

El revisionismo en la historiografía reciente

Teresa AGUIRRE C.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En el último cuarto de siglo la corriente revisionista volvió a tener auge tanto en Europa como en América Latina al punto que las festividades conmemorativas del bicentenario de la Revolución francesa —que coincidió además con la caída del muro de Berlín— parecían tomar un sentido luctuoso, al igual que hoy sucede con algunas conmemoraciones del bicentenario de las revoluciones de independencia y el centenario de la Revolución mexicana de 1910.¹

En América Latina, los golpes de Estado en el segundo lustro de los años sesentas y el primero de los setentas con el ascenso de gobiernos autoritarios fueron un escarmiento para los movimientos sociales; en el terreno económico se impuso el criterio de eficiencia técnica separando la economía de la política, proceso acompañado de nuevas elaboraciones ideológicas, y no tardaron en aparecer las relecturas de la historia que ubicaron en el radicalismo de las guerrillas y ascenso de movimientos sociales contra hegemónicos la causa de las dictaduras. Como las dos caras de una moneda, se teorizó sobre “los dos demonios”. El acotado retorno a la democracia llevó de nuevo la discusión sobre los límites y posibilidades que se abrían para hacer viable la coexistencia democrática. Desterrada del horizonte la perspectiva revolucionaria se deposita en la democracia acotada la viabilidad de convivencia social.

Por ende, no es casual que esta nueva oleada de revisionismo contenga un marcado sesgo antimarxista. Despierta tanto pasiones académicas como pasiones políticas. Desde que apareció el revisionismo como corriente historiográfica en América Latina a principios de siglo fue polémica, de filiación conservadora en América del Sur, según lo plantean Tulio Halperin Dongui para Argentina, Lucía Sala y Julio Rodríguez para Uruguay, y Ángel Rama en una perspectiva latinoamericana que distingue dos grandes etapas: una hasta 1930 y otra de 1940 a 1970. Hoy podríamos añadir una tercera etapa: a partir de los años ochentas. Es común a las tres etapas del revisionismo latinoamericano el acento puesto en “las manifestaciones del nacionalismo cultural, identificando lo común de América Latina en el campo de la cultura y en lo político; su propósito declarado

¹ Vale la pena aclarar desde ya, que en México el término revisionista se ha usado en un sentido diferente más en oposición a las “verdades canónicas u oficiales”. Para algunos autores, como Enrique Florescano, la historiografía desmistificadora da lugar a un primer “revisionismo”, pero el revisionismo como corriente historiográfica no se define por la “revisión de verdades canónicas”, sino que tiene como premisa fundamental negar o minimizar las posibilidades transformadoras de toda revolución.

era hacer una historia útil a las causas político ideológicas”.² En la actualidad a ese objetivo se suma el rechazo a toda idea de sistema y totalidad, hoy alimentada por visiones multiculturalistas o pluriculturalistas, en lo que coinciden con algunas posiciones posmodernas.³

Se podría pensar como planteaba Halperin Dongui en *El revisionismo histórico argentino*, que están en contra de las ideologías con las que se escribió la historia. Pero más bien están en contra de algunas de estas ideas, en especial contra la herencia de la vía revolucionaria que deja la Revolución francesa y que, como se sabe, es central en el marxismo. Así, el revisionismo desde los años setentas del siglo XX es profundamente antimarxista. Como destaca Erick Hobsbawm se trata entre otras cosas de un ajuste de cuentas con el marxismo y su influencia política,⁴ y que en América Latina inspiró a buena parte de los movimientos sociales durante los años sesentas y setentas, una de cuyas versiones latinoamericanas fue el foquismo.

La crítica de los revisionistas (y de algunos posmodernos) a la modernidad se plantea sobre todo en cuatro aspectos: 1) A la construcción de sistemas explicativos con base en la razón se opone la búsqueda de motivaciones subjetivas e identidades culturales como fuente del cambio. Se coloca al individuo y en particular a las élites y “grandes hombres ilustrados” capaces de expresar las motivaciones sociales, en el centro del análisis, ya que son éstos los que “conducen las acciones colectivas”. 2) A la idea de tendencias objetivas en la historia “indagación sobre su sentido” se opone la subjetividad condicionada y creada en el mundo cultural-psicológico, donde se realiza la subjetivación como apropiación individual de valores e intereses. 3) A la idea de macrotendencias se le opone la idea de la particularidad, sólo lo específico-relativo es propio de la historia. 4) Por último, distingue a los revisionistas el marcado rechazo a la idea de revolución como motor de cambio en la historia y concebida como ruptura cualitativa a lo que oponen la idea de continuidad, evolución y destacan la democracia como motor del cambio.

La subjetivación como oposición a la idea de sistema

La línea interpretativa que ofrecen los revisionistas coloca en el centro la idea de modernidad, en particular la constitución del individuo-ciudadano y la diferenciación subjetiva, donde la razón debiera tener un sentido instrumental-pragmático y no utópico; despojada del principio de esperanza, se la iguala al libre albedrío del aquí y ahora, o a lo sumo expresaría una jerarquía valorativa subjetiva, que cuando mucho puede ser compartida por un grupo social (local); el condicionamiento social sólo se considera en la medida que contribuye a la conformación de los valores individuales o es sensible en la medida que crea las condiciones para la acción individual-ciudadana. Para François Furet:

² Cf. Tulio Halperin Dongui, *El revisionismo histórico argentino*; Carlos Rama, *El revisionismo historiográfico del nacionalismo cultural latinoamericano*; Lucía Sala y Julio Rodríguez, “En torno al revisionismo histórico uruguayo”, en *El Popular*, y la revista *Cuadernos de Cultura*, núm. 60, pp. 40-63.

³ Los posmodernistas consideran al marxismo hijo de la tradición “moderna” compartiendo los “vicios” de ésta, sobre todo el sentido teleológico y determinista como el de “querer encontrar un sentido en la historia”; como se sabe, para los posmodernos ésta es una “invención” de la modernidad.

⁴ Cf. Erick J. Hobsbawm, *Los ecos de la Marsellesa*, cap. 4.

La sociedad burguesa a través de la burguesía como categoría social, propone una sociedad que sólo ponga en común lo mínimo para vivir, ya que su principal deber es garantizar a sus miembros el libre ejercicio de sus actividades privadas y el goce asegurado de lo que han adquirido... la idea de igualdad-universalidad de los hombres, que esgrime como fundamento y que constituye su novedad, se ve constantemente negada por la desigualdad de las propiedades y de las riquezas producidas por la competencia entre sus miembros. Su movimiento contradice su principio; su dinamismo su legitimidad.⁵

En su búsqueda de una nueva interpretación del fracaso de la modernidad en América Latina, nos ofrecen un análisis de los fenómenos vertebrados en torno a un eje que va de tradición a la modernidad como flujo incesante de cambios que hace caso omiso de la lógica del poder y de la resistencia, hasta llegar a una imagen de la sociedad como fluir de pequeños cambios, en medio de los cuales los actores elaboraran estrategias de sobrevivencia, y un imaginario cultural que desemboca en una visión pragmática, segmentada y fragmentada, en la que se diluye o se niega la posibilidad de articular un proyecto común; de hecho parecieran negar las identidades colectivas. Se trata de la disociación del sistema y los actores, que conduce también a la separación del mundo técnico/económico del social, político y cultural como el espacio de la subjetividad. En su empeño por negar un fin “teleológico” que le atribuyen al marxismo⁶ terminan convirtiendo a la modernidad y la democracia occidental como fin último; en su análisis de los procesos latinoamericanos se destacan las “patologías” o desviaciones que impidieron llegar a ese fin. Así, por ejemplo, Touraine, en su *Crítica de la modernidad*, considera:

El movimiento comunista impuso a la tercera parte del mundo regímenes totalitarios fundados en la razón, la ciencia y la técnica. La Revolución francesa hizo entrar en la historia y en el pensamiento la idea de un factor social, la idea del encuentro de un personaje o de una categoría social, con la de *destino*, de donde emerge la idea de la *necesidad histórica*... Por ello, François Furet afirma que la idea central de la Revolución francesa y, en primer lugar, la de su actor principal, Robespierre, fue afirmar que el proceso revolucionario era natural y que al mismo tiempo debía ser voluntario, que la revolución era obra, tanto de la virtud como de la necesidad. Después de la Revolución francesa la idea revolucionaria ocupa un lugar fundamental, que sólo se abandonará en el momento en que numerosos países del centro y este de Europa renuncian al sistema comunista en 1989. Pero el Occidente responde desde hace mucho tiempo, desde el terror en que se transformó la Revolución francesa y desconfía de ese racionalismo voluntarista... Occidente reemplazó poco a poco una visión racionalista del universo y de la acción humana por una concepción más modesta, puramente *instrumental* de la racionalidad...⁷

⁵ François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, pp. 18-19.

⁶ En efecto, los enfoques ortodoxos del marxismo derivaron en un determinismo positivista donde la historia respondía a tendencias “objetivas”, lo económico condicionaba la vida social y política y la necesidad histórica a través de la lucha de clases desembocaría irremediamente en el socialismo. Esta lectura esquemática, caricaturizada, es la que se levanta como molino de viento para dar la batalla. Revisiones más profundas y menos prejuiciadas e ideológicas se han desarrollado sobre varios temas; volveremos a ellos más adelante.

⁷ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, p. 10.

Direccionalidad de la historia versus motivaciones e identidades subjetivas

En el fondo de este debate existe otra polémica sobre la existencia o no de criterio(s) de verdad en la investigación-explicación histórica y si estos criterios pueden tener explicación universal o sólo nacional, regional e incluso pueden ser sólo la voz de los segmentos-elites dominantes. La posibilidad de comprender por qué los hombres actuaron como lo hicieron ha dividido a los historiadores; si el énfasis explicativo se ponía en la acción de los hombres determinada por criterios valorativos subjetivos se consideraba que la visión se hermanaba con las concepciones idealistas; por el contrario, cuando el énfasis se ubicaba en el contexto-realidad como origen-cause de las explicaciones y las posibles soluciones a través de la interacción humana se consideraba que la visión era coincidente con la materialista de la historia.

La perspectiva revisionista acentuó las particularidades, resultando entonces por lo menos arbitrario pretender establecer tendencias generales, ya no se diga “leyes”, y uno se pregunta ¿si sigue siendo valido establecer una jerarquía en las variables explicativas que nos vuelva inteligibles los procesos históricos? o, por el contrario, como sostienen Rugeiro Romano y Marcello Carmagnani:

[...] si se rechaza la jerarquía de los componentes históricos también se debe rechazar la preeminencia de unos sobre otros... El meollo del problema y para lo cual no existe respuesta unívoca es distinguir cómo interactúan en el tiempo los diferentes aspectos históricos. Si no existe un motor potente de la historia capaz de poner en movimiento a todos sus componentes, debemos entonces pensar que la actividad así como las decisiones por las cuales optan los hombres en cuanto individuos, miembros de una comunidad dependen exclusivamente del valor que ellos les atribuyen.⁸

Por ello tiene tanto auge la vuelta a las biografías y a la historia cultural, intelectual y hermenéutica para tratar de entender-explicar-comprender bajo que ideas-valores los hombres optaron, decidieron y actuaron en su momento histórico. Aun si quisiéramos concordar con esta propuesta ello no resuelve el problema de ¿cómo hacer inteligible la historia? y el historiador ¿cómo podría desentrañar cuál es la jerarquía de valores que predomina en una época? y ¿cómo se introyectaron en cada individuo en particular y si ello los movió o no a la acción?, ¿si se trata de una acción afirmativa o disidente, respecto de los valores dominantes, si es que éstos existen? Por otra parte, en verdad ¿la sociedad moderna tiende a eliminar todas las formas de sistema y todos los principios de organización para ser sólo un fluir múltiple de identidades individuales y, por lo tanto, de estrategias personales, se trata sólo de interrelaciones personales que *fluyen reguladas por los contratos*? ¿Aun en ese extremo, no es la legislación expresión de una jerarquía valorativa social? ¿Cómo comprender la afirmación del “pensamiento único” en la actualidad y su papel en la afirmación del proceso de globalización neoliberal. Por otra parte, negar toda jerarquía valorativa, social e histórica sólo puede derivar en relativismo absoluto o conduce a un relato nihilista.

⁸ Rugeiro Romano y Marcello Carmagnani, *Para hacer la historia*, p. 17.

De las tendencias generales a la historia en migas

Otro aspecto importante que caracteriza en la actualidad a la corriente revisionista es que ha alimentado estudios monográficos, historia local y en algunos casos regional poniendo el acento en lo que los diferencia de lo nacional, dada la anulación de tendencias generales, la búsqueda de las motivaciones, identidades e intereses que induce a los hombres a actuar se ubica en lo local. Si bien estos trabajos son imprescindibles y nos han proporcionado mayor información, y un conocimiento más preciso de cada región, o aspecto particular, por momentos parece que ninguna tendencia histórica es discernible, ya que siempre existe el caso particular que se aparta de la “norma”. La pluralidad de microrrelatos hereda una imagen fragmentada, donde las tendencias pierden sentido si no se les ubica en diálogo con procesos más amplios (nacionales e internacionales). Por ejemplo, Romana Falcón destaca en el caso de la Revolución mexicana:

Después del movimiento de 1968... se iniciaron varias corrientes revisionistas que pusieron en tela de juicio las interpretaciones clásicas sobre lo que había sido la revolución y sus consecuencias. Los cambios fueron en todos los órdenes. Para empezar se intentó descubrir el México pequeño y olvidado. México se puso entonces bajo el microscopio y la microhistoria inició su revancha. No sólo cambió el tema a estudiar. Mucho más dramático fue el vuelco habido en la interpretación. La generación que experimentó la profunda herida que 1968 abriera el sistema, intentó buscar en la revolución los orígenes de la profunda desesperanza que la abatía... el hecho de que la sociedad mexicana se enfrente desde 1968 hasta hoy a problemas de una magnitud enorme y que ponen en entredicho el futuro del sistema entero ha contribuido poderosamente a mantener el mismo tono crítico y desesperanzado con que, desde los años setentas, se ve a la revolución.⁹

Adiós a la revolución, a la ruptura, bienvenida la política democrática, la continuidad

La tesis central del revisionismo es la negación de la revolución como motor del cambio histórico. Por ello es profundamente antimarxista; para los revisionistas las revoluciones no producen grandes cambios o sin duda no se trata de cambios para mejorar, quizá son innecesarias no porque sean evitables, sino porque sus resultados son modestos e incluso negativos con un coste demasiado alto para toda la población. Así pareciera que la principal tarea de la nueva historiografía revisionista es negar que la revolución tenga algún papel positivo en el desarrollo de la humanidad. Se trata de derribar el concepto mismo de revolución y sustituirlo por el de democracia política como la vía del cambio.

Furet y su grupo no sólo cuestionaron las interpretaciones sobre la Revolución francesa, en especial la “interpretación jacobino-marxista”, sino que trataron de combatir la idea misma de revolución a la que consideraban como una ilusión que pertenecía al pasado. “La idea revolucionaria es la imposible conjura de la desdicha [...] en la medida en que la libertad y la igualdad de los hombres constituyen promesas absolutas, preñadas de

⁹ Romana Falcón, “El revisionismo revisado”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 5, núm. 13, p. 343.

esperanzas ilimitadas, y por lo tanto imposibles de satisfacer”.¹⁰ Para los revisionistas el mito “ilusión” revolucionaria se constituyó a partir de que

La idea revolucionaria une tres elementos: la voluntad de liberar las fuerzas de la modernidad, en la lucha contra el antiguo régimen que pone obstáculos a la modernización y al triunfo de la razón y, finalmente, a la afirmación de una voluntad nacional que se identifica con la modernización... y que hace del individuo un ser público, no en el sentido ateniense o romano del término, sino que lo subordina a la república. En nombre *del sentido de la historia*, y por consiguiente, le otorga una misión histórica a cada actor social.¹¹

Esta visión forzada y simplificada, que empata la “necesidad histórica” con la voluntad política y la transforma en voluntad nacional, sólo es atribuible a estudios esquemáticos; quizá los revisionistas toman a éstos como *sparring* más que a la experiencia histórica misma. Cualquier revolución, lo que pone en evidencia es la tensión, confrontación entre las voluntades y aspiraciones de los distintos grupos y segmentos que participan en ella, y en su fase constructiva los cambios que se producen son casi siempre fruto de la “negociación/confrontación” y por tanto no satisfacen plenamente las aspiraciones de cada una de las fracciones que han participado. Pero la conclusión revisionista pareciera plantear que las revoluciones no producen los cambios por los que se han movilizado los participantes y pareciera que esa “voluntad nacional” surge de manera autónoma, en especial los segmentos populares aparecen siempre subordinados a los proyectos de las elites dirigentes.

Por su parte, François Xavier Guerra destaca el *espacio político* como lo esencialmente nuevo que produjo la Revolución francesa:

Lo radicalmente nuevo es la creación de una escena pública... es un hombre individual, desgajado de los vínculos de la antigua sociedad estamental y corporativa; la nueva sociedad es contractual, surgida del nuevo pacto social; la nueva política es la expresión de un nuevo soberano, el pueblo a través de la competición de los que buscan encarnarlo o representarlo, triunfa entonces una nueva legitimidad —la de nación y pueblo soberano—, una nueva política con actores de una clase nueva que por primera vez pueden ser llamados políticos, en tanto que se constituyen precisamente para conquistar esa nueva legitimidad. Se produce entonces la separación entre sociedad política y sociedad civil. La victoria de todas estas mutaciones que se engloban bajo el término modernidad son las que crean esa ruptura profunda, que es irreversible.¹²

Guerra, además de independizar lo político, propone que el cambio sea evaluado en el corto plazo: “es de importancia fundamental la cronología, insoslayable en toda historia política y muy particularmente en las épocas revolucionarias. Si los estudios en el ‘tiempo largo’ convienen a las estructuras, cualesquiera que sean —económicas, sociales, mentales— las rupturas exigen el ‘tiempo corto’. En estos periodos triunfa el acontecimiento

¹⁰ F. Furet, *op. cit.*, p. 44.

¹¹ A. Touraine, *op. cit.*, pp. 67-69.

¹² François Xavier Guerra, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, p. 13.

singular”.¹³ Este manejo de los tiempos arroja siempre resultados demasiado pequeños, que minimizan las transformaciones. Si la mutación de la que nos habla Guerra como significativa es la emergencia de lo público con la transformación de las estructuras políticas que colocan en el centro al surgimiento del individuo-ciudadano, ese proceso, que para Maurice Dobb va del siglo XV al XIX y en América Latina es a la fecha un proceso inacabado, ¿cómo evaluarlo como lo propone Guerra en el corto tiempo?

Como se puede observar, lo que se evalúa como “aporte” de la revolución, restringido a la esfera política, implica “una mutación que puede llevar decenios o siglos, lo que hace imposible evaluarlo en el corto plazo como nos proponen los revisionistas”. Pensar en la revolución como un asalto único que permite el cambio de las estructuras políticas, económicas y sociales en el corto plazo es ingenuo o simplista. Como ya ha sido conceptualizado por varios autores —Federico Engels, Manfred Kososk, Maurice Dobb, Erick Habsbawm y Enrique Semo, por sólo mencionar algunos—, el cambio de un sistema de relaciones políticas, sociales o económicas abre un largo proceso de transición, con varios “asaltos revolucionarios” donde las revoluciones representan la condensación y confrontación de distintas perspectivas de cambio.

En algunos países esta transición puede ser relativamente pacífica y en otros sólo tiene lugar a través de ciclos revolucionarios; esta larga etapa corresponde a lo que se denomina revolución en el sentido amplio. Mientras que la revolución en su sentido estricto es el periodo de intensificación de las confrontaciones sociales que alteran la relación de fuerzas entre los diferentes segmentos de la sociedad y que desemboca o pretende desembocar con la sustitución de la clase en el poder. Los cambios en el sistema político, económico o social, más allá de las aspiraciones de sus protagonistas, varían según la correlación de fuerzas y del grupo que obtenga el poder, y pueden dar por resultado modificaciones parciales o pequeñas, para no mencionar las revoluciones que son derrotadas.

Las revoluciones latinoamericanas

Como los revisionistas de los años treinta, los actuales vuelven a la reinterpretación de las revoluciones en América Latina desde la independencia hasta las del siglo XX. Cuestionando en principio si éstas fueron verdaderas revoluciones. Los argumentos se repiten desde Vasconcelos¹⁴ pasando por Julio y Rodolfo Irazusta, Ernesto Palacios, Vicente Sierra, Raúl Escalabrini, Arturo Jauretche y Homero Manzi, hasta la actualidad en autores como François Xavier Guerra,¹⁵ y algunos sociólogos como Alain Touraine, por

¹³ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁴ Quien consideraba la independencia de los pueblos americanos como resultado de la desintegración del Imperio español. “Ninguna de las naciones de América había llegado a las condiciones de madurez que determinan la emancipación como proceso de crecimiento natural. Nuestra emancipación fue forzada por los enemigos del exterior. Ni estábamos preparados para ella ni la deseábamos”.

¹⁵ “Para los protagonistas y su larga tradición historiográfica, la independencia, se trata, sin ninguna duda, de un proceso revolucionario, pero incluso para los mismos protagonistas llega a difuminarse y ser totalmente problemático, cuando la revolución se ve ante todo, como una radical transformación de las estructuras sociales y económicas o como el acceso al poder de una nueva clase social. En América la independencia trajo consigo pocas modificaciones sustanciales de las estructuras económicas o sociales profundas, se ha tendido últimamente a infravalorar su carácter revolucionario. La revolución de independencia ha pasado a ser consi-

sólo mencionar a algunos; ellos coinciden en la poca trascendencia que han tenido las revoluciones en América Latina para afirmar al individuo ciudadano como base de la democracia representativa, por la limitada o parcial construcción de la soberanía nacional, entendida como el espacio de la representación.

Es obvio que la evaluación que se desprende de las revoluciones está ligada a la conceptualización que se hace de éstas o al paradigma teórico con que son evaluadas. No se busca analizar qué cambió, en qué medida lo hizo, cómo y por qué siguió una determinada dirección, quiénes fueron los impulsores del cambio y quiénes sus oponentes, qué valores e intereses representaban unos y otros. Por el contrario, se parte de un esquema, de un paradigma predeterminado, donde se ha definido que la revolución debía crear el espacio político y al ciudadano como actor central. Los revisionistas, al mirar como sentido del cambio a la democracia representativa, tienden a destacar como fin la gobernabilidad sistemática, entendida como continuidad del régimen político, como tendencia al equilibrio institucional basado en el acuerdo de los actores políticos, lo que exige el abandono de posiciones disolventes y radicales, aunque ello genere distancia entre lo político y lo social.

Naturaleza de las revoluciones. Contenido clasista e identidad de los actores

Otro de los cuestionamientos que hacen los revisionistas al concepto de revolución es que se pretenden identificar identidades colectivas en confrontación, que provienen de intereses y ubicaciones socioeconómicas en conflicto. Para ellos, el sistema de referencias de lo político en el sentido moderno no es elaborado o impuesto por un grupo socioeconómico determinado. Para ellos la segmentación social conduce a la falta de correspondencia entre situación objetiva y capacidad de acción, los diferentes segmentos sociales carecen o tienen una débil capacidad política, la pertenencia a mundos culturales diferentes hace difícil o nula la creación de reglas de socialidad compartidas, en particular los sectores subalternos al carecer de “ilustración” tienen limitado el ejercicio de su libre albedrío:

[...] en la acción colectiva se vuelve difícil e incluso peligroso identificar a los actores sociopolíticos con grandes categorías socio profesionales. Ni los trabajadores agrícolas, ni las clases medias ni siquiera los obreros industriales —todos ellos segmentados entre sí— logran formar categorías que posean cierta homogeneidad cultural y política, no constituyen actores históricos reales... la historia de América Latina es la del enfrentamiento entre unas fuerzas de integración político social y las fuerzas centrífugas que representan, de un lado, la existencia de categorías privilegiadas, y de otro, el mantenimiento de un importante sector marginado y excluido asociado a un capitalismo dependiente y asociado.¹⁶

derada, por muchos autores, como un fenómeno ‘puramente político’ y de importancia relativamente secundaria con respecto a las permanencias estructurales. Lo ‘puramente político’ se refiere aquí tanto a la ruptura del vínculo con la metrópoli, como a la sustitución del poder político de los peninsulares por los criollos”. F. X. Guerra, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ Alaine Touraine, *América latina, política y sociedad*, pp. 53 y 55.

Ante “clases sociales inexistentes” lo que ha tenido lugar en América Latina, para los revisionistas, es la separación de las elites y subordinación de las masas. La acción disociadora de la inteligencia no está ligada a una hipotética burguesía. Por tanto les parece erróneo caracterizar las revoluciones latinoamericanas como revoluciones burguesas:

Se habla mucho de una revolución burguesa... pero lo común a los actores no es una situación socioeconómica, sino su *pertenencia a un mismo mundo cultural*, que se transforma en político. Es esta mutación cultural y política de los grupos dirigentes y de la sociedad lo que genera el cambio. *Por eso hemos adoptado una óptica voluntariamente política y cultural*. La relación entre actores no está regida por una relación mecánica de fuerzas, sino sobre todo *por códigos culturales de un grupo* o de un conjunto de grupos sociales, que actúa de acuerdo a su modelo ideal de sociedad. Que puede situarse en el pasado o en el futuro o en ambos a la vez. Es por tanto en el campo de lo político y de lo cultural donde habrá que buscar las causalidades primeras.¹⁷

Con relación a la existencia o no de la burguesía y su papel dirigente en las revoluciones latinoamericanas, la polémica no es nueva. Como han insistido un buen número de historiadores, la definición de las revoluciones —independencia y reforma, y las del siglo XX, excepto la cubana— como burguesas no reside en que la burguesía haya sido el actor principal del cambio, ni en el origen socioeconómico de los actores, sino en la función que cumple la movilización para propiciar o permitir el desarrollo del capitalismo; aun cuando sus resultados sean parciales lo que se debería examinar es si tiende o no a generar o ampliar las relaciones capitalistas o a modificar la vía por la que se imponen, es decir, en qué medida contribuyen a transformar las relaciones serviles y esclavistas y las instrucciones sociales, políticas y culturales en que se afirman.

Pero aun, si nos limitamos como los revisionistas a ver sólo los cambios en las elites que asumen el poder, aun prescindiendo de los cambios en la economía,¹⁸ tenemos que las revoluciones de independencia relevaron del poder a la burocracia virreinal, si bien el bloque anticolonial era heterogéneo —como el que se constituye en toda revolución— la iglesia y los grandes terratenientes que logran hacerse del poder aún no cuentan con la legitimidad necesaria para mantenerlo, la creación del Estado-nación, en los países en que se dieron reformas liberales, se inscribieron en esa tarea de secularización

¹⁷ F. X. Guerra, *op. cit.*, pp. 14, 15 y 17.

¹⁸ Enrique Semo destaca en el caso de las revoluciones mexicanas: “La revolución de independencia liberó a México de los lazos coloniales y se inició el proceso de constitución de un Estado nacional. Se liquidaron algunas de las formas más atrasadas de explotación precapitalista; el tributo, la esclavitud, el diezmo, las luchas fueron una escuela para la naciente burguesía y pequeño burguesía... La revolución de reforma destruyó la mayor de todas las corporaciones económicas existentes: la Iglesia, se incrementó el mercado de tierras, se consolidó la autoridad de un Estado burgués-terrateniente y se subordinó a éste al ejército, finalmente con la derrota del imperio de Maximiliano, se derrotó también el intento de transformar a México en una semicolonía o protectorado. Finalmente la revolución de 1910 condujo a la transformación del modelo de desarrollo capitalista, destruyó el latifundio como base de la oligarquía terrateniente... en el siglo XIX México experimentó un desarrollo capitalista limitado pero ascendente de la economía y la sociedad. Cf. Enrique Semo, *Historia mexicana: economía y lucha de clases*. En especial el capítulo v: “Las revoluciones en la historia de México”, y capítulo vi: acerca del ciclo de revoluciones burguesas en México.

eliminando o reduciendo el papel de la Iglesia, construyendo partidos políticos —aun cuando sean dirigidos por caudillos— y creando nuevos pactos sociales expresados en nuevas constituciones. Qué avance y qué límites tuvieron estas transformaciones, qué tan dilatado o tortuoso fue o ha sido el camino, sin lugar a dudas ello ha dependido de la correlación de fuerzas variante, entre los proyectos políticos y socioeconómicos en confrontación.

Las revoluciones del siglo XX, iniciando con la mexicana de 1910, tienden a reorientar la vía de desarrollo capitalista que había otorgado la primacía a los terratenientes. Junto a la búsqueda de mayor equidad se levanta la demanda de ampliación de los espacios de representación: el sufragio, la no reelección, alternancia, libre asociación y libertad de expresión en el terreno político. Así que plantear el fracaso de las revoluciones o su escasa trascendencia porque no han logrado la transformación de las sociedades tradicionales es pedirle a la política que cumpla las tareas de la economía. La separación tajante que hacen los revisionistas entre economía y política les impide ver los vínculos. El mayor disolvente de los lazos comunitarios y de las sociedades tradicionales es el mercado; las cosmovisiones y sistemas de pensamiento están en estrecha relación con la inserción o exclusión de sistema mercantil, con los profundos niveles de desigualdad y heterogeneidad que privan en América Latina, y con las diversas formas en que impacta la expansión del capitalismo mundial en la región.

Lo político cultural determinante

Retomando la tesis de los revisionistas de los años sesentas, los de hoy también consideran que el aspecto que une a América Latina es su pertenencia a un mismo conjunto político y cultural. Para ellos, ni lo económico ni lo social explican de manera satisfactoria las características esenciales de las revoluciones y de los movimientos sociales. Para ellos las variables explicativas son primariamente político-culturales, en tanto las concepciones políticas surgen de y forman tradiciones culturales: “Los procesos históricos en América latina pueden presentar simultaneidad y semejanza, a pesar de lo diverso de las economías y las sociedades por su unidad cultural. La pluralidad y diversidad no pueden explicar la ‘unicidad’ de fenómenos como la independencia, ni las estructuras explican las buscas rupturas. Lo que todas las regiones de América tienen en común es su pertenencia a un mismo conjunto político y cultural”.¹⁹

Pareciera entonces que ese mundo cultural y político puede construirse al margen del estatus socioeconómico; de las funciones, intereses, valores y pasiones que cada grupo social desarrolla. Las claves económico-sociales para entender el proceso histórico de conjunto quedan reducidas a un almacén de datos, subordinados en un debate esencialmente político. De esta manera, para los revisionistas el acento histórico se deposita en lo político/cultural, ideológico. Son las costumbres y las ideas las que determinan la libertad y las que definen la democracia. Para ellos, la democracia es un producto cultural más que social, político o económico.

¹⁹ Cf. F. X. Guerra, *op. cit.*, p. 17.

De la conversión en mito del pueblo y la nación

Para los revisionistas desde la independencia lo que surge es la “fe en la Nación”, porque los lazos sociales siguen siendo locales, o regionales, aún no se han constituido los lazos nacionales en el sentido moderno, aunque surge un Estado como representante de la nación ésta es más imaginaria que real, invención de las elites, es más ficción y mito que realidad:

Las elites ilustradas que hablan en nombre de una ilusoria nación son la prolongación de las elites europeas... desaparecida la clase dirigente política lo que queda son los jefes políticos y la masa... el equilibrio interno del orden federal caudillesco, está asegurado por el caudillo mismo... su reinterpretación de la oposición-vínculo entre masa y elite apóstata trasfiere el acento de lo estrictamente ideológico a una más amplia perspectiva cultural antes que económico-social.²⁰

La desmitificación que pretenden los revisionistas de la nación y del pueblo concluye en su negación porque siempre se les mira desde la perspectiva de la cultura de la modernidad occidental. Así, para Guerra:

Las insurrecciones de independencia fueron progresivamente transformadas por las elites criollas en revueltas del “pueblo” contra la tiranía. Transformación lógica, ya que estas elites eran la prolongación periférica de las elites culturales europeas. Pero su drama era que fuera de ellas *no había ni pueblo ni nación en el sentido moderno* del término, ¿quién es ese pueblo teórico? las elites ilustradas, las que piensan y se piensan como la voz de la nación... no había más que un “pueblo”, aquel que formulaban los raros individuos que habían interiorizado su condición de ciudadanos —teórica e imaginario—. No había más que una “nación”, la que definían las relaciones de fuerza locales, justificadas después por el discurso. Esta doble ficción marca toda la realidad latinoamericana contemporánea en la que se asigna a las elites la doble misión de construir una nación y crear un pueblo.²¹

Cuando François Chevalier presenta el libro de François Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, destaca:

En el centro de la obra se encuentra el modelo teórico de las difíciles relaciones entre dos mundos totalmente diferentes y extraño uno al otro: un Estado moderno surgido de la Ilustración y dirigido por una pequeña minoría de ciudadanos conscientes, por una parte, frente a una enorme sociedad tradicional u “Holista”, heredada del antiguo régimen —colonial—, por la otra. Desde la Independencia en ninguna parte de Latinoamérica resultaba posible detener la lógica del pueblo soberano, pero cuando se trataba de definir las cualidades que harían del hombre, ciudadano —propiedad, profesión, género, edad, cultura— iniciaba la exclusión.²²

²⁰ T. Halperin Dongui, *op. cit.*, pp. 58-59.

²¹ François Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, t. II, p. 333.

²² François Chevalier, Prefacio a François Xavier Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, p. 10.

Para los revisionistas la exclusión no tiene su raíz en la situación socioeconómica sino en la cultura, en la incapacidad de considerarse como individuos, ciudadanos, iguales ante la ley. “A medida que nuevos miembros de la sociedad tradicional van accediendo al mundo de la cultura política moderna, gracias a la prensa, la educación y sobre todo a nuevas formas de sociabilidad la ecuación base de la modernidad que transforma al pueblo en la suma de individuos recupera toda su capacidad de movilización”.²³

Mientras tanto, las constituciones liberales, democráticas y jacobinas, como la de México de 1857, según los revisionistas, continúan siendo un ideal constantemente invocado, pero completamente inaplicable en una sociedad tradicional; ¿qué sentido o qué realidad podían tener el sufragio, la separación y equilibrio de poderes, en un pueblo formado en su mayoría por actores colectivos?:

El Estado moderno no tenía ante él más que comunidades indígenas o campesinas todavía coherentes, haciendas y enclaves señoriales, clanes familiares, redes de lazos personales y de clientelas, en fin una multitud de cuerpos fuertemente jerarquizados, pequeños y grandes; uno de ellos gigantesco, la Iglesia como estamento todavía omnipresente, considerada como enemigo número uno por los autores de la constitución. Ante este conjunto masivo, una república ilustrada no podía tener otro recurso para gobernar que el de la “*ficción democrática*”. Los liberales demócratas, reivindicando la soberanía popular, tuvieron que proclamarse como “el pueblo” —sustituyéndolo— y gobernar por la vía autoritaria, a la manera de los jacobinos de la Revolución francesa.²⁴

Ante la dicotomía que se establece entre los dos mundos culturales: el de las masas, por un lado, a las que se califica como sociedades tradicionales, y el de las elites o minorías ilustradas occidentalizadas, modernas, por otro lado, los revisionistas destacan el papel de caudillos y caciques viendo en éstos el vínculo entre los dos mundos, lo que permite generar cierta estabilidad y coexistencia “pacífica” basada en una “*ficción democrática*”, como la define Guerra al considerar postindependiente en especial al régimen porfiriano. El sistema político que se crea durante los gobiernos de Porfirio Díaz —como el de Rosas en Argentina— revela a la perfección la “*ficción democrática*”. El régimen es aceptado aunque sin cesar viola los principios que invoca. El jefe de Estado actúa como la unión o articulación entre las dos sociedades, centraliza al Estado como representante de la nación frente a los poderes locales disruptivos. De igual manera, caudillos y caciques regionales se vuelven el nexo entre sociedad tradicional y gobierno “moderno”. Como autoridades locales de la sociedad tradicional siguen basado su autoridad en un sistema paternalista, patrimonialista, basado en lealtades y compadrazgos, pero por su cultura o por su pertenencia al engranaje político, a la elite política, forman parte del México moderno; para el Estado son el enlace indispensable que hace posible el gobierno del país y la cohesión de la nación. “Caudillismo y caciquismo pasan de ser la aberración de un sistema para convertirse en la condición misma de su existencia. El porfiriato es una forma de compromiso y equilibrio entre dos mundos heterogéneos y reales... plagada de ‘conmociones de la paz’ que no significa necesariamente la evolución hacia la ruptura”.²⁵

²³ F. X. Guerra, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, p. 375.

²⁴ F. X. Guerra, *México: del antiguo régimen a la revolución*, pp. 10-11.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

De la falta de autonomía del “pueblo” y de soberanía de la nación

Una idea central en el enfoque revisionista es que el pueblo, esa masa amorfa, carece de autonomía para expresar e imponer sus intereses y demandas, y éstas son cooptadas por las elites capaces de crear un discurso articulado que crea una soberanía aparente, pues la que debía residir en el pueblo se traslada a la elite política, incluidos caudillos y caciques, sin que se implante plenamente la cultura política representativa. Este examen de las revoluciones se puede extender a los movimientos sociales.

Como para los revisionistas la representatividad surge de la maduración de la cultura política democrática, enfatizan la diferente suerte que tuvo la modernidad para imponerse en el mundo hispano frente al anglosajón. En este último, la ruptura más profunda que plantea la modernidad surge de la concepción de igualdad ante la ley, de la emergencia del ciudadano, junto al concepto de soberanía, que da lugar a la representación, y a la democracia como forma de convivencia política. En el mundo latino esta ruptura es inacabada a pesar o precisamente por la existencia de las revoluciones, de donde se desprende como corolario la eficacia que tuvo la continuidad histórica de “tipo inglés”, que combina modernización y limitación del poder central. Presentándose como tarea pendiente para el mundo hispano en particular para América Latina la construcción de la democracia.

Por ejemplo, para François Xavier Guerra la Revolución mexicana que estalló en 1910 es sólo la expresión de una crisis política, catalizada en la sucesión presidencial por la incapacidad de rehacer alianzas con los nuevos actores modernos engendrados por la difusión de la modernidad, lo que genera un descontento social grave, que aunado a un vacío de poder y a un lenguaje político unificador que recupera el discurso de la modernidad dará lugar a la revolución. De esta impugnación de la “ficción democrática porfiriana”, sin embargo, habrá de emerger una nueva “ficción democrática aceptada” con la reconstitución del sistema político, con sus cadenas de vínculos y clientelas y la unificación de la elite política, con la novedad de que perfeccionará la “ficción democrática”, una vez que encuentra una forma estable de realizar la sucesión presidencial.

En la afirmación del pueblo como la sumatoria de ciudadanos, que para los revisionistas constituye la base de la democracia, se parte de la idea de que la “única democracia” posible es la occidental. En nuestros países con alta densidad de población indígena uno se interroga si el concepto de democracia representativa tiene el mismo sentido que en occidente o si debiera replantearse el mismo concepto de democracia y sus nexos con los sujetos colectivos, o ¿cómo entender la democracia directa que emplean algunas comunidades para decidir en asambleas su destino colectivo? Es verdad que las comunidades pueden no ser igualitarias, con frecuencia se excluye de las asambleas a las mujeres y pervivieron por mucho tiempo relaciones jerárquicas, pero ello no significa que carezcan de mecanismos de consulta y representación para la toma de decisiones y para su organización y funcionamiento. Y aún quedaría por resolver el “enigma” de ¿qué ha permitido la resistencia y sobrevivencia de los sujetos colectivos?, ¿cómo han modificado sus normas de coexistencia a lo largo de los siglos y con ello su idea de pertenencia, inclusión e identidad; en qué medida se han modificado sus valores y cómo se ha modificado el papel y la función del individuo en la comunidad? Este tipo de democracia ajena al mundo occidental es declarada inexistente por los revisionistas. Hoy es ese concepto de demo-

cracia “radicalizado” con mayor participación de las mujeres el que demanda autonomía, y esta demanda es la que se coloca en el centro de algunos movimientos indígenas, como el zapatista, en el caso de México. Esta participación como comunidad está replanteando la concepción del Estado y reclama la construcción de un Estado nacional pluralista.

Pero ¿cómo se vincula la interpretación revisionista con la realidad actual y qué implicaciones tiene en su reproducción o cuestionamiento? En principio parecería que el bienestar de la población latinoamericana depende de que introyecte una cultura de la modernidad basada en el ciudadano y en la democracia representativa, por ser una tarea no concluida. Por otra parte, consideran que éste fue un proceso fracasado en América Latina que se expresó en la segmentación de las categorías/clases sociales, por la sobrevivencia del mundo tradicional, ello impidió la decantación plena de una clase dirigente y una clase política. La clase política no logra autonomizarse y crear un proyecto democrático. El “Estado voluntarista”, o los gobiernos caudillescos, según los revisionistas, asumen la dirección del desarrollo, impulsan la industrialización y juegan el papel de déspota ilustrado sin que se registre la separación plena entre sociedad civil y Estado, y más aún, en los países en que la elite dirigente es la burguesía extranjera se priva de toda autonomía a los actores sociales y políticos.

Frente a este Estado omnipresente que hace las veces de clase dirigente, clase política y déspota ilustrado lo que se ha afirmado, según los revisionistas, es la idea de democratización, que según Touraine es una idea “nueva” en América Latina, porque ha derrotado a la idea de revolución: “La idea de democracia es nueva por otra razón: surge en oposición tanto al poder de las dictaduras como a la esperanza puesta en las revoluciones... la vuelta a la democracia en varios países no significa que éstos y el conjunto del continente conozcan un grado bastante elevado de integración social y política para que puedan hacerse las principales opciones políticas en el seno de límites constitucionales, de reglas del juego y de un consenso sólido”.²⁶

Desde la perspectiva revisionista la viabilidad de la democracia en América Latina se definía como mayor desafío, lo que exige su limitación, no a un tipo de sociedad sino a un régimen político definido por la elección libre de los gobernantes, de manera que se les considere como representantes legítimos, es decir, se enfatiza la democracia procedimental. Para la existencia de la democracia se reclama: “a) del espacio político o sistema político formado por ciudadanos; b) la separación de la sociedad política, producto de la diversidad de intereses; c) del principio de igualdad ante la ley, en derechos y obligaciones, a pesar de las diferencias de capacidades y recursos, y d) de la existencia de grupos de interés reconocidos y autónomos, al margen de partidos políticos”.²⁷ De esta manera, la superación de la tensión entre elites y masas creen encontrarla en la colaboración de todos los elementos sociales en la construcción de un espacio político, donde la representación garantizaría la coexistencia pacífica por medio de la competencia electoral.

En resumen, el revisionismo como corriente historiográfica pretende sustituir una cierta imagen del pasado por otra más apta para justificar ciertas actitudes frente al presente; es una concepción de la historia en que la utilidad práctica tiene primacía sobre su dimensión propiamente cognoscitiva, se trata pues de una empresa a la vez historiográfica y política.

²⁶ Cf. A. Touraine, *América Latina, política y sociedad*.

²⁷ *Idem*.

Ya en los primeros trabajos de los revisionistas de la década de 1930 y 1960, Lucía Sala y Julio Rodríguez, al evaluar al revisionismo uruguayo, planteaban: “Estos ‘historiadores’ (revisionistas) a la luz de ideas generales del nacionalismo producen ensayos ‘históricos’ —la labor documental ya está a la mano— desdeñando la investigación y dependiendo en definitiva de los investigadores originales, infieren, eso sí, conclusiones distintas y hasta contradictorias por la reinterpretación de fuentes ya conocidas”.²⁸ Y en referencia al revisionismo argentino Halperin Dongui advertía: “la actitud política esencial de los revisionistas es un supuesto realismo hostil a las ideologías que de hecho se ejerce solamente sobre algunas de ellas...”²⁹ De la misma manera en referencia al revisionismo actual Hobsbawm considera: “sería un error suponer que las campañas ideológicas contra la revolución se basan en investigación nueva; se trata de diferentes interpretaciones... las variadas y a veces conflictivas versiones revisionistas de la historia revolucionaria no siempre proporcionan una mejor orientación sobre el papel y las consecuencias de la revolución que las versiones anteriores”,³⁰ y destaca que más bien se trata de un ajuste de cuentas contra los historiadores marxistas de la Revolución francesa. Para Josep Fontana las diversas formas de interpretar la Revolución francesa corresponden a opciones políticas diferentes:

El inicio del nuevo revisionismo se asocia habitualmente con Alfred Cobban (1901-1968) que en 1964 denunciaba el “mito de la Revolución francesa” y le negaba trascendencia... su estímulo fue seguido rápidamente en Francia por algunos historiadores excomunistas que necesitaban hacerse perdonar de su pasado con muestras elocuentes de conversión, en especial François Furet... que consiguió presentarse al público como la gran autoridad renovadora de la historia de la Revolución francesa, pese a que sus investigaciones en este terreno eran prácticamente nulas... todo ello para combatir una denominada interpretación jacobino-marxista, supuestamente dogmática e inflexible, que no existe en la realidad.³¹

Además de la filiación política, lo que une a los revisionistas como hemos venido comentando es una lectura e interpretación político-cultural de la historia que niega a la revolución como motor de cambio y destaca las virtudes de la democracia procedimental como vía eficaz para la transformación. Entre sus características destacan:

- a) Tomar como eje interpretativo la línea que va de la tradición a la modernidad, pero en realidad su concepto de modernidad se reduce a la cultura democrático-representativa.
- b) La preeminencia de lo político, cultural e ideológico. Ni la economía, ni lo social sirven, son parte de las claves explicativas.

²⁸ Cf. L. Sala y J. Rodríguez, “En torno al revisionismo histórico uruguayo”, en *op. cit.*

²⁹ T. Halperin Dongui, *op. cit.*, p. 17.

³⁰ E. J. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 11.

³¹ Josep Fontana, *La historia de los hombres: el siglo XX*, pp. 101-102. En el texto se destacan los apoyos financieros de fundaciones norteamericanas de derecha y un lugar de trabajo en la Universidad de Chicago, con que contó Furet para hacerse de poder “académico” y mediático “en compañía de un equipo calificado por unos de ‘banda’ y por otros de ‘galaxia’”. Uno de sus alumnos dilectos fue François Xavier Guerra.

- c) Se niega la existencia de clases sociales y los referentes socioeconómicos como parte de la configuración de identidades particulares, específicas.
- d) La larga duración es el espacio en que se detectan las líneas “secretas” de continuidad, y el tiempo corto en el que se analiza el cambio, sobre todo los efectos de la revolución.
- e) Ponen el acento en las fuerzas de integración nacional, incluidos caudillos y caciques y como símbolo de la modernidad los partidos políticos centristas; en oposición a fuerzas e ideas que generan escisiones, tensiones sociales y efectos disolventes.
- f) El antiintelectualismo, que se expresa como tensión entre masas y minoría ilustrada, las únicas capaces de articular proyectos coherentes con base en ideas abstractas que orientan a la masa pero les restan autonomía. Se atribuye a los intelectuales la formulación de ideologías con fuerza movilizadora para deshacer todo un orden, porque creen que las ideas producen el movimiento de la historia.
- g) Es frecuente el uso de juicios ético-jurídicos, para rehabilitar y demoler reputaciones históricas, con el fin explícito de introducir o sacar personajes del panteón de los héroes.
- h) Los autores que introducen cierto análisis de la economía ven en ésta la causa y los efectos nocivos de la movilización popular. En los análisis sobre etapas recientes se acentúa el “desvío” de los regímenes nacional-populistas que sustituyen la racionalidad del mercado en atención a presiones políticas.³²

La moraleja es que las movilizaciones sociales y en particular las revoluciones son un mal innecesario, si pueden evitarse mejor, cuestan mucho y cambian poco a las sociedades. Los sectores populares son quienes más sangre aportan y son los que menos beneficios logran. La Revolución francesa hizo ver a los pueblos que su acción podía cambiar la historia. Pero en el largo recuento desde la Revolución francesa hasta las revoluciones socialistas del siglo XX, la perspectiva revisionista nos dice que la movilización de las masas no produjo grandes cambios en su favor, de lo que se desprende como corolario la renuncia al cambio por la vía de la movilización, de la acción masiva.

Negar que los movimientos sociales cambian la historia quizá sea el corolario más conservador de esta corriente. Como bien destaca Barrinton Moore, la movilización no se produce sólo ante el sentimiento de injusticia o de agravio moral, se realiza cuando se considera que es posible cambiar la situación en que se vive; por el contrario, la pérdida de esperanza frente a la adversidad tiende a fortalecer la sumisión o resignación.³³ Esta resignación es uno de los aspectos que alimenta la visión revisionista:

Las masas no se ponen en movimiento si sólo tienen que optar entre males presentes y males futuros... no hay revolución que haya estallado en nombre de un futuro sombrío o de una profecía amarga... el reproche capital que se le puede hacer a la civilización occidental es el de haber arruinado la utopía, como principio de esperanza, como principio

³² De ese diagnóstico se destaca la época de gloria de las exportaciones de fines del XIX y principios del XX como el camino abandonado al que se debe retornar, restituyendo a la economía la autonomía y racionalidad necesaria con su separación de la política.

³³ Cf. Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*.

de renovación de las instituciones y los pueblos, “milagro” que salva el *status quo* al crear un escenario de desesperanza, donde las ideas utópicas y proyectos colectivos son desvirtuados produciendo decepción y parálisis.³⁴

Con todo el eco que pudo haber tenido esta concepción en América Latina en la actualidad tiende a revertirse. Su influencia, ante la gravedad y recurrencia de las crisis, empieza a menguar. Tanto la acción de los movimientos sociales y la emergencia de un tipo de reflexiones van restableciendo un renacer de esperanzas. Nuevos paradigma están abriéndose camino, replanteándose el concepto de democracia, cuestionando la estrecha concepción de democracia representativa, que en realidad estaba significando el vaciamiento de los contenidos de la democracia. Algunas de estas nuevas propuestas se están construyendo, desde la diversidad, afirmando proyectos políticos y sociales que apuestan en la esperanza como condición trascendental y como eficacia histórica para la construcción de una sociedad más democrática, fortaleciendo la dignidad como capacidad y como reconocimiento de la iniciativa popular.

Hacia nuevos paradigmas interpretativos

La falsa dicotomía entre tendencias objetivas y subjetivación como origen de motivaciones, identidades y valores empieza a romperse, y en las elaboraciones más refinadas se ha puesto mayor énfasis en la relación y el condicionamiento mutuo, es decir, se trata de indagar por qué los hombres actuaron como lo hicieron en contextos o condiciones específicas y con qué ideas-valores guiaron su actuación, en qué medida los valores expresan intereses diferenciados, en conflicto, pero dentro de un marco acotado de posibilidades. Ello ha dado lugar a nuevas preguntas: ¿cómo se plantean los hombres concretos en momentos históricos determinados sus problemas y posibles soluciones, con qué lenguaje? ¿Cómo las circunstancias materiales influyen en las construcciones simbólicas de su realidad? ¿Cuánto pesan las ideas y valores predominantes de época en la realidad-interpretada por los pensadores? ¿Cómo se construyen y modifican las tradiciones intelectuales? ¿Qué conceptos se usan para describir, comprender y explicar la realidad? ¿Qué papel juega el diálogo intersubjetivo, socialidad o debate en la configuración de acuerdos y disensos? ¿En qué medida el cambio social expresa el disenso y las instituciones encarnan los acuerdos? Éstas y muchas otras preguntas han dado lugar al desarrollo de la historia hermenéutica o historia intelectual.

Dentro de la historia hermenéutica e intelectual se distinguen varias corrientes; es obvio que no pasaremos revista en profundidad a éstas, sólo se esbozan las propuestas de algunos pensadores que han influido en las construcciones analíticas de la historia reciente latinoamericana; a riesgo de ser arbitraria la sección y esquemática la presentación sólo nos detendremos en algunas propuestas de Koselleck, Ricoeur y Skinner.

La corriente hermenéutica alemana tiene en Koselleck a uno de sus mayores representantes; retoma la tradición historicista, romántica alemana, pasa por la hermenéutica en el siglo XX (alumno de Gadamer) y se conecta finalmente con la historia social incorpo-

³⁴ E. M. Cioran, *Historia y utopía*, p. 19.

rando las realidades extralingüísticas y extraconceptuales como determinantes de las acciones, dando lugar a la historia de los conceptos o historización de las ideas conectándolas con su contexto político y social.

Para esta corriente el lenguaje con que se construye un relato histórico contiene conceptos en permanente evolución. Para Gadamer se trataba de un

[...] proceso continuo de conceptualización que trabaja en la esencial indeterminación de los conceptos y se desenvuelve en el medio lingüístico del diálogo [...] el ideal de un lenguaje conceptual unívoco ha resultado irrealizable ¿significa eso que todo sea falso? El lenguaje [...] es la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada [...] El lenguaje, que expresa la interpretación del mundo, es sin duda un producto y resultado de la experiencia, no tiene sentido dogmático de lo dado...³⁵

En Koselleck la historia conceptual fluye en la historia social, la historia conceptual no es un fin en sí misma, plantea los problemas a la historia social acerca del tempo lento de las estructuras, de su metamorfosis, su vigencia, su dirección, desde el tempo rápido de los conceptos que la historia conceptual registra: “En esta convergencia o divergencia se sitúan las fracturas básicas de la acción política misma, en la que se traslucen los diversos modos de entender el sentido de las estructuras sociales”. Koselleck se propone una síntesis de “voluntarismo y objetividad”. La objetividad de la marcha histórica se convierte en aliada de la propia voluntad. Libertad y necesidad no serían sino las formas de existencia de lo histórico: una vez en la conciencia, otra vez en la realidad. Los conceptos serían índices y factores, pero sólo si se conocen las demandas del tiempo histórico que proceden de ideales metahistóricos... Y añade: “La dimensión de índice y de factor de un concepto jamás es simétrica. La diferencia entre la tendencia de larga duración, imposiciones estructurales y decisiones políticas hablan de una limitada disponibilidad de la historia. No de un destino... las estructuras son una especie de a priori de la racionalidad histórica que hacen previsible la acción social”.³⁶

La corriente hermenéutica francesa recupera críticamente al pensamiento estructuralista, relaciona en un mismo plano comprensivo a las ciencias histórico-hermenéuticas y a las ciencias sociales críticas, representada por Jacques Derrida y Paul Ricoeur. Este último se plantea como uno de sus ejes investigativos la relación entre realidad, individuo y sus múltiples interacciones. Desde las ciencias sociales recupera propuestas de Marx, Weber, Habermas y Clifford Geertz, entre muchos, y desde las históricas a Dilthey, Marc Bloch, Fernand Braudel, Lucian Febvre y Jacques Le Golf, entre muchos otros pensadores, para reelaborar el concepto de interpretación-representación histórica.

En lugar de apelar a la científicidad (verdad) del conocimiento histórico considera que éste es siempre una representación de lo real. Una construcción simbólica a través del lenguaje, que se transforma en ideología cuando legitima el poder existente pero que también opera como base del pensamiento crítico; como factor de identidad que recupera las tradiciones culturales, pero también como mediación simbólica de la acción. Para él la crítica de la ideología forma parte de un proceso comunicativo —intersubjetivo— que

³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, t. 2, pp. 81-93.

³⁶ Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, pp. 38-40.

lleva de la comprensión-explicación a la elaboración crítica. La relación entre intereses (que surgen de la vida material) e ideas y motivaciones no es una relación causal, el acento no se pone en uno de los polos sino en las interacciones y en cómo éstas llegan a expresarse: “como los símbolos simbolizan, en cómo funcionan para ser mediadores de significaciones”. Para Ricoeur la mediación simbólica es fundamental tanto para la acción social como para el lenguaje. En ese sentido toda ideología es una representación de lo real que al pasar por el tamiz de la crítica y alimentada por perspectivas utópicas lleva a la praxis, y con ello da su dinámica a la historia.

La función fundamental de una ideología es establecer la identidad, la identidad de un grupo o un individuo. En cambio, la utopía rompe el sistema de autoconservación e impone hacia la realización utópica... La utopía es precisamente lo que impide que queden reducidos a uno los tres intereses constitutivos del conocimiento: el instrumental, el práctico y el crítico. Lo utópico presenta la múltiple gama de intereses e impide que queden reducidos a lo instrumental... La utopía pone en tela de juicio lo que existe, extendiendo la línea fronteriza entre lo posible y lo imposible...³⁷

Si en el mundo de las ideas Ricoeur opone ideología y utopía en la construcción del discurso histórico y la praxis, donde el diálogo entre espacios y tiempos es central, enfatiza y analiza la tensión entre memoria-olvido, testimonio-mentalidad colectiva y representación-acción.³⁸

Estas dos corrientes, así como la inglesa representada por Quentin Skinner, John Pocock y Geoffrey Baldwin, entre muchos otros, buscan el nexo y las relaciones recíprocas entre la configuración de ideas y los contextos sociales en que se producen; si bien no otorgan un sentido *a priori* a la historia, que tenga que ser visto como *destino*, o “necesidad histórica”, ello no los conduce a negar “el sentido” entendido con trayectoria, o mapa de posibilidades. De hecho su configuración se convierte en tema de investigación; las posibilidades de acción son acotadas por las tradiciones culturales e históricas en que se desarrollan las ideas y por las problemáticas y temáticas que surgen del contexto histórico, de los espacios y de los tiempos. En las tres corrientes se otorga un papel destacado al pensamiento utópico como elemento esencial de la acción, como creador de nuevas motivaciones y esperanzas.

Skinner, que se ha orientado más al estudio del pensamiento político vinculado a la filosofía moral, social y política, llega a plantear, quizá en debate con Furet: “nunca he entendido por qué se considera que el utopismo sea objetable en una teoría política. No cabe duda que una aspiración legítima de toda teoría moral y política consiste en mostrar que las líneas de acción que uno se compromete a adoptar las asume en razón de los valores que declara aceptar”. Para Skinner la reconstrucción de las tradiciones intelectuales tiene sentido en la medida que muestran los valores sociales en que se inspiraron y la manera de entenderlos e interpretarlos, con una conciencia más amplia de las alternativas para liberarnos del dominio de cualquier explicación hegemónica sobre tales valores, lo que nos ayudaría a “apreciar en qué medida los valores implícitos en nuestra forma de

³⁷ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, p. 273.

³⁸ Cf. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*.

vida, tanto como nuestra manera de pensar sobre esos valores, manifiestan elecciones hechas en momentos diferentes entre distintos mundos posibles”.³⁹

Como se puede detectar uno de los aspectos centrales en los estudios de Skinner es la tensión entre valores individuales y valores sociales, ambos sin un sentido unívoco, pero con posibilidades acotadas. Quizá una de sus propuestas más sugerentes es el análisis de las tradiciones intelectuales como construcciones surgidas del debate y la confrontación como representaciones de intereses diversos, por ello los conceptos y valores involucrados en estas representaciones carecen de sentido unívoco y al examinar por qué algunas logran imponerse o dominar sobre otras en momentos determinados, pero siempre como producto de un debate y confrontación, nos devuelven una historia de vida, abierta, con individuos y grupos que actúan en atención a una jerarquía valorativa y a intereses, pero esta actuación se realiza dentro de ciertos márgenes establecidos por el momento histórico y su vida material, social y cultural.

La corriente inglesa de la historia intelectual se ha difundido mucho en América Latina, desplazando a la tradicional historia de las ideas, aunque con frecuencia su esquematización ha servido para legitimar y justificar posiciones relativamente “conservadoras”. Se parte de la idea de que la historia carece de sentido unívoco, de este modo, todos los discursos que se han elaborado en cualquier momento histórico corresponden a determinadas jerarquías valorativas y son igualmente legítimos, lo importante a destacar es la correspondencia entre valores-intereses y el discurso. Y pareciera ya no importar en qué medida los valores que se afirmaron como predominantes fueron más o menos incluyentes o excluyentes, ¿a qué grupo(s) social(es) representaban?, ¿en qué medida los valores, intereses y demandas correspondían a los grupos que ejercen el poder o de grupos disidentes? y ¿en qué medida afirman posiciones hegemónicas y contribuyen a afirmar el dominio o si el discurso cuestiona lo existente, crea proyectos alternativos que recogen demandas, valores e intereses subalternos o contrahegemónicos? Con frecuencia los discursos son analizados desgajándolos del debate de su tiempo y son recuperados como discursos legítimos en tanto expresan la concepción valorativa de individuos o grupos en un momento histórico particular, y con ello se pretende disolver el encasillamiento “progresista” *versus* “conservador” como si los discursos producidos en cada momento histórico fueran neutros.

Hoy los movimientos sociales más que discutir sobre los orígenes históricos y el desarrollo de las sociedades modernas reconsideran y someten a debate los objetivos mismos de dichas sociedades, a saber el progreso tecnológico, el crecimiento económico y el consumo ilimitado, a costa de destruir la naturaleza y el planeta. Hoy sabemos que la libertad, igualdad y fraternidad son valores que están en permanente conflicto, así como la tradición y la modernidad, y que la apelación a la razón no implica la creación de visiones totalitarias o monistas y en la construcción de alternativas el reexamen de éstos y otros valores y conceptos como el de revolución y el de democracia sigue siendo no sólo necesario, sino que vuelven a estar en la base misma de cualquier alternativa(s) civilizatoria(s) que podamos construir, más ahora cuando el irracionalismo, los fundamentalismos, el oscurantismo y la barbarie amenazan la propia existencia del hombre.

³⁹ Quentin Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, p. 74.

Obras citadas

- CIORAN, E. M., *Historia y utopía*. México, Artífice Ediciones, 1981.
- Cuadernos de Cultura*, núm. 60. Buenos Aires, 1962, pp. 40-63.
- FALCÓN, Romana, “El revisionismo revisado”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 5, núm. 13, enero-abril, 1987.
- FONTANA, Josep, *La historia de los hombres: el siglo XX*. Barcelona, Crítica, 2002.
- FURET, François, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*. México, FCE, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, t. 2. Salamanca, Sígueme, 2000.
- GUERRA, François Xavier, *México: del antiguo régimen a la revolución*. México, FCE, 1988.
- GUERRA, François Xavier, *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, FCE, 1992.
- HALPERIN DONGUI, Tulio, *El revisionismo histórico argentino*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.
- HOBBSAWM, Erick J., *Los ecos de la Marsellesa*. Barcelona, Crítica, 1992.
- KOSELLECK, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.
- MOORE, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, UNAM, 1996.
- RAMA, Carlos, *El revisionismo historiográfico del nacionalismo cultural latinoamericano*. México, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1972.
- RICOEUR, Paul, *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 2006.
- RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*. México, FCE, 2000.
- ROMANO, Rugeiro y Marcelo Carmagnani, *Para hacer la historia*. México, FCE, 2000.
- SALA, Lucía y Julio Rodríguez, “En torno al revisionismo histórico uruguayo”, en *El Popular*. Montevideo, 1962.
- SEMO, Enrique, *Historia mexicana: economía y lucha de clases*. México, Era, 1978.
- SKINNER, Quentin, *La libertad antes del liberalismo*. México, Taurus / CIDE, 2004.
- TOURAINÉ, Alain, *América Latina, política y sociedad*. Madrid, Espasa Calpe, 1989.
- TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la modernidad*. México, FCE, 1994.