

## EN BUSCA DE UNA NUEVA HISTORIOGRAFÍA LATINOAMERICANA: UN DIÁLOGO CON TUTINO Y HALPERIN

Florencia E. MALLON  
*University of Wisconsin-Madison*

AL ACERCARME AL TÉRMINO de mi redacción de *Peasant and Nation*, varias veces tuve pesadillas en las cuales el libro no recibía ninguna atención. En una de ellas, las ideas contenidas en él estaban tan fuera de todo concepto en debate, que no le parecieron relevantes a nadie. En otra, las ideas eran ya tan conocidas que no merecieron discusión. Los comentarios de Tulio Halperin Donghi y John Tutino, felizmente, han hecho irrelevantes tales temores. Aunque con algunas diferencias entre sí, ambos están de acuerdo en que los problemas que me preocupan, en las palabras de Halperin, "realmente importan". Mi deuda con ambos historiadores es, por tanto, inmensa: no solamente porque hayan despachado, de una vez por todas, mis viejos fantasmas, sino también porque lo han hecho con un altísimo grado de complejidad y mutuo respeto intelectual. Ambos se han mostrado consecuentes conmigo, y con el proyecto más amplio del cual los tres somos partícipes: esa búsqueda constante por mejorar y profundizar nuestras interpretaciones de la historia latinoamericana.

Tutino y Halperin están de acuerdo en que la contribución más importante de mi estudio es demostrar que los campesinos y, en forma más amplia, las clases subalternas, fueron protagonistas de la historia política nacional decimonónica en América Latina. Están de acuerdo, además, en que mi marco teórico —basado en los conceptos de dis-

curso, hegemonía y contrahegemonía— es interesante y convincente en un nivel abstracto o de argumentación. Pero Halperin y Tutino también comparten ciertas dudas frente a la aplicación de la teoría de la hegemonía y del discurso al análisis de los casos específicos. Quisiera comenzar, por tanto, con los puntos que los dos comentaristas parecen compartir, para después tocar algunos aspectos que cada autor desarrolla en forma independiente.

Para ambos historiadores, el concepto del “intelectual local”, y quizá más importante todavía, la forma en que lo uso, les causa algunas reservas. Tutino, por ejemplo, anota que al enfocar a los intelectuales locales, pierdo de vista tanto a las grandes mayorías campesinas como a los grupos dominantes del país. Esto es, desde su perspectiva, una limitación del análisis. En el sentido en que todo enfoque tiende a abrir ciertas posibilidades analíticas y cerrar otras, estoy de acuerdo: mi interés no era, en este análisis, dar prioridad a la vida cotidiana campesina ni a los debates nacionales acerca del poder. A mi entender, ambos temas han recibido la atención mayoritaria de los historiadores. Por tanto, me ha parecido muchísimo más fructífero cambiar de lente. Al mirar el sistema político nacional desde la perspectiva de los grupos intermedios de intelectuales locales, por ejemplo, me pareció más fácil apreciar otros niveles y matices del sistema en su conjunto.

El problema es más complejo todavía al tratarse de la vida cotidiana campesina. Yo considero crucial la reconstrucción y el análisis de la vida campesina, y en general mi trabajo como historiadora ha hecho de tal reconstrucción una meta prioritaria. Pero a través del tiempo, he llegado a convencerme de que la historia del campesinado, en parte por la misma naturaleza de las fuentes que manejamos, tiende a recrear dos estereotipos que me interesa criticar. El primero es que la vida diaria del campesinado contiene poca política, mucha economía, y mucha cultura “tradicional”. Este estereotipo se recrea una y otra vez, porque es más fácil mirar al campesino a través de fuentes económicas y etnográficas, donde se enfatizan los aspectos materiales, económicos y de tradiciones culturales, que a

través de fuentes políticas donde generalmente aparecen en momentos de crisis o de movilización, defendiendo, supuestamente, su forma de vida inmemorial. El segundo estereotipo es que la identidad comunitaria y política del campesino es transparente, poco cambiante, fácil de discernir. Solamente en momentos de crisis, nuevamente, es cuando el campesino saca de su armario el saco de identidad política (que nunca necesita modificaciones) y se lo pone, listo para batallar contra las fuerzas del cambio y así retener su autonomía.

Exagero un poco, por motivo del debate; pero sólo un poco. Me he convencido de que las mismas fuentes que manejamos nos cierran ciertas posibilidades de análisis, si es que no nos proponemos conscientemente rebasar los límites de esas fuentes. ¿Por qué la imagen campesina que nos presenta un censo, una lista de impuestos, un registro de nacimientos y defunciones, un archivo parroquial o de hacienda, o un registro policial, es más “auténtica”, más cercana a las masas, que la imagen que nos llega a través de los escritos o las acciones de un intelectual local? También en muchas de las fuentes económicas a las cuales tenemos acceso, los campesinos ricos o de mayor influencia reciben mayor representación; y las fuentes demográficas y financieras también son creadas por procesos políticos poco objetivos que a veces nos olvidamos de tomar en cuenta. Por tanto, al enfocar a los intelectuales locales, ¿estamos cerrando la puerta a una imagen auténtica del campesinado en su conjunto?, ¿o estamos admitiendo honestamente los límites de cualquier tipo de fuente si le exigimos un análisis completo de los grupos subalternos?

La objeción de Halperin frente al uso de la categoría de intelectual local es diferente. Para él, la categoría abre una potencial riqueza analítica al hacer surgir la posibilidad de diálogo entre mi “yo” de autora y los “yos” de otros autores que también son sujetos de mi estudio. Como anota él, dejo de ser el “sujeto soberano que investiga pasivos objetos de estudio: su objeto es capaz de devolverle la mirada”. Pero, en opinión de Halperin, el método no funciona. Hay varias razones que explican, a su entender, la falla del método.

En primer lugar, asevera, a pesar de que insisto en abdicar a mi poder como historiadora positivista y dejar entrar a mi narrativa voces distintas, en realidad sigo creyendo que yo soy la voz verdadera, la historiadora verdadera, que conoce, dada la superioridad de mi entrenamiento y de mi acceso a las fuentes, la “verdad” sobre los hechos de la época que estoy analizando. Hasta cierto punto, ¿sería yo por tanto culpable de la “falsa modestia”, posiblemente motivada por cierta culpabilidad de “gringa entrometida”, y de intentar purgar mi culpa creando una falsa igualdad que yo realmente no siento? Yo, personalmente, no lo veo así. El motivo de mi insistencia, en el caso narrado por Halperin, de que los huesos en la plaza de Xochiapulco son realmente mexicanos, tiene poco que ver con mi orgullo positivista y mucho que ver con la importancia política de tal argumento. En una época cada vez más posrevolucionaria en México, me parece pertinente señalar que, desde la mitad del siglo XIX, los campesinos de la sierra de Puebla han estado luchando por una versión del país en la cual sus enemigos más duraderos no han sido los extranjeros, sino otros mexicanos. Que en diferentes épocas haya sido necesario sepultar esta verdad para tratar de enfatizar otras verdades—como la importancia del campesinado poblano en las luchas nacionales contra franceses y austro-belgas o a favor de las fuerzas revolucionarias constitucionalistas—hace todavía más importante resucitar la verdad anterior como parte de un posible debate, hoy y en el futuro. Además, esta verdad anterior podría muy bien responder a mi esfuerzo de rescate histórico solamente en un periodo revisionista o posrevolucionario en la historia moderna mexicana.

Otra duda de Halperin proviene de que le atribuyo demasiada influencia local a intelectuales como Donna Rivera, y de que no analizo más profundamente las dinámicas internas a través de las cuales otras personas (como Pascuala Martínez, en el caso de los famosos huesos) pueden haber desempeñado un papel importante en la formulación de diferentes explicaciones históricas. Según su lectura de mi argumento, habría una ambigüedad profun-

da en mi caracterización de intelectuales locales como Rivera, puesto que, por un lado, éstos tendrían una autoridad inapelable frente a las versiones de la historia local que pueden sobrevivir; pero, por otro, habría siempre una versión contrahegemónica escondida en alguna parte. Halperin apoya este argumento en dos puntos diferentes. Primero, si no hay una contraversión, no se necesita mediación, y el papel del intelectual local se esfuma. Y segundo, si no hay versión contrahegemónica, “no contaminada”, dice él, “por las manipulaciones” del intelectual local, ¿de dónde saldría el apoyo para mi versión supuestamente más auténtica?

En un punto estoy completamente de acuerdo con Halperin: el papel de los intelectuales locales está lleno de ambigüedades. Pero yo no veo esto como una debilidad de mi argumento, sino como uno de sus puntos centrales. Parte de la diferencia quizá se encuentre en el concepto de “contaminación” utilizado por Halperin. Tal concepto supone también la existencia de una versión pura anterior, no contaminada por manipulaciones discursivas. Pero uno de los puntos principales que presento, una y otra vez a lo largo del libro (Halperin se refiere a este punto como “una sola intuición básica” que reitero “a través de una cascada de formulaciones”), es que la política comunal, y la construcción y reconstrucción de la comunidad, “nunca fueron” puras. Cada intelectual local, al estar metido en una larga tradición de debates políticos entre diferentes versiones de la historia, ni manipula por primera vez, ni tiene acceso a la pureza. Si es así, entonces, las ambigüedades no están “escondidas”, como sugiere Halperin, sino que están, desde el comienzo, en primer plano. No puedo ni debo, en mi opinión, tratar de resolverlas completamente, puesto que se trata de un proceso político y cultural abierto, todavía en proceso. Por tanto, intervengo en él, pero no lo resuelvo.

La otra duda que expresa Halperin es sobre los límites de mi esfuerzo para reconstruir el modo concreto en que los huesos austro-belgas de Xochiapulco se transforman en mexicanos. En este caso, estoy casi completamente de acuerdo con sus apreciaciones: difiero únicamente cuando dice

que parece que no se me haya ocurrido formular preguntas al respecto. Quizá mi error mayor, en este caso, haya sido no ofrecer más información en el texto sobre mi propio proceso de descubrimiento. Que haya sido un error comprensible, dado el balance delicado y precario que intenté mantener entre el análisis histórico y mi testimonio personal de historiadora, no lo excusa —especialmente si recordamos que la legitimidad del testimonio personal estriba justamente en que nos ayuda a contextualizar el proceso de investigación y análisis. Para clarificar, resulta que ni se me ocurrió que los huesos fueran mexicanos hasta que había regresado a mi universidad después de terminar la investigación. Hasta ese momento, había seguido un guión ya establecido en mis investigaciones anteriores: la historia oral se coteja con las fuentes escritas, y con base en la comparación, cada una enriquece a la otra. Nunca antes me había topado con un caso en el que las versiones fueran tan opuestas. Además, todas las comparaciones entre fuentes orales y de archivo en el caso de la sierra de Puebla habían confirmado los mismos hechos. Por tanto, yo no esperaba que surgieran tales contradicciones. El caso de los huesos fue distinto por una razón muy prosaica: las fuentes militares sobre la campaña austro-belga en Xochiapulco, en contraste con las demás que yo había consultado, no estaban ni en español ni en francés, sino ¡en alemán! Quizá cometa una indiscreción de investigadora al admitir que, cuando consultaba los documentos de los archivos de Guerra y Gobernación, y también en la Secretaría de la Defensa Nacional, fotocopiaba los documentos en alemán cada vez que aparecían los nombres de Xochiapulco o comunidades aledañas. En Estados Unidos, gracias a la ayuda de una colega, logré traducirlos.

Todavía entonces esperaba encontrar entre los documentos alemanes uno que confirmara la versión oral de la emboscada en Xochiapulco que llevó a la sepultura colectiva de los cadáveres enemigos. Pero no encontré ninguno, a pesar de que la campaña entera, con todos los movimientos de las tropas austro-belgas hasta Xochiapulco, estaba narrada en ellos. Encontré, además, confirmación direc-

ta de otro fragmento importantísimo de la historia oral xochiapulquense: que los habitantes habían preferido quemar su pueblo antes de dejar que cayera en manos extranjeras. ¿Qué hacer, entonces? Regresé a los otros documentos de esos años y los releí, ya con una perspectiva más abierta. Fue entonces cuando descubrí, en varias partes oficiales de la campaña del ejército federal en 1869, las descripciones idénticas a la historia oral de la emboscada. Y solamente entonces pude releer, en el mismo manuscrito de Donna Rivera, la versión anterior del maestro Manuel Pozos, quien reproducía las versiones orales de los sobrevivientes de la época, apuntadas por Pozos durante el porfiriato, antes de la creación de la versión revolucionaria de la historia regional. Surgió entonces la pregunta que hace también Halperin: ¿exactamente cómo y cuándo fue que se transformaron los huesos? Aún no lo sé, más allá de que fue después del porfiriato y antes de 1970. Mi mejor hipótesis es que fue durante el periodo de reconstrucción cultural posrevolucionaria, entre finales de la década de los veinte y finales de los treinta. Y doy mis razones para formularlo así en el libro. Pero es una pregunta que se mantiene abierta, espero que para una investigación futura. Vale la pena anotar, además, que la nueva versión de los huesos se hace pública durante la presidencia de Luis Echeverría, el último presidente populista-agrarista. ¿Será esto mera casualidad?

Hay una coincidencia más entre las reacciones de Halperin y Tutino que quisiera anotar, que no es sobre un punto analítico, sino más bien un cierto escepticismo más generalizado frente al tipo de teoría que utilizo y su capacidad de esclarecer realidades. Para Tutino, las dudas tienen que ver con mi falta de énfasis en un análisis materialista. Para Halperin, se trata más bien de un escepticismo frente a la teoría como “solución” a todo problema concreto. A pesar de que las dudas son distintas, tienen un resultado en común. Ambos historiadores intentan agarrarme, por decirlo así, con las manos en la masa de mis propias contradicciones. A mi modo de pensar, esto lleva a dos malentendidos sobre mi trabajo.

El primero, que me parece el más importante, es sobre el papel analítico de la ambigüedad, la tensión intelectual, o la misma contradicción, en mi argumento. Ambos comentaristas parecen sentir la necesidad de resolver las ambigüedades de mi análisis, o por lo menos de anotar que son un punto débil. Ya he comentado tal impulso en las apreciaciones de Halperin sobre mi análisis de los intelectuales locales. Tutino expresa reservas frente a varias de mis formulaciones contraintuitivas o contradictorias: patriarcado democrático, liberalismo comunitario y nacionalismo campesino. Y no es que yo exija una aceptación total de estos conceptos. Pero sí quisiera señalar que la misma tensión entre elementos que normalmente no se piensan en combinación es parte central de mi estrategia narrativa. Quiero abrir un espacio de análisis, conceptualizar combinaciones nuevas, para que podamos salir de lo establecido en nuestras discusiones de la política nacional y popular.

Esta misma necesidad de encontrarme con las manos en la masa lleva también a que ambos historiadores simplifiquen mi comparación de México y Perú en el periodo colonial. Tutino asevera que yo considero las experiencias coloniales de ambos países “fundamentalmente similares”, y que por tanto las divergencias de historia nacional fueron creadas en el siglo XIX. Halperin señala que, a pesar de que yo seguramente conozco los distintos antecedentes coloniales, prefiero enfocar el siglo XIX porque éstos “son precisamente eso, antecedentes”. No sólo estoy consciente, como se imagina Halperin, de las divergencias coloniales, sino que las utilizo en mi análisis para elaborar dos ideas importantes. Primera, que las diferencias llevaron, entre la independencia y mediados del siglo XIX, a una presencia más importante de las masas y del federalismo popular en el interior del liberalismo mexicano, y por tanto, a un desarrollo más sistemático y complejo de este liberalismo como movimiento potencialmente revolucionario. En el caso peruano, anoto, “el liberalismo como ideología revolucionaria ganaría poca influencia” en el siglo XIX (p. 17).

El segundo punto que emerge de esta reflexión trata de la relación entre las estructuras sociopolíticas y la acción



humana. Si toda estructura es, en un sentido básico, resultado de acciones y luchas humanas anteriores, entonces todo intento de explicación necesariamente tendrá que romper la cadena de causas entrelazadas en algún lugar. En cierto nivel, cualquier ruptura es arbitraria. Pero al definir mi unidad de análisis como el siglo XIX, y al anotar algunas similitudes importantes entre el México y Perú coloniales, mi decisión sobre la colocación de la ruptura fue hecha por razones comparativas con el resto de América Latina, porque creo que la existencia de una fuerte tradición comunitaria campesina indígena es importante para el análisis de las opciones políticas decimonónicas. En este aspecto, si se comparan los distintos países de Latinoamérica, México y Perú tienen más en común entre sí que, por ejemplo, lo que tiene cada uno con Argentina, Brasil, Chile, o Venezuela.

Quisiera ahora considerar un punto especialmente importante que desarrolla cada historiador independientemente. En el caso de Tutino, se trata del papel de la guerra en la formación de la nación. Desde su perspectiva, fuertemente mexicanista, habría que agregar al análisis una consideración de la guerra entre México y Estados Unidos. Tutino anota que esta guerra anterior, durante la cual grupos indígenas en varias partes del país aprovecharon la desorganización del Estado mexicano para rebelarse contra los abusos de tal Estado en vez de defender el territorio "nacional", demostró claramente a las élites mexicanas que la nación no existía. Por tanto, esta guerra anterior habría llevado a "un desplazamiento fundamental hacia una definición más ideológica de la política mexicana, que a su vez provocó la ocupación francesa, que entonces—como argumenta Mallon— llevó a que movilizaciones campesinas estratégicamente importantes derrotaran a los invasores y defendieran la nación liberal..." En tal análisis, mi argumento sobre la guerra de intervención sería más bien un efecto secundario del punto fundamental de la política nacional mexicana —la guerra con Estados Unidos. Y para apoyar su argumento, Tutino sugiere que el caso de Perú fue muy diferente porque sus guerras fueron

[...] conflictos menores en contra de sus vecinos latinoamericanos, costosos y desestabilizadores, pero sin amenazar con la pérdida masiva de territorio... Y las guerras del Perú fueron contiendas con adversarios que compartían tradiciones políticas y culturales hispanoamericanas.

Comencemos con el caso mexicano. Como señala Tutino, la guerra con Estados Unidos demostró en muchas partes del país la falta de unidad nacional. La pregunta que se mantiene abierta, a mi entender, es en qué sectores de la población mexicana se situaba esta falta de unidad. Al resaltar ciertos aspectos de esta falta de unidad, Tutino parece sugerir que fueron los campesinos y los indígenas quienes no aceptaron la necesidad de defender el territorio nacional. Pero en Yucatán, por ejemplo, varias fuentes sugieren que los primeros en querer deshacerse de la responsabilidad de defender a México fueron los grupos dominantes. También en el futuro estado de Morelos, especialmente en el distrito de Cuernavaca, los guardias nacionales formados por Juan Álvarez como parte de un intento de defensa contra las fuerzas invasoras estadounidenses fueron los únicos de la zona que pelearon contra el ejército de Estados Unidos. Intelectuales y hacendados más bien le dieron la bienvenida al ejército invasor puesto que llegaba a defenderlos de las huestes campesinas que seguramente se lanzarían contra las haciendas.

Estas reflexiones se abren también hacia la comparación con Perú. En la guerra del Pacífico pasó algo parecido en la sierra central, en que los campesinos de las comunidades defendieron su territorio del ejército chileno de ocupación, mientras que los hacendados y muchos comerciantes prefirieron colaborar con los invasores para proteger sus propiedades. En Perú, por tanto, la guerra del Pacífico demostró, al igual que en México la guerra con Estados Unidos, la falta de unidad nacional. Pero esto no llevó, por sí mismo, a la creación de una política enfocada ideológicamente, sino más bien a una reconstrucción neocolonial de las barreras políticas, étnicas y geográficas entre indígenas y criollos. Volvemos, entonces, a la pregunta inicial

de mi trabajo: ¿por qué hubo resultados tan distintos en México y Perú, si muchos hechos y procesos tuvieron aspectos paralelos?

Y finalmente, unas cuantas reflexiones sobre el problema de comparar las guerras mexicanas y peruanas. Tutino sugiere que las guerras que sufrió Perú fueron más “blandas” que las mexicanas, porque no amenazaron pérdidas masivas de territorio y porque los enemigos vecinos compartían una cultura hispana básica. Esto me parece un ejemplo de cómo no usar el método comparativo. ¿Con base en qué criterio decidimos cuándo se hace masiva la pérdida de territorio, y por tanto amenaza la existencia de la nación? No creo que en las provincias de Arica y Tarapacá los peruanos que pasaron a pertenecer a Chile pensarán que la pérdida de ese territorio, por ser menos masiva que la pérdida de Tejas, Nuevo México, Arizona, California y Colorado, fuera por eso menos amenazante para la existencia de la nación. Que además el ejército peruano siguiera con la consigna de recuperar Arica hasta el presente sugiere que el trauma de la pérdida de territorio no se puede medir en kilómetros cuadrados.

Pero todavía más cuestionable me parece la idea de que la guerra entre Perú y Chile no fuera tan traumática y difícil porque los dos países compartían una cultura hispana básica. Hace años que mi colega peruano Nelson Manrique y yo conversamos sobre las estrategias sanguinarias que utilizó el ejército chileno en la sierra central de Perú. Según Manrique, las órdenes del comandante chileno Patricio Lynch habrían sido el fusilamiento inmediato de cualquier guerrillero o montonero que cayera prisionero, incluyendo especialmente a jefes y oficiales. ¿Habría sido esto —nos hemos preguntado— ejemplo típico y por tanto incuestionable de una estrategia fuerte de ocupación militar? ¿O habrá contenido aspectos de una política racista o racial contra los campesinos indígenas peruanos? Dos puntos de evidencia me llevan a preferir la segunda interpretación.

El ejército chileno que peleó en Perú tuvo en su mayoría experiencia militar previa en la frontera indígena del sur de Chile. Esa guerra fronteriza había durado, con flujos y re-

flujos, unos tres siglos y le había enseñado a los chilenos criollos, más recientemente entre 1859-1870, abundantes técnicas racistas. La misma estrategia se estaba aplicando, en esos años, contra un “otro” indígena, el mapuche que hasta hoy es considerado opuesto al “chileno”. Si el enemigo del interior del territorio nacional era indígena, qué fácil habría sido, pues, transferir esa construcción de “enemigo igual a indio” al caso peruano. Y parece que así fue. Pero más allá de esta transferencia en época bélica, en el periodo de posguerra el discurso nacionalista chileno se organizó alrededor de una explicación histórica racial acerca de la victoria chilena. Chile habría ganado la guerra, según esta perspectiva, por ser fundamentalmente distinto —racial, cultural e históricamente— de los países indios y atrasados del norte. Los chilenos, por tanto, eran innovadores y capitalistas. Miraban hacia el futuro y conocían la fuerza civilizadora del mercado. Eran, en este sentido, los yanquis de América del Sur. Casi podría pensarse que hablaban español por un accidente histórico. Y en el periodo entre 1879-1891, el crecimiento económico chileno se articuló con la “civilización” de la frontera y la construcción de ferrocarriles atravesando toda la zona araucana que, no de manera casual, fue reclamada militarmente el mismo año en que terminaba la ocupación de Perú.

El punto general que creo resalta el análisis de Tutino, con el cual estoy plenamente de acuerdo, es que hay una conexión muy importante en la América Latina decimonónica entre las guerras, no solamente internacionales sino también internas, y la formación de los Estados naciones. Para el caso mexicano trabajos recientes de Daniel Nugent y Ana María Alonso —en combinación con el anterior de Héctor Aguilar Camín— señalan posiblemente que las guerras fronterizas del norte tendrían también un papel importante en la formación de la nación mexicana, especialmente en términos de las definiciones de cultura política y de estilos de mando en el siglo XX. En Argentina y Chile, la guerra a muerte contra los indígenas ha desempeñado también un papel poco estudiado en la formación de los Estados naciones, mientras queda por analizarse la

importancia de la guerra de la Triple Alianza, no solamente en la historia política de Paraguay, el país perdedor, sino también en el desarrollo político de los países ganadores —Argentina, Brasil y Uruguay. Por aquí se abre una veta analítica nueva en que se pueden articular cuestiones regionales e internacionales al proceso de construcción de los espacios nacionales.

El punto de Halperin que resulta ser el más importante de la discusión, es uno que comparte con Tutino y sobre el cual los dos no están completamente de acuerdo. Existe una tensión en mi libro, según Halperin, entre mi intento de hacer un balance crítico de la etapa previa de historiografía latinoamericanista, en que mi generación (que es también la de Tutino) habría “logrado grabar precozmente una huella muy profunda en el rumbo de la disciplina”, y mi deseo de abrir nuevas posibilidades de análisis hacia un futuro historiográfico todavía por definirse. En la opinión de Halperin, yo habría logrado mejor mi primer objetivo, y no tanto el segundo. Tutino responde a las objeciones de Halperin anotando que, “como la mayoría de los análisis transformadores, *Peasant and Nation* ofrece una combinación de nueva información, percepciones innovadoras, y límites analíticos —preguntas que todavía no tienen respuesta”. Si se me diera a escoger entre las perspectivas de los dos historiadores para definir lo que es innovador, preferiría la posición de Tutino. Una perspectiva innovadora no se mide viendo si ya todas las preguntas tienen respuesta, sino más bien anotando cuáles son las preguntas que abren nuevo campo para la discusión. Sin embargo, no creo que este punto sea el único al cual se refiere Halperin cuando asevera que hago mejor balance de la historiografía pasada que lo que presento como historiografía nueva.

La cuestión central está en la relación entre la teoría y la complejidad histórica, y en particular en el papel que habría desempeñado la teoría marxista en definir —y limitar— los parámetros de esta relación. Desde la perspectiva de Halperin, el principal problema teórico de mi trabajo viene del intento de una generación —y él clarifica, no de

toda una generación sino de su contingente estadounidense— de abrirse paso entre las rigideces estructuralistas de los marxismos más ortodoxos. Según él, en los años sesenta y setenta, mientras que en Francia e Italia el marxismo entraba en crisis, y en Inglaterra (donde siempre se habían mirado con reserva las tradiciones teóricas del continente) el radicalismo político se mezclaba con un empirismo sofisticado en los trabajos de E. P. Thompson, en Estados Unidos los jóvenes podían ser seducidos por ideas consideradas ya obsoletas en otras partes del mundo. Esto era así porque la sociedad estadounidense, desde sus comienzos, se había resistido a desarrollar una tradición socialista o marxista autóctona, y la inocencia creada por esta falta llevó a que una generación joven estadounidense aceptara comprar mercancías teóricas ya muy usadas. Casi parecería que, en una inversión de la relación imperialista conocida como *dumping*—en que las empresas estadounidenses venden en los países dependientes métodos anticonceptivos, medicamentos, cigarrillos, etc., que han demostrado ser peligrosos y cuya venta, por tanto, se ha prohibido en su país de origen— Halperin ve en los años sesenta y setenta un proceso de *dumping* intelectual en que los jóvenes intelectuales estadounidenses, con cierta dependencia analítica frente a Europa, aceptan productos cuya fecha de caducidad ha pasado. ¿Pero en realidad ha sido así?

Lo que falta en esta visión de Halperin es una perspectiva americana amplia, pensada hemisféricamente. Cierto es que el renacimiento del marxismo en los años sesenta y setenta puede verse, hasta cierto punto, como la venta de un automóvil usado con el odómetro alterado. Pero al mismo tiempo, en Cuba en 1959, extendiendo un poco esta última metáfora, se inventa un modelo nuevo. No es exagerado decir que, con la revolución cubana, se estremecen las izquierdas y las juventudes a través de las Américas. Entre 1965-1975 surgen movimientos guerrilleros o “nuevas izquierdas” latinoamericanas de alguna importancia por lo menos en México, Guatemala, Nicaragua, El Salvador, Colombia, Brasil, Perú, Chile, Uruguay y Argentina. En Estados Unidos, el movimiento estudiantil se entrelaza con los

movimientos de solidaridad internacional, no sólo en el movimiento contra la guerra en Vietnam, sino también en las Brigadas Venceremos que, a partir de la segunda mitad de los sesenta, empiezan a llevar a jóvenes estadounidenses a Cuba para cortar caña y conocer de cerca el proceso cubano. Es, por tanto, un renacimiento hemisférico, donde se establecen corrientes que se cruzan en las varias diásporas ya creadas por el exilio político: los guatemaltecos del 54 conversan con los cubanos del Movimiento 26 de Julio y les ayudan a equipar el Granma; uruguayos, argentinos y españoles ya en el exilio en México participan en el movimiento estudiantil mexicano de 1968, que comienza con una manifestación apoyando a la revolución cubana. Y estas diásporas latinoamericanas, quizá más establecidas entre los caribeños y centroamericanos por sus larguísimas e íntimas experiencias con el imperialismo estadounidense y la represión política, se extenderían dramáticamente con el inicio de las dictaduras autoritarias del cono sur entre 1968 (el recrudecimiento de la dictadura brasileña) y 1976 (el inicio de la guerra sucia en Argentina).

Mis intentos de “abrir campo” en las tradiciones teóricas asociadas al marxismo no vienen de la tradición inocente estadounidense, como lo sugiere Halperin, sino más bien de un encuentro con estas diásporas latinoamericanas y con el movimiento estadounidense en solidaridad con los pueblos americanos. Ambas tienen una tradición más larga de lo que suponíamos en el cono sur latinoamericano cuando yo crecía en Chile y Argentina. Y ambas las llegué a conocer muy de cerca como universitaria, pues comencé mis estudios en Estados Unidos durante la guerra de Vietnam e hice el posgrado en mi tierra natal después del golpe militar pinochetista.

Algunos de los que fuimos “al campo” a investigar, a lo largo de la década de los setenta, fuimos con esta experiencia generacional que nos había marcado y orientado intelectual y políticamente. Y esta serie de experiencias, vividas también en América Latina en los setenta y ochenta, fue lo que nos llevó a pensar críticamente sobre el marxismo. En el caso cubano, la lenta reconstrucción de nuevas éli-

tes políticas y de un marxismo ortodoxo y rígido en los ámbitos intelectuales nos desencantó a muchos de nosotros. El caso nicaragüense, además, aunque comenzó resucitando nuestras esperanzas de transformación revolucionaria, terminó también por enseñarnos lecciones difíciles sobre el manejo del poder, y sobre las dificultades del marxismo frente a problemas de discriminación étnica y sexual. Y a través de América Latina, los movimientos populares contra las dictaduras pusieron sobre la mesa las demandas de mujeres, indígenas, y jóvenes que hasta ese momento no se habían presentado pública y sistemáticamente.

Claro está que estas discusiones han variado y siguen variando, según cada región, a lo largo de las Américas. El marxismo entra en crisis en diferentes momentos, y la crisis toma una forma distinta, dependiendo del país y de la historia específica del caso. Los movimientos sociales tienen características y ritmos distintos en México que, por ejemplo, en Cuba o Argentina. Pero lo importante es anotar esta tendencia general de toda una generación americana, que en el hemisferio entero se ha enfrentado a un proceso de ruptura política de gran significado. Y no es que la ruptura ya haya pasado en Europa, y solamente vivimos sus rezagos. Nosotros los americanos, al vivir una serie de exilios y diásporas, hemos vivido también nuestro propio proceso de ruptura, del cual espero que podamos aprender lo suficiente para empezar a construir nuevas alternativas tanto intelectuales como políticas.

Al pensarlo así, creo que la crítica y balance de nuestra generación no se puede aislar de los intentos de encontrar una salida nueva. La salida que buscamos, de la cual debe formar parte la nueva historiografía latinoamericana, tiene que basarse en esta experiencia generacional más amplia. Y por eso he insistido en desconstruir todo intento de transparencia política, tanto en el ámbito de la comunidad como en el del Estado. Lo que he querido sugerir es que un modelo de la política inspirado en el marxismo —que postula una relación directa entre identidad socioeconómica y posición política— no nos deja ver las cosas claramente. Al contrario, nos deja reconstruir utopías falsas al permi-



tirnos tres esperanzas irreales. Primero, que las clases populares pueden, por su misma característica de populares, aspirar a la unidad y conciencia revolucionarias casi por definición. Segundo, que las jerarquías políticas son causadas principalmente por relaciones económicas. Y tercero, que los estados son la creación solamente de los grupos dominantes y actúan nada más que para defender esos intereses.

Siguiendo por esta misma vía de análisis, a pesar de que no tenemos todavía nuevas alternativas bien acabadas, sugiero que todo intento de historia política parta de tres supuestos básicos. Primero, que cualquier proceso político, sea abiertamente conflictivo o no, es más abierto y contingente de lo que parece: siempre hay posibilidades de construir una coalición nueva. Segundo, que toda coalición política contiene relaciones jerárquicas y relaciones de solidaridad, y esta combinación está en constante movimiento. Y tercero, que al analizar los resultados de un proceso político específico, debemos analizar estos dinamisismos en todos sus ámbitos, desde la familia y la comunidad hasta las instituciones más centralizadas del aparato estatal.

Me he preocupado por esta problemática de la historia política porque siempre hay relación entre los intereses teóricos y el contexto contemporáneo. A mi entender, todos nos enfrentamos a los problemas de interpretación y del significado de las cosas, no sólo porque desde el punto de vista abstracto nos parece un rompecabezas interesante, sino también por los problemas o los interrogantes que tenemos en el presente. Así que en este momento de ruptura profunda, donde los supuestos, las esperanzas, y los significados pasados ya no nos ayudan a comprender el presente, ¿no vale la pena buscar, con nuevos lentes, hilos narrativos en el pasado? Lo digo sin miramientos: no hay historia puramente empírica u objetiva. Pero tampoco nos ayuda buscar solamente lo que queremos encontrar.

Quisiera terminar este diálogo con mis colegas anotando una ironía sobre el caso de la diáspora argentina, a la cual, por supuesto, pertenece Halperin. Cuando leí sus comentarios por primera vez, y llegué a lo que escribe sobre

Estados Unidos y la falta de un socialismo arraigado y de masas, pensé en Argentina. En contraste con Chile, donde los partidos comunista y socialista desarrollan fuertes tradiciones sindicales, electorales, y de masas, el socialismo argentino es de arraigo exclusivamente intelectual y cupular. Las tradiciones populares argentinas resultan ser el anarquismo y el peronismo. La guerrilla argentina de los años setenta tampoco tiene la articulación clara con el marxismo que tienen guerrillas en otros países latinoamericanos. ¿No sería, me he preguntado, la posición de Halperin sobre el final del marxismo, una posición argentina más que latinoamericana? Y me puse a pensar también sobre la trayectoria de otro argentino, ya muchos años establecido en Europa, Ernesto Laclau. Es obvio para quien lee mis últimos trabajos que le debo mucho, intelectual y teóricamente, a Laclau. Pero solamente en diálogo con Halperin es como he llegado a pensar que Laclau también —si uno le sigue la pista a través de la década de los setenta— empieza a distanciarse precozmente de muchos supuestos marxistas sobre la política. ¿Habrá algo netamente argentino en esta precocidad? Si es así, las peculiaridades de la ruptura argentina nos vendrían a nutrir intelectualmente a todos, en este momento de diáspora americana, acompañándonos en una etapa de autocrítica en la cual, como bien lo dice Halperin, todavía tenemos más capacidad de mirar críticamente hacia atrás que de iluminarnos claramente el futuro. Pero algo que nos enseña la historia —y que esperamos nos siga enseñando la nueva historiografía latinoamericana— es que la ruta del futuro se vislumbra mejor cuando se va trazando en diálogo constante con nuestras reconsideraciones del pasado. Sólo así podemos, como diría Guille, el hermano menor de Mafalda, vivir la historia como debe ser: ¡“P’adelante”!