más tradicionales –la política y la religiosa–.

El lugar donde por ahora pueden encontrarse estas perspectivas es la historia de la secularización.

Entendiendo a la secularización, en su sentido contemporáneo, como el proceso de constitución de ámbitos autónomos para lo político y lo religioso; como proceso y no como progreso

En esta perspectiva, el sentido moderno se lo imprime a la secularización el proyecto de construcción de y la noción misma de Estado laico, la cual le está estrechamente emparentada.

Así considerado, el concepto es extensible a diversos ámbitos geográficos y temporales, y la secularización permite caracterizar un proceso que tiene tiempos, espacios y actores específicos, susceptible por lo tanto de presentar diferencias importantes y cuya comprensión no puede prescindir de una perspectiva comparativa.

Si el concepto de secularización permite articular esta propuesta, es porque tiene que considerarse cruzado por y cruzando a otros conceptos, que sólo voy a enumerar: *laicidad* (y sus correlativos), *modernidad política* y *modernidad religiosa*.

V

La historia de la secularización, una nueva perspectiva para el estudio de lo político.

Formulo esta propuesta desde el campo propio de mis investigaciones –dentro de un programa que es colectivo– sobre la secularización en América Latina, y puede sintetizarse en los siguientes términos:

Desde el punto de vista de las relaciones múltiples entre religión y política, para la historia latinoamericana contemporánea (en su conjunto y de manera individualizada para cada uno de los países de la región) la secularización es, con toda seguridad, un eje fundamental. La renovación de su estudio se impone, no sólo por haberse tornado más compleja la historiografía "circunvecina", sino porque los avances de otras disciplinas confirman la necesidad de ir más a fondo en la comprensión de esa relación, dejando particularmente a un lado la concepción de la secularización como "progreso" para analizarla como un complejo proceso político, social, cultural e indudablemente también religioso. Una renovación, por esta vía, que presenta beneficios mutuos para la historia política en general y para la historia de la secularización en particular.

Por su parte, la historia de la secularización contribuye a renovar los estudios del Estado y de la sociedad política, desprendiéndose de una serie de estereotipos legados por una historiografía demasiado militante y de los que, como bien lo ha señalado Josefina Vázquez,[21] aún no logramos desprendernos.

[21] Josefina Zoraida Vázquez, "Centralistas, conservadores y monarquistas, 1830-1853", en Humberto Morales Moreno y William Fowler (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1910),* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ University of Saint Andrews, Scotland, U.K./Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 1999, p. 115.

Comparar los procesos de secularización puede contribuir a lograr una mejor comprensión de los actores políticos (tema sobre el que existen ya avances)[22] que permita analizar el complejo mosaico del liberalismo, la complejidad no menor del conservadurismo y los numerosos puntos de cruce entre ambos. Eso implica una mejor comprensión del siglo XIX en términos políticos. La comprensión de estos actores también puede desplegarse a escala individual –más difícil, pero no imposible- desde esta perspectiva. *El papel de la religión en la construcción del individuo político.*

Tiene su palabra que decir también en el tema de la historia política de las relaciones internacionales, la mejor comprensión de la construcción de relaciones entre el Vaticano y América Latina, mucho puede aportar a una perspectiva de conjunto, no sólo para un mejor conocimiento de la historia de estos países, sino para el análisis de la construcción de una política internacional por parte del Papado tras la caída de los Estados Pontificios y sus nuevas estrategias de inserción en el concierto internacional de naciones. Es innegable que sobre este tema puede formularse un programa de investigación muy amplio.

La construcción de esferas separadas para el desarrollo de la actividad política y la expresión del sentimiento religioso en las naciones latinoamericanas es, pues, uno de los aspectos que mejor pueden constituirse como ejes para una historia comparada de estas naciones, siempre y cuando se considere a la secularización no como un "progreso" ineluctable, sino como un complejo proceso político y social.

Volver a la religión, entonces, para la definición de objetos y sujetos de la historia política, es sin duda una de las acciones más prometedoras en sentido historiográfico.

Discusión

Robert **C**urley (moderador, en adelante **RC**).

> Esta mesa redonda sobre las nuevas tendencias en la historia política sugiere interesantes puntos de encuentro. Cada una de nuestras invitadas ha desarrollado temas propios –un acercamiento a la nueva historia constitucional y a sus propuestas de periodización de los procesos mexicanos, un debate en torno a las posibilidades de la historia comparada México-Estados Unidos y una reflexión acerca de los caminos abiertos y por abrir

[22] Un fino ejemplo de la renovación de la historiografía sobre actores políticos específicos para el XIX puede verse en Érika Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas*, México, Colegio de México-Instituto Mora, 2001.

para una historia de la Iglesia y de la religiosidad–, pero con todas sus diferencias son temas que se entrelazan en razón de sus preocupaciones metodológicas. Definición de categorías de análisis, de periodizaciones, de espacios históricos, de referentes y recursos comparativos… son algunas de las cuestiones puestas sobre esta mesa de discusión la tarde del día de hoy. Quizá las participantes quisieran iniciar un diálogo refiriéndose a alguna de estas cuestiones metodológicas.

Alicia **S**almerón (en adelante **AS**)

Efectivamente, al escuchar la exposición de Érika Pani, pensaba en cómo mucha de la historia constitucional ha sido escrita con referentes extranjeros –España, Francia, Estados Unidos, Inglaterra, Alemania…–, aunque muy pocas veces con la metodología de la historia comparada, que tendría tanto que ofrecer en este campo.

Pienso, por ejemplo, en dos grandes temas de la historiografía constitucional que invitan siempre a la comparación. Uno es el federalismo mexicano, que por mucho tiempo fue presentado por autores tradicionales como una mala imitación del norteamericano, si bien magníficos estudios actuales dan cuenta de su lógica propia, vitalidad y especificidades. El otro tema que me viene a la mente ahora es el de la originalidad de los derechos sociales consagrados en la Constitución de 1917, analizados con gran frecuencia en relación con la Constitución social alemana de Weimar, expedida en 1919. Pero más allá de referencias constantes como éstas –unas veces pertinentes y otras no tanto–, la historia constitucional ha sido objeto de algunos estudios comparativos, como los de Bernardino Bravo Lira, Andrés Lira, la propia Érika Pani… Desde luego, ésta es una orientación que ameritaría esfuerzos mucho más numerosos, de historiadores de la política y del derecho.

En general, el desarrollo de la historia constitucional mexicana requiere de un gran impulso, si bien en las últimas décadas se han publicado trabajos importantes en este campo. Porque esta historia, a pesar de lo que muchos pudieran creer, es una rama del conocimiento que en México se ha desarrollado a partir del siglo XX, no antes. En los países europeos mismos, los procesos constitucionales comenzaron a historiarse sólo a finales del siglo XIX, con el surgimiento de la Escuela Histórica del Derecho alemana. Antes se analizaban las constituciones,

pero en su calidad de textos vigentes, sin perspectiva histórica y sin la consideración de los procesos sociales de los que formaban parte. En México habría, quizá, una excepción: los escritos de Mariano Otero de la década de 1840. Otero sí hizo una consideración histórica de las transformaciones constitucionales. En todo caso, esta idea que identifica a la historiografía constitucional con los estudios de derecho o con una historiografía política tradicional es equivocada.

Audiencia (Fortino Domínguez)

¿Existen trabajos en específico que realicen una conexión entre la historia política y la historia de la religión, para el caso mexicano, durante la segunda mitad del siglo XX? ¿Trabajos que se centren en particular en el cruce entre lo que algunos –no sé si sea correcto– identifican como una política de izquierda y la esfera de los sacerdotes partidistas o comunistas?

Elisa **C**árdenas **A**yala (en adelante **ECA**)

En la sociología hay trabajos sobre sociología de la liberación. La sociología y la antropología han hecho más en ese sentido que la historia. Y luego se suele considerar que lo contemporáneo no es histórico. Yo no comparto esa visión, pero muchos historiadores piensan así, entonces se niegan a mirarla. Además, las historias del cristianismo, que son colecciones muy amplias –algunas llegan hasta la segunda mitad del siglo XX– ya han sido trabajadas por historiadores. Un ejemplo puede ser el francés, y en concreto el excelente trabajo de Olivier Compagnon sobre pentecostalismo en América Latina, y que precisamente aborda estas cuestiones. Jean Meyer ha trabajado también sobre siglo XX, y en ese tipo de perspectiva también. En ese sentido, quizás la sociología tenga análisis más agudos sobre grupos de poder y sobre lo que fue concretamente la influencia de la teología de la liberación.

Por otra parte, con referencia a la aclaración que hace Alicia acerca de cómo es vista a veces la historia constitucional, pienso que la confusión puede venir del uso del término Constitución como referencia, o como marca en una historia política muy tradicional. En ese sentido, quisiera hacerte dos preguntas: La primera, ¿qué tanta consistencia tiene la Constitución como elemento en torno al cual armamos una cronología? Porque precisamente eso puede conducir a esta confusión. En una historia

política muy tradicional, uno se encuentra siempre con que se marcan ciertos momentos de ruptura. De hecho, si hacemos una mirada rápida de las Constituciones en la historia decimonónica y de principios del siglo XX de México –de las liberales nada más, por cierto– 1824, 1857 y 1917 ¿cuál es la pertinencia de considerarlos momentos de ruptura?

Y la segunda pregunta, tiene que ver con la Constitución de 1917, y lo que efectivamente tú nos decías: en términos constitucionales, allí hay un periodo abierto. ¿Cómo pensar en términos de historia política eso que en muchos estudios es, la verdad, una Constitución desfalleciente como la nuestra del 17?

AS Me referiré primero a tu cuestionamiento acerca de la pertinencia de aceptar la aparición de nuevos textos constitucionales como cortes que marcan diferentes momentos de procesos políticos seculares. Y te diría que tienes razón: efectivamente, las grandes transformaciones de la política no están marcadas por leyes constitucionales; las leyes dan cuenta, sí, de grandes transformaciones, pero son ellas las que las que se encuadran en los diferentes momentos de los grandes procesos.

Así, por ejemplo, aunque no me di el tiempo de presentar esto con cuidado hace un rato, la definición del primer momento de la historia constitucional mexicana, el fundacional, arranca con la crisis misma de la monarquía española y la caída del gobierno novohispano; y las Constituciones de Cádiz y de Apatzingán, por referir las primeras, son sólo dos de las leyes fundamentales que participaron de la búsqueda de un orden constitucional nuevo. Pero si ninguna de ellas marca cortes propiamente dichos, ambas forman parte, de eso no hay duda, del inicio de la vida constitucional de México.

Otro de los momentos constitucionales a los que hice referencia en mi exposición de hace un rato, digamos, por ejemplo, el tercero –el que enmarca la consolidación del Estado mexicano sobre la base de garantías a los derechos individuales y de un sistema republicano y federal–, tiene como referente principal a la Constitución de 1857. Sin embargo, de acuerdo con la historiografía reciente, arranca de la coyuntura 1854-57 e, incluso, hay historiadores que sugieren remontar su génesis a la década de 1840. Por lo demás, este momento considera también otros documentos fundamentales que participaron de la consolidación estatal, como el *Estatuto Orgánico Pro-*

visional de Comonfort y, después, el *Estatuto Provisional del Segundo Imperio*.

Los cortes de la propuesta de periodización que presenté están definidos por transformaciones de la sociedad y, en este último caso, el texto constitucional del '57 traduce algunos de esos cambios. Pero, sin duda, los procesos constitucionales van mucho más allá de las leyes fundamentales. Y éste es precisamente, el planteamiento de la historiografía interesada hoy en el tema.

Paso ahora, ya muy brevemente, a tu segunda pregunta, la que remite al momento constitucional actual y a su "desfalleciente", como dices, Carta de 1917. Los estudiosos de nuestro pasado constitucional han estudiado poco el sentido de las transformaciones del México del siglo XX. Se han concentrado sobre todo en el análisis del código mismo, en sus continuidades con relación al texto de 1857 y en sus novedades, pero poco en un siglo de transformaciones sociales y políticas tan importantes como lo fue el siglo pasado. Con todo, algunos historiadores, como Alicia Hernández, politólogos como Ignacio Marván o juristas como José Ramón Cossío, se han cuestionado acerca, por ejemplo, del sentido de las reformas hechas a la Constitución entre los años 30's y hasta el día de hoy. Y han encontrado giros y quiebres importantes a nivel del diseño del modelo constitucional, algunos asociados al cardenismo, otros a la crisis política de los sesenta, otros a las crisis económicas de los ochenta... Sería difícil resumir aquí sus propuestas, pero los tres sugieren una periodización propia para el proceso constitucional del siglo XX.

Audiencia (Sergio Valerio)

Dos preguntas; una para Elisa, otra para Alicia.

A Elisa: en términos de historia de la política creemos muy bien que la mayor parte de la historia política está enfocada a ver los procesos relacionados con el Estado, con los partidos políticos, con los actores políticos, y tú mencionabas que a los religiosos no se les ha incluido dentro de los políticos. Me llama mucho la atención que de la institución de la Iglesia sepamos muy poco en términos de cómo se compite dentro de ella, cómo se llevan a cabo las relaciones entre los miembros de la Iglesia. Pareciera que ahí no pasa nada similar al Estado –que está siempre en juego y luchando cada quien por acceder al poder– y que la Iglesia fuera monolítica. Sabemos también que hay grupos, que hay distintas corrientes dentro de la Iglesia, pero poco

se estudian. ¿Por qué hay este descuido de la historiografía por analizar a la institución hacia adentro y ver cómo se accede a las categorías más altas de la jerarquía? Todo esto como parte de la historia relacionada con el poder y con las relaciones Iglesia-Estado. Creo que la historiografía todavía tiene un espacio enorme por trabajar.

Y para Alicia: en el campo de la historia constitucional ¿tiene que haber un movimiento violento, necesariamente, previo a la Constitución o previo a un periodo que se abre y otro que se cierra? Por ejemplo el caso de la Revolución o el caso de golpes de Estado ¿Esto abre un periodo constitucional nuevo?

Otra pregunta: sabemos muy bien que en el siglo XX, la Constitución del 17 ha sido reformada innumerable cantidad de veces. ¿Hasta dónde permanece realmente la Constitución del 17 en el mismo sentido que los constitucionalistas del 17 la elaboraron? Porque sabemos bien que leyes secundarias han variado drásticamente el sentido de esta Constitución. Entonces, ¿cómo es posible periodizar a largo plazo? Ciertamente, en el corto, estas reformas van cambiando de forma gradual o un poco más radical el sentido original.

ECA

Yo creo, Sergio, que el principal problema es que la historia de la Iglesia se hace mayoritariamente todavía desde dentro de ella –aunque en los últimos años no–. Hay un ejemplo clásico en Ranke, con su *Historia de los Papas*, que es esa historia de la rebatinga por el poder; pero claro, él lo dice con toda claridad, "no vayan a pensar que por ser protestante estoy escribiendo estas cosas". Después de él, la mayor parte de la producción historiográfica sobre historia de la Iglesia es una historia desde dentro. Y sí hay que cuestionar el papel de la disciplina misma para ventilar cosas que se consideran los trapos sucios. Desde esa perspectiva no hay realmente un desmenuzamiento del jaloneo por el poder al interior de la institución. Actualmente empieza a haberlo con historiadores que desde fuera entran al campo de estudio de la Iglesia –sí hay una renovación de la historia religiosa– y se plantea el cuestionamiento de la calidad misma de la Institución en periodos históricos. Es el caso de Roberto Di Stefano, nuestro colega argentino, que cuestiona la existencia misma de la Iglesia como institución y que propone una hipótesis muy provocadora y muy interesante, que la Iglesia fue creada por el Estado en el siglo XIX, al menos en el Río

de la Plata. Digamos que todavía son pocos los historiadores profanos que se interesan por la institución y su vida interna. Y los que están adentro, que seguramente estarían muy bien situados para poderlo hacer, no necesariamente desean ventilar ese tipo de cosas. Y por lo demás, los historiadores eclesiásticos son una especie en vías de extinción. Yo creo que éste es un tema en el que la historia comparada con los Estados Unidos es precisamente muy interesante.

Voy a aprovechar para hacerle una pregunta a Érika: tú mencionaste esa cuestión de la oposición e insistes en si aquél es un terreno protestante y éste católico. Ese fue mucho el modelo en Europa para construir explicaciones sociológicas de las formas de secularización; contraponiendo el modelo inglés al modelo francés. No sé si en tu proyecto está contemplada también la cuestión religiosa –que me parece que es una de las más apasionantes– y, en particular, esos vínculos con la política.

AS Creo, Sergio, que tus dos preguntas apuntan en una misma dirección y que, de alguna manera, la segunda responde a la primera. Y sí, estoy de acuerdo contigo: el cambio constitucional no necesariamente va de la mano de manifestaciones y movimientos armados, como ninguna transformación social, política o cultural está necesariamente asociada a situaciones de violencia. Hay cambios graduales, mutaciones, que toman tiempo y avanzan discretamente, pero que, como dices, conllevan rupturas radicales.

Éste parece haber sido el caso, sugieres, del proceso constitucional mexicano del siglo XX. Sin duda. Y aquí retomo también la pregunta que me hizo Elisa, sobre la que ya no pude extenderme más hace un momento, acerca del lugar en el que se encontraba ahora la Constitución del '17, acerca de sus posibilidades para hacer frente a los retos actuales. La cuestión del agotamiento o no de la Carta de Querétaro es un debate abierto, entre políticos, pero también entre académicos. Los estudios que existen sobre el proceso de reformas a la Constitución del '17 a los que me referí hace unos minutos, identifican cambios, discuten su sentido y profundidad, analizan los fenómenos sociales, políticos y económicos que obligaron a dichos cambios y vuelven a discutir si las reformas respondieron a las exigencias de los tiempos... Estos estudios están comprometidos con este debate acerca de si la Constitución del '17 ha sido actualizada o

desvirtuada, de si sus reformas han avanzado hacia la tan necesaria reforma del Estado o si, incluso, sería necesario redactar una Constitución totalmente nueva para responder a los retos del México presente.

La Constitución de 1917 comenzó a ser reformada desde los años veinte; en los treinta tuvo lugar un cambio de modelo constitucional a favor de un Estado rector e, incluso, gestor directo de la economía del país; los años cuarenta ampliaron la esfera política a favor de las mujeres y los jóvenes; los cincuenta y los sesenta obligaron a una gradual reforma política que se ha traducido en una participación cada vez más efectiva de la sociedad en la política y de la formación de un sistema de partidos; los ochenta y noventa han sido de redefinición de derechos, de búsqueda de equilibrio entre los poderes del Estado y de limitación de la acción estatal a favor de las fuerzas del mercado... Tenemos una Constitución múltiples veces parchada, como traje de arlequín, diría el jurista García Ramírez, con trabas y con vacíos para enfrentar la realidad del siglo XXI. La exigencia de nuevos cambios es evidente y en eso concuerdan analistas y políticos de muy diverso signo. El asunto es cómo proceder y en qué dirección. El debate está ahí.

RC (moderador a Érika Pani). Quiero agregar algo más a la pregunta que planteó Elisa. Estaba pensando un poco en esta idea, creo, poco común aquí, de comparar Estados Unidos y México, bastante difícil ciertamente. En principio empezaste con esa serie de oposiciones binarias, tendiéndonos la trampa de entender las diferencias entre los dos países. Me pregunto cómo respondes a la recomendación o propuesta de Elisa de pensar lo espiritual en términos materiales. Y luego, pensando en la secularización, en términos de historia comparada entre México y Estados Unidos, me fascina cómo entendemos el desarrollo de lo protestante y de lo católico. También me fascina cómo podríamos comparar lo católico y la catolicidad, pues, finalmente, la religión más grande de Estados Unidos es la católico-romana, aunque sólo cuenta tal vez con un 25 por ciento de la población.

Érika **P**ani: Creo que hacer historia comparada de la "cuestión religiosa," en México y en Estados Unidos merece la pena porque son realidades muy distintas y muy complejas, y la comparación nos permite deshierbar un poco el terreno. En primer lugar, porque

nos permite matizar la más recurrente de las convenciones. Es fuerte la tentación de explicar todo a través de la religión, y el resultado en términos de análisis es inevitablemente pobre: los mexicanos, como son católicos, son orgánicos, son anacrónicos; tienen esa cosa espiritual que no es de este mundo. Los estadounidenses, porque son protestantes –aunque como bien ha dicho Robert, hay muchos que no lo son–, son individualistas, son seculares. El hecho de que Estados Unidos haya tenido múltiples sectas los hizo tolerantes, casi por naturaleza. Y todos creemos saber que existe un vínculo entre la ética protestante y el capitalismo. Entonces, creo que el comparar de manera concreta, "material," el papel que desempeña la religiosidad en la configuración del imaginario político, del individuo político, en estas dos jóvenes naciones americanas es mucho más fértil que el enfocar lo que suponemos sobre el Catolicismo o el Protestantismo, así con mayúscula, pues esto más bien, como hemos mencionado, clausura el diálogo entre las dos experiencias.

Me parece difícil rastrear cómo se constituye la espiritualidad de maneras distintas en individuos y sociedades, mientras que lo podemos hacer con más facilidad para el aspecto político. Ahí es donde nos encontramos con unos Estados Unidos que son muy distintos de lo que suponiamos, en donde son tolerantes por *de fault*: no porque sean protestantes, sino porque no les queda de otra, y porque no quieren ser seculares. Afirmamos que el catolicismo contribuye de manera importante a definir la ciudadanía en los países hispanos, pero la visión religiosa también define la ciudadanía y el grado de participación en la cosa pública en los estados estadounidenses. Encontramos que de los trece estados independizados, por lo menos seis establecen que para votar y ser electo se necesita creer en un estado futuro de premios y castigos. ¿Por qué? porque la identidad religiosa sigue siendo central al establecer qué es lo que quieres –como sociedad– en el hombre político.

Entonces, al rastrear la manera en que el imaginario religioso da forma al político podemos empezar a desbaratar esos supuestos que pretenden explicar la realidad a partir de la religión, que es vista como monolítica y practicamente inmóvil, como cuando O'Gorman justifica la imposibilidad de escribir una historia de América diciendo que entre ellos y nosotros nada que ver, porque ellos son protestantes y nosotros católicos. Yo

creo que al contrario, el partir del problema, común a ambas experiencias de construcción nacional, de cómo interactúan las distintas posturas religiosas con la definición de la ciudadanía nos permite pasar debajo del toldo etiquetado "religión," y mirar lo que estaba pasando cuando se discutían estas leyes, que si bien no reflejan "la realidad," sí refieren los pleitos, adecuaciones y transformaciones en torno a lo que significaba ser miembro de la comunidad política. Y aunque no es una época de la cual me ocupe, considero que las distintas formas en que el catolicismo ha dado forma a las expresiones de los irlandeses, de los italianos, de los hispanos, es un tema fascinante, no sólo en cuanto al imaginario político, sino en cuanto a redes sociales que van de lo local a lo nacional. Es también muy interesante ver cómo la inserción de los católicos estadounidenses dentro de la república –a diferencia de lo que pasa en México después de 1867–, aunque sin duda desde una posición defensiva, da un tono particular al catolicismo estadounidense (estoy pensando en los trabajos de, por ejemplo, el jesuita John Courtney Murray). Creo que el análisis comparativo de las formas particulares del catolicismo, ahí donde se trata de una religión dogmática y de una Iglesia que se pretende "universal", y que desarrolla en contextos muy distintos, abre un campo riquísimo.

Para leer a las participantes:

Elisa Cárdenas Ayala, *Le laboratoire démocratique: le Mexique en révolution (1908-1913)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001.

Érika Pani, *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas* (2001). *El Segundo Imperio. Pasados de usos múltiples*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Érika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra historiador*. Homenaje, México, Instituto Mora, 2004.

Alicia Salmerón, "De la instrucción en 'verdades políticas' a los rudimentos legales. Los manuales políticos en el México del siglo XIX", en *La República de la Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, México, Coordinación de Humanidades / IIB / IIF /IIH / Fomento Editorial - UNAM, 2005, vol. II, pp. 297-312 (Ida y Regreso al Siglo XIX).