

FRANK TANNENBAUM: El gringo que entendió a México

Frank Tannenbaum quiso ver en la Revolución mexicana un proyecto de nación que coincidía con sus convicciones. Sin embargo, su vindicación de la autonomía rural tuvo poco eco entre los gobiernos posrevolucionarios obsesionados con el progreso urbano e industrial. Krauze narra en este ensayo la historia de ese idilio y desencanto.

Cuando Frank Tannenbaum (1893-1969) publicó *México, la lucha por la paz y por el pan* (1950) fue satanizado como un gringo que deseaba frenar el progreso de México encabezado por el presidente Miguel Alemán: la industrialización. Tannenbaum creía que era más urgente elevar el nivel de vida en el campo, pero a cambio recibió una avalancha de críticas, refutaciones y denuestos por parte de los intelectuales más jóvenes y brillantes de aquella época.

En aquel concierto de opiniones adversas y airadas, hubo solo una voz disidente, la de Daniel Cosío Villegas.

El año en que Tannenbaum murió, un grupo de pasantes de ingeniería industrial en la Facultad de Ingeniería de la UNAM preparaba una tesis orientada a refutar sus “peregrinas” ideas sobre México. Yo era uno de ellos, y para escribir el capítulo introductorio me tocó revisar someramente su vida y su obra. Ahí comenzó mi sorpresa, una sorpresa que ha durado más de cuarenta años. El gringo malo de la película fue quizá el mejor amigo estadounidense que tuvo México en la posrevolución y el mejor abogado de nuestros intereses. Sus ideas, además, no eran impracticables. Con el tiempo, al conocer a sus discípulos (que se volvieron mis maestros), al hurgar en sus archivos y leer sus libros, descubrí que su pasión por México lo llevó a estudiar a América Latina con notable tesón, originalidad y seriedad, a recorrerla palmo a palmo, y a alentar como ningún otro *scholar* del siglo XX el conocimiento de nuestros países. Este “imperialista” no solo había sido un crítico de la política

de Estados Unidos hacia América Latina sino del sistema capitalista, pero su crítica no tenía raíces marxistas o socialistas sino anarquistas. Y esa óptica anarquista le permitió comprender, mejor que muchos mexicanos, la mentalidad de la gente del campo en México.

Visiones anarquistas

En marzo de 1914, mes en que cumplía los 21 años, el joven anarquista Frank Tannenbaum se ganaba junto con Pancho Villa la primera plana de *The New York Times*: mientras Villa acaudillaba a sus “dorados” hacia la toma de Torreón, aquel muchacho acaudillaba un ejército de 190 desempleados a la toma pacífica de la Iglesia de St. Alphonsus en West Broadway, al sur de Manhattan, exigiendo pan y abrigo. Sus seguidores lo comparaban con Jesús. Sus discursos eran incendiarios: “En dos semanas seremos una fuerza de 20,000 [...] Aquí no hay más derecho que el de la fuerza. Si algo similar a la justicia existiese en esta ciudad, no tendríamos que estar haciendo esto para tener algo que comer.” No era la primera vez que protestaba de esa manera contra el dramático aumento del desempleo, pero esta ocasión la policía hizo una redada masiva, arrestó a los inconformes y a su líder.

Nacido en Austria, hijo de inmigrantes judíos que tras llegar a América en 1905 se establecieron en una granja cercana a Great Barrington, Massachusetts, Frank había escapado a sus trece años a Nueva York, donde probó varios trabajos (cobrador de autobuses, elevadorista), se hizo *wobblie* (miembro de la IWW, Industrial Workers of the World), y comenzó a tomar clases nocturnas en la Escuela Ferrer, en la calle West 107 de Manhattan, donde conoció a los padres del anarquismo norteamericano: Emma Goldman y Alexander Berkman. En sus memorias, Emma Goldman recordaba:

Todos queríamos a Frank por su vivacidad y su sencillez. Pasaba gran parte de su tiempo libre en nuestra oficina, leyendo y ayudándonos en la revista *Mother Earth*. Por sus buenas cualidades, abrigábamos la esperanza de que algún día Frank jugara un papel importante en la lucha laboral. Pero ninguno de nosotros esperaba que nuestro amigo, tan estudioso y tranquilo, respondiera con tal rapidez al llamado de su vocación.

El juicio al que se le sometió por convocar a una reunión ilegal y negarse a dispersarla cuando lo ordenaba la policía, sacudió a la sociedad neoyorquina. Altruistas damas de sociedad acudieron a las sesiones y se ofrecieron a ayudarlo. El caso pudo terminar en una simple reprimenda, pero la vocación social de Frank exigía mucho más. Según testimonio de Estelle, su hermana menor que presencié los hechos, Tannenbaum deseaba ir a la cárcel: “Frank no quería que su abogado apelara porque había oído de las horribles condiciones de la prisión; quería saber cómo eran; ver si de alguna manera podría mejorarlas... y lo hizo.” Su estancia en la penitenciaría de Blackwell Island duró un año exacto. Estudió activamente la vida carcelaria al grado de pedir un par de veces su confinamiento solitario. Su madre le escribía compungidas cartas en yiddish, el idioma principal de los círculos anarquistas neoyorquinos. “Siguiendo tu audaz liderazgo –le escribe un compañero– cientos de radicales [...] están manifestando [...] su horror e indignación ante los asesinatos de Colorado y la guerra contra México, de un modo que no habría sido posible sin tu agitación [...] iconoclasta, que sacudió en su esencia la moral capitalista.” Corrían tiempos agitados para los grandes magnates como John D. Rockefeller (en cuyas minas de carbón en Ludlow, Colorado, había ocurrido una matanza de obreros) y para el gobierno de Wilson, que acababa de hacer desembarcar a los *marines* en Veracruz.

Al salir de prisión, Tannenbaum publicó sus experiencias en *The Masses*, el órgano de la IWW. Su celebridad entre los grupos radicales y progresistas, la sinceridad y agudeza de sus análisis, no solo movieron a las autoridades a efectuar cambios en la prisión de Blackwell sino que, inadvertidamente, sirvieron para que diera un viraje a su vida. La limpieza de su hazaña conmovió a personas relacionadas con la Universidad de Columbia, y en 1915, sin antecedentes académicos, el joven Frank se matriculó en esa institución. Pocos años más tarde, gracias a su amistad con el director de prisiones Thomas Mott Osborne, viajó por otras setenta cárceles del país y logró incorporarse por una semana, bajo una identidad supuesta, a la famosa prisión de Sing Sing. El producto de esas experiencias sería su segundo libro, *Wall shadows; a study in American prisons* (1922) y dos obras posteriores sobre el mismo tema: una biografía de Osborne que prologaría el presidente F. D. Roosevelt en 1933 y un clásico de su tiempo, *Crime and the community* (1938).

En 1921 obtuvo su licenciatura en artes y publicó su primer libro: *The labor movement; its conservative functions and social*

consequences. En su concepto, las uniones obreras cumplían una indispensable función de carácter moral y espiritual. Eran revolucionarias, porque combatían la inseguridad característica del nuevo orden industrial; y eran conservadoras, porque preservaban el carácter gregario de los hombres acogiendo al individuo atomizado por la despiadada sociedad urbana e industrial. El anarcosindicalista Tannenbaum creía entonces que el movimiento obrero transformaría la representación política individual, característica de las democracias liberales, por un nuevo tipo de “representación funcional” en la que cada “grupo orgánico” contribuiría a la construcción de una “democracia industrial”. Tannenbaum estaba a años luz del liberalismo económico pero no por ello gravitaba hacia el marxismo o el socialismo. Desconfiaba de las ideologías como palancas de cambio. Su propia formación anarquista y la cercanía en Columbia del “filósofo de la acción” John Dewey daban a su actitud y sus análisis un carácter práctico e inmediato, ajeno al mundo de las ideas puras.

En 1918, durante la Primera Guerra Mundial, Tannenbaum había servido al ejército en un campo de Carolina del Sur. Como en el caso de los reclusos en San Quintín o los obreros en los sindicatos, las prescripciones de Tannenbaum para regenerar la disipada existencia de los soldados descansaban en una clave maestra: la educación, entendida no como una ilustración académica sino como una oferta de conocimientos prácticos y una ética del trabajo que propiciara el sentido comunitario. Para Tannenbaum, aquel período fue fructífero también por otro motivo. Observó de cerca las viejas plantaciones monocultoras, la violencia del Ku Klux Klan y la persistencia del racismo, temas que trataría en *Darker phases of the South*, su tercer libro, publicado en 1924. También sobre la esclavitud, pero bajo un original enfoque comparativo con Iberoamérica, publicaría en 1946 su obra más conocida en los Estados Unidos: *Slave and citizen*. Tannenbaum mostraba que en Iberoamérica la esclavitud no había alcanzado los extremos de crueldad impersonal de las plantaciones norteamericanas debido a la distinta matriz religiosa y cultural que la había formado. Mientras las naciones de raíz ibérica (inspiradas en la ética católica y en el código medieval del rey Alfonso el Sabio, las llamadas *Siete Partidas*) reconocían la humanidad plena del esclavo, los norteamericanos lo consideraban subhumano. Es sabido que *Slave and citizen* y su autor ejercieron una influencia decisiva para que Branch Rickey, dueño de los Dodgers de Brooklyn, tomara en 1947 la histórica decisión de contratar al primer pelotero negro de las Ligas Mayores, Jackie Robinson.

“Me uní a IWW cuando era un muchacho poco desarrollado –recordaría Tannenbaum en 1921–; el sueño de IWW parecía una bella visión.” Había comprendido que esa visión de los *wobblies* era más religiosa que humanista y, por eso mismo, más cerrada, milenarista e intolerante. Por eso se apartó de ella. Y sin embargo, nunca renunciaría a los proyectos prácticos de la vertiente constructiva y pacífica del anarquismo representada sobre

Enrique Krauze

todo por la obra de Piotr Kropotkin, el príncipe ruso que proponía (por ejemplo, en su clásico *Campos, fábricas y talleres*, de 1912) una vida productiva y feliz cercana a la tierra, en comunidades autónomas y descentralizadas, donde las personas cooperaran sin competir, reconociéndose una a la otra, cara a cara.

La promesa de México

Tannenbaum visitó México por primera vez a mediados de 1922. De pronto, aquel joven vigoroso de mediana estatura y gruesos antebrazos a quien su padre instruyó desde Europa a trabajar la tierra con sus propias manos, aquel judío secular y desarraigado que –como tantos otros– había ido a buscar la patria solidaria y universal entre los anarquistas de Nueva York, creyó encontrar la cristalización tangible de sus ideas en el proyecto social, cultural y educativo de la Revolución mexicana.

México vivía en esos años un momento solar: Vasconcelos ponía en práctica su cruzada educativa, los maestros misioneros recorrían el país llevando el evangelio de la cultura, los pintores comenzaban a pintar sus célebres murales, miles de libros clásicos se imprimían y regalaban, la cultura indígena volvía a nutrir la identidad nacional, la Constitución garantizaba a la clase obrera un estatuto jurídico a la altura de los países más avanzados, la tierra que las haciendas habían arrebatado a los pueblos regresaba poco a poco a las manos de los campesinos, el natural recelo contra los extranjeros (dueños, en parte, de las riquezas del país) se traducían no en xenofobia violenta, sino en una voluntad serena de reivindicación económica y cultural. Tannenbaum fue uno de los primeros testigos de esa aurora: “desde entonces –escribiría Luis Alberto Sánchez, uno de sus innumerables amigos latinoamericanos– Frank sintió hasta los huesos la beatitud de México”.

Su primer artículo publicado en la revista *Century* se llamó “La escuela milagrosa” y daba cuenta del proceso de rehabilitación social en una escuela situada en la Colonia de la Bolsa (actualmente Colonia Morelos) en los barrios bajos de la ciudad de México. Inspirada en la “escuela de la acción” de John Dewey, y en un ambiente de vagabundos, carteristas y asaltantes, aquella escuela parecía surtir el milagro de poner en la práctica las ideas que el propio Tannenbaum había propuesto en sus artículos y libros. La *miracle school* introducía entre los niños y los adultos enseñanzas prácticas, métodos de higiene, cultivo de hortalizas, artes y oficios que resultaban tanto o más útiles que el alfabeto y afianzaban el sentido de comunidad. Aunque el texto tiene el halo de un cuento de hadas, aquella escuela existió y persistió por varios años. Significativamente, el principal promotor de esas escuelas en el campo mexicano (llamadas por su introductor en México, José Vasconcelos, “escuelas rurales”) era Moisés Sáenz, compañero de Tannenbaum en Columbia y discípulo de Dewey. En tiempos de Calles, Sáenz llegaría a la subsecretaría de Educación. Al visitar México y descubrir por su cuenta el “milagro” hecho con sus ideas, el

propio Dewey escribió un artículo sobre “El renacimiento educativo en México”.

Recorriendo el país en ferrocarril o “a lomo de mula”, Frank Tannenbaum encontró su tierra prometida. Por eso, en el número monográfico que preparó en mayo de 1924 para la revista *Survey*, con colaboraciones de los principales protagonistas del renacimiento cultural mexicano y de otros norteamericanos hechizados por México (Katherine Anne Porter y Carleton Beals, entre otros), Tannenbaum escribió una primera visión profética, “Mexico: a promise”:

MÉXICO... ¡Qué extraño y curioso nombre! Para el estadounidense común, México es un gran enigma, un lugar en donde siempre ocurre lo inesperado [...] El que conocemos tan poco de México no se debe sólo a que sea tan diferente –tan esencial y fundamentalmente ajeno a [...] nuestras propias ideas y costumbres– sino a que es tan complejo, multifacético, colorido, tan pleno de contrastes [...] Conocemos mejor lo que sucede en Albania, Armenia, o Afganistán que lo que ocurre en México. Pero conocer México es casi una obligación moral.

Y no solo una obligación moral, sino política: “la posibilidad de un levantamiento en Latinoamérica parece inevitable, del mismo modo que lo fue la secuela de revoluciones europeas tras la Revolución francesa”.

Todo lo conmovía en México, pero sobre todo el arribo del “pueblo” al escenario histórico. Luego de siglos de soportar el agravio de los múltiples “ismos” perversos (despotismo, analfabetismo, latifundismo, militarismo, feudalismo, racismo, clericalismo), el México popular –pensaba y creía Tannenbaum– había extraído la Revolución de sus entrañas. Los intelectuales que frecuentó, como Manuel Gamio o Miguel Covarrubias, le revelaban la esencia histórica de México. Y a sus ojos, los líderes sindicales y políticos que conoció interpretaban la voluntad general. En Yucatán, por ejemplo, escuchó a Felipe Carrillo Puerto (asesinado por los hacendados al poco tiempo) hablar de la inminente resurrección de la cultura maya y escribió: “El indio maya tiene un gran pasado y un gran futuro.” En noviembre de 1923, el propio líder le respondía: “Me alegra muchísimo que hubieras interpretado tan bien todo lo que nosotros estamos haciendo.” En las uniones sindicales de la CROM quiso ver una palanca creada por Morones y Calles para desplazar a la nueva casta militar así como el embrión de su propia idea de “democracia industrial”: “un nuevo tipo de ambiente para el desarrollo de una nueva clase de persona”. La educación significaba más que una mera oferta de formas de expresión o una técnica pedagógica: “una contribución al resurgimiento étnico que está ocurriendo en México”. El reparto ejidal de la tierra era la base de la nueva organización social: “No es comunismo, no es socialismo. Es el viejo sistema agrícola indígena”:

Hay un futuro en México –advertía Tannenbaum–, un futuro cultural que podría llegar a ser el mayor Renacimiento que haya visto el mundo contemporáneo. Necesitamos ser humildes frente a un pueblo que revive.

El defensor de la Revolución

“Por sus simpatías, es mucho más mexicano que norteamericano, un hombre peligroso para los intereses norteamericanos.” Con estas palabras, enviadas en febrero de 1926 al secretario de Estado norteamericano Frank B. Kellogg, el embajador James R. Sheffield describía a Frank Tannenbaum. Sospechaba que estuviese al servicio del gobierno de México, y para probarlo aportaba un dato que le parecía contundente: el graduado de Columbia empleaba “un taquígrafo a expensas del gobierno mexicano”. El embajador había reforzado su mala opinión en una comida organizada por Tannenbaum el viernes 12 de febrero en el restaurante San Angel Inn, a las afueras de la ciudad. Habían asistido, además de Tannenbaum y Sheffield, los secretarios de Educación, de Industria y Trabajo, y de Agricultura de México. El objeto de la comida –informaba el embajador– era discutir las diferencias de los dos gobiernos en materia de legislación agraria y laboral. Sheffield –que por supuesto no hablaba español– había insistido en el carácter confiscatorio de las leyes agrarias y la naturaleza “socialista” de las leyes laborales. Al poco tiempo Sheffield atizaría el fuego con la idea del “México soviético” y, emulando a su antecesor Henry Lane Wilson, alentaría seriamente la posibilidad de una intervención armada.

Tannenbaum llevaba seis meses recorriendo el país y recabando datos para un libro sobre la revolución agraria de México. Era su tesis de doctorado en la Brookings Institution, que publicaría el libro en 1929. Con la autoridad de esa experiencia, sin lastimar el prestigio de Sheffield pero señalando que estaba “dolorosamente aislado del contacto con el gobierno mexicano”, narró la misma comida al secretario de Estado. Morones, el ministro de Industria y Trabajo, había explicado a Sheffield que las leyes laborales y las restricciones del capital en México no eran muy distintas a las de los Estados Unidos y otros países de Europa: “es su brusquedad más que su naturaleza, la responsable de la mala reputación de la legislación laboral mexicana”. Pero cuando la conversación tocó el tema agrario, las divergencias se ampliaron. México –a juicio del embajador– “tenía un derecho legítimo a tomar cualquier propiedad, siempre y cuando pagara por ella. No había alternativa”. El ministro mexicano Luis L. León explicó que México no repudiaba su deuda agraria pero que la presión popular forzaba un ritmo de expropiaciones superior a la capacidad inmediata de cubrirlas. “Casualmente también representa mi punto de vista”, agregaba Tannenbaum:

México nunca tendrá paz hasta que sea satisfecha el hambre de tierra de los peones mexicanos. Ellos no pueden esperar el día, de aquí a cincuenta años, en que un gobierno mexicano tenga dinero para pagar la parcela que necesitan ahora.

Fue el propio presidente Calvin Coolidge quien tuvo la última opinión de aquella comida en el San Angel Inn. A partir de 1927, tras el envío del nuevo embajador Dwight W. Morrow, los trabajadores suavizaron un tanto sus “bruscas” formas de negociación y los conflictos agrarios tendieron a resolverse a través de comisiones bilaterales de reclamación que admitían, de hecho, la tesis de Tannenbaum sobre el “hambre de tierras”.



Grabado que representa los disturbios de la Iglesia de St. Alphonse, en 1914.

El entusiasmo de Tannenbaum por México desconcertaba a los diplomáticos de línea dura: “A raíz de mis conversaciones con él –señalaba el cónsul norteamericano en Chihuahua– me inclino a pensar que se inclina hacia los principios del socialismo o el comunismo. Aunque no le falta sentido común, su obra puede arrojar una luz demasiado favorable a los beneficios que las leyes agrarias otorgan al pueblo mexicano, todo ello en detrimento [...] de las compañías agrarias extranjeras.” El hecho es que Tannenbaum pasaba largas temporadas en el país hablando con intelectuales y políticos, y acto seguido volvía a Estados Unidos para defender, a veces ciegamente, a la Revolución. “La paz que vive México –dijo el 29 de octubre de 1926, en una conferencia en Newark– es la primera desde tiempos de la Conquista.” Dos meses antes había estallado el movimiento cristero que Tannenbaum no vio o no quiso ver. Esa grave omisión se reflejaría también en sus libros.

En Estados Unidos, el registro de sus remotas actividades anarquistas acentuaría siempre la sospecha sobre su persona y sus ideas. Desde los años veinte hasta los cincuenta, el FBI inte-

gró un grueso expediente de Tannenbaum, buscando pruebas de sus actividades comunistas en México y América Latina. En cada viaje se le siguió estrechamente la pista. Pero los cientos de comunicaciones firmadas por John Edgar Hoover siempre erraron el blanco. El fermento activo que actuaba en México y en Latinoamérica no era comunista sino nacionalista. Y Tannenbaum era tan comunista como México era soviético. ¿Qué era?

A fines de los años veinte aquel joven profesor americano era, sencillamente, un anarquista pacífico y constructivo converso a la doctrina expresa (agraria, laboral, educativa y nacionalista) de la Revolución mexicana. Y lo era a grado tal que a raíz del asesinato de Obregón se atrevió a enviar un telegrama al presidente Calles urgiéndolo con valentía a no desviar el rumbo de las reformas.

Profeta del cardenismo

Aunque a fines de los treinta volvería a la arena de la persuasión diplomática, su contribución central a la Revolución mexicana fue intelectual. Sus dos primeros libros sobre México, el más técnico y cuantitativo *The Mexican agrarian revolution* (1929) y el histórico y filosófico *Peace by revolution* (1933), aportarían un sustento decisivo de legitimidad a la política agraria de la Revolución, sobre todo fuera del país. Su familiaridad con el tema agrario tuvo además un efecto en Estados Unidos. Tannenbaum fue consejero de F. D. Roosevelt en asuntos agrarios y propuso la legislación que creó la Farm Security Administration.

En aquella segunda obra, el título era la clave: según Tannenbaum, México había alcanzado parcialmente la paz a través de la revolución, pero la única forma de consolidar esa paz y evitar un nuevo ciclo de violencia (en un país que nunca había estado “listo” para la democracia) era llevando la revolución a sus consecuencias naturales, lo cual a su juicio suponía cumplir a plenitud con el proyecto “parroquial” y agrario de la lucha. Había que reivindicar integralmente a quienes eran, para él, los actores principales de la Revolución: los pueblos libres de México. Tannenbaum los había censado en su primer libro. A principio de los treinta existían, en efecto, alrededor de 100,000. Eran pobres, aislados, autárquicos pero, en la visión de Tannenbaum, constituían “la mejor influencia para el México de hoy y mañana”. Esos pueblos no habían leído las doctrinas de Kropotkin: las encarnaban de manera espontánea. De esta óptica proviene su interpretación de la lucha armada que llegaría a ser la versión canónica en México:

La Revolución mexicana fue anónima. Era obra, esencialmente, del trabajo de la gente común. Ningún partido organizado presidió su nacimiento, ningún gran intelectual prescribió su programa, formuló su doctrina o delineó sus objetivos.

Había muchos elementos de idealización y generalización en su teoría social. Alan Knight los ha analizado con acierto. Erróneamente, por ejemplo, pensaba que la comunidad local había terminado por absorber y desplazar a la religión católica: la escuela—creía, quería creer—era la nueva iglesia, el maestro el nuevo sacerdote y las enseñanzas prácticas el nuevo evangelio: “La retraída comunidad de los indígenas se ha reafirmado a sí misma; y la iglesia universal, una de las grandes instituciones traídas por los españoles, ha sido destruida en gran escala, liquidada.” Bajo la categoría étnico-cultural de “indio” y aun de “campesino”, Tannenbaum englobaba personajes, grupos, geografías humanas que poco o nada tenían de parroquial. Y si el “indio” había sido el actor principal de la lucha, ¿cómo conciliaba ese papel activo con la imagen de pasividad con que los pintaba en algunos capítulos? Por otra parte—dato que quizá Knight no admitiría— el desdén de Tannenbaum hacia Madero no parecía corresponder a la historia tal como la habían vivido muchos revolucionarios de 1910.

Y sin embargo, más allá de la precisión de su teoría histórica, las ideas prácticas de aquel *farmer* tenían un fondo de verdad. A esas alturas, por ejemplo, la escuela rural parecía aún el mejor instrumento con que contaba la Revolución para revitalizar a la comunidad local. (Así lo pensaban los especialistas en economía agrícola como Cosío Villegas, graduado en Cornell en esa materia, y el ingeniero Gonzalo Robles, creador de las “escuelas centrales agrícolas”). A través de la escuela, el gobierno podía proveer a los pueblos de los elementos técnicos y de crédito para repetir y acrecentar en todo el país el milagro de aquella Colonia de la Bolsa. La clave estaba en apuntalar la vida local con la acción socializadora del ejido y la escuela, nutriéndose entre sí. Aunque la homogeneidad étnica y cultural que veía en el campo mexicano era una exageración tan evidente como el carácter parejamente “comunal” de la economía en el campo, muchos pueblos constituían, en efecto, como había previsto Molina Enríquez y probado Zapata, una célula de la vida mexicana. La tierra para el pueblo—escribió Tannenbaum—era como la piel para el hombre, sin ella vivía sin cuero, literalmente “encuerado”. De ahí desprendía el carácter fundamentalmente agrario de la Revolución, pero con un énfasis en la vocación autonómica de los pueblos:

Los otros aspectos de la Revolución han sido productos derivados y añadidos incidentales. El impulso que la motiva ha emanado de los pobladores de pequeñas aldeas dispersas, pequeños núcleos de población, con sencillas ideas y actitudes ante la vida, cuya percepción del asunto se reducía al deseo de tierra, su propia tierra [...] El movimiento clamaba principalmente por tierra: tierra y agua. Tierra, agua, y después escuelas. Pero el clamor exigía particularmente libertad, el derecho del pueblo de seguir adelante en la forma a la que estaba acostumbrado, respondiendo a la antigua organización comunal.



La penitenciaría de Blackwell Island.

Naturalmente, para Tannenbaum la figura prototípica de la Revolución no era el europeizado Madero, con su “antigua noción de libertad política”; tampoco Villa, que “al igual que un tornado, no tenía propósito ni dirección, era una ciega fuerza aniquiladora”; ni siquiera Carranza, a pesar de haber propiciado la promulgación “de uno de los más significativos e influyentes documentos constitucionales del presente siglo”. Para 1933, el entusiasmo de Tannenbaum por Morones había desaparecido, tan obvia era ya la dependencia del movimiento obrero con respecto al gobierno. Pero quedaba el campo, y en el campo la figura del hombre emblemático y puro, el sinónimo de la Revolución, era, a su juicio, Emiliano Zapata:

Más que los de ninguna otra persona, sus esfuerzos fueron la fuente del carácter agrarista de la Revolución. “Zapata” como nombre, se ha transformado en *zapatismo* como movimiento; y el *zapatismo* y el indigenismo se identifican estrechamente. De hecho, las palabras *agrarismo*, *zapatismo* e *indigenismo* comparten un significado casi común en los anales de la Revolución. Así, tenemos una figura que ha trascendido las ataduras de partido y grupo para convertirse en el símbolo de la Revolución.

En 1933, cuando salía a la luz *Peace by revolution*, la reforma agraria se había detenido. Muchas haciendas sobrevivían y cientos de miles de jornaleros carecían de tierra. La ley vigente privilegiaba el carácter restitutivo de la reforma agraria sobre la dotación de la tierra, daba entrada a los amparos de las haciendas y dejaba al margen de sus beneficios a miles de poblaciones que tenían menos de cien habitantes o no acreditaban su personalidad jurídica. “Claramente, la mitad del problema sigue sin abordarse”,

advertía Tannenbaum, en el segundo momento profético de su biografía mexicana. No fue para “comprar tiempo” o “tranquilizar” al campesino que se hizo la Revolución, señalaba: “si algo enseña la historia mexicana es que la pequeña población y la hacienda no pueden vivir juntas en paz. Y ahora, después de 23 años de revolución, la batalla continúa, con la hacienda derrotada en el campo de batalla, pero no destruida”.

Su profecía no era ya educativa e idílica, como en los años veinte. Ahora formulaba una advertencia perentoria: no había más ruta que el reparto agrario. En la querrela que veía entre el México paternalista y feudal de las haciendas y el México libre y semicomunal de los pueblos, no había más opción que apoyar al segundo, porque había hecho la Revolución y porque representaba, en última instancia, la reivindicación del pasado profundo del país: “los indios son la piedra sobre la que se debe construir la futura civilización y cultura mexicana”. Más allá de las idealizaciones indigenistas y comunales, la suya era una *visión* de la Revolución a partir de la vida del campo, y como tal no muy distinta a la de Zapata y Cárdenas, a la de Cosío Villegas y Octavio Paz, a la de Redfield y Womack:

México se caracterizará por miles de pequeñas comunidades que poseerán sus tierras en un orden casi comunal y se cultivarán colectivamente; habrá una escuela en el centro de la población, existirá un alto nivel de cooperación en la comunidad para un gran número de actividades, y se formará una base para un gobierno democrático apoyado en una comunidad unificada. Este es el ideal. De ser nuevamente derrotado el pueblo, la respuesta inevitable sería una convulsión que derivará en un nuevo enfrentamiento de fuerzas. Así ha sido siempre.

Enrique Krauze

Su comprensión de la vocación autonómica de los pueblos era la correcta. Pero en aquellos años Tannenbaum no sospechó el papel político del Estado revolucionario en aquella vida del campo. La toleraría, la protegería, la regiría, la normaría, la educaría, la sostendría, pero a costa de lo más preciado: su autonomía.

El amigo del general

Tannenbaum tuvo muchos amigos en México, pero uno sobresalía sobre todos: Lázaro Cárdenas. Este le comentó alguna vez que los militares habían resultado más honestos que los civiles porque procedían “del campo, donde todo es sano”, y no de las ciudades “que todo lo corrompen”. Tannenbaum, por su parte, sostuvo siempre que la “ciudad era una mala idea” y le gustaba contar historias de gente urbana que creía que la leche crecía en botellas. Eran uno para el otro.

“Durante su presidencia —escribió Tannenbaum, muchos años más tarde— Cárdenas se identificó totalmente con el pueblo y viajó por el país de aldea en aldea y de ciudad en ciudad.” Él mismo lo acompañó a muchos de esos viajes por zonas indígenas y quedó conmovido por la sencillez, la amabilidad y los sentimientos compasivos de su “general y amigo”. Alguna vez, el propio Tannenbaum tuvo que pronunciar un pequeño discurso a unos campesinos. Lo hizo en su peculiar español. Al terminar, un viejo campesino se le acercó y le dijo: “Usted dispense, señor profesor, no entendí lo que usted dijo porque yo no entiendo inglés.”

Tannenbaum interpretaba el proyecto de Cárdenas como “la transferencia del poder político a la masa campesina del pueblo”. Se trataba de erigir una nación basada en el gobierno independiente de los pueblos que, libres ya de explotación, darían a cada individuo su propio ejido para que pudiese participar activamente en los problemas de su comunidad. Era su propia visión anarquista, y por eso el cardenismo de Tannenbaum fue invariable. Cuando en junio de 1936 apareció un reportaje adverso a la reforma agraria en *The New York Times* (contenía historias inventadas sobre “miles de rebeldes saqueando poblaciones” o “chusmas de mujeres enfrentando los humeantes cañones del ejército”), Tannenbaum se apresuró a desmentirlo como mera propaganda: “el presidente es uno de los seres humanos más amables y gentiles, empeñado a darle a su pueblo un gobierno ordenado y progresista”.

Entre 1938 y hasta la entrada de México a la Guerra Mundial, vigilado siempre por el FBI, Tannenbaum volvió a su antiguo oficio de cabildeo gratuito a favor de la Revolución mexicana. Mantuvo un contacto frecuente (por carta y en persona) con el presidente y, con su plena aquiescencia, medió continuamente entre el gobierno de México y el Departamento de Estado. Sus argumentos fueron humanitarios y políticos: el gobierno mexicano no podía, aunque quisiera, detener el proceso de reparto de tierras si no quería provocar una nueva

revolución. Había que mostrar comprensión ante la reforma agraria, porque de ella surgiría un “mejor vecino”, una nación de pequeños propietarios libres, democráticos, escolarizados y mejor alimentados.

Aunque intervino menos en el tema petrolero que en el agrario, en 1940 propuso el establecimiento de una corporación mixta de las compañías y el gobierno mexicano que comenzara a pagar la deuda y pusiera en plena marcha la industria petrolera sin detrimento del decreto expropiatorio. Tannenbaum entendía la expropiación como un punto culminante de la Revolución, un acto reivindicatorio de la nacionalidad: “Por primera vez en su historia, al menos desde la Conquista, los mexicanos se miraron a sí mismos y aprobaron lo que vieron.”



Tannenbaum, el amigo de la Revolución mexicana.

A su juicio, el presidente Cárdenas había tenido muchas otras virtudes: había gobernando con las manos limpias de sangre, había suprimido la revolución como medio normal de transmitir el poder y había enseñado al pueblo de México que puede ser gobernado sin violencia. “Sin fanfarronería, sin ademanes rimbombantes o histéricos, sin negar al pueblo su derecho de petición” había gobernado cerca de este. Si el proyecto social de Cárdenas no se cumplió cabalmente, argüía Tannenbaum, fue por falta de tiempo y por falta de devoción en los hombres: “no encontró un número suficiente de colaboradores honestos, capaces, dedicados y altruistas como los misioneros de otros tiempos”. Y en una alusión clara a la generación política de Miguel Alemán (la semblanza de

Cárdenas se publicaba en 1960) Tannenbaum lamentaba: “Fue la carencia de dedicación, el gusano del engrandecimiento de sí mismo y la ambición personal lo que redujo la eficacia del esfuerzo por rehacer a México.”

Entre el poder y las máquinas de coser

En el primer lustro de los años treinta, Tannenbaum había recorrido por tren, luego (literalmente) a lomo de mula y finalmente en canoa (en el Amazonas) buena parte de los países del Cono Sur. Escribió un detallado y sabroso diario inédito de su tránsito por los territorios andinos. A su paso, iba recogiendo estampitas religiosas y grabados que coleccionó con fascinación. Su perfil intelectual fue aproximándose más al de un antropólogo, y no es casual que en



Emma Goldman, madre del anarquismo estadounidense.

1940 (tras divorciarse de su primera esposa) haya contraído matrimonio con la antropóloga Jane Belo, estudiosa de la vida en las islas del Pacífico Sur y discípula de Margaret Mead. Juntos compraron una granja donde congregaban a sus amigos. Tan marcada era la inclinación comunitaria en Tannenbaum que, en 1945, discurrió la creación de una de sus más fructíferas instituciones: los Seminarios Universitarios de Columbia. Al principio se fundaron cinco. Veinticinco años más tarde, eran ya cincuenta (entre ellos el Latinoamericano), con una participación de miles de académicos internos y externos.

En la posguerra llegó el momento de decantar toda aquella experiencia latinoamericana y mexicana y extraer conclusiones. En 1948, la revista *Foreign Affairs* publicó un nuevo ensayo suyo: “Personal government in Mexico”. Por una parte, trataba de explicar el extraño fenómeno de la concentración de poder en las manos de una persona: “En México, el gobierno es el presidente. No hay otra manera de expresarlo.” Sensible a la

presencia del pasado, Tannenbaum explicaba que el presidente en México representaba el papel de un gran padre. De allí desprendió un párrafo memorable sobre la antigua cultura política (indígena y española) que subyacía al poder presidencial (tutelar, paternal, absoluto) en México:

[El gobierno] al igual que todo padre, debe mandar en forma personal, detallada, sin delegar su autoridad, so pena de perderla. Hombres grandes y pequeños esperarán sentados en la antesala para obtener audiencia sobre algún mínimo detalle que cualquier empleado podría haber resuelto. Pero el empleado es apenas una insignificante sombra de lo que es el gran padre, y lo mismo sucede con el miembro del gabinete. La personalidad del presidente debe estar presente en cualquier transacción entre la gente del campo y su gobierno, por poco importante que ésa sea; el tiempo no tiene ningún significado. Podrían pasar años antes de conseguir la audiencia, así como para conseguir que el dictamen venga de la única fuente de autoridad que es no sólo política, sino moral. Aquí es donde la administración se inutiliza. Como buen padre, el presidente no puede decir “no”, y si lo hace, ese “no” no es terminante. Sin duda el corazón del padre puede ablandarse, su bondad puede renacer, sus verdaderas virtudes como padre pueden influir en los problemas que se presentan. Estos asuntos son tan pequeños, tan insignificantes, y el presidente es tan grande y todopoderoso, que únicamente los malos consejeros impiden que él pueda impartir la justicia que pide su pueblo, y si se la niega, entonces no es un verdadero padre, no es un verdadero líder, gobierna arbitrariamente y sin autoridad moral. Es un padrastro, un tirano, un usurpador, un villano, o bien no tiene poder; es sólo un instrumento en manos de fuerzas enemigas y hostiles. Se vuelve necesario echarlo del poder. No existe alternativa entre el gobierno personal y la revolución. La ineficiencia, la corrupción, inclusive la crueldad, cuando son personales, son todas aceptables. Lo que no es aceptable es el gobierno frío, impersonal, eficiente. El cumplimiento no es importante; lo importante es la promesa. La gente siempre estará dispuesta a esperar mientras no se le haga a un lado.

El párrafo apuntaba ya la teoría que su discípulo Richard M. Morse desarrollaría en 1954 sobre el patrimonialismo en la cultura política novohispana y su herencia en la vida política de México. En el remate del texto y en un acto de autocrítica implícita, el amigo de México descubría una omisión en sus análisis. La Revolución mexicana había terminado por crear un edificio político-corporativo más poderoso que el porfiriano y cuyo desempeño, en la práctica, se apartaba ya de su vocación social declarada.

Enrique Krauze

Se acercaba así el tercer momento profético de Tannenbaum. Su radiografía del sistema político mexicano todavía no lo conduce a la decepción pero sí a la duda. Por primera vez aplicaba sus convicciones anarquistas (la radical desconfianza del poder, de *todo* poder) al país de sus amores y lentamente descubría su propia ingenuidad frente al Estado surgido de la Revolución mexicana. Antes que servir a los campesinos o a los obreros, el Estado, que tantas esperanzas había convocado, se servía a sí mismo.

Los pueblos —comprendía ahora— no se habían emancipado: dependían del poder central, del crédito ejidal burocratizado, y del poder personal del presidente. Tampoco los sindicatos eran libres: sufrían la misma dependencia. El gobierno no lo abarcaba todo:

El gobierno federal, tanto por mandato constitucional como por disposición legislativa, se ha adjudicado una participación como interventor sobre el total de la industria, la minería, la industria cinematográfica, el comercio, la banca, la industria eléctrica, la salud pública, la educación, la distribución de tierras cultivables y el crédito agrícola a través del Banco Ejidal. Hay muchas otras actividades que están ahora casi totalmente en manos del gobierno federal, tales como la construcción de carreteras, la transportación aérea, los ferrocarriles, el petróleo, la transportación costera, la industria turística, el telégrafo; y a través del control de mano de obra o del crédito, la industria textil, la del azúcar y el algodón.

El gobierno centralizado se había adjudicado la responsabilidad de administrar la mayor parte de la economía de la nación. El presidente se había convertido en el intermediario de las actividades económicas del pueblo. La responsabilidad de gobernar era infinitamente mayor de lo que había sido al comienzo de la Revolución pero “el instrumental político” para hacerlo era anticuado e inadecuado. El resultado era la ineficacia, el abuso, la dominación y la corrupción. ¿Qué hacer? Distribuir los ingresos fiscales entre estados y municipios era una salida, pero parecía remota debido al peso inercial de la centralización y al lugar histórico del presidente, sin el cual —pensaba Tannenbaum— el país desembocaría fatalmente en una nueva revolución. Otra alternativa era introducir un cierto equilibrio en el poder:

El presidente manda. Más que gobernar, manda, y debe hacerlo si desea permanecer en la presidencia o conservar

la paz de la nación. En términos políticos, el problema es la ausencia de una oposición eficaz. Si surgiera en México la tradición llamada “oposición leal a su Majestad”, leal al gobierno a pesar de oponerse a sus políticas, entonces podría suceder que la regla fuera un gobierno de partido en lugar de un gobierno personal. Pero ese día está aún muy distante.

Otro estudio de Tannenbaum en esos años apareció en *Political Science Quarterly* (1946) bajo el título de “Technology and race in Mexico”. Se trata de un vasto trabajo cuantitativo destinado a sustentar su tesis sobre la importancia de los pueblos campesinos y la viabilidad de su relativa autonomía. Los pueblos, descubrió, mostraban su notable resistencia histórica: muchos habían retenido sus tierras comunales, practicaban una economía autárquica no monetaria. Dependían del mercado parroquial que podía estar a unos cuantos kilómetros del lugar pero no del mercado nacional. El 54.3% no poseía arados de acero pero en casi todos había vacas, cerdos, pollos, caballos y otros animales domésticos; el 80% no tenía comunicación alguna con el exterior (tren, teléfono, correo, telégrafo, carretera); en el 50%, el hombre no contaba con bestias de carga y seguía llevando sobre sus hombros el producto de su trabajo; casi el 100% carecía de profesionistas (médicos, abogados); el 49% no contaba con carpinteros; el 52% vivía sin albañiles. Un pequeño dato llamó la atención de Tannenbaum. El 90.5% de los pueblos poseía un solo equipo moderno: la máquina de coser. Se trataba de una auténtica revelación. Reforzando su inspiración kropotkiniana, Tannenbaum llegaba

a la conclusión natural de apoyar en la práctica a la economía parroquial, poner a su alcance elementos para persistir en su modo de vida y multiplicar la oferta de medios útiles para su existencia cotidiana, como la máquina de coser.

La clave de todo su pensamiento era el anarquismo constructivo. En ese anarquismo kropotkiniano había dos elementos centrales. El primero era el rechazo a la ciega noción de progreso industrial y consumo de bienes innecesarios para alcanzar una vida significativa. Había que poner un límite a ese apetito, detener el tren (y el automóvil, que Tannenbaum execraba sobre todos los objetos modernos). El segundo era la vocación práctica: favorecer la autonomía de las comunidades tradicionales, apuntalarlas o crear comunidades nuevas, donde el individuo no fuera un engranaje.

Por “una filosofía de las cosas pequeñas”

Su último y desencantado libro sobre México apareció en 1950. Como un eco de una obra de Kropotkin (*La conquête du pain*),



Kropotkin fotografiado por Félix Nadar.

se tituló *Mexico, the struggle for peace and bread*. Tannenbaum reconocía la existencia de dos países: el México parroquial y el moderno. Por un lado estaba el país rural, la mayor parte de la población viviendo en comunidades pequeñas como las que respondieron a la encuesta. De hecho, según el censo de 1950, el 63% de los mexicanos vivía aún en comunidades de menos de cien habitantes. Por otro, el México urbano, que buscaba quemar etapas e industrializarse. ¿Podría lograrlo a la velocidad y con los resultados que se esperaban? Tannenbaum lo dudaba y su duda –debidamente argumentada– irritó a muchos mexicanos.

La limitación mayor del libro, apenas señalada por esos críticos, era su base de datos, extraída casi toda del censo de 1940. Su análisis no parecía valorar el impacto de la política de Miguel Alemán en varios ámbitos de la economía. La nueva industria, sobre todo la manufacturera, mostraba índices notables de crecimiento y una apreciable capacidad exportadora. Pero era allí, justamente, adonde enfilaba sus reparos. ¿A qué costo social se industrializaba México?

Una pequeña clase obrera privilegiada que no abarcaba más del 20% de la población se estaba desarrollando sin conexión alguna con la gran masa del pueblo. La situación –apuntaba Tannenbaum– contenía “todos los elementos de la tragedia, y los líderes sindicales mexicanos no pueden soslayar las consecuencias que van implícitas en este programa”. Lo que el México moderno tenía que ofrecer al México parroquial era muy poco. Excepto los artículos industriales a bajo precio (vestidos, zapatos), la industria no estaba orientada hacia la gran masa de consumidores hambrientos del campo. ¿No había allí una oportunidad para toda clase de instrumentos e iniciativas (crediticias, educativas, técnicas, incluidas las máquinas de coser) que pudiesen equipar productivamente a la comunidad, sin desarraigarla, desvirtuarla o destruirla? Tannenbaum lo creía así, y de ahí extrajo sus conclusiones:

Lo que México necesita es enriquecer sus comunidades locales para lograr una producción agrícola cada vez más amplia, y aumentar la variedad y calidad de los bienes producidos por las artesanías locales, en cantidad suficiente para las necesidades domésticas, y, además, para la exportación. *México necesita realmente una filosofía de cosas pequeñas*. La escuela rural mexicana fue eso en sus principios, y sobre tales cimientos deben continuar levantándose las nuevas estructuras.

¿Qué eran esas cosas pequeñas? No solo artesanías. Tannenbaum –anarquista creativo, ingeniero social– aportaba varios ejemplos para apoyar la vida de las comunidades mexicanas: pequeñas presas que podían servir como estanques para proyectos piscícolas, motores de combustión interna, pequeñas plantas hidroeléctricas, programas hidropónicos

para el cultivo de papas, maíz y otros vegetales, proveeduría de materiales químicos, preparación de abonos, cultivo de frutas en parcelas escolares, artes locales, selección de semillas, sanidad local, cría de animales, apicultura.

Tannenbaum se quejaba del “afán de grandezas” que había invadido al México urbano: “quieren copiar y hacer planes para lo imposible, aunque el México amado por ellos se sacrifique a su noción de ‘progreso’”. Previendo quizá el alud de críticas que sobrevendría, agregaba que su postura no negaba “la necesidad y la posibilidad del desarrollo industrial en México”. Pero advertía los escollos:

Sólo la experiencia mostrará lo que puede hacerse en un país con recursos limitados, capital insuficiente, falta de experiencia industrial y del “sexto sentido”, que sólo viene con el tiempo, para no referirnos a los inconvenientes que encierra una población cuyas tradiciones, hábitos y actitudes distan mucho, psicológicamente hablando, de los de la mano de obra manufacturera. Queda por probar que todos estos obstáculos pueden ser superados de la noche a la mañana por la intervención del Gobierno, y también que dicha intervención no será, en sí misma, un impedimento a la rápida industrialización de México. Queda por probar –porque, a la fecha, México tiene inversiones en ferrocarriles, petróleo, tranvías, servicios públicos, teléfonos y telégrafos y mil otras cosas establecidas antes de que se adoptaran las políticas recientes– que la política nueva puede hacerlo tan bien como la antigua.

México, en definitiva, debía buscar como modelos a Suiza o Dinamarca en vez de a Estados Unidos. La gran apuesta industrial solo le parecía sensata “como suplemento de una economía agrícola” que descansara sobre “la energía maravillosa y la capacidad cohesiva de la comunidad rural”:

Se usaría la colectividad del campo en su plena extensión, vigorizándola con la técnica y la destreza de la ciencia moderna en su aplicación a pequeños sectores. México, estoy convencido, puede alcanzar su desarrollo cultural y económico más pleno sólo adoptando una política consustancial a su verdadero genio: el robustecimiento de la comunidad local. Cualquier plan que destruya la vitalidad de la comunidad rural mexicana tendrá trágicas consecuencias y repetirá el caso de los tugurios de la primera época industrialista, sin cumplir la promesa de una producción incrementada que procure ocupación y sustento a los cincuenta o sesenta millones de mexicanos que vivirán a fin de siglo si continúa el ritmo actual de crecimiento demográfico, como probablemente ocurrirá durante las dos generaciones inmediatas.

El libro de Tannenbaum fue publicado en versión castellana por la célebre revista *Problemas Agrícolas e Industriales de México* en 1951, con un largo apéndice en el que se vertieron varias críticas y apenas una defensa. Elí de Gortari consideró que el libro “asume los caracteres de una novela difamante”. Emilio Uranga apuntó su “clara estirpe enajenante”: “se nos niega la capacidad de ver nuestras propias cosas con la debida perspectiva”. Alonso Aguilar lo consideró “demagógico”. Según Pablo González Casanova, era “rotundamente falso que el campo sea pobre como consecuencia directa de la industrialización”. Jorge Carrión acusó a Tannenbaum de ver la realidad mexicana desde una doble distorsión: “el mirador imperialista y la retrospectiva utopía idílica [...] que nos condena para siempre a vivir en la miseria, en la insalubridad y en la ignorancia, porque la evolución económica del mundo enseña que sólo las naciones que se industrializan llegan a ser ricas, sanas y cultas”.

Un prestigiado economista de izquierda, Manuel Germán Parra, se tomó el trabajo de escribir todo un libro para refutar la tesis “bucólica” de Tannenbaum. Con innumerables tablas y gráficas, pretendía revertir la tesis estudiando el desarrollo industrial de los Estados Unidos en el siglo XIX. ¿No habían pasado de la economía rural a la industrial, del campo a la ciudad? Las “leyes generales” del desarrollo histórico mostraban que México estaba en la dirección correcta. ¿Iba México a lograr su crecimiento aferrado a sus artes y oficios folclóricos? Y en un párrafo largo y cruel, citando hasta el absurdo decenas de productos artesanales que México podría supuestamente cambiar por productos industriales, Parra preguntaba: “¿Vamos a comprar motores de combustión interna por jácaras de Uruapan?”

Más que una reducción al absurdo de la tesis de Tannenbaum, Parra incurría en un sofisma. Para equipar a sus comunidades locales con una oferta de medios de producción pertinente para sus necesidades, México no necesitaba volverse una potencia industrial. Por lo demás, Tannenbaum insistía en que sus ideas no significaban una condena del nuevo proyecto industrial sino una advertencia razonada sobre sus dificultades.

Su único defensor abierto fue Daniel Cosío Villegas. Desde 1940 pensaba que “la riqueza legendaria de México” era eso, una leyenda, y que el país debía optar por un futuro modesto y equilibrado, viviendo a tercias partes de su agricultura, su industria y su minería. El libro de Tannenbaum caía “como bomba en esta atmósfera de optimismo infantil”, a pesar de que la historia que narraba era, después de todo, conocida: “México había abandonado la solución penosa, pero firme y segura, por la brillante y fácil, a pesar de la falsedad que denunciaba a leguas su propio oropel.”

La solución “firme y segura” a la que se refería Cosío Villegas era la postulada por la Revolución mexicana en su versión original, la que abarca una amplia franja que iba desde el individualismo zapatista hasta el colectivismo cardenista, pasando

por la escuela rural de Vasconcelos y Moisés Sáenz. La solución “brillante y fácil” era la industrialización que no solo suponía las dificultades advertidas por Tannenbaum, sino que se arrojaba como un “chorro de luz” sobre el pueblo para impedirle ver sus llagas más dolorosas, sus “llagas políticas”, entre las cuales el liberal Cosío —más alerta en esto que el anarquista Tannenbaum— destacaba el autoritarismo presidencial. Cosío Villegas decía estar “enteramente de acuerdo, entusiastamente de acuerdo en que lo mayor y mejor que tiene México es su comunidad rural”, pero para sustentarla, debido a la pobreza de la tierra, una parte tenía por fuerza que emigrar a la ciudad. ¿Por qué —agregó— en vez de una “filosofía de las cosas pequeñas” no optar por una filosofía de lo mediano, de lo equilibrado?

Cosío Villegas tenía razón, pero ni él —el más perceptivo de los intelectuales— pareció entender que Tannenbaum no proponía la supervivencia inercial de la comunidad rural sino la activa inversión en ella de los más variados medios de producción, crédito y educación que la hicieran viable.

¿Quién tuvo razón en aquella polémica de hace medio siglo? En vista de la postración que desde hace tantas décadas sufre el campo mexicano, queda la impresión de que aquel estudio tenía una buena parte de razón: México abandonó al campo y dilapidó así su tesoro social: la comunidad rural. No debió abandonar —o al menos no por entero— el paradigma de un desarrollo basado en una visión integral —no solo agrícola— del campo. El destino demográfico y económico del país hubiese quizá sido distinto.

Muchas de las ideas que discurrió aquel estudioso norteamericano fueron redescubiertas (por cuenta propia) y enriquecidas, por otro intelectual orientado a la práctica e influido por el pensamiento anarquista: Gabriel Zaid. En *El progreso improductivo* (libro de inmensa originalidad, publicado en 1979), Zaid desarrolló un “proyecto económico pertinente para el México pobre”, reveló los “bloqueos culturales” que nos han impedido (nos impiden aún) entender en sus propios términos al México del campo (o lo que queda de él) y propuso muchas ideas concretas para atenderlo. Ese México del campo sigue postrado, ha emigrado y sigue emigrando a los Estados Unidos. Constituye aún una porción minoritaria pero todavía significativa de nuestra población. Para ese México, las propuestas de Tannenbaum (y las de Zaid), hechas a contracorriente del proyecto de crecimiento puramente industrial (urbano, moderno), siguen vigentes.

Pero Tannenbaum, también es cierto, subestimó la energía creativa del México moderno, sobre todo en su sector industrial. A pesar de las limitaciones que entonces apuntaba (de suelos, de recursos naturales y energéticos, financieras), las inversiones internas y externas fluyeron, y muchas empresas mexicanas mostraron tener ese “sexto sentido” que él les negaba, el impulso que se requería para emprender grandes proyectos industriales y llevarlos a buen fin.

En todo caso, a partir de aquel libro controvertido, Frank Tannenbaum, el amigo de México, se volvió el “ex amigo”. Para los economistas —recuerda Leopoldo Solís— su nombre era tabú. Según Víctor L. Urquidí, cuando Tannenbaum vino a México para charlar con sus amigos en el típico restaurante Tampico, sufrió un desaire generalizado: casi nadie se presentó. En 1956, los estudiantes de derecho de la UNAM lo repudiaron y su revista *El Estudiante* lo tachó de *non grato*.

Polémicas de Guerra Fría

La polémica entre el anarquismo y el comunismo es antigua y amarga. Es la polémica entre dos utopías. Ambas se oponían radicalmente al capitalismo pero desde supuestos distintos. La primera fue individualista y libertaria. La segunda presupuso siempre la existencia (temporal, si se quiere) de una dictadura del proletariado que en términos prácticos, como previeron con claridad los padres del anarquismo, se traduciría en la dictadura absoluta de una casta burocrática. Esa polémica dividió al pensamiento revolucionario, enfrentó a Proudhon y Bakunin con Marx, separó a Lenin de Kropotkin, derivó en la temprana represión de los anarquistas por los soviéticos en los albores de la Revolución y tuvo un desenlace feroz en la Guerra Civil Española, cuando los estalinistas —como documentó Orwell en su *Homenaje a Cataluña*— aniquilaron a los anarquistas.

Aunque Tannenbaum llevaba décadas de haber abandonado formalmente la filiación anarquista, estaba al tanto de la querrela ideológica. La derrota del anarquismo era clara: lo había perdido su propia tradición violenta y la competencia con el marxismo —mucho más promisorio— que contaba además con un poderoso Estado, justamente el tipo de entidad histórica que el anarquismo quería abolir. Con todo, quedaba la vertiente no violenta y constructiva del anarquismo, a la que Tannenbaum fue fiel siempre. Y quedaba también la oposición al régimen soviético sobre el que Tannenbaum, como muchos anarquistas —comenzando por Kropotkin—, nunca se hizo ilusiones.

Su área principal de estudio era Latinoamérica y la vida de los oprimidos condenados de la sociedad americana que lo habían conmovido (los descendientes de esclavos, los presos, los obreros, los agricultores pobres), pero cada vez que pudo aportó su grano de arena para manifestar con hechos su oposición a Stalin. En este sentido, una de sus contribuciones más meritorias fue la gestión directa con Cárdenas para que México diese asilo al disidente ruso Víctor Serge y a su familia. Cárdenas lo concedió, desde luego, y Serge pudo vivir en México en relativa paz hasta su intempestiva muerte en 1947.

Hacia 1954, el gobierno de la URSS condecoró en Moscú al general Cárdenas con la Medalla Stalin de la Paz. Su amigo gringo comentó la secuela de ese hecho en una carta escrita dos años más tarde. Los soviéticos querían apropiarse de él, usarlo para deteriorar las relaciones de México con Estados Unidos:

Pero usted no les pertenece. Su vida y su trabajo a favor de los mexicanos tienen su lugar dentro de la tradición mexicana y recibe su inspiración de la filosofía democrática del mundo occidental. Usted cree en la libertad, en la justicia, en que nadie tiene el derecho a imponer sus ideas por la fuerza a los demás. No cree en campos de concentración o en aniquilar a las personas cuyas opiniones políticas son distintas a las suyas (como lo ilustra el caso de Trotsky), y cree en la libertad y la igualdad de las naciones pequeñas.



Lázaro Cárdenas y la fascinación por lo rural.

Cárdenas le contestó desde Uruapan. No veía razón de alarma: el premio alentaba la paz y lo había acordado un comité internacional. Refrendaba su creencia en las libertades mencionadas por Tannenbaum pero lo reconvenía de un modo que debió parecerle extraño: “Si como usted expresa, existen pueblos en otros continentes que viven oprimidos, no hagamos lo mismo, hiriendo a naciones pequeñas y suprimiendo la libre expresión de las ideas, porque resulta más delictuosa la opresión, cuando se tienen en vigor constituciones que amparan la independencia de los países y el derecho inalienable de la persona.” ¿A qué “naciones pequeñas” hubiese “herido” el general Cárdenas negándose a recibir el premio? Aunque desconcertante, el episodio no pareció lastimar la relación entre los dos amigos. De hecho, en los años siguientes, Tannenbaum mantuvo una breve y cordial correspondencia con Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, dándole consejos para su carrera en planeación.

No deja de ser paradójico que en esos mismos años el FBI siguiese considerando sospechoso de comunismo a Tannenbaum, entre otras cosas por haber frecuentado a Diego Rivera.

El 21 de abril de 1959 el Seminario Latinoamericano de Columbia tuvo un invitado estelar: Fidel Castro. La discusión giró en torno a los problemas económicos de Cuba. Un participante fue Herbert Matthews, el corresponsal de

Enrique Krauze

The New York Times que entrevistó a Castro en la Sierra Maestra y que por seis años estuvo asociado al Seminario. Ambos hechos sugieren la actitud receptiva de Tannenbaum con respecto a la Revolución cubana. La veía como un episodio más, inevitable, en la cadena revolucionaria de reivindicación social y afirmación nacionalista de América Latina y reconocía ampliamente la responsabilidad de la política exterior estadounidense en los hechos. No obstante, pronto se decepcionó más por motivos empíricos que ideológicos. La propuesta de una reforma agraria en un país con altos índices relativos de desarrollo moderno le pareció un error fenomenal y reprobió sin cortapisas el acercamiento cubano con la URSS.

En ese contexto y con esas ideas en mente, en la segunda quincena de enero de 1962 Tannenbaum acudió a un congreso reunido en Concepción, Chile. Lo acompañaba un elenco impresionante de autores latinoamericanos: Gonzalo Rojas (el organizador), Carlos Fuentes, Mario Benedetti, Augusto Roa Bastos, José Donoso, José María Arguedas, José Miguel Oviedo, entre varios otros. Tannenbaum sugirió la posibilidad de una federación de estados americanos que alentara el acercamiento entre Estados Unidos y nuestros países. Esta idea, planteada tras la invasión de Playa Girón y simultánea a la Cumbre de Punta del Este, pareció provocadora, imprudente, equivocada, absurda, arrogante. Según testimonio de otro de los participantes, Alejo Carpentier (en entrevista con Elena Poniatowska), cuando Fuentes inquirió a Tannenbaum si Estados Unidos formaría parte de la “Federación” que proponía, el público reaccionó con “hilaridad general”: “Fuentes le demostró jurídicamente que no podía haber una unión federal [porque] la relación que ha existido entre el norte y el sur se [había] caracterizado [...] no por la colaboración sino por la explotación”. Después de Fuentes, cuya exposición “brillante y clara” incluyó varios ejemplos de intervención estadounidense, otros escritores abundaron en el tema. “El pobre Tannenbaum –agrega Carpentier– estuvo a punto de llorar. Arguyó que los Estados Unidos no eran los culpables de todos los males de América Latina; que lo que hacíamos no era moral, que lo estábamos usando como pretexto para atacar a su país. Al día siguiente tomó el avión y nos quedamos en familia.”

El 27 de marzo, Tannenbaum envió una carta en español a *Siempre!* En efecto, el episodio chileno lo había entristecido. A los estudiantes idealistas del auditorio, los intelectuales latinoamericanos no les habían ofrecido “palabras de juicio”

sino “una ensalada de clichés de propaganda [...] repetidos diez mil veces”. Aquello no había sido una discusión académica sino una “actuación excelente”. Esa actitud le parecía “trágica” porque implicaba una renuncia a la objetividad. Si los intelectuales latinoamericanos se negaban a aceptar responsabilidad alguna (por mínima que fuera) en los males que aquejan a la región, su actitud era “amoral”, los privaba de un “papel que desempeñar” y los colocaba “fuera del debate”. Pero aún más grave le parecía la postura con respecto a Cuba:

Es deshonesto decir a los jóvenes que el lugar donde encontrar la libertad es en una sociedad totalitaria; que el lugar donde nadie tiene alternativa es una “democracia del pueblo”, y que la libertad existe donde nadie puede publicar sus pensamientos privados y que la igualdad se encuentra donde la policía y el “paredón” tienen la última palabra.

En definitiva –decía Tannenbaum– los intelectuales latinoamericanos habían confundido la deliberación con la profecía, la labor del maestro con la del propagandista, la búsqueda del saber con la defensa ciega de una doctrina.

Fuentes publicó su réplica el 5 de abril. En ella aludía a una declaración en la que Tannenbaum había lamentado que la Universidad de Concepción, receptora de una “generosa ayuda de Estados Unidos”, lo hubiese tratado mal. “A nosotros esa declaración nos supo a delación, a macartismo, a denuncia pública.” En el fondo –agregaba– Tannenbaum juzgaba “exóticas y condenables todas las ideas que no celebren a la democracia norteamericana”. Su “actitud ciega e intolerante” radicaba en considerar que “toda idea revolucionaria, toda reivindicación nacional latinoamericana es parte de una siniestra conspiración contra la libertad encarnada y las instituciones del ‘mundo libre’”.

En esos mismos días, el gobierno estadounidense negó a Fuentes la visa de entrada. Tannenbaum no dudó en mandar una airada protesta a *The New York Times* (26 abril de 1962) contra el atropello al “brillante y ampliamente conocido y respetado novelista mexicano”: “No es muy sensato brindar ayuda a pueblos, cuando a la vez insultamos deliberadamente a sus más connotados ciudadanos.” Al día siguiente redactó y envió su intervención final en la polémica señalando una vez más la actitud dogmática de sus adversarios: una universidad es “un recinto sagrado dedicado a la acumulación del saber, no un foro político dedicado al impulso de intereses basados



Los dos Méxicos.

en la suposición de que la economía marxista se ha apoderado [...] de la verdad absoluta y de que todas las demás teorías están equivocadas”.

Las razones de Tannenbaum no conmovieron a nadie. Tampoco los importantes ensayos que publicó entonces. En ellos proponía vías para resolver los conflictos derivados de las expropiaciones que llevarían a cabo los gobiernos revolucionarios (que de manera inevitable, profetizó, surgirían en América Latina en las dos décadas siguientes). Esos arbitrios (como el cargo concertado y paulatino a las exportaciones para pagar las expropiaciones) permitirían la continuidad normal de relaciones entre Estados Unidos y esos gobiernos.

Centenares de intelectuales, políticos, estadistas y académicos habían desfilado por los Seminarios Universitarios de Tannenbaum, donde la pauta eran la solidaridad y la conversación como fundamentos de una convivencia humana. Decenas de figuras latinoamericanas habían pasado también por aquellas mesas de discusión y debate, pero la joven y brillante generación literaria, eufóricamente enamorada de la Revolución cubana, decidió desdeñar esa labor e ignorar también la obra escrita por aquel profesor pionero de los estudios latinoamericanos. Su inspiración había sido fundamental para la carrera intelectual de Richard M. Morse, de Charles Hale, Eugene Genovese, Robert Alexander y John Womack Jr., entre muchos otros eminentes historiadores y latinoamericanistas. Pero los escritores reunidos en Chile tenían un entusiasmo y una fe. Algunos no tardarían en desencantarse.

Contra el progreso infinito

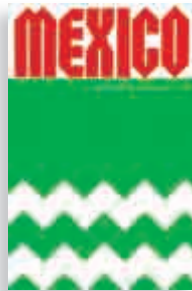
En 1966 un par de moalbetes asaltaron al viejo profesor en el elevador de su edificio cercano a la Universidad de Columbia. No dejaba de ser paradójico que el precursor de los derechos civiles de los afroamericanos (reconocido como tal en varios estudios sobre el renacimiento de Harlem) fuese atacado por dos de ellos. Tras ese trance sobrevino la muerte de su esposa, de la que no se recuperó. No tuvo hijos: tuvo muchos amigos, tertulios y compañeros. Conoció la lealtad y el amor. Tenía una noción integral y práctica, no rígida ni “escolar”, de la experiencia humana. Su conocimiento de las gentes y los pueblos fue directo, a ras de suelo, no teórico ni estrechamente académico. Creía que la mejor manera de conocer a los pueblos de América Latina era a través de sus novelistas y poetas. Ya fuese encabezando un contingente de desempleados hambrientos o acercándose a los presos, a los descendientes de los esclavos

o a los indígenas mexicanos, lo movía un genuino sentimiento de compasión. “Lo único que me ha importado en la vida —repetía— es ser útil.” Murió a los 76 años de edad.

Tannenbaum había desarrollado a tal grado su “don de empatía” que presumía poder ver el mundo a través de los ojos del burro que hacía mucho años lo llevara por los caminos de México. De ese don nació su *visión* de México. La suya era una filosofía “parroquial” y no lo avergonzaba. Por el contrario: le parecía la única “respuesta creativa” contra los “tiempos modernos”: “no pueden continuar indefinidamente. Tenemos corporaciones cada vez más grandes, sindicatos cada vez más grandes, estados cada vez más grandes. El lugar para la responsabilidad individual es cada vez más pequeño”. En sus últimos años insistía: “Debemos regresar a las comunidades”, y al preguntársele si eso no significaba dar la espalda a la rueda de la historia, contestaba: “Déjenlos aferrarse a sus eslóganes. Déjenlos progresar hasta despegarse de la tierra, así alcanzarán el progreso infinito.” Ante el desastre ecológico, la desolación del campo, la degradación de la vida urbana, el empobrecimiento de la calidad y la enajenación de la vida moderna, ¿cabe calificar de utópico el llamado de Tannenbaum a poner límites a la ciega voluntad de progreso? Si su visión de México hubiese prevalecido, acaso San José de Gracia no habría sido un “pueblo en vilo” sino un pueblo más de una patria “fiel a su espejo diario, más modesta y probablemente más preciosa”.

Mientras eso ocurría, en la Facultad de Ingeniería de la UNAM nuestro grupo, dirigido por el caballero Abraham Mariles, daba los toques finales a la investigación que —refutando, supuestamente, a Tannenbaum— pretendía mostrar la viabilidad de pequeñas industrias en el campo —enlatado de productos, por ejemplo. Los alumnos completamos el trabajo y probamos, en efecto, que en las comunidades rurales los campesinos podían hacerse cargo de proyectos de diversa índole, sin necesidad de desarraigarse de sus lugares de origen. ¡Eran capaces de apoderarse de los instrumentos de la ciencia y la técnica moderna para beneficio propio! Pero nosotros, jóvenes urbanos al fin, apenas advertimos que nuestra refutación era una confirmación. Desde la meca del alemanismo, la Ciudad Universitaria, ajustándonos inadvertidamente a una *filosofía de las cosas pequeñas*, habíamos escrito un

homenaje a las ideas anarquistas de Tannenbaum, habíamos hecho una justificada apología de “la cosa mejor que México posee”, la comunidad rural. —



FUENTES CONSULTADAS

Libros

- Mabel Dodge Luhan, *Intimate memoirs*, Nueva York, Harcourt, Brace and Company, 1933-37, cuatro volúmenes.
- Candace Falk, *Love, anarchy, and Emma Goldman*, Nueva York, Holt, Rinehart, and Winston, 1984.
- Emma Goldman, *Viviendo mi vida* (memorias), Madrid, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 1995, dos tomos.
- Frank Tannenbaum, *Peace by revolution*, Nueva York, Columbia University Press, 1933.
- , *The future of democracy in Latin America*, Nueva York, Knopf, 1974.
- , *México, la lucha por la paz y por el pan*, México, *Problemas Agrícolas e Industriales de México*, octubre-diciembre de 1951, vol. III, núm. 4. Las críticas de varios autores, en la misma edición.
- Gabriel Zaid, *El progreso improductivo*, México, El Colegio Nacional, 2004, pp. 164-5.

Publicaciones periódicas y revistas

- Charles Hale, “Frank Tannenbaum and the Mexican Revolution”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 75, núm. 2, mayo de 1995, pp. 215-246.
- Alan Knight, “Frank Tannenbaum y la Revolución Mexicana”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, UNAM, 1999.
- Elena Poniatowska, entrevista con Alejo Carpentier, *Siempre!*, 7 de marzo de 1962.
- Stanley R. Ross, “Frank Tannenbaum (1893-1969)”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 50, núm. 2, mayo de 1970.
- Luis Alberto Sánchez, *Expreso*, Lima, 7 de julio de 1969.
- Frank Tannenbaum, “Lázaro Cárdenas”, *Historia Mexicana*, vol. x, núm. 2, octubre-diciembre de 1960.
- , “Mexico: a promise”, *Survey*, vol. LII, núm. 3, 1º de mayo de 1924.
- , “Personal government in Mexico”, *Foreign Affairs*, vol. 27, núm. 1, octubre de 1948.
- , “Castro and social change”, *Political Science Quarterly*, vol. LXXVII, núm. 2, junio de 1962.
- Richard Weatherhead y Joseph Maier, introducción a *The future of democracy in Latin America. Essays by Frank Tannenbaum*, Nueva York, Knopf, 1974.

Tesis académica

- “Orientación para el estudio de la industrialización de productos agrícolas”, México, Facultad de Ingeniería, UNAM, 1969.

Comunicaciones personales

- Entrevistas del autor con John Womack Jr., septiembre de 1981; James Gutman, octubre de 1982; y Robert Alexander, octubre de 1982.
- Cartas de Estelle Tannenbaum Rothman al autor, 30 de abril, 1º de julio y 16 de agosto de 1983.

Archivos

- Carta de James R. Sheffield al secretario de Estado Frank B. Kellogg, 16 de febrero de 1926, National Archives Washington, D.C., United States Department of State, 711.12/685.
- Carta de Sheffield a Kellogg, 11 de diciembre, 1926, *ibidem*, 812 20211/45.
- Carta de Tannenbaum a Kellogg, 26 de marzo 1926, *ibidem*, 711.12/732.
- Carta de Thomas McEnelly a Kellogg, 3 de noviembre de 1925, *ibidem*, 812 52/1344.
- Carta enviada a *The New York Times*, 30 junio de 1936, Archivo General de la Nación, México, ramo Presidentes, Lázaro Cárdenas, 136.1/2.
- Cartas de Tannenbaum al secretario de Estado Summer Welles, al banquero Luis Legorreta, al propio presidente Cárdenas y labor de cabildeo en Correspondencia Tannenbaum-Cárdenas, Archivo General de la Nación, ramo Presidentes, 546.6/212-32.
- Correspondencia de Frank Tannenbaum con Lázaro Cárdenas, Cuauhtémoc Cárdenas, Felipe Carrillo Puerto y Plutarco Elías Calles en Tannenbaum Papers, Universidad de Columbia.