

Entrevista a Antonio Annino
Natacha Bacolla,
Bernardo Carrizo

En septiembre de 2007, Antonio Annino, profesor de la Universidad de Florencia y del CIDE-México, visitó la Universidad Nacional de Rosario, a fin de dictar un seminario de posgrado. La oportunidad fue propicia para que Natacha Bacolla y Bernardo Carrizo, profesores de la Universidad Nacional del Litoral, conversaran con él sobre algunos temas que forman parte de su agenda de historiador.

— Quisiéramos inicialmente preguntarle ¿cómo arriba a la Historia como profesión? ¿Cuáles fueron los jalones que marcaron sus años de formación tanto en lo académico como en la experiencia de vida, teniendo en cuenta las transformaciones sociopolíticas vividas en Europa en general, y en Italia en particular, en esos años?

— Pertenezco a una generación que se formó básicamente afuera de la academia. La Italia de mi adolescencia recién salía de la guerra y de sus devastaciones, la gente era pobre y las clases medias también, pero la transición a la democracia tras el drama del fascismo y de su alianza con Hitler, una guerra civil, y una guerra perdida, despertó muchas expectativas culturales y una notable apertura hacia el mundo. Quizás no sería exagerado decir que a partir de los años '50 Italia vivió un notable crecimiento cultural a pesar de las condiciones materiales del país. Los partidos políticos democráticos jugaron un papel importante, sus dirigentes se habían formado en condiciones muy difíciles, en prisión, en el exilio, y en la guerra. De hecho hubo una selección irrepetible de los leaderships políticos, que influyó positivamente en la cultura de un país que había pasado veinte años escuchando los discursos de Mussolini. Yo crecí en Milán, la ciudad más moderna en todos los sentidos y con las mejores escuelas públicas. La industrialización posbélica desencadenó en esta ciudad masivos procesos de modernización que mi generación vivió en primera persona, empezando por el hecho que nuevas capas sociales tuvieron acceso a la instrucción superior. De una selección de clase se pasó a una de mérito. La escuela en todos sus niveles era dura, muy dura, pero muy formativa, en particular el famoso «liceo clásico», el único

que permitía el acceso a la universidad. Su modelo cultural era humanista, años y años de latín, griego, historia y filosofía. Sin duda, mi «verdadera» formación la tuve en el liceo más que en la universidad. La relación entre liceo y sociedad era muy abierta e intensa, mis profesores (todos antifascistas) empujaban a los alumnos a tomar una «conciencia» civil, y gracias a aquellas magníficas personas conocí las culturas políticas italianas que se habían enfrentado dramáticamente a lo largo del siglo, empezando por la socialista y la católica. Entendí así que la cultura vive con los pies y no sólo con la cabeza, y creo que ese dato influyó en mi decisión de ser historiador. Pensar el mundo en términos históricos significa aceptar los infinitos vínculos que el mismo mundo pone a quien lo piensa. Dicho de otra manera, el historiador (y la historia) no podrían existir sin el «principio de realidad». Sigo pensando que sin el apego a este principio la historiografía es pura ideología. Quiero decir que un historiador tiene que dar cuenta en su obra de cómo se ha enfrentado con este problema

— ¿Cómo llega un historiador europeo a orientar su esfuerzo analítico y explicativo en problemáticas de la historia americana?

— La pregunta es más interesante de lo que parece. No tenemos un campo de estudio que se ocupe de la «historia de los historiadores», y sin embargo sería importante conocer cómo nace una cultura historiográfica. Conocemos las historias institucionales o «culturales», pero no las personales, que pueden ser igualmente significativas. Lo entendí hace años, cuando leí otra vez el Mediterráneo de Braudel; me llamó la atención el incipit de la introducción, «siempre quise el Mediterráneo», algo totalmente autobiográfico y casi íntimo. Sin embargo no es así: siguiendo esta frase descubrí que en la Alger de los años veinte, cuando el joven Braudel enseñaba en el liceo francés de la capital de la colonia, se fundó un movimiento estético llamado El Hombre Mediterráneo que celebró lo que hoy se llamaría el «multiculturalismo» de aquel hombre, su identidad fronteriza, su naturaleza mestiza, su «larga duración», sus procesos de intercambio, en fin su espacio «abierto» pero a la vez su perfil de «mundo», temas que Braudel trató en su extraordinario libro. No sé si el gran historiador francés participó del movimiento, del cual sí participó Albert Camus, pero me resulta difícil imaginar que no lo haya conocido. Así que el incipit del libro tampoco es tan íntimo como parece.

Tratemos ahora de contestar a tu pregunta con base al ejemplo de Braudel. En los años sesenta, justo cuando yo me estaba formando en Milán, América Latina se impuso a la atención mundial gracias a la revolución cubana. Pero

hay que entender bien cómo el evento fue percibido por el imaginario italiano. La «cuestión comunista», tan central en aquellos años de dura Guerra Fría, no tuvo un gran peso en Italia; se miró a «nuestra América» como a un gran sujeto colectivo comprometido radicalmente, más que otros, en el rescate de sí y de su pasado. Por una parte no pequeña de la cultura y de la opinión pública italiana, aquella América que luchaba en contra de tantas dificultades pareció encarnar otra Resistencia (como fue la italiana en contra del nazifascismo), una Resistencia hasta capaz de escapar a las lógicas implacables de las grandes potencias. No hay que olvidar que aquellos fueron los años de la descolonización, del Vietnam, del movimiento de los no alineados, liderados por la India de Nehru, la Yugoslavia de Tito, y el Egipto de Nasser; años cuando pareció posible la emancipación de las áreas más débiles del globo y una inversión de las tendencias que dominaron el «siglo breve». Hoy aquellas expectativas suenan como una gran ilusión, pero no sería serio quedarnos con esta sensación. A posteriori todos somos más inteligentes porque sabemos cuál fue la historia, pero este dato no la explica.

De manera que mi interés por el continente viene de la experiencia y los sueños de aquellos años. Agregaría algo más personal, si me lo permites. Tengo un padre siciliano y una madre croata (yo mismo nací en Croacia) que se conocieron durante la segunda guerra mundial en el frente balcánico, Viví siempre en medio de varias culturas (una parte de la familia materna era de Praga), y sólo más tarde me di cuenta que elegir esta América significó no sólo seguir este estilo de vida sino transformarlo en una profesión.

— En esta etapa de su producción como historiador, ¿por qué el interés por la genealogía de la cuestión liberal?

— Vivir las diversidades culturales implica enfrentarse casi fisiológicamente con las disputas acerca de lo «otro», y para Europa la América fue sin duda el «otro» más nuevo y más inquietante de su historia, puesto que el Oriente y África desde siempre tuvieron un lugar estable en el imaginario europeo, en el bien y en el mal. El «otro» americano no, nunca fue posible en el contexto del imaginario occidental dar un lugar estable a América, este Nuevo Mundo siempre nuevo. Así que lo «otro» y lo «nuevo» se mezclaron desde el primer momento. Los grandes debates teológicos del siglo XVI acerca de «¿qué es América?» muestran muy bien las dificultades que la cultura europea tuvo al enfrentarse con el Nuevo Mundo. Hubo sin embargo otro momento, en el siglo «intermedio» de la Ilustración, de las Independencias, y de las primeras libertades republicanas (1750-1850) en que lo «otro» y lo «nuevo» volvieron

a enfrentarse, esta vez con aquel complejo de «cosas» que llamamos «modernidad política», cuyo núcleo duro fue sin lugar a dudas el liberalismo constitucional. La primera gran diferencia con el siglo XVI es que esta vez los protagonistas no fueron los europeos sino los americanos, mejor dicho aquellos grupos de las elites que lucharon para sacar sus países del pasado colonial. Conocemos muy bien los entusiasmos, las dudas y los desencantos que acompañaron las experiencias modernizadoras. La segunda gran diferencia con los debates teológicos del siglo de la Conquista fue que lo que sintieron los americanos no fue sólo de ellos, sino de gran parte de las elites liberales de Occidente, desde las italianas de los Gattopardi hasta las rusas, pasando por las alemanas. Lo que me interesa es ubicar la experiencia liberal americana en el más amplio marco de la disputa acerca de la «modernidad política». La razón es que esta disputa infinita creó, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, un lenguaje, una manera de pensar la historia y de percibirse, en fin un paradigma que tuvo siempre una fuerte autonomía frente a los procesos reales. Su núcleo fue la idea que la nueva polis de la libertad política tenía valores universales pero requisitos particulares; no todos los pueblos podían vivir en esta polis internacional. Dicho de otra manera, la polis de la modernidad fue pensada incluyente y excluyente a la vez, y la cuestión de los requisitos se volvió dramática para los protagonistas, algo totalmente inédito en la historia. El problema, me parece, es que este paradigma moldeó las historiografías nacionales de los siglos XIX y XX, que no casualmente dieron mucho espacio a las polémicas alrededor de cuánto las identidades colectivas influyeron sobre los «éxitos» y «fracasos» del liberalismo, como si este problema fuera una anomalía americana. En ese sentido existe a mi manera de ver una «cuestión liberal», hija del paradigma más que de los procesos reales. No sé cuánto pueda interesar a los demás conocerla; a mi me ayuda a entender mejor el siglo XIX. Un ejemplo que conozco de cerca es el de las elecciones decimonónicas, evidentemente un punto clave de la experiencia liberal. La leyenda negra sostuvo siempre que la difícil gobernabilidad republicana dependió en buena parte de la naturaleza «corrupta» del voto. Sin embargo, ahora sabemos que muchas de las prácticas americanas no fueron en absoluto «americanas», un dato que en otros países no limitó la gobernabilidad, así que, quizás, los problemas de la gobernabilidad son otros en América. Agregaría otro dato: ninguno de los autores clásicos del siglo XIX occidental sostuvo que una elección tenía que ser competitiva para ser considerada legítima. La competitividad fue siempre un hecho y no un valor para la cultura liberal, al revés de lo que teorizó la cultura democrática

del siglo XX. Lo que en fin quiero decir es que el estudio de la «cuestión liberal» ayuda a «normalizar» el siglo XIX, lo cual no significa pasar de una leyenda negra a una rosada. Es posible que el liberalismo haya «fracasado» en unos países, pero al momento no tengo un conocimiento adecuado para aceptar un juicio tan rotundo y definitivo.

— Su propuesta de una genealogía de la cuestión liberal presenta a los historiadores y científicos sociales una mirada diferente del siglo XIX, un siglo «largo», donde la historia del derecho ha adquirido un rol importante para su trabajo. Desde esta perspectiva, por un lado ¿es posible o necesario pensar dicho siglo desde un criterio cronológico diferente? Por otro lado, a partir de la cuestión liberal, ¿cuáles serían los temas que podrían conformar una nueva agenda de diálogo entre la historiografía latinoamericana y la historiografía europea?

— Quizás valga la pena aclarar que el término «genealogía» remite conscientemente a Foucault y al problema kantiano de cómo hacer la historia del presente. La disputa acerca del liberalismo decimonónico existe todavía porque existe una disputa acerca de la democracia en la América del siglo XX. El paradigma ilustrado hizo que dos disputas muy diferentes se juntasen en una. El criterio «genealógico» permite sin embargo mirar en paralelo, sin mezclarlos, pasado y presente, paradigma y disputas, liberalismo y democracia, dos sistemas de valores y dos experiencias históricas que no van sobrepuestas y que no pueden ser identificadas en un destino común. Rescatar la autonomía histórica del siglo XIX frente al siglo XX me parece una tarea importante para entender los dos y empezar a alejarnos del paradigma. La idea que la democracia de masas del siglo XX constituya el punto de llegada histórica del liberalismo del siglo XIX, y que este a su vez haya sido una forma de democracia «incumplida», pertenece al «siglo breve» y a sus tragedias. Fue un invento de la cultura democrática entre las dos guerras mundiales, cuando había que enfrentarse con el agobiante problema de cómo legitimar la lucha en contra de los totalitarismos (de derecha y de izquierda) en nombre de una democracia de masas que todavía no existía. El paradigma ilustrado dio una legitimidad histórica, una continuidad, una identidad «fuerte» en el tiempo, a un proyecto totalmente nuevo, en franca ruptura con el liberalismo del siglo XIX. Tan es así que muchos liberales (Ortega por ejemplo) no lo aceptaron nunca. Creo que una vez acabada la Guerra Fría, y con ella el «siglo breve», es oportuno revisar los paradigmas que lo rigieron y que dejaron cuestiones irresueltas. Y es cierto, como dices,

que existe el problema de las cronologías. La idea que el liberalismo tiene una larga duración histórica es quizás el invento más exitoso del paradigma ilustrado. A pesar que la palabra «liberal» en el sentido moderno aparece por primera vez en la constituyente gaditana (1810-12), el paradigma afirma que el liberalismo nació con la revolución inglesa del siglo XVII o hasta con la Reforma protestante, y esta cronología fue tan exitosa que la encontramos también en la cultura marxista, como muestra, entre otros, el caso de Gramsci. Esta ideología de la continuidad histórica minimizó dos cuestiones importantes: la primera es la que se podría llamar «el caso Montesquieu», uno de los supuestos padres del liberalismo. Sin embargo Montesquieu defendió siempre la venta de cargos y los privilegios de antiguo régimen, lo cual no es contradictorio con su famosa teoría de la división de los poderes a la inglesa porque en Inglaterra se dio una división del poder social entre Monarquía, aristocracia y gentry, y no una división funcional, que presupone la igualdad, solución que se dio sólo en el siglo XIX. El tránsito de una forma de división a otra necesitó un cambio radical en la manera de pensar el problema, y el factor desencadenante fue el fracaso de la revolución francesa, que no logró garantizar lo que había prometido, la libertad política al amparo de una constitución. Como dijo agudamente Mme. de Stael, la revolución había generado dos nuevos despotismos, el de «uno», Napoleón, y el de los «muchos», los jacobinos. La segunda cuestión minimizada, casi liquidada, por la ideología de la continuidad, es la memoria del gran debate que empezó ya en la época napoleónica, y duró más o menos hasta 1848, el debate acerca precisamente de cómo salir del antiguo régimen sin sacrificar las nuevas libertades. Fue un debate internacional muy intenso y extendido, y llama la atención que no exista ni un estudio completo sobre este momento tan fundacional. Fue entre los años de Napoleón y 1848 que tomó forma el liberalismo que nosotros conocemos como tal, es decir un conjunto de ideas, de reglas, y de valores constitucionales, cuyo objetivo fue promover la libertad política sin destruir el orden social. Como dijo el Gattopardo: «las clases medias no quieren aniquilarnos, quieren sólo quitarnos una parte de nuestra riqueza, pero en la forma más suave posible». No siempre fue posible, pero esto no quita valor al hecho que el liberalismo fue pensado como una «revolución moderada». Así que no es tan osado pensar que el liberalismo fue, al fin de cuenta, la respuesta nueva a los fracasos de la revolución francesa, y que por lo tanto su cronología empieza después de ella, cuando justamente, y no casualmente, nace el término. Con esta mirada cambia la naturaleza de algunas cuestiones básicas. En primer lugar, la experiencia americana

resulta ser increíblemente precoz. Precoz y sin «modelos»: al revés de lo que teorizó el paradigma ilustrado, con su cronología larga, cuando se fundan las repúblicas americanas nadie, tampoco en Europa, sabía bien cómo articular en forma exitosa la soberanía con la representación, o los derechos con la justicia, o el voto con la lucha política. Cada una de estas facetas tenía además una historia diferente: la soberanía «nacional» había sido planteada por el despotismo ilustrado, la representación «nacional» por la revolución francesa, pero había legitimado la guillotina, la justicia necesitó de Napoleón para ser reformada, en fin: rearticular todo eso alrededor de una constitución no era nada fácil, como muestran las reflexiones de Benjamin Constant. De manera que las dificultades americanas forman parte de esta más amplia historia de cómo rearticular entre sí principio y valores, en parte preexistentes y en parte nuevos. La verdadera gran novedad revolucionaria del liberalismo fue la representación política como baluarte de la libertad. La lucha en contra de los privilegios eclesiásticos ya había sido planteada, y lo mismo vale por el derecho de propiedad y por el racionalismo jurídico. Todos estos objetivos fueron heredados por las elites liberales, pero no necesitaban de una constitución liberal para ser logrados, y en muchos casos no la necesitaron, mientras que la representación política «nacional» sí que la necesitaba. Uno de mis maestros de la universidad florentina, Giovanni Sartori, definió el liberalismo como «la libertad política al amparo de una constitución», nada más, y creo que tiene toda la razón. En segundo lugar, si hoy es posible pensar una historia diferente es porque ha desaparecido el «convidado de piedra» del paradigma ilustrado, el «estado moderno», cuya cronología, quizás no casualmente, coincidía con la del liberalismo. El papel de los historiadores del derecho ha sido fundamental: ellos han desestructurado el gran mito de la Modernidad política, es decir la continuidad entre estado absolutista y estado liberal de derecho. Los trabajos de estos colegas, ibéricos e italianos, han «redescubierto» la autonomía histórica del antiguo régimen, cuyo desarrollo plurisecular estuvo muy lejos del mito «a la Ranke» de una lucha entre fragmentación y unificación, ganada definitivamente en el siglo XIX pero empezada mucho antes. Hoy sabemos que la consolidación del absolutismo siguió un rumbo muy diferente, y que las monarquías nunca pudieron superar la condición histórica de una cooperación forzada con los demás protagonistas del escenario político-institucional (señores feudales, ciudades, corporaciones, estamentos, iglesias, etc.). El «centralismo administrativo» resultó imposible, y este dato pesó muchísimo en los caminos del estado liberal, todo fue mucho más difícil.

De manera que estos cambios en la manera de pensar algunos grandes temas van creando una nueva agenda, y es un dato importante que esta agenda sea cada vez más compartida entre América y Europa. Se acepta cada vez más la idea que las dos áreas vivieron experiencias comunes, lo cual obviamente no quita las grandes diferencias entre las dos. Lo que cuenta es que el océano se hizo más estrecho, que las dos historiografías se reconocen mutuamente sin leyendas negras ni rosadas, y que el horizonte intelectual se hizo, al revés, más amplio.

— Democracia, liberalismo, política notabiliar, regímenes políticos, procesos electorales, procesos emancipatorios, invención de la nación..., han sido algunos de los temas que constituyeron diferentes estaciones en el itinerario que Antonio Annino ha efectuado como historiador. Sin ánimo de construir encasillamientos, ¿usted se definiría como un historiador de lo político o un historiador de las ideas políticas? Si este interrogante resulta al menos parcialmente pertinente, ¿cuáles serían las problemáticas que actualmente le preocupan en torno de los sistemas de poder?

— No soy un especialista en historia de las ideas políticas, aunque obviamente no puedo al menos conocer algo de este campo. Me interesa además lo que se está trabajando por la así dicha «historia conceptual de la política», básicamente porque el rescate de los idiomas políticos, más allá de los pensadores, nos acerca más a la realidad cotidiana, anónima, y nos ayuda más a entender cómo la política se representa simbólicamente. Me considero más bien un historiador de «lo político», es decir alguien que se esfuerza en estudiar el fenómeno del poder con un enfoque más amplio e interdisciplinario posible. El poder, cualquier poder, esconde siempre algo de sí mismo para tener éxito, y este aspecto me ha fascinado siempre porque es un dato antropológico que existe en todas las sociedades humanas. El estudio de la «política», es decir de lo que hacen y piensan unos actores para conseguir poder, es obviamente parte de este campo, pero no es todo. Parafraseando a Marx se podría decir que «los actores hacen política, pero no siempre saben qué política hacen». Hay procesos desencadenados por los «políticos» que sin embargo escapan a su percepción por motivos a veces muy diferentes entre sí. Un ejemplo: al estudiar el siglo XIX mexicano me di cuenta que los levantamientos no fueron una forma de hacer política tan arbitraria e ilegal como pensó la cultura liberal. Para tener éxito un levantamiento tenía que respetar un código de reglas bien arraigadas en el imaginario colectivo. Reglas y valores que se habían formado durante la crisis de la Monarquía

entre 1808 y 1821, y que no eran todas anticonstitucionales. El punto es que los levantamientos fueron una forma de competición política paralela, y a veces más eficaz, de la electoral. Normalmente no había ni sangre, funcionaba sobre la base del consenso y de la legitimidad, exactamente como el voto, y no pretendió nunca ser una alternativa al voto, al revés de las guerras civiles. Entonces, ¿qué tipo de legalidad rigió en el México del siglo XIX? Contestar que no existía una «verdadera» legalidad, o que la existente no era «verdaderamente» liberal no nos lleva muy lejos. Esta respuesta no se mide con un dato importante: el consenso hacia el constitucionalismo liberal fue siempre muy alto, hasta entre los indios. ¿Cómo explicarlo? Al momento no tengo una respuesta segura, es lo que estoy buscando. Pero hay dos puntos que me gustaría señalar. El primero es que el liberalismo fue pensado para una sociedad rural y no industrial: desde Benjamin Constant hasta Tocqueville ésta fue la visión, y lo mismo vale para los anglosajones, sin olvidar que la «democracia» americana estudiada por Tocqueville era esclavista. El liberalismo se «topó» con la sociedad industrial en forma absolutamente no prevista en la segunda parte del siglo XIX, y tuvo, con muchas dificultades, que adaptarse. A tal punto que para unos historiadores ingleses el liberalismo se acabó a mitad del siglo. Sin embargo, nuestra idea de Modernidad es hija de la industrialización, de manera que tenemos que hacer un esfuerzo para salir de este otro paradigma y esforzarnos en «redescubrir» la naturaleza originaria del liberalismo, puesto que América se quedó rural por todo el siglo XIX. El segundo punto, más general, es el siguiente: me pregunto hasta dónde podemos seguir haciendo la historia del liberalismo con categorías liberales, es decir estudiar la soberanía a partir de la idea de soberanía, la representación a partir de la idea de representación, etc. Creo que deberíamos abandonar la idea de que la historia del liberalismo es la de su realización, porque esta actitud hace caer en una visión prescriptiva de los procesos, una visión que da por sentado la existencia de un «modelo» alrededor del cual medir los casos concretos. Si hay algo que nunca existió en el liberalismo del siglo XIX son precisamente los «modelos». En fin, si no se hace la historia medieval con categorías medioevales, no veo porque hay que hacer historia del liberalismo con categorías liberales.

— En relación con la pregunta anterior y con los riesgos de homogeneizar al subcontinente sudamericano, ¿cuáles serían las cuestiones sobre las cuales habría que detener la lupa de la investigación, si aspiramos a realizar un lectura diferente desde lo político a partir de las últimas décadas del siglo

XIX y mirando más detenidamente el siglo XX?

— En nuestro caso los riesgos son relativos. Se trata de rescatar tendencias continentales, y esto evidentemente es otra cosa. Estoy de acuerdo que el período que tú indicas es crucial. Se ha trabajado mucho, y con muchos logros. Hasta ahora, sin embargo, podemos contestar más en lo económico que en lo político. A pesar de los avances, creo que existe todavía un desfase entre la historia económica y la política, en el sentido que la primera ha aclarado los mecanismos de dominación de las elites en las décadas del definitivo apogeo de la gran propiedad terrateniente, mientras que la segunda no ha aclarado lo suficiente los mecanismos que transformaban un dominio económico en uno político. A riesgo de parecer un tanto obsesivo, el gran tema de las relaciones entre lo rural y lo urbano no está agotado. El caso de Chile es quizás el más transparente. ¿Cómo hicieron las elites chilenas para conservar el poder político hasta bien entrado el siglo XX? Uno de los recursos más estratégicos fue el voto. Las elites chilenas adoptaron tempranamente el sistema proporcional para construir su representación «nacional». ¿Cómo? En primer lugar el proporcional garantiza la más alta representatividad a los grupos. En segundo lugar, la clase dirigente chilena adaptó el proporcional a su objetivo histórico: garantizar siempre una mayor representatividad de las áreas rurales para minimizar la modernización política de las áreas urbanas, nuevos partidos, sindicatos, capas medias, economía pública etc.. El mecanismo fue sencillo: el proporcional funciona en base al sistema d'Hont, el matemático belga que inventó la manera de calcular la distribución de los curules a partir de un cociente numérico único y nacional. Los chilenos inventaron un cociente particular por cada colegio electoral. Así para elegir un diputado en Santiago se necesitaban muchos más votos que en cualquier perdido colegio rural. Además hasta las reformas de los años sesenta, (del siglo XX), se mantuvieron las cifras demográficas del único censo de 1925. Se cambió hasta la constitución en aquel año, se amplió el voto, luego se dio el voto a las mujeres, pero el sistema quedó igual hasta el final de los años cincuenta. Y cuando se reformó en términos más modernamente democráticos el voto, las elites perdieron el poder, antes a causa de la Democracia Cristiana y luego de Unidad Popular. La historia del voto chileno sugiere que las elites chilenas lograron defender hasta bien adentro del siglo XX un sistema político notabiliaro-rural de origen decimonónico. En Chile hubo un larguísimo siglo XIX en lo político, un largo siglo liberal que detuvo el tránsito a una democracia de masas, y cuando ésta se dio, a partir de 1964, en diez años el sistema político quebró, el país estuvo

al borde de la guerra civil, y la solución fue un régimen autoritario. Al igual que en la Europa continental de los años veinte, el liberalismo chileno no aguantó la democracia. Tras el golpe de Pinochet se dijo que había muerto la más antigua democracia de América. En realidad, lo que murió fue el más antiguo liberalismo, que es otra cosa.

— Sabemos que el caso mexicano ha adquirido un lugar central en sus tareas de investigación y estudio. En un intento de proponerle un ejercicio comparativo con el caso argentino para el siglo XIX y principios del XX, y centrándonos en la cuestión de la construcción de los sistemas de poder: ¿cuáles serían para usted las cuestiones más relevantes a considerar? ¿Cuáles serían las variables que permitirían fundar similitudes y cuáles viabilizarían singularidades? ¿Guarda el caso argentino, algún tipo de excepcionalidad en el contexto latinoamericano?

— Creo que en la historia no se dan «excepciones» ni «anomalías». El caso argentino es obviamente muy diferente del mexicano pero no es «otro». Lograr comparar la experiencia de estos dos países, tan radicalmente distintos, que sin embargo comparten un pasado común, sería una manera para pensar el siglo XIX en términos continentales. Las dos experiencias históricas cubren un abanico de cuestiones que encontramos en otros casos. Pienso por ejemplo en la cuestión territorial: las ciudades-municipios mexicanas del final del siglo XVIII no son las del siglo XVI, no sólo por el número sino más bien por la jurisdicción territorial, muchísimo más reducida. En el Río de la Plata los cabildos coloniales son poquísimos y con una jurisdicción inmensa, no muy distinta de la del siglo XVI, una condición que encontramos en Centro América, en Chile, y en Nueva Granada. Esta diferencia tuvo un peso decisivo en el desenlace de la colonia a la república, y planteó el tránsito del autonomismo al federalismo y confederalismo en términos totalmente distintos. Entre estos dos polos «extremos» se jugaron los procesos en los demás países hispanoamericanos. La única «excepción» argentina es la supresión de los cabildos a lo largo de la primera parte del siglo XIX, algo realmente nuevo en el escenario occidental. Mientras que en México los dilemas de la soberanía dependieron de la fragmentación, en Argentina dependieron de la superposición en los mismos territorios de dos jurisdicciones al fin y al cabo incompatibles, no sólo políticamente sino también constitucionalmente. Otro ejemplo es el de la «ruralización» de la política, que se dio en los dos países. A primera vista con lógicas totalmente distintas, institucional la mexicana, social la argentina. Sin embargo, me pregunto si también en el caso argentino no hubo una lógica institucional, diferente

pero igualmente legal, y no sólo ligada al ciclo de expansión ganadera. Tengo la sensación que la época de Rosas, cuya institucionalización se está reevaluando, podría explicarnos algo en este sentido. Hay un dato que me llama la atención, aunque no sea «nacional». Hasta donde sabemos, después de los años veinte del siglo XIX hubo un incremento masivo de jueces en el área rural, sin incremento de la población. Decir que la razón fue consolidar el «control» de los nuevos «estados» sobre el territorio me parece una verdad a medias, considerando que estas jurisdicciones conservaron su naturaleza colonial. Seguir investigando (como se está haciendo) estos temas podría llevarnos muy lejos. En fin, se trata de construir paulatinamente un nuevo marco comparativo hispanoamericano, que no sea solamente Francia y Argentina, o México y Estados Unidos. Una historia común no es sólo del conjunto de las historias más o menos «nacionales».

— ¿Qué consideraciones podría hacer sobre la historiografía argentina en el contexto de la producción académica iberoamericana actual?

— He considerado siempre la historiografía argentina entre las más avanzadas del continente. Como pocas ha tenido la capacidad de conservar una apertura internacional a pesar de los momentos dramáticos que ha vivido. En Argentina la historiografía sigue siendo la conciencia crítica de la Nación, algo que en muchos países, empezando por los europeos, se está perdiendo. Este año, participé por segunda vez en las Jornadas Interescuelas con un interés y un gusto especiales¹. En primer lugar porque, que yo sepa, no existe otro país, ni americano ni europeo, donde se celebre algo parecido, una verdadera feria de la Historia. En segundo lugar, porque me sorprendió otra vez la participación masiva de los jóvenes, un dato sumamente importante en todos los sentidos. En tercer lugar porque en muchos casos los jóvenes presentaron investigaciones originales, que me permitieron tener una idea más clara sobre la calidad y las tendencias de la historiografía. Me llamó la atención, por ejemplo, la cantidad de trabajos dedicados a las provincias, una señal que permite pensar en un declino oportuno del «porteñocentrismo». Quizás tenga la mirada naif y excesivamente optimista de un extranjero, pero, considerando los problemas de todo tipo que tienen las historiografías de no pocos países, la situación argentina me parece muy positiva.

¹ Las XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia tuvieron lugar en Tucumán en septiembre de 2007.