

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Un utopista mexicano

X810
55

UNAM



46398

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Segunda
LECTURAS 95 Serie
MEXICANAS

Lecturas Mexicanas divulga en ediciones de grandes tiradas y precio reducido, obras relevantes de las letras, la historia, la ciencia, las ideas y el arte de nuestro país.

PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Un utopista mexicano



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

SEP

LF
C
321.07
56

Primera edición: 1953, Colegio de México, A.C.

Primera edición en Lecturas Mexicanas: 1987.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

DONADO AL IISUNAM
POR
RAUL BENITEZ ZENTENO

Producción: SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA
Dirección General de Publicaciones y Medios

D.R. © 1986, de la presente edición,
Consejo Nacional de Fomento Educativo
Av. Thiers No. 251 - 10o. piso
México, D.F. C.P. 11590

D.R. © 1953, El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco No. 20
México, 20, D.F.

Impreso y hecho en México, D.F.

ISBN 968-29-1415-9

001791

ÍNDICE

I. El hombre moderno en México	9
II. Un hombre práctico del romanticismo	29
III. Este mundo: México en 1858	53
IV. El otro mundo: la utopía	79
V. Epílogo, o génesis de la utopía	109
Apéndice: el remoto porvenir	123



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES
BIBLIOTECA

I

EL HOMBRE MODERNO EN MÉXICO

Desde el siglo XVIII aparece en México un espíritu moderno y científico, emprendedor y revolucionario. Clavijero y Gamarra, Alzate, Mociño, Bartolache, Montaña, Elhuyar, Del Río, son algunos de sus principales representantes. Ese espíritu cabe dentro de la órbita de la Ilustración Europea. Se ostenta en principio —en los altos círculos culturales— como una tímida Modernidad Cristiana, que ni quita ni pone reyes o dioses, como simple reforma de métodos y técnicas de investigación, como remozamiento de la cultura académica anquilosada, estéril, que lleva a cuestras una Edad Media, muerta ya en los silogismos y en la prédica fuera de la filosofía y de la ciencia. Su postulado original —fuente de las luchas renovadoras— reza así: La ciencia nueva no ataca más autoridad que la de Aristóteles. La filosofía moderna sólo destruye el principio de autoridad en las actividades científicas.

Pero la Modernidad Cristiana es en el fondo un primer lance para romper la rutina española, una pugna que florece en la Metrópoli y en América contra España la vieja, y contra los hábitos intelectuales, sociales, políticos y económicos del Imperio. Al cabo del tiempo el supuesto ingenuo o mañoso del antiaristotelismo y de la lucha contra las autoridades científicas entra en una corriente histórica y social, que le da un sentido de mayores alcances, muy contrario al Rey de España y a los dueños de América. Se alza al fin el Liberalismo Ilustrado, también Cristiano, pero mucho más agresivo en lo político. Es la filosofía de la Independencia de América, base espiritual de nuestro siglo XIX, de las revoluciones que privaron a España de sus colonias, y de las revoluciones que fueron transformando a los países

de América y alejándolos cada vez más de la vieja estructura colonial.

El hombre moderno de la Ilustración tiene preocupaciones científicas y ambiciones políticas, sociales y administrativas, que habrán de dar una traza totalmente nueva a la historia mexicana. La Modernidad Cristiana y el Liberalismo Ilustrado —como movimientos neotéricos— no bastan así para caracterizarlo. El hombre moderno adquiere una visión desusada de la vida y del mundo, en la que colaboran la idea que se forma de sí mismo y de los otros, y el sentimiento de un poder enajenado que arrebató al fin a los dominantes. El hombre moderno de la Ilustración, criollo y mestizo principalmente, tendrá por vez primera, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, la sensación de que la historia es *su* historia, la Nueva España, *su* México, considerado ya *no como región* sino como Estado, y el poder, *su* poder, así sea político, científico, económico o administrativo. Este intento vehemente de apropiarse la historia, la tierra y el poder es una verdadera rebeldía, y caracteriza al criollo tanto o más que su adhesión a la filosofía moderna. Provoca una búsqueda forzosa, e implica una lucha sangrienta. Una búsqueda del pueblo y su historia, una lucha por el poder. Pero la apropiación no es inmediata ni fácil. El historiador tendrá que ayudar al político a adueñarse del Estado. El político tendrá que auxiliar al geógrafo para encontrar los límites de la patria. Al fin intervendrá el pueblo.

El impulso renovador, iniciado por la Modernidad Cristiana, dio al hombre un carácter insospechable. Al animarlo a que se apoderara de sí mismo —de su historia— y del Estado, lo empujó a una actividad creadora, a forjar el pasado y el futuro de la nación. Con ello el tono de la vida colonial desapareció, pues en la Colonia *la Creación* era un hecho del pasado, de Dios y los españoles. El pasado era hispánico y no contenía frutos de liberación. A partir del surgimiento del hombre moderno, el pasado empezó a ser mexicano, como el Estado, y como el proyecto de una felicidad futura. El Liberalismo Ilustrado fue origen de la Patria. Colaboró intensamente para precisar el nacionalismo. Provocó un fenómeno que en Europa no tendría razón de ser:

la liberación de una colonia, el nacimiento de un Estado nuevo, y la búsqueda de las características históricas, antropológicas y geográficas, en el más amplio sentido de la palabra, de ese Estado. Lo que en Europa fue Independencia del antiguo régimen, en América fue independencia política, administrativa y moral del régimen español. Por eso al suceder a los Borbones y a los nobles hizo allá el pueblo el elogio del pueblo, y aquí hizo el elogio del pueblo mexicano. Esta adjetivación del sustantivo provocó una oposición principal de naciones aquí, mientras allá desataba originalmente una oposición de estamentos y clases. Aquí se defiende el color y se buscan las posibilidades creadoras de la raza. En oposición al blanco y al extranjero se levanta el indígena. “La revolución no ha dejado de perjudicarlos —decía Mora refiriéndose a los indios— porque han pretendido serlo todo de un golpe, antes de tener disposiciones para nada, y las pretensiones de algunos de ellos han llegado hasta a proyectar la formación de un sistema puramente indio, en que lo fuesen exclusivamente todo.”¹

La grandeza de América y de lo americano es defendida con más tenacidad que nunca. En ello va la vida independiente de las nuevas naciones. La historia del indígena es heroica y magnífica, la tierra del indígena es rica, las virtudes políticas del indígena son ejemplares. El historiador ayuda a hacer los mitos del pueblo nuevo. Lo declara antiguo y con tradiciones de grandeza. Hace un elogio de lo propio, que tiene una función creadora. Es un elogio de redención. El indígena —indio sobre todo, mestizo e incluso criollo— merece justicia. Pero no sólo la merece sino que debe hacerse justicia de acuerdo con la historia de su grandeza y también con la nueva razón, con la ideología del liberalismo, que es la verdad. Porque al hacer el elogio de sí mismo el mexicano de la Independencia no cerraba las puertas a la cultura europea. Tan esencial a su liberación era su historia como su nueva filosofía. Su rebelión era verdadera y lo llevaba a apoderarse de los instrumentos de ultramar, de los más nuevos,

¹ Mora, José María Luis, *Méjico y sus Revoluciones*, París, Librería de Rosa, 1836, tomo I, p. 67.

de los que lo habían despertado del sopor, de los que habían empezado por liberar su mente. Él hacía un elogio de su fuerza. Su fuerza estaba fincada en el fausto de su historia, pero también en su inteligencia para captar el mundo, para apropiarse de la verdad cósmica, estuviera donde estuviera. Su negación de Europa no era ciega, ni indiscreta y sin juicio, pues habría sido de esclavo. Con la mirada más alerta buscaba el saber de sus enemigos y de sus correligionarios europeos. Ayudado de la nueva filosofía señalaba las miserias de sus blancos señores y la posibilidad de ser grande como los más notables y admirados extranjeros de sus días. Se daba cuenta de que para crear necesitaba adueñarse de nuevas ideas y viejos pasados. No se alejaba de Europa, la descubría al tiempo que desentrañaba su propia tierra y su historia. El conquistador descubierto sucedía en su espíritu al conquistador que lo descubriera.

Así, con el advenimiento de la independencia política de México estaba aparejada no la independencia del espíritu occidental sino *su apropiación*, y concretamente la conquista, cada vez mayor, de ciertas ideas de la nueva Europa para la creación del México Nuevo. A ella se sumaba la toma del pasado; de la historia indígena. Y estas apropiaciones de las verdades nuevas y de las viejas reforzaban la idea de la independencia del Estado.

Quizá la independencia del Estado era la más importante de todas las apropiaciones. Acompañada de una sensación general de poder *revolucionar* y de poder *reformar*, se puede decir que es el dato original que da nacimiento a la nación mexicana de 1820. La apropiación del Estado es el eje espiritual del hombre moderno de México, que hasta entonces, por muchas luces que haya tenido, por mucho que haya participado de la cultura del Renacimiento o de los grandes sistemas del siglo xvii —suponiendo que este hecho fuera del todo cierto—, no era un hombre moderno, pues le faltaba decisión creadora. Le faltaba el impulso que le diera la corriente filosófica del xviii y que lo hiciera crear su pasado y su Estado. En esto, la evolución de los mexicanos de la Ilustración habría de distinguirse también de la evolución de los europeos. Europa no necesitó de la Revolución Francesa

para proyectar por vez primera una renovación de la cultura, de la sociedad y de la vida. El poder siempre estuvo en sus manos o a la mano, y los filósofos que florecieron allí, desde siempre, o mejor dicho, desde la constitución de las naciones europeas, habían tenido conciencia del poder. Su vida independiente siempre tuvo cerca el poder, y en su esclavitud los europeos siempre amenazaron al poder con una teoría de independencia. En ese sentido fueron creadores antes de ser Ilustrados. América hubo de esperar la Ilustración para decidir teórica y prácticamente la negación de un estado colonial; para afirmar la libertad y la posibilidad de adueñarse del gobierno. En la época colonial americana el Estado no fue un problema radical. Cuando surgían cuestiones de gobierno Europa debía resolverlas. Cuando se planteaba un proyecto administrativo iba a parar a las autoridades españolas. Las rebeliones aisladas carecían de ideas generales. Las protestas populares no estaban reforzadas por una ideología rebelde: “Las masas, sumidas en inverosímil ignorancia —dice Sierra—, tenían algunos desiderata, más bien locales que nacionales; tenían odios sobre todo, que es la pasión de los oprimidos.”² Los filósofos eran esclavos. Seguían con fiereza las antiguallas. Propalaban la servidumbre al Estado. A lo más pedían enmiendas parciales; pero reconocían siempre la autoridad sagrada y política. Por eso América no pudo hacer entonces en Indias sino utopías locales —como la de Vasco de Quiroga—, utopías administrativas. Porque la utopía, en el más amplio sentido de la palabra, es un intento de Creación que niega a la autoridad, y los americanos no pensaban en crear un mundo, ya que estaba creado de antemano, ni siquiera pensaban negar a la autoridad con quimeras. Hasta que la Ilustración dio forma a su rebeldía, a su pasado y su futuro, no se integraron a la cultura prometeica. De ahí que la Ilustración tuviera una importancia tan grande en América. Formuló la conciencia de los pueblos coloniales. Dio nacimiento a un fenómeno de independencia. Un movimiento tan tímido como la Modernidad Cris-

² Sierra, Justo, *México social y político*, en *Obras Completas del Maestro...* México, 1948, tomo IX, p. 154.

tiana fue en América toda una revolución espiritual, una novedad, porque hizo de cada hombre autoridad y lo acercó a la creación del Estado, de la vida política y social. El Liberalismo Ilustrado —heredero legítimo de la Modernidad— continuó decididamente la obra revolucionaria de ésta, al sentar las bases teóricas del hombre independiente de América, original y permanentemente reformador y revolucionario. Esos dos movimientos colaboraron para apuntar una forma nueva a la idea que tenían los americanos del poder, les dieron conciencia del poder que no tenían y de la posible renovación —pacífica o revolucionaria— de los poderes. Y cuando al fin los mexicanos hicieron la independencia política y pudieron manejar el poder, reforzaron activamente esa calidad de hombres modernos que los había llevado a la lucha. Así, desde este punto de vista, las estructuras sociales más importantes que formaron al hombre moderno fueron la ideología liberal e ilustrada, el indigenismo prerromántico y la apropiación del poder político, económico, jurídico, administrativo. Liberalismo, indigenismo histórico y antropológico, y poder político, hicieron que los mexicanos vieran la Creación como hecho del futuro.

Pero las cosas no iban a quedar allí. La dosis de modernidad con que el americano va a iniciar su vida independiente habrá de recrecer y los lazos con el pasado inmediato se habrán de relajar muchísimo. Las novedades del mundo se pondrán de moda. Llegarán incluso a superar a ciertos mitos históricos, que fueron motor de la Independencia, como el de los indios libres y nobles de la América indiana. El amor por las novedades filosóficas, jurídicas y políticas será un mito tan poderoso como la creencia en *lo perfecto*, que dominaba a la época colonial. Lo desusado será bueno. Por momentos desaparecerá toda crítica de lo nuevo. Habrá creyentes. Sólo el rencor sordo de los conservadores se permitirá la crítica —a veces razonable— de las ideas que nacen. Contra la fe del gran siglo aparecerá así, por una curiosa ironía, la crítica de los crédulos, pero ésta no será bastante para detener las novedades. El hombre moderno de México llegará a extremos a que nunca llegó la Madre Patria. Esos extremos son la Reforma y la Revolución de 1910. La Re-

forma de Juárez y los suyos es un rompimiento definitivo con el Antiguo Régimen,* y la Revolución es una rica vertiente de mundos nuevos. Una y otra demuestran las fuerzas que se atribuyeron los mexicanos para cambiar su vida y para romper con lo que les había sido *dado*. Revelan un espíritu creador incontenible, el cual se explica por infinitas causas, económicas, culturales, políticas, filosóficas, etc., pero puede ser analizado tomando como guión el cambio real de la sociedad, que afecta todos los órdenes de la vida. A ese cambio se sumaría la anarquía social que invita a la construcción, y a la anarquía, la injusticia del pasado, que sobrevive, e inclina a la nueva justicia.

En un breve estudio sobre *Las transformaciones de las técnicas*, el historiador francés Marc Bloch formula esta pregunta: “¿No debe uno suponer que una sociedad animada de un poderoso movimiento interno (provocado por desastres diversos, por *razzias*, por migraciones forzosas), en la que los antiguos cuadros se desbaratan, tiene una naturaleza, una facultad de adaptación más grande?” Es una pregunta afirmativa como pocas y se ve plenamente confirmada en nuestro país.

En el siglo XIX México sufre innumerables desastres internos e internacionales. Los cuadros coloniales se van quebrantando. Se suceden las levas, las revueltas, los poderes, los planes de trabajo. Viene la destrucción de los conventos y de las grandes propiedades eclesiásticas. Viene la destrucción de las leyes. Las cosas no pueden quedar así. La conciencia del cambio aumenta con el amor a las novedades, a las resurrecciones, y con el cambio real.

Por un lado la inestabilidad social provoca un deseo de acumular bienes y el temor de lanzarse a empresas de larga envergadura. Se salva quien puede: el avaro y el timorato.

* Aun cuando la Reforma no haya acabado con todas las características sociales y económicas del Antiguo Régimen, al aplicar las leyes de Desamortización y de Nacionalización creó un latifundismo laico —como acertadamente lo llama José E. Iturriaga— que se alió al capitalismo internacional y postuló el Liberalismo en lo político y el positivismo en lo filosófico, razones todas ellas que impiden considerar que esa sociedad de fines de siglo y principios de éste fuera feudal, como algunos lo han dicho. José E. Iturriaga, *La estructura social y cultural de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

Por el otro, la inestabilidad social inevitablemente conduce a un deseo de renovación, de reorganización. Las masas quieren esperar del que promete y hay grupos de hombres que cifran su salvación en la salvación de la sociedad. Luchan por apoderarse del gobierno y de las fuentes de la riqueza. Enarbolan sus banderas para la contienda. Proclaman que su enseña es nacional. Las ideas cumplen una función muy importante. Los conservadores evocan la calma del pasado. Los liberales acarician las promesas del futuro. Nacen así las divisas del siglo, *Orden y Progreso*. Ambas reflejan la idea de cambio. No son de actualidad por un simple contagio literario, sino porque la propia historia política y social de México hace que los hombres las antepongan al desorden de las guerras, a la anarquía y al retraso económico, político y social. Las palabras *Orden y Progreso* demuestran, a lo largo del siglo, que el Estado sigue siendo un problema radical para el americano, y que al descubrir éste en la Ilustración la idea de la creación del Estado ya no la abandona nunca.*

Orden y Progreso parecen ser resumen y bandera de todo cambio pacífico y guerrero del siglo XIX; pero las acciones bélicas, la anarquía —el cambio real—, son a su vez causa de una mentalidad que piensa fácilmente en las mudanzas, en las innovaciones. Si los mexicanos que luchan por el *Orden* producen la anarquía y los que luchan por el *Progreso* desencadenan la barbarie, ello no obsta para que crean con vehemencia en los cambios. Unos y otros están agitando los espíritus, manteniéndolos en un estado de renovación y de reflexión permanentes. Coinciden con la idea abstracta de las transmutaciones sociales, ya sea para volver a la tradición, ya para instaurar una sociedad nueva por sus leyes y su vida. Todos más o menos se acercan al jefe político —al rebelde local, o al dirigente de un movimiento revolucionario

* En México la idea de crear el propio mundo no tiene pocas limitaciones: desde antes de la Independencia se piensa en ofrecer la corona a un príncipe español o europeo, y cuando el clero y los latifundistas se ven amenazados por Juárez solicitan el apoyo de un príncipe extranjero. No obstante eso, los grupos que defienden la Independencia de México y la idea de que México puede forjar su propio destino siempre han acabado por triunfar de esa amenaza constante en la vida de todo pueblo débil: el colonialismo.

nacional—, que tiene “el fuego nuevo” y reorganiza el mundo. Esperan de él una mejoría pública, un perfeccionamiento del Estado, pero también, como es obvio, pingües ganancias.

La sociedad mexicana, una vez habituada a los cambios violentos, adquiere mayor predisposición para las enmiendas sociales y políticas, que según piensa aliviarán su suerte. La mejora puede ser parcial y momentánea —algo así como un botín— pero también estable. Es el caso que las revoluciones capacitan a la sociedad para el progreso, y la anarquía para el orden, aligerándola de hábitos y dándole un sentido del cambio y de la historia más vivo que en otros pueblos.

El hombre moderno que quiere producir un nuevo orden produce cuando menos un desorden que favorecerá la idea de cambio, que agitará no sólo su espíritu, sino el de los simples campesinos, el del pueblo en veces escéptico, deseoso de redimirse por la lucha ideológica, tan superior al robo —principio inmoral y desordenado—. Y cuando el hombre moderno es progresista incita también a los conservadores al cambio y los arrastra al presente. El cambio es así la ley del siglo XIX, la idea que priva apasionadamente en todos los espíritus —ya por miras cotidianas, ya por miras heroicas—.

Esa predisposición a las reformas y a las innovaciones sociales —que determina las oscilaciones más agudas entre optimismo y pesimismo— no es suficiente para explicar en forma concreta las ideas de cambio. La idea de cambio implica tanto la idea de evolución, revolución y progreso, como la idea de orden, de tranquilidad y de paz, a que se aspira y por las que se desea modificar la sociedad. Estas ideas implican otras, limitadas por su contenido, por los grupos sociales que las defienden y por sus efectos sociales. La cuestión es difícil de desbrozar porque la idea de cambio fue simplificada en nuestro siglo XIX hasta el abuso, lográndose con ello la máxima abstracción y, por lo tanto, el más fácil empleo de las dos palabras que la representaban.

Orden y Progreso se convirtieron en una especie de Verdad y Mentira, de Ariel y Calibán. Cuando se unieron como un solo lema fueron el Ariel de un Calibán retardatario y desor-

denado. Pero siempre aparecieron tajantes, metafísicas. Fueron el Dios y el Diablo de la historia. Los demiurgos emplearon para conquistarlas toda suerte de magias y adivinaciones. Se hizo una ética del Orden y otra del Progreso, una metafísica, una estética. Pero por debajo de la magia, de la adivinación y de la metafísica de esas palabras se encuentra un sentido concreto. Para comprender la idea de cambio es necesario estudiar esas dos palabras y ese sentido concreto, que aparecen, si se las relaciona con su contenido ideológico, con los grupos y clases que las defendieron y con los efectos sociales que produjeron.

Un análisis semántico de las palabras *Orden y Progreso* resultaría muy interesante para saber con exactitud todas las formas en que fueron aplicadas. *Orden y Progreso* de la filosofía, de la religión, del arte, de las letras, de la educación, del espíritu cívico, de la economía, de la industria, de la libertad. El análisis llevaría a terrenos más firmes. Las palabras cobran vida en relación con los valores postulados en cada terreno del pensamiento y de la cultura. Lo que es orden en religión puede ser desorden en política, etc. Pero el análisis no se puede hacer sin atender, también históricamente, a la idea de los medios y de las medidas que habrían de tomarse para cambiar —ordenar o hacer progresar— a la sociedad: quién —liberal o conservador— oscilaba entre la reorganización administrativa y legal, más o menos efectiva, y el providencialismo; quién, entre la práctica de una técnica real o imaginaria; quién, entre el progreso material y el teórico o el teológico; quién, entre el deseo de recurrir a un hombre providencial, a Dios o al pueblo, etc. Se ve así —y en buena parte habremos de comprobarlo en las siguientes páginas— que los mexicanos del siglo pasado al hablar del cambio, del Orden y el Progreso, y al pensar en los medios de realizarlo, le daban el contenido propio de una filosofía más o menos naturalista o pragmática, o el de una filosofía sobrenatural e incluso espiritual, que hacía de un elemento irracional (Hombre providencial, Dios, Acaso, etc.) la fuente de toda solución.

La semántica de esas dos palabras y la relación de las ideas de *Orden y Progreso* con los distintos terrenos del

espíritu, lejos de alejarnos de lo social, nos acercan dando una pauta todavía más firme para analizarlas. En principio el *Orden* fue bandera de conservadores, ya que se oponía al “desorden de la libertad”, y el *Progreso* fue bandera liberal que se enfrentaba al misonéismo de los conservadores, al orden establecido. Como se puede percibir fácilmente, lo social de la clave para encontrar el contenido concreto de la idea de cambio. El grupo o los grupos que defendieron las banderas del Orden y del Progreso son los que verdaderamente definen esa idea, que de nuevo parece escaparse cuando se buscan los efectos de las luchas políticas y sociales, cuando la realidad contradice la bandera del *Orden* y el *Progreso*, pues si las palabras vivieron en nuestro siglo XIX con gran aliento, los hechos estaban siempre allí contradiciéndolas, inhibiéndolas, poniéndolas en ridículo. Por una parte hasta los bandidos y los asaltantes llegaron a hablar de *Orden y Progreso*; por otra el conservador pudo hacer progresar a la Nación —digamos en el terreno industrial—, y el liberal pudo ordenarla, de lo que es buena prueba el régimen de Porfirio Díaz que personifica la doctrina que consideraba *el Progreso como la evolución del Orden*.

El cambio del siglo tuvo muchos sentidos. Las palabras *Orden y Progreso* nacieron de los más opuestos programas, grupos y clases, y llegaron a producir los más contradictorios efectos. Pero el siglo no se comprende sin esas palabras, como no se comprenden las palabras sin los grupos sociales que las defendieron. Y si la idea de ordenar correspondía originalmente a la sentencia del Génesis —en siete días Dios ordenó el mundo—, y la idea de progresar correspondía a las mejoras de la máquina y a la acumulación del conocimiento técnico, es decir a la más reciente filosofía, ambas palabras reflejan por entonces una transformación voluntaria del mundo, y en particular la idea de que los mexicanos son capaces de ordenar o mejorar su propio mundo.

Pero aparte de esas palabras, que sirven para esclarecer la idea de cambio, hay otras dos: libertad y riqueza. Las ideas que representan no dejan de estar relacionadas con aquéllas. Libertad y riqueza adquieren a menudo la categoría de *Causa Prima* del movimiento histórico.