HISTORIA, CIUDAD, IDEAS. LA OBRA DE JOSÉ LUIS ROMERO

Posted on 22/03/2022 by Facundo Iturburu

ALEXANDER BETANCOURT MENDIETA

A Elizabeth, mi madre,
in memoriam
A Bernardo, mi padre

INTRODUCCIÓN

En alguna ocasión comentaba el maestro Pedro Henríquez Ureña que cada generación necesita verificar su sentido de identidad y de realización mediante un retorno al tronco que constituye su legado. Pero esta vuelta al pasado no puede tener como fin el retorno nostálgico o asumirse como una vía de escape. Su carácter debe ser crítico y tener como meta la reconstrucción del cuadro a través del cual se pueda valorar el lugar que ocupa la realidad histórico-cultural propia en el marco de referencia que debe ser la constitución de la realidad mundial.

En este sentido, el oficio representado por los historiadores juega un papel preponderante. Como constructores de "artefactos culturales", los historiadores son partícipes importantes en la tarea de explicar esa realidad compleja que es el pasado. Pero la tarea reconstructiva de lo que se supone que "ya no es", nunca mantiene el grado de simple reconstrucción; por eso, el historiador realiza su trabajo en un horizonte que se asemeja al doble rostro del dios Jano. Su preocupación por una dimensión de la vida humana que parece muerta ha permitido crear y consolidar esas realidades etéreas, pero funcionales, que Benedict Anderson ha llamado "las comunidades imaginadas". Esta efectividad de los estudios históricos no hacen vanos los esfuerzos por tratar de escudriñar cómo se ha desarrollado esa actividad, a veces sombría, en el ámbito latinoamericano.

En América Latina, desde la época de la Independencia, han prevalecido las obras históricas que tienen por objeto prestar su apoyo al fortalecimiento de la nación. Ya sea como medio de justificar un grupo en el poder, ya sea para acusar a ese grupo. Sin embargo, la vinculación de estos territorios con el resto del mundo ha correspondido a la situación de un bloque que ha sido tratado desde afuera como un todo único y semejante. Será la ignorancia o el desdén lo que permite esta visión, pero muchas mentes latinoamericanas han percibido el valor, a veces la necesidad, de corroborar esa intuición foránea. Empero, la historia se ha visto impedida para realizar esta

exploración. El estudio de América Latina como un objeto unitario es un caso extraño en los trabajos historiográficos latinoamericanos. Esta insuficiencia justifica la pregunta por las obras y los autores latinoamericanos que se han ocupado de historiar a América Latina.

A pesar de que la reflexión sobre las obras históricas es un ejercicio que no puede desplazar la labor originaria de la comprensión que realiza el historiador, es útil en la medida en que permite descubrir formas de pensamiento. Es decir, la historiografía como quehacer de segundo grado procura describir los supuestos que subyacen al ejercicio comprensivo de la historia. Con ello no sólo se logra una representación de los supuestos que corresponden a posturas filosóficas y políticas, sino que permite reconocer lo que pertenece como propio a la tradición historiográfica y, por ende, delimita los alcances y los límites de un legado cultural. De este modo, la historiografía llega a ser parte de la "investigación histórica" y no un simple apéndice de la misma.

Un trabajo que permite la postulación de las posibilidades que ofrece esta configuración del fenómeno historiográfico latinoamericano es la obra del historiador argentino José Luis Romero. Nacido en Buenos Aires en 1909, Romero es uno de esos baluartes exóticos de la tradición cultural en América Latina. Formado posteriormente en el estilo de la nueva escuela histórica argentina, es decir, bajo el parámetro documentalista en la Universidad de La Plata, también pudo disfrutar de las ventajas de un entorno familiar que apreciaba el valor del humanismo, especialmente desplegado por su hermano, el reconocido filósofo Francisco Romero. En torno a él llegaron a congregarse hombres de la talla de Alejandro Korn o de Pedro Henríquez Ureña, de quienes sobra decir que conforman bastiones de la tradición cultural latinoamericana. Ese medio familiar le ayudó a José Luis Romero a sopesar los alcances de una formación universitaria que en el transcurrir del siglo enseñaría sus aportes y sus limitaciones.

Sus primeros escritos revelan el interés por desentenderse de las preocupaciones tradicionales de la historiografía argentina. La nación no fue su principal objeto de estudio. A lo largo de tres décadas sus obras recorrieron el mundo antiguo hasta su más inmediato presente. La especialización en la historia medieval, donde siempre dijo tener su campo profesional, unida a una definida postura política, le dieron un sitio marginal dentro del abigarrado campo de la historiografía nacional argentina. En los estudios más difundidos acerca de la historiografía argentina, exceptuando los que se vienen impulsando desde fines de los años ochenta, su nombre ni siquiera figura en una nota al pie de página. Eso sí, muchos de sus contemporáneos reconocieron en él a un gran maestro, pero no se reflejó esta admiración en la continuidad de sus proyectos de estudio por algún alumno brillante o por un discípulo ferviente.

Desde el principio Romero se propuso como tarea establecer un marco de comprensión válido para

reinterpretar la historia europea. Su intención quería llegar al territorio de una revolución historiográfica que, prontamente, extendió al pasado argentino y latinoamericano. Por eso es una figura exótica en los estudios historiográficos latinoamericanos, porque logró proponer una interpretación inédita de la historia europea y de ese mundo europeizado que es América Latina.

José Luis Romero también tuvo una actividad pública que se basaba en la creencia optimista —¿qué historiador no lo es?— acerca de las posibilidades del hombre y del poder de su creación. Esta actitud estuvo presente a lo largo de su vida y de sus distintos papeles como educador en la Universidad de La Plata, en la Universidad de la República Oriental, en Montevideo, y en la Universidad de Buenos Aires. También es posible detectarla en su corta pero febril actividad como rector interventor de la Universidad de Buenos Aires en 1955 y como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad entre 1962 y 1965. Pero, quizá, su mayor rasgo de optimismo fue su inconstante militancia política en el Partido Socialista Argentino. De esta participación quedaron valiosos testimonios que su hijo Luis Alberto ha tenido a bien publicar en ese vivo libro que es La experiencia argentina (1980). Es imposible, pues, que este sesgo positivo acerca del futuro no impregne todos sus escritos y le dé ese sabor especial a una de sus más caras fundaciones intelectuales: la revista Imago Mundi (1953-1956) que, apenas, fue el capitel de una extensa obra historiográfica donde sobresalen textos monumentales y sin parangón en la historiografía latinoamericana como La revolución burguesa en el mundo feudal (1967) y Latinoamérica: las ciudades y las ideas (1976). Un año después de publicada esta obra fundamental falleció en Tokio mientras cumplía con sus obligaciones para la UNESCO.

Unos meses antes de la muerte de Romero, el historiador Félix Luna publicó una serie de conversaciones que compartió con Romero y que constituye una de las mejores vías para aproximarse al pensamiento histórico del historiador argentino. La segunda edición del texto, en 1978, se convirtió prácticamente en el primer homenaje a su vida y a su obra, esto sin obviar la serie de artículos aparecidos en revistas y suplementos culturales en los que se daba noticia de la muerte del historiador o se recordaba su aniversario luctuoso. Al margen de esta particular situación conmemorativa, el profesor argentino Alberto Ciria publicó en 1980 un extenso artículo titulado “La Argentina de José Luis Romero”. Ciria destaca, como se hace en este trabajo, el enfoque de larga duración y de militancia que Romero desarrolla acerca del pasado nacional argentino. Las aportaciones que hace Ciria se apoyan en las notas que tomó de un curso impartido por Romero en la Sociedad Hebraica Argentina en 1976. Sin embargo, la contribución de Ciria se limita a señalar algunos aportes que la obra de Romero hace a la historiografía nacional argentina.

En 1983, Tulio Halperin Donghi y Arnaldo Orfila promovieron la publicación de un homenaje a José Luis Romero a través de la editorial Siglo xxi de México. Este texto finalmente se publicó con el título De historia e historiadores. Homenaje a José Luis Romero y se constituyó en el primer trabajo

continental acerca del historiador argentino. En él se incluye una serie de artículos de importantes figuras de la intelectualidad latinoamericana del siglo xx. Su importancia se acrecienta especialmente por la bibliografía preparada por Luis Alberto Romero, muy necesaria para el conocimiento de la obra de su padre y que ha sido fundamental para la realización del presente esfuerzo de investigación. Sin embargo, sólo dos escritos se refieren directamente a la obra del historiador argentino. Uno de ellos lo realiza el destacado historiador Sergio Bagú y el otro pertenece a Rafael Gutiérrez Girardot. Los dos trabajos se abocan a la búsqueda de los logros de la obra de Romero y son fundamentales para hacerse una idea de las dimensiones que tiene aquella labor histórica. Ambos autores, en varias oportunidades, han realizado escritos de divulgación de la obra de Romero.

Sergio Bagú, por ejemplo, escribió en 1977 un artículo que se reproduce en el Homenaje con el título "José Luis Romero: evocación y evaluación"; igualmente en 1978 redactó el prólogo a la tercera edición de El ciclo de la revolución contemporánea (1948), uno de los libros capitales dentro de la producción del historiador argentino.

En un tono siempre polémico y apasionado Gutiérrez Girardot ha sido un defensor de la importancia que tiene la obra de José Luis Romero para comprender los procesos socioculturales de América Latina. En 1995, por ejemplo, publicó una antología de textos, Historia, sociedad, cultura y praxis política en José Luis Romero, cuyo objetivo era describir el pensamiento básico de Romero. Esto sin detallar que en sus múltiples estudios sobre la historiografía literaria y la literatura latinoamericana hace reiteradas observaciones sobre la necesidad de tener en cuenta los aportes del historiador argentino para un mejor desenvolvimiento de aquellos estudios.

Así, es significativo que después del trabajo de Alberto Ciria, publicado en México, la constante ha sido la ausencia de escritos sobre la obra de Romero hasta prácticamente fines de aquella década cuando aparece la antología La experiencia argentina. Los textos que se publicaron a partir de esta obra se caracterizan, básicamente, por reseñar más que por profundizar en la obra del historiador argentino. En 1988, además, la Universidad de Buenos Aires organizó otro homenaje, recogido parcialmente por la revista mexicana Cuadernos Americanos, que, desafortunadamente, se limita a una recolección de recuerdos personales.

A mediados de la década de los noventa y por el reconocimiento que la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires le hizo a la obra de Romero al darle su nombre al Instituto de Historia Antigua y Medieval, tal instituto dedicó un número de sus Anales al historiador argentino. En este número destaca ampliamente el trabajo de Carlos Astarita y Marcela Inchausti, en el que se hace un valioso examen de los aportes de la obra medievalista de nuestro autor. En esta edición

existen además dos trabajos más sobre la obra del historiador argentino, sin embargo sus aportes son muy limitados —con excepción de la contribución que realiza Tulio Halperin—, y al igual que en ocasiones anteriores uno o dos textos se dedican al análisis en sí de los contenidos de la obra del historiador argentino.

Quizá el mejor trabajo que se dedicó a la producción de Romero se debe a la pluma de Tulio Halperin Donghi. En un ensayo de 1980, "José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina", Halperin divide su esfuerzo en una combinación de recuento histórico-biográfico y de examen de las obras. El análisis que hace Halperin tiene apreciaciones con las que diverge la presente exposición, especialmente en lo relativo a la valoración del camino por el que llega Romero a los estudios medievales. La referencia a estos encuentros y desencuentros con este importante historiador argentino son frecuentes a lo largo del presente texto. Es necesario señalar que Halperin ha reiterado en diversas ocasiones, desde la década del ochenta hasta nuestros días, la importancia que tiene José Luis Romero para la historiografía latinoamericana; con ello se constituye, pues, en uno de los pocos intelectuales latinoamericanos que tratan de hacer un esfuerzo comprensivo de la obra de Romero, aunque no puede considerársele, como se hace frecuentemente, un continuador de los lineamientos trazados por quien fuera uno de sus maestros.

En los años noventa, los trabajos sobre la historiografía argentina realizados por Fernando Devoto, Roy Hora y Javier Trímboli deberán desencadenar un resurgimiento de la obra de José Luis Romero, que ojalá no esté centrado en su dimensión nacional. Creo que en este sentido la obra de José Omar Acha será importante. Gracias a la gentileza de Luis Alberto Romero y a la disposición de José Omar, tuve la oportunidad de conocer veinte cuartillas que formarán parte de un libro que prepara este investigador sobre el historiador argentino.

Dentro de este contexto, encuentro que el principal valor que tiene el trabajo de José Luis Romero es su propósito de indicar cómo Latinoamérica ha llegado a ser lo que es y, sobre todo, qué es. Rastrear este cometido es el objetivo que se propone adelantar este intento de comprensión. La obra de José Luis Romero permite establecer las estrechas relaciones que tienen los procesos históricos latinoamericanos con el previo desarrollo de la historia europea, desde el siglo xi, con lo cual la historia latinoamericana puede ser comprendida dentro de un ámbito continental, primeramente, y dentro de una perspectiva mundial posteriormente.

La mayor parte de la historiografía producida en América Latina desde la década del cincuenta quiso asumir un horizonte mundial de los procesos históricos latinoamericanos. La presencia de la teoría de la dependencia fue definitiva en esta aspiración. Sin embargo, los usos de esta teoría no sobrepasaron el ámbito nacional. Son contadas las obras que pudieron alcanzar una mirada

continental y sólo con la publicación de los trabajos de Immanuel Wallerstein, a fines de los años setenta, la perspectiva de la teoría de la dependencia se propuso abiertamente como un planteamiento de alcances mundiales. Esta perspectiva, la más influyente en la tradición de los estudios históricos latinoamericanos del siglo xx, junto a la corriente marxista, estipula claramente que existe una enorme dificultad y una consabida necesidad de proponer y conservar una mirada historiográfica de nivel latinoamericano. Por eso, el trabajo de José Luis Romero es tan relevante para la comprensión histórica de América Latina.

El proceso que establece Romero permite reconocer una matriz de dimensiones mucho más amplias que la historia nacional o la historiografía montada sobre la teoría de la dependencia para comprender el desenvolvimiento de la historia latinoamericana. Esta amplitud y sus alcances son posibles de reconocer a través de la aproximación a los presupuestos sobre los cuales se fundamenta la obra de Romero, la cual propone una imagen histórica de América Latina que es inédita en la tradición cultural e historiográfica.

José Luis Romero llega a establecer tal imagen a partir del conocimiento que tenía de la historia europea desde la antigüedad hasta la época contemporánea, al igual que de sus análisis de la historia argentina. Acercamientos que descansaron en una concepción de la historia que reconocía los fenómenos de cambio en el surgimiento y consolidación de la mentalidad burguesa como el eje de los procesos históricos. Sólo que la mentalidad burguesa corresponde a una “cosmovisión”, en el sentido filosófico del término, y no meramente a un condicionamiento socioeconómico, como generalmente se delimita el término burgués. En este sentido, las creaciones de la mentalidad burguesa, especialmente el mundo urbano, adquieren la importancia de sujetos históricos clave para la comprensión del cambio histórico. Con ello, las interpretaciones de la historia europea, la historia latinoamericana y la historia argentina tienen un nuevo punto de partida que permite reconocer ciertas complejidades de la historia en sí misma y posibilita formular una interpretación global de la realidad histórica del subcontinente latinoamericano.

La preocupación de Romero por la historia medieval europea y la aproximación “no profesional” a la historia nacional argentina no quedaron en el vacío del mero conocimiento erudito. Su esfuerzo de reflexión acerca de su oficio y la amplitud que le dio a su práctica histórica le otorgaron un sentido vital al conocimiento histórico, el cual encontró en la postulación de la interpretación de la historia de América Latina una síntesis que representa, en contraste con su tradición cultural e historiográfica, un enriquecimiento de las vías de acceso al conocimiento de la realidad latinoamericana.

Desbrozar el camino que José Luis Romero recorrió hasta construir una imagen de América Latina

supone explorar los distintos pasos que dio en la creación de su interpretación. Este es un recorrido que tiene períodos a los que he denominado etapas narrativas. Cada una de estas etapas cubre un itinerario que corresponde al tema y a los problemas en los que Romero centra su interés. Intento seguir un orden cronológico en esta exploración, pero esto resulta artificial debido a la variedad de asuntos que Romero abordaba simultáneamente. Sin embargo, este planteamiento metodológico tiene como base el hecho de que Romero trató siempre de entrelazar sus tareas de investigación con la reflexión teórica acerca de la práctica histórica, el ser de la historia y, especialmente, con las categorías de comprensión. La preocupación permanente por no forzar ni el ritmo ni los alcances del objeto de estudio permitió a Romero construir interpretaciones novedosas, de tal suerte que el planteamiento de sus periodizaciones es la manifestación más clara de sus rupturas historiográficas.

A lo largo de este recorrido se acentúan ciertos acontecimientos que marcaron la orientación de la obra del historiador argentino. Esta es la razón por la cual aparecen referencias a la crisis de Europa durante y después de las guerras mundiales o al desarrollo de los movimientos de masas que vivían prácticamente todos los países latinoamericanos en las primeras décadas del siglo xx. De la misma manera procuro esbozar la situación de la historiografía en cada una de las etapas narrativas, lo cual permite reconocer las diferencias y las similitudes del trabajo de José Luis Romero con respecto a las corrientes historiográficas que le fueron contemporáneas.

De este modo, el presente estudio se divide en tres apartados que corresponden a las temáticas principales que encontré en la obra de Romero. El primer capítulo se ocupa de la descripción de los supuestos teóricos sobre los cuales el autor construyó su concepción historiográfica. En este apartado se describe esquemáticamente la evolución de la historiografía latinoamericana dentro del marco vital del historiador argentino. Además, intento resaltar la perspectiva historiográfica desde la cual el historiador asume sus objetos de estudio. En este aspecto me centro en las consideraciones que Romero hace acerca de la historia de la cultura y su aspiración de que la historia se constituyera en la base de todas las ciencias sociales y humanas.

El segundo capítulo trata de explicar cómo surge la preocupación por la historia de la cultura europea y cómo el historiador argentino se instala en la historia medieval. De esta manera, me ajusto a la impronta que le da Romero a los estudios medievales a través de la categoría de mentalidad burguesa y la estrecha relación que tienen aquéllos con la situación de crisis que vivió Europa tras los acontecimientos de las guerras mundiales.

El tercer capítulo parte de una aproximación a los escritos de José Luis Romero sobre Argentina. Encontré que la formulación de estas explicaciones sobre el pasado nacional es definitiva para las interpretaciones que, posteriormente, Romero ofrece acerca de la historia latinoamericana. A esta

altura, el tema de América Latina tiene tras de sí toda la experiencia que el historiador argentino adquirió de sus estudios medievales y sobre Argentina. Por eso presento la preocupación por América Latina como una síntesis de la propuesta historiográfica de José Luis Romero.

A lo largo del texto especifico entre paréntesis el año de aparición de las obras, lo cual no corresponde en todas las oportunidades a las ediciones que se manejan en el trabajo y que se citan en las notas a pie de página y en la bibliografía. Además, traté de consultar las primeras ediciones y las revistas donde aparecieron los escritos del historiador argentino; cuando no fue posible hacerlo recurrí a las reediciones y a las antologías preparadas por Luis Alberto Romero.

Con base en este itinerario se llega, finalmente, a la corroboración de una certeza recurrente en la teoría de la historia elaborada en el siglo xx: la pretensión del saber histórico como saber académico que forja la imagen del pasado, en la que se percibe una sociedad en su conjunto y los individuos en particular, no es un universo autosuficiente. Por el contrario, la construcción del pasado es una creación multicondicionada en la cual la política ha tenido una activa participación a través de los usos que ha hecho de las obras históricas y de los historiadores. Sin olvidar que, la mayoría de las veces, hay una activa participación del historiador en la consolidación de estos "usos" y que en alguna ocasión permitieron hablar de "la historia como arma". De igual manera, hoy se puede ver cómo estos mismos actores son usados por los medios de comunicación que establecen, con ello, un inmenso reto para el compromiso que tiene cada generación consigo misma: evaluar su lugar en el mundo.

Sea este el momento para reconocer y agradecer el apoyo de las personas que permitieron que este trabajo no sólo fuera una disquisición académica sino toda una aventura vital.

Sin la seguridad y el amor que me dio mi esposa Diana María esto no se hubiera iniciado y una vez que comenzó tengo que decir que debo mucho al apoyo desinteresado y al cariño que me ofreció en todo momento la familia Cuervo Cantón, que me acogió y me hizo parte de su hogar. De igual forma, tuve todo el respaldo de mi padre Bernardo Betancourt, de Konigsmar Escobar, Mariela García, Alvaro Mendieta y Adelfa González, a los que debo mucho más que mi aprecio. En este camino tuve la suerte de conocer a Miguel Angel Beltrán, a Javier Arias y a Ana María Bello, su adorable esposa; ellos fueron un pedazo de patria y mucho más, fueron mi compañía. La experiencia de conocimiento que significó para mí el encuentro con la Mtra. Françoise Perus, el Dr. Alvaro Matute, la Dra. Regina Aída Crespo y el Dr. Antonio García de León fue fundamental para mí; creo que hay mucho de ellos en estas páginas. Igualmente fueron muy valiosas las apreciaciones que hizo del borrador de este texto el Dr. Sergio Bagú. Tengo, además, que reconocer la disposición abierta y constante que mantuvo conmigo el Dr. Luis Alberto Romero desde el momento que

tuvimos contacto por la sabia disposición del Dr. Gregorio Weinberg; gracias a las comunicaciones que sostuvimos y los materiales que me hizo llegar pude aclarar muchas lagunas que tenía acerca de la vida y obra de su padre. Una mención especial requieren el Dr. Ignacio Sosa Alvarez y el Dr. Enrique Camacho Navarro por todo el apoyo que me han brindado; no sólo me han favorecido con sus conocimientos sino con su generosa y amable amistad. Finalmente, debo señalar que este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo económico del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL) que dirige el Dr. Ignacio Díaz Ruiz. El CCyDEL me acogió como becario del proyecto de Historia Contemporánea de América Latina durante el año académico 1997 y respaldó mi solicitud para obtener una beca para estudios de posgrado en la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México durante el año académico 1998. Por supuesto, sólo yo soy responsable de las limitaciones de este trabajo.

México, D. F., mayo de 1999

I. LA CIMENTACIÓN DE UNA TEORÍA HISTÓRICA

Más aún en historia, al igual que en cualquier otra disciplina, una práctica sin teoría acaba necesariamente, un día u otro, en el dogmatismo de "valores eternos" o en la apología de una intemporalidad.

Michel de Certeau

Tener una idea de la evolución de la historiografía latinoamericana en el siglo xx es fundamental para reconocer la importancia que tiene la obra de José Luis Romero. Asimismo, la necesidad de dejar en claro que la disciplina histórica requiere de un ejercicio de reflexión para que su esfuerzo interpretativo tenga bases sólidas, es primordial para destacar los alcances historiográficos que tiene la obra teórica sobre la que descansa todo el esfuerzo comprensivo del historiador argentino. No es baladí, pues, que exista en su evolución creadora un silencioso paso de la historia cultural a la llamada historia social que hace mucho más compleja la aproximación a los procesos históricos, así esta comprensión se haga desde el problemático mundo de las ideas. Por tanto, el seguimiento de este recorrido comprueba que la aparición de una obra como la de José Luis Romero constituye una mirada crítica y un enriquecimiento de la tradición historiográfica latinoamericana.

Prolegómenos a una teoría

La figura del historiador en América Latina desde el siglo xix está asociada a la imagen de los acontecimientos heroicos que tienen que ver directamente con los hechos políticos. Efectivamente, las llamadas "historias patrias", consolidadas como tales a lo largo del siglo xx, representan esto que se ha dado en llamar el modo tradicional de escribir la historia en esta parte del mundo. En ellas, la función pública del historiador y del relato histórico se redujo a la restauración de fragmentos del pasado a través de grandes narraciones con las cuales se han creado las conciencias históricas nacionales. Vigentes aún en el ámbito social y político de nuestros días, las "historias patrias" plantean un menoscabo del legado del pasado debido al esquematismo que les regaló su reproducción mediante las versiones escolares de la historia nacional. Estas versiones obviaron, como todo resumen, las tensiones fundamentales que se cernieron sobre las obras historiográficas elaboradas en el siglo xix en el momento de su creación. Esto les da a las "historias patrias" el aspecto de una narración canónica a la que se vuelve reiteradamente, con facilidad y sin conflicto, en las aulas de clase, las conmemoraciones y los discursos.

Ante la pétrea y mitologizada imagen del pasado que han ofrecido los relatos que constituyen las "historias patrias", se han presentado una y otra vez reacciones de oposición y corrección que ha encabezado, principalmente, la literatura latinoamericana. En este sentido, las reacciones de la literatura se plantean en contra de aquella imagen acabada del pasado. La presencia recurrente de los sucesos pretéritos y presentes en la literatura latinoamericana permite identificar un descontento con la historiografía tradicional y con la imagen que ella elaboró del pasado y de la realidad. Tal discrepancia surge de una concepción de la literatura que explica acertadamente la afirmación de Antonio Cándido cuando dice: "na América Latina, a partir de certa altura, a literatura foi muito consciente do seu papel de instrumento para adquirir consciéncia dos problemas sociais"; es decir, la literatura se entiende "como elemento do processo de construçâo da cultura e da sociedade na América Latina".

Seymour Menton ha demostrado recientemente cómo en el desarrollo de la literatura latinoamericana ha existido una preocupación constante por la historia. Muchas obras literarias, especialmente las que él denomina como novelas históricas y a las que califica como aquellas que "cuentan una acción ocurrida en una época anterior a la del novelista", jugaron papeles que van desde engendrar una conciencia nacional hasta respaldar a grupos políticos pasando, por la simple recreación embellecida del pasado. Esto implica el reconocimiento de que este tipo de obras constituye una tradición claramente perceptible que ha sido estimulada por ciertas condiciones de la realidad histórico-social.

La proliferación de la llamada novela histórica y de las obras que tienen como tema asuntos históricos en la tradición de la literatura latinoamericana ha generado una serie de problemas en el ámbito historiográfico que que es necesario revisar y analizar. Si bien el estudio de Menton, centrado en un fenómeno literario posterior a 1979, considera que el factor más importante para explicar su aparición "ha sido la aproximación del quinto centenario del descubrimiento de América", es evidente que este fenómeno literario no se circunscribe sólo a esta época en el área latinoamericana. Además, la corriente literaria que Menton llama nueva novela histórica tiene como punto de partida y como preámbulo recurrente los principios borgianos de la imposibilidad de conocer la realidad o la verdad histórica, el carácter cíclico de la historia y la imprevisibilidad de ésta.

La aparición de la obra de Alejo Carpentier, por ejemplo, a mediados del siglo xx, ejemplifica cómo se pueden extrapolar las interpretaciones literarias hasta reemplazar las explicaciones históricas. Muchas veces el manejo de la literatura en esta perspectiva ha sido acentuado por la crítica literaria, otras veces ha sido aprovechado por los mismos escritores. La obra del novelista cubano fue recibida por algún sector de la crítica literaria como la auténtica y única expresión de América; esta valoración llegó incluso al extremo de considerar que traducía la historia de América Latina. Consideración que se afianzó con las reflexiones posteriores del propio escritor. Tanto Carpentier como esta crítica literaria plantearon el deseo de modelar la realidad histórica desde la óptica estética con la voluntad de desplazar la verdad que corresponde al campo de la ciencia histórica. No es otro el sentido de la pregunta formulada por Carpentier en su famoso prólogo: "¿qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real maravilloso?".

En la permanencia de estas interpretaciones tan ampliamente divulgadas arraiga, quizá, la comprensión de la realidad americana exclusivamente como Naturaleza. Las raíces de este fenómeno tan difundido en todo el mundo y entre los latinoamericanos se remontan hasta la época de la Conquista y se expanden a través de expresiones acuñadas en esta literatura como "lo real maravilloso" y "el realismo mágico". Estas expresiones conceptuales sintetizan una actitud que desconoce lo que ya había advertido Edmundo O'Gorman en Fundamentos de la historia de América (1942) cuando mostró el sesgo excluyente de esta mirada a la que llamó "la calumnia de América" y que encontró en la autoridad de José Ortega y Gasset y su famoso artículo "Hegel y América" (1930) una forma eficaz de propagarse.

El enfrentamiento con una "historia oficial" a la que la literatura pretende condenar, y en muchas oportunidades mejorar, se funda en un supuesto que la propia ciencia histórica ha revisado: el de que "la historia es una unidad" y que el conocimiento histórico se desarrolla como un todo homogéneo ya acabado, lo cual evidentemente es una falsedad. La historia no es, como lo señaló Otto Brunner, sólo la asignatura escolar. De ahí que una breve aproximación al desenvolvimiento de la historiografía latinoamericana del siglo xx demuestre que su proceso lleva a la configuración de

una “historia patria”, pero también a las oposiciones que ésta genera.

Consolidación de la “historia patria”

La fundación y consolidación de las universidades públicas permitió plantear la “división del trabajo”, incompleta sin duda, a partir de la aplicación de los principios del liberalismo económico en las nuevas sociedades latinoamericanas de fines del siglo xix. De esta aspiración surgiría más tarde la figura del intelectual profesional que desplazaría, paulatinamente, a la figura del “erudito”. En este caso, los profesionales a los que se alude son los primeros historiadores formados en las instituciones públicas que se fundaron con una finalidad educativa.

En principio, las instituciones que se ocuparon del pasado no fueron sólo las universidades, ya desde mediados del siglo xix se habían fundado centros en los cuales se manejaban archivos oficiales pero que no tenían un carácter educativo. A fines del xix, sin embargo, con la fundación de los museos y las academias de historia se desarrollaron propósitos pedagógicos y de investigación que le dieron otra función a los centros de archivos. La profesionalización se entendió, rápidamente, como la necesidad de estar al día en el manejo de ciertas metodologías que daban el matiz científico a las actividades centradas en el estudio del pasado. Por eso, a principios del siglo xx, estas instituciones encargadas del pasado nacional se centraron en la difusión de las llamadas ciencias auxiliares como la paleografía, la diplomática, la epigrafía, la numismática, la genealogía, etcétera. Esta novedosa necesidad acentúa la presencia de los fundamentos tradicionales, de barniz positivista, que prevalecieron por mucho tiempo en el ejercicio de la historiografía latinoamericana. Fortalecida aún más con ocasión de los centenarios de la independencia en los diferentes países latinoamericanos, se dio a los centros de estudios históricos una importante función avalada oficialmente.

La historiografía del siglo xix latinoamericano converge en la unificación de los múltiples acontecimientos posteriores a las guerras de independencia, a través de la adopción de la entidad personal como representación simbólica de una entidad colectiva. La aceptación de esta “convención narrativa” no sólo conllevaba la eternización de cada momento significativo del héroe, sino que atraía dificultades como la imposibilidad de acercarse al pasado colonial o el desprecio por las costumbres locales en relación con los modelos de civilización que encajaban en esta visión de la historia. La consolidación de la unidad nacional como principal objetivo tuvo como sostén la elección de la independencia como “el momento axial” que marcaría los orígenes de las nacientes repúblicas, como si antes de ella no hubiera existido nada importante. Este camino efectivo hacia la “ruptura” con el pasado por el temor de “un mestizaje oscuro al que podía atribuirse una herencia

extraña e imprevisible de violencia ancestral" impidió, además, cualquier atisbo de una comprensión histórica continental.

Este tipo de historiografía llegaría prácticamente intacto a principios del siglo xx. La enseñanza de la historia adquirió el carácter de medio oficial para la celebración de los orígenes de la nación y para el establecimiento de un discurso sobre los acontecimientos que debían quedar impresos en la memoria para institucionalizar la conciencia y la identidad nacionales. La celebración de los centenarios de la independencia permitió que los Estados latinoamericanos reafirmaran la convicción de que "el pasado educaba"; es decir, que quien lo escudriñaba "no tenía más remedio que encontrar sabiduría y enseñanzas morales, ensueños y consuelo". El pasado adquirió, para esas fechas, la eficacia de un instrumento que reforzaba el ejercicio del poder por quienes lo detentaban y "consolaba" a quienes no podían ejercerlo.

La fundación de las academias de historia o el apoyo oficial a las entidades que se encargaban de los estudios históricos, como los museos y las universidades, fueron los primeros esfuerzos por sacar del desarraigo institucional a los estudios históricos. Hasta ese momento el trabajo histórico había sido producto exclusivo de esfuerzos individuales aislados comprometidos fuertemente con determinadas facciones políticas, lo que no ha dejado de ser un rasgo predominante en la historiografía latinoamericana del siglo xx.

El tipo de historiografía que realizaron los historiadores decimonónicos permitió el florecimiento de la llamada historia de bronce. Una historia centrada en el culto a los héroes que ha hecho de éstos una presencia indiscutida en la cotidianidad de las poblaciones latinoamericanas. De esta forma, los Estados latinoamericanos articularon una especie de "razón cultural", en la que las imágenes históricas son legitimadas por ciertos organismos institucionales que determinan la dirección, selección y distribución de los bienes simbólicos que configuran una identidad nacional homogénea.

Los museos y las Academias de Historia, y tiempo después las universidades, se constituyeron en los organismos institucionales mediante los cuales la historia se convirtió en una profesión. Esta profesionalización no significó que las preguntas básicas de los historiadores del siglo xix cambiaran, más bien lo que representó este paso fue el fortalecimiento de los esquemas metodológicos. Se divulgaron, pues, los aportes de los manuales de Charles Langlois, Charles Seignobos y Ernst Bernheim; además, se explicó el interés por la obra de Benedetto Croce y se asumió como modelo de investigación y divulgación la publicación documental de ediciones críticas a la manera de los Monumento Germaniae Histórica. Pervivió el interés por la biografía de hombres ilustres y hasta se vislumbró, como ocurrió con la nueva escuela histórica en Argentina, la

necesidad de cultivar una historia que privilegiara los factores económicos y sociales frente a una historia heroica. Sin embargo, la nueva escuela histórica argentina mantuvo como tarea fundamental la reconstrucción de una historia nacional sobre la base de pesquisas documentales y bibliográficas realizadas de acuerdo a los más estrictos métodos de Bernheim, seriando los hechos, estableciendo los procesos con el concepto de la universalidad de los fenómenos históricos, haciendo revivir el pasado —como quiere Croce— sin que la forma literaria obedezca a la preocupación única de lo estético.

Semejante concepción de la ciencia histórica puede rastrearse a lo largo de América Latina donde la historia nacional adquiere un carácter restauracionista. La publicación de series documentales críticas se establece como su principal contribución a la memoria nacional. En México, por ejemplo, las obras de García Icazbalceta y de Del Paso y Troncoso descansan en una concepción donde hacer historia es publicar documentos. A esto se suma la callada y constante labor del Museo Nacional de Historia, Antropología y Etnología que desde finales del siglo xix publica los Anales del Museo Nacional, mismos que se constituyeron en un medio para fomentar esta visión de la historia. Con la llegada de Jesús Galindo y Villa al lugar que regentaba Genaro García en el museo, se dieron los primeros pasos en la profesionalización, en los términos planteados anteriormente, de los estudios históricos en México. Con Galindo y Villa se inició formalmente la enseñanza de la historia en el museo y su carácter profesional y científico descansó en la popularización que hizo de las ciencias auxiliares de la historia.

Por su parte, la Academia Colombiana de Historia, fundada en 1902, tenía como criterio básico de su trabajo el convencimiento de que la verdadera historia de un país es la de sus hijos eminentes. La producción de la Academia se orientaba a resaltar el papel moralizante y pedagógico de la historia. Sus tareas apuntaron a la idea de que el conocimiento de la vida de los grandes hombres de la patria y los grandes acontecimientos del pasado sirvieran, a la vez, como un ejemplo para imitar y realzar la identidad nacional. Además, tal identidad suponía que el establecimiento de la República, a fines del xix, fue la culminación de las previsiones de los proceres decimonónicos. De ahí que los primeros proyectos de la Academia se centraran en la publicación de un Diccionario biográfico de colombianos distinguidos y tareas relacionadas con la edición de documentos, conmemorar e ilustrar las festividades patrióticas, organizar archivos y promover la erección de monumentos.

En Perú, la llamada Generación del Centenario se destacó por la publicación de diversas ediciones documentales basadas en una idea de nación “a lo Jules Michelet de la Francia del siglo xix”, como lo señala Manuel Burga. Las obras de historiadores como Raúl Porras Barrenechea, Jorge Guillermo Leguía o Luis Alberto Sánchez pudieron ser consideradas por los historiadores posteriores con afirmaciones como ésta:

Durante décadas sus libros fueron la biblia a la cual acudieron todos los estudiosos y estudiantes peruanos, el vademécum después del cual avanzar hacia algo nuevo parecía ya imposible. ¡Tal fue la gigantesca tarea de esa generación!, pero fue una generación cuya influencia duró demasiado, casi sesenta años.

En este contexto, la actividad editorial de los estudiosos de la historia nacional acusaba una postura en la que, de manera expresa, quedaba oculta la voz del historiador a pesar de los tremendos conflictos que se desarrollaban fuera de los gabinetes de estudio. Este tipo de historiador se hallaba volcado sobre la creencia de una historia nacional restaurada a partir de la publicación de documentos raros e inéditos, convencido de que el oficio histórico se limitaba a esta actividad archivística y editorial. Lo anterior es resultado de la postura adoptada hacia los postulados de la historiografía positivista del siglo xix, donde el investigador niega su propia voz a favor del documento.

De este modo, se adoptó una actitud que podría determinarse como pasiva e indiferente ante el presente y que podría asumirse desde la perspectiva de aquellos que se negaban a ceder su lugar a unas masas que cada día los desplazaban o, al menos, no les reconocían ciertos viejos privilegios. Ante esta realidad tortuosa para los miembros de las aristocracias arrinconadas, a las que pertenecían la mayoría de los historiadores, se abrió una posibilidad de fuga del presente a través del regocijo que podía ofrecerles la evocación nostálgica del pasado. El pasado se convirtió, pues, en el refugio donde era posible la redención de aquella antigua posición boyante y despreocupada de las “ciudades patricias” y sobre la cual, al mismo tiempo, se apoyaban para negar todos los acontecimientos que les rodeaban justificando su evasión a otros mundos. Así lo manifestaron claramente un par de historiadores colombianos que produjeron sus escritos en el gozne entre los siglos xix y xx, Pedro María Ibáñez y Eduardo Posada. Su preocupación por la historia hizo que mientras se desarrollaba la guerra civil conocida como la Guerra de los Mil Días, publicaran documentos sobre el periodo de la llamada “Patria boba” persuadidos de que desde aquella cúspide se respiraría “al menos, un aire más puro y más benéfico que en medio de los miasmas de la política”.

Esta situación no era ajena a Europa. Allí, en esta misma época, muchos historiadores “negaron que la historia tuviera utilidad práctica” afirmando, por el contrario, que estudiaban el pasado “por simple interés hacia éste”, lo cual era un indicio de la pérdida de la fe en el oficio histórico, fenómeno tan propio del siglo xx. La fe en el conocimiento histórico se vio disminuida por varios factores que quizá hasta el presente no han desaparecido. Entre ellos, los mismos logros de la ciencia histórica fueron mostrando que la acumulación de material producía una masa inmanejable de información que imposibilitaba cualquier síntesis; además, en el transcurso de la Primera Guerra Mundial se hizo evidente en Europa que la pretendida objetividad de la historia, ideal de la historiografía

decimonónica, se hacía añicos tras el desarrollo de los postulados idealistas de los historicistas alemanes y el surgimiento de las interpretaciones nacionalistas.

Entrado ya el siglo xx, los principios positivistas empezaron a perder todo su vigor para un importante grupo de intelectuales latinoamericanos venidos de las capas medias en rápido ascenso. Un ejemplo de ello fue el vigoroso movimiento del Ateneo de la Juventud de México. Al mismo tiempo, comenzó a asomar bajo los efectos de la Primera Guerra Mundial y la sorprendente Revolución Rusa de 1917 un importante entusiasmo en la recepción de nuevas categorías de pensamiento. Como toda novedad en la historia de las ideas en América Latina, muchas de estas categorías se tomaron como las más adecuadas para explicar las nuevas situaciones. Entre ellas, el marxismo y el espectro abierto por las publicaciones de la Revista de Occidente llenaron paulatinamente las expectativas que abría la crisis del positivismo y la encrucijada a la que se enfrentaba Europa.

Pese a los esfuerzos de la historiografía de las Academias, políticamente dominantes, para construir una memoria oficial y consolidar una sola memoria histórica, su proyecto no cristalizó totalmente. El desenvolvimiento de la historiografía latinoamericana describe la existencia de divergencias que impiden hablar de una historia única; es decir, de asumir la versión oficial de las “historias patrias” como si fuera la exclusiva explicación elaborada por la ciencia histórica latinoamericana.

El revisionismo y las nuevas corrientes de ideas

En los años treinta surgió, a lo largo de América Latina, una especie de “revisionismo histórico” que se extendió sobre el pasado nacional a través de enfrentamientos acalorados en tomo a ciertos datos o a la configuración de un determinado héroe. El ejemplo de las polémicas suscitadas por la figura de Juan Manuel de Rosas en Argentina o la inacabada polémica entre Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander en Colombia conformaron un revisionismo que, sin embargo, mantenía en pie los fundamentos del oficio histórico decimonónico. Pese a ello, estas polémicas revitalizaron el oficio histórico porque despertaron, de alguna manera, el interés por la historia. Sólo que como ha dicho indignadamente Tulio Halperin Donghi, no superaron una postura que ponía al conocimiento histórico en la posición de “ofrecer garantías de su total irrelevancia al presente y al futuro, limitando sus perspectivas a aquellas que los poderosos de turno juzgasen inofensivas”. Una posición en la que la historia deja de ser una pregunta relevante del presente.

Pero el hecho significativo para la historiografía latinoamericana no estaba en la reelaboración de las interpretaciones sobre los héroes nacionales sino en la incontrovertible realidad de las sociedades

latinoamericanas de principios del siglo xx. Ellas planteaban problemas novedosos como todos los que suscitaba la paulatina urbanización y masificación de las principales ciudades de cada país. Entre todos ellos destacaba, sin duda, la preocupación que despertaba el lugar de las centenarias naciones en el panorama regional e internacional. Emergió así la cuestión, tan floreciente desde las últimas décadas del siglo xix, del atraso de América Latina.

En torno a aquella problemática giraron obras que se ocupaban de temas como el progreso económico y social y la identidad nacional. Estos textos proporcionaron interpretaciones matizadas por la entremezcla de ciencias como la etnología, la sociología y la historia que, con pretensiones generalizadoras, se apoyaron en la utilización de conceptos como raza, medio, herencia, imitación, entre otros, para descubrir aspectos de la realidad olvidados hasta ese momento e incorporarlos en la discusión sobre la afirmación de la diferencia nacional. El mecanismo a través del cual se llevó a cabo esta preocupación lo ejemplifica la sugerente obra de Gilberto Freyre, Casa grande e senzala (1933), en la que un estudio regional se extiende, mediante una abstracción no fácilmente sostenible, a toda una nación. Por supuesto, esto no quita todo el valor de una de las más importantes obras sociohistóricas escritas en América Latina en el siglo xx. Pero es un hecho que la existencia de este tipo de interpretaciones en América Latina, elaboradas aún por “eruditos”, fue fundamental dentro del desarrollo de las ciencias sociales porque alcanzaron en su momento el status de “ciencia”.

De esta preocupación por la situación del continente latinoamericano en “el tren de la historia”, principalmente de cada nación por separado, que empezó prácticamente desde la época de la independencia, pero se acentuó a fines del siglo xix, se consolidará el problema básico de la historia del siglo xx en esta enorme y contrastante región: el problema del desarrollo.

El marxismo

Sin duda, el marxismo alcanzó rápidamente aceptación entre quienes comenzaron a descubrir los intrincados caminos de la realidad socioeconómica latinoamericana de principios de siglo. No era un accidente que estos hombres también fueran militantes de las alas radicales de los partidos liberales y de los crecientes partidos de izquierda. Pero el marxismo se recibió no sin miramientos y reparos.

El marxismo llegó a ser en el siglo xx un factor determinante del pensamiento histórico. Su aporte fundamental fue el planteamiento de nuevas preguntas y, con ello, de nuevas perspectivas para el conocimiento histórico. Las perspectivas novedosas del marxismo para la ciencia histórica se

manifestaron en el interés por las condiciones materiales de la vida de los pueblos, el valor de las masas en la historia, el estudio de la formación de las clases sociales y el retorno a los problemas de la teoría de la historia. Sin embargo, la historiografía marxista tardó en superar la aplicación mecánica de los principios que la inspiraban, y tardó en reconocer el sentido de la recomendación hecha por Friedrich Engels en 1890 cuando decía:

según la concepción materialista de la historia, el factor que determina la historia en última instancia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca nada más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante convertirá esta tesis en una frase vacía, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la sobrestructura que sobre ella se levanta (...) también ejercen su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma.

Ha sido tal la presencia del marxismo en el desarrollo del oficio historiográfico en el siglo xx que las palabras de Lucien Febvre han sido retomadas una y otra vez por diversos historiadores en diferentes momentos y latitudes:

Pues es evidente que en la actualidad un historiador, por poco cultivado que sea (...), está impregnado inevitablemente de la manera marxista de pensar, de confrontar los hechos y los ejemplos; y esto es así aunque nunca haya leído una línea de Marx, aunque se considere un ardiente "antimarxista" en todos los terrenos salvo el científico. Muchas ideas que Marx expresó con suprema maestría han penetrado hace ya tiempo en el fondo común que constituye el caudal intelectual de nuestra generación.

En América Latina el marxismo fue una de las vías por las que se abandonó la estrechez de las "historias patrias", pero su recepción no fue homogénea. A partir de los años veinte aparecen los intentos de aplicar el método y las categorías a la realidad latinoamericana. Como lo ha indicado Ruperto Retana recientemente, el problema básico al que se enfrentaron los partidos de tendencia comunista en América Latina, desde la segunda década del siglo veinte, no fue tanto "hacer la revolución" sino cómo aplicar el marxismo para realizarla. En este sentido, las polémicas originadas por la importante obra de José Carlos Mariátegui giran en torno a su intento de particularizar y concretizar el marxismo dentro de la realidad peruana, intento estigmatizado y atacado desde las distintas "vertientes ortodoxas" del marxismo latinoamericano. Este es el mejor ejemplo de una recepción problemática a pesar de su vigencia e influencia en el pensamiento social e histórico durante el siglo xx a lo largo y ancho de toda América Latina.

La recepción del marxismo en Latinoamérica vivió todas las dificultades del desarrollo del marxismo

en Europa. Tal desenvolvimiento se siguió a través de la inmensa proliferación de manuales que simplificaron el conocimiento de la obra de Marx y desarrollaron la alta politización de su lectura. Especialmente este último fenómeno permitió que en América Latina se estableciera con frecuencia una identificación entre los historiadores marxistas y determinadas corrientes políticas, de tal modo que "la crítica a un autor es a veces tomada como un ataque a la 'línea' que lo adoptó como guía". Además, esta politización no significó necesariamente que la historia marxista se ocupara del elemento político, el cual, como otras corrientes historiográficas lo hicieron, fue acusado de ser el objeto principal de la historiografía tradicional. De ahí que de manera irónica Tulio Halperin Donghi dijera que en la historiografía marxista latinoamericana del siglo xx no se aborda la política y se le da mayor peso a unas modas cuyo centro es un "nuevo Marx" que "periódicamente se descubre al escudriñar rincones previamente ignorados de sus escritos".

Empero, como lo indica Eric J. Hobsbawm, no se puede desconocer que la modernización de los estudios históricos está asociada a la penetración de las perspectivas marxistas. Los planteamientos surgidos de las preocupaciones sociológicas acerca de la realidad latinoamericana, desde los años treinta, estremecieron a la historiografía latinoamericana. Este choque se debe básicamente al descubrimiento de nuevos actores de la historia, tanto por vía de la intuición —como la de aquellos brillantes ensayistas latinoamericanos de principios de siglo— como por los intentos deliberados de hombres como Sérgio Buarque, Gilberto Freyre o José Carlos Mariátegui. Ellos optaron por aplicar las corrientes nuevas que se desplegaban en Europa y en Estados Unidos en todos los campos de las ciencias humanas, lo cual no quiere decir, de ningún modo, que aquellos historiadores brasileños fueran marxistas. Es así como surgen los nuevos criterios de análisis que permiten consolidar cierta tradición hacia fines de los años cincuenta, a partir de la aparición de esfuerzos individuales y aislados que proponen nuevas caracterizaciones del pasado nacional. De esta manera se puso en juego el uso de criterios marxistas para analizar la historia nacional en obras como las de Luis Eduardo Nieto Arteta en Colombia, de Alfonso Teja Zabre en México, de Rodolfo Puiggrós en Argentina y de Caio Prado Jr. en Brasil. Estos historiadores plantean un duro cuestionamiento para las "historias patrias" porque tienden, por influencia del marxismo, a analizar fenómenos del presente como si se remontaran al pasado. Hay una especie de sociologización de la historia por parte de estos autores en la que dejan atrás el interés por problemas del pasado remoto y quieren explicar, cada vez más, fenómenos que les fueron contemporáneos.

No se puede olvidar desde el punto de vista historiográfico que hasta la formación de los partidos comunistas, el marxismo teórico en América Latina fue patrimonio de grupos intelectuales liberales que planteaban, según el marxista argentino José Aricó,

una réplica empobrecida de esa ideología del desarrollo y de la modernización canonizada por la ii Internacional y su organización hegemónica, la social-democracia alemana.

Esto significa que a partir de 1959 la situación desencadenada por la Revolución Cubana polarizó, aún más, los puntos de vista de la historiografía marxista latinoamericana, fundamentalmente penetrada por las cuestiones acerca de las dos vías para la consumación de la revolución: la vía democrática y la vía violenta. Así pues, la historiografía marxista centró sus esfuerzos, como el resto de las corrientes de la historiografía latinoamericana que se hicieron presentes en el periodo, en el "estancamiento de la sociedad latinoamericana y sus obstáculos para la modernización" con base en un ideal de progreso muy determinado, que propiciaría en su desarrollo interno diferencias acerca de los medios para alcanzarlo. Estas discusiones se ven agravadas especialmente por un hecho que señala Aricó:

Ni los estudios sobre las realidades nacionales o continental, hechos desde una perspectiva marxista, fundamentan las propuestas programáticas de las fuerzas de izquierda, ni tales propuestas reclaman esos estudios para construirse. El marxismo se bifurca en una ciencia académica aparentemente neutra como las demás y en una ideología legitimadora de programas de acción construidos con base en modelos aceptados a priori.

De todos modos, la década del sesenta ha sido el momento de mayor brillo de la historiografía marxista que encontró pronto un aliado en la propuesta de la teoría de la dependencia, construyendo así una explicación que ha adquirido la misma popularidad de las "historias patrias". La mayor vulgarización de estos criterios en el ámbito de interpretación histórica sobre Latinoamérica está dada por el muy difundido libro del escritor uruguayo Eduardo Galeano, Las venas abiertas de América Latina (1971). Este libro es una mezcla de "marxismo-vulgar" unido a una marcada postura militante que se desdobla a través de la reunión, ágil y dramática, de toda clase de testimonios.

La teoría de la dependencia

En medio de la crisis vivida por el sistema capitalista mundial en los años treinta, los países latinoamericanos desplegaron variadas estrategias para enfrentar esta situación. Una de ellas consistió en la apelación al espíritu nacionalista y antiimperialista que encarnaron los gobiernos populistas. Esta situación no modificó el horizonte epistemológico y el uso político en el que venían desenvolviéndose los estudios históricos. La segunda vía provino del campo teórico y ella sí afectó de raíz toda la esfera política, económica e intelectual latinoamericana como las reflexiones y los estudios que promovió, en los años cuarenta, el economista argentino Raúl Prebisch.

En general, no existe una exposición única de la teoría de la dependencia ya que ésta fue revaluada constantemente por el propio Prebisch y generó variadas tendencias y explicaciones entre los

miembros de la CEPAL y entre quienes aceptaron sus conclusiones. Sin embargo, una propuesta esquemática de los planteamientos de Prebisch señala que los términos de comercio para la "periferia" del mundo declinan en relación con su "centro". De ahí que el lento crecimiento de regiones del Tercer Mundo, como América Latina, es el resultado del orden económico global capitalista que las mantiene en perpetuo estado de "desarrollo dependiente". Los países en "desarrollo tardío" no pueden salir de ese estado porque los "países avanzados" controlan los términos mundiales del comercio y, a través de sus empresas multinacionales, obligan a los países del Tercer Mundo a un "desarrollo desequilibrado" en el que están constreñidos a la exportación de materias primas y otros productos con bajo grado de procesamiento.

La importancia de esta explicación para la historiografía latinoamericana radica en que el empleo de este criterio económico por la Comisión Económica para América Latina fracturó la tradición historiográfica latinoamericana. Hasta la creación de este organismo en 1948 por las Naciones Unidas, no se habían elaborado estudios de historia económica sobre América Latina. Así fue como la cepal propuso a partir de trabajos como el Estudio económico de América Latina (1949) y el Estudio económico de América Latina (1954), de los que se desprendería una importante serie de análisis sobre la realidad latinoamericana, una nueva metodología para comprender la realidad latinoamericana: la metodología de la regionalización del subcontinente. Además, la cepal dio legitimidad científica a los métodos histórico-económicos comparados aplicados a América Latina y con ello puso sobre el tapete nuevos criterios para entender el lugar de América Latina en el mundo y su conformación histórica.

La historia comparada había surgido en Europa tras los procesos de descolonización. Los principales centros universitarios europeos y norteamericanos, respaldados la mayoría de las veces por iniciativas gubernamentales, se dieron a la tarea de analizar y comprender los fenómenos que se daban en sus ex colonias. El mejor síntoma de este giro historiográfico lo expresa el creciente número de historias regionales y nacionales elaboradas desde Europa y los Estados Unidos, auge que sería bautizado por Henk Wesseling como historia de ultramar, y que ha favorecido, enormemente, los proyectos actuales de la historia mundial.

En la historiografía latinoamericana, los estudios comparados los inicia prácticamente el trabajo del historiador argentino Sergio Bagú en Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina (1949). Centrado en el problema de la dilucidación de la economía colonial latinoamericana en el contexto de la famosa discusión de los orígenes del capitalismo, Bagú encontró una realidad económica sui generis. La constatación de esta peculiaridad era el resultado de la confrontación de esquemas rígidos sobre una realidad histórica. La aproximación a una realidad singular exigió de Bagú el planteamiento de una metodología novedosa que partía del supuesto de que América Latina debía ser estudiada como "unidad dentro de una evolución

histórica internacional. No como un conjunto de unidades regionales y nacionales, sino como un todo en sí misma; sin olvidar, por supuesto, lo propio de cada región".

Dentro de los estudios históricos, la concepción heterodoxa de Sergio Bagú acerca de la realidad latinoamericana tenía como punto de partida el a priori de que "la América colonial es una invención de la Europa occidental". Esta apreciación se mantuvo a lo largo de su fructífera labor como historiador de la realidad americana en la que una constante preocupación por las relaciones entre la historia y las ciencias sociales determinó mucho de su camino. Desdichadamente, por razones que su autor explica en el "Prefacio" de la segunda edición de la obra en 1992, un libro con este planteamiento novedoso para su época, completado más tarde con la publicación del también casi inaccesible texto Estructura social de la Colonia (1952), tuvo la fortuna de los libros agotados: el olvido y, con ello, la imposibilidad de enriquecer el debate de las ideas.

La necesidad, no saciada, de comprender plenamente la compleja realidad latinoamericana encontró en los criterios elaborados por la CEPAL una satisfacción. Fue tan amplia la presencia de las explicaciones de la teoría de la dependencia que hasta en el seno de la más conservadora de las instituciones latinoamericanas justificó un movimiento, tan paradójico como extenso, que halló su manifiesto en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellin (1968). En este encuentro se dio el giro de la Iglesia "hacia afuera" en la medida que desde allí se acentuó el interés por los problemas estructurales latinoamericanos, tanto en las conferencias y las manifestaciones del episcopado como también en las acciones directas de algunos sectores del clero, entre los que se puede citar el nacimiento de variados grupos radicales. De aquí surgió la llamada teología de la liberación "como la teoría de actitud social-revolucionaria-católica". Esta postura teológica estableció como uno de sus puntos de partida principales la situación degradante de los países latinoamericanos, que debería cambiarse, causada precisamente por el deterioro secular de los términos de intercambio de las materias primas que venden los países subdesarrollados en los mercados internacionales.

De la misma manera, la teoría de la dependencia y su consecuente, el planteamiento de una liberación, tuvo una enorme significación en el trabajo de uno de los más distinguidos propulsores de las ciencias sociales en América Latina: Pablo González Casanova. En un trabajo de dimensiones continentales: América Latina. Historia de medio siglo (1978), la postura de los científicos sociales latinoamericanos invitados por González Casanova queda claramente delimitada acerca de cada una de sus realidades nacionales. La introducción que González Casanova escribe para esta obra alcanza tal dimensión que se transforma en un volumen particular; en ella plantea la necesidad de la liberación como una de las finalidades de la historia de América Latina.

Aquella apreciación de la liberación alcanzará una enorme presencia en la filosofía latinoamericana. La mayor parte del esfuerzo reflexivo de Leopoldo Zea, por ejemplo, descansa en las consideraciones acerca del fenómeno de la dependencia. Sólo que el pensador mexicano asume la dependencia no únicamente como un problema económico sino como el gran problema cultural de América Latina; así lo expone en uno de sus principales libros, América como conciencia (1953). La totalidad de su obra está encaminada a alcanzar una "emancipación mental" que va de la mano con una liberación histórica, con lo cual la filosofía adquiere una función ideológica muy particular y, por eso, quizá la antología que recoge sus principales ensayos y sintetiza su pensamiento filosófico lleva por título: La filosofía como compromiso de liberación (1991).

Los Annales

Por su parte, el marxismo encontró en Europa respuestas teóricas como las de Max Weber, al igual que reacciones políticas en el mundo de principios capitalistas. No es fortuito, pues, que en el desarrollo de las ideas en Latinoamérica a lo largo del siglo xx, también estas disputas por el predominio en la explicación histórica y en los programas políticos encontraran sus partidarios, y es así como junto a la expansión de la historia marxista y a la presencia de las "historias patrias" se vio florecer otro tipo de trabajos históricos que tenían metas similares a la historiografía marxista: la comprensión del proceso histórico-social de los países latinoamericanos dentro de un contexto económico y fuera de los marcos de las "historias patrias".

No necesariamente como una corriente opuesta al marxismo, que no lo es, la presencia de la historiografía latinoamericana inspirada en las escuelas de los Annales hace su aparición desde finales de los años cincuenta en toda América Latina.

Para abordar este fenómeno historiográfico es preciso retomar la apreciación que tiene Tzvi Medin en Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana (1994), cuando indica la diferencia entre presencia e influencia. La presencia de un personaje importante en cualquier campo del saber no implica necesariamente su influencia; muchas veces, la presencia sólo es una noticia, no el necesario conocimiento de su obra. Este punto de partida es útil para poner un espacio de por medio en las explicaciones que señalan la presencia de la corriente de *Annales* en América Latina desde los años treinta. En esta época se llevaron a cabo la estancia de varios años de Fernand Braudel en Brasil y la visita de Lucien Febvre a Argentina y Uruguay en 1937, hechos ciertamente contrastables, por ejemplo, con las visitas de Ortega y Gasset a esta misma región.

El peso de la etapa latinoamericana de Fernand Braudel, como la ha denominado Carlos A. Aguirre,

debe entenderse a partir del reconocimiento que la propia Escuela de Annales iba adquiriendo en Europa. Braudel llegó a Brasil en 1935 como parte de la misión francesa que participó en la fundación de la Universidad de Sao Paulo. Vivió allí tres años. Después tendría oportunidad de regresar a Argentina en 1947, que fue cuando estableció contacto con José Luis Romero, y posteriormente, emprendió su última visita a América Latina en 1953 cuando viajó por México, Perú, Chile y Brasil. Este periodo corresponde a la época de elaboración de su magistral obra El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe (1949), cuya traducción al español coincidió con su visita a México. Todavía Braudel no alcanzaba la dimensión de lo que después llegaría a ser. Aunque es necesario reconocer que una de sus influencias inmediatas fue la publicación de la importante Revista de Historia, cuyo primer número salió a la luz en 1950 y donde se reconocía como modelo a la revista Annales. La revista brasileña fue dirigida por quien fuera alumno, discípulo y asistente de Braudel en la época que vivió en Sao Paulo: Eurípides Simóes de Paula.

De acuerdo con la investigación de Aguirre, la presencia de la Escuela de Annales en América Latina tiene, además de los logros en el campo histórico, un terreno abonado con dos elementos decisivos: el enorme peso que la cultura francesa había tenido en las élites latinoamericanas como un modelo a seguir y la fuerte migración hacia París en los años sesenta de estudiantes e intelectuales de toda Latinoamérica. Muchos de ellos fueron exiliados políticos y otros tantos fueron favorecidos con los programas de becas ofrecidos por el gobierno francés, además de la atracción que ejercía una ciudad

libre, donde podía adquirirse una cultura heterodoxa, moderna, sólida, revolucionaria y tener acceso por medio del aprendizaje del idioma a una bibliografía casi infinita de novedades en ciencias sociales.

Esta experiencia se repetirá en innumerables biografías que darán paso a lo que Enrique Florescano llamará en el caso mexicano, aplicable a toda la América Latina del momento, una “nueva generación de afrancesados”. Sin embargo, este hecho debe tener en cuenta las reflexiones de Antonio García de León porque, si bien existe para una serie de importantes historiadores latinoamericanos una fuerte vinculación con las escuelas de Annales,

esta relación estrecha, que se remonta por lo menos también a la segunda posguerra, no ha producido una historiografía sólida con las características fundamentales de Annales, que la definan al menos como una corriente numerosa.

La corriente de *Annales* se desplegaba en Europa en contraste con la historia convencional de principios positivistas. Pedía una ampliación de las dimensiones de la historia y de la visión del

historiador en la medida en que las preguntas realizadas por el historiador debían plantear nuevas tareas y nuevas vías de aproximación a la historia como un todo. Este punto de vista ya es un lugar común en la historiografía actual, así que no es necesario recurrir a la bibliografía de Introducción a la historia (1949) de Marc Bloch o a los Combates por la historia (1953) de Lucien Febvre. Lo que es importante señalar es que tanto Bloch como Febvre demostraron en la práctica el nuevo tipo de historia que pregonaron y desarrollaron "de forma detallada las implicaciones prácticas de los nuevos objetivos", elaborando "una metodología para que éstos tuvieran todo su efecto". Consideraciones que fueron continuadas y complementadas por Braudel con su elaboración de "la larga duración" que dará a esta tendencia historiográfica el carácter de escuela.

Por último, Annales estimuló la sustitución de la tradicional narración de los acontecimientos por una historia analítica orientada por un problema. Además, propició el contacto de la historia con las ciencias naturales, sociales y humanas a través del cual la historia se acercó, no desde la teoría sino desde la práctica, a toda la gama de las actividades humanas sustituyendo a la historia primordialmente política cuyo abandono sería recalcado desde diferentes vertientes.

Ahora bien, la recepción de los Annales en América Latina está acompañada de muy diversas tradiciones y de visiones eclécticas, como lo indica García de León. Esta apreciación descansa en la comprobación de que la ciencia histórica en América Latina comparte este campo de conocimiento con la tradición positivista que prevalece aún en la enseñanza y las corrientes marxistas. Muchos de los historiadores que viajaron a Francia se educaron en un contexto cargado de marxismo que después complementaron a través de las nuevas tendencias que encontraron.

La utilización de las categorías difundidas por las escuelas de Annales para estudiar la realidad latinoamericana demuestra que su recepción corresponde a una "manera de ser" de la tradición intelectual latinoamericana. Ella supone la aceptación abierta y total de los modelos foráneos que recuerda las apreciaciones de Roberto Schwarz acerca de la caracterización de la novela brasileña de principios del siglo xx. Estas consistían en demostrar que la influencia de ideas foráneas aplicadas sin reticencias a la realidad americana termina por dejar a estos modelos "fora do lugar". Esto significa que el modelo sufre un desajuste impuesto "pela máquina do colonialismo" que hace que al momento de ponerlo en práctica para explicar la realidad americana relativice sus principios, de tal manera que cae en una situación en la que sus esquemas adquieren una especie de valor verdadero y falso al mismo tiempo.

Esta apertura hacia modelos explicativos elaborados en Europa o en Estados Unidos, de acuerdo con modas o con "influencias" adquiridas por experiencias diversas, no es un privilegio de la historiografía latinoamericana. Prácticamente todas las áreas del conocimiento en América Latina

han sufrido esta forma de "dependencia". Esto da pie para señalar la ausencia de actitudes críticas en la recepción de modelos extraños. Y si bien el marxismo y los Annales se mostraron desde el inicio como alternativas a las "historias patrias", no discutieron con ellas a nivel teórico de manera abierta y sistemática. Sus cultores no desplazaron a quienes defendían el punto de vista tradicional sino que convivieron con ellos y trataron de desarrollar sus puntos de vista desde vina posición marginal en el campo institucional. De ahí la queja de García de León acerca de la permanencia de una enseñanza tradicional de la historia en los centros de enseñanza básica, secundaria y universitaria.

A pesar de estos inconvenientes, no es difícil encontrar el importante valor que tienen en las respectivas historiografías nacionales las obras de autores como Alvaro Jara, Enrique Florescano, Germán Colmenares, Florestán Fernández, Heraclio Bonilla, entre otros, que representan desde principio de los setenta una nueva ruptura historiográfica de las invariables "nuevas escuelas históricas" nacionales. Ruptura que trataba de dejar en claro que se perseguían objetivos como el de

encontrar en la historiografía europea las fórmulas para rehacer la propia, además de mostrar que se consideraban en contacto como parte necesaria de una cultura que quería ser parte de las transformaciones que abarcaban a una comunidad académica más amplia, (y) mostrar también que no se reducían al modelo propuesto por los historiadores franceses.

Objetivo que bien puede ser cuestionado desde las observaciones que se han ido señalando y en las cuales prevalece la idea de que la historiografía latinoamericana inspirada en Annales sólo ha colmado parcialmente las expectativas y que, además, debe entenderse como una corriente no agotada que en Latinoamérica está en construcción todavía.

La historia de la cultura hispánica

En paralelo con estas tendencias es importante tener en cuenta que en la década del cuarenta alcanzó la madurez un tipo de trabajo historiográfico que tenía una perspectiva proveniente del siglo xix en la que América Latina se presentaba como una unidad con base en elementos de carácter cultural y político. Sus raíces provenían de obras como las de Simón Bolívar y de José Martí, quienes tuvieron la capacidad de pensar continentalmente y con finalidades utópicas. Esta corriente de pensamiento no es desdeñable a la hora de empezar a construir un panorama de la historiografía latinoamericana del siglo xx a pesar de que análisis como los de Tulio Halperin indiquen que este tipo de trabajos no han tenido una presencia importante en el desarrollo de las más sobresalientes obras históricas escritas en América Latina.

Es difícil creer que una obra como la de Pedro Henríquez Ureña no tenga importancia en la historiografía latinoamericana del siglo xx. El maestro dominicano elaboró un par de trabajos historiográficos que marcaron un hito en la perspectiva de la historia literaria pero también de América Latina como totalidad cultural: Las corrientes literarias en la América hispánica (1945) y la Historia de la cultura en la América hispánica (1947). En este mismo sentido apuntaba la obra de Mariano Picón Salas: De la conquista a la independencia (1944). Estos trabajos constituyeron una preocupación en torno a los estudios de la realidad latinoamericana a partir de una consideración cultural acorde con las necesidades de la tradición de un "redescubrimiento de América" como la calificó Martin S. Stabb en su importante estudio América Latina: en busca de una identidad (1967).

El importante intelectual venezolano señala en la "Advertencia" a De la conquista a la independencia cómo la historia de la cultura que pretende realizar es apenas un primer atisbo en cuyo panorama reclama "un modesto sitio de rastreador", pero con el que pretende escribir una historia interna más compleja que supere "la de los hechos guerreros". Esta temprana disidencia con la "historia patria" coincide plenamente con la perspectiva de los trabajos de Henríquez Ureña que trazan un camino difícilmente reconocible en los trabajos historiográficos que Tulio Halperin llama "clásicos" de la historia latinoamericana del siglo xx.

Para el historiador argentino "los clásicos" de la historiografía latinoamericana son obras de "historiadores nacionales" que reconocen implícitamente las múltiples "dificultades para obtener desde América Latina una visión global y coherente de la propia América Latina". Quizá, por ello, alcanzan este reconocimiento que deja en pie el hecho de que una historia sobre la totalidad de América Latina sólo es posible desde el exterior. Este punto de vista no puede hacer infravalorar la necesidad de escribir la historia de América Latina desde la perspectiva latinoamericana porque, de lo contrario, se violaría la impronta que cada generación debe hacer de su tradición y que una obra como la de José Luis Romero reafirma de manera empírica y teórica.

Es importante destacar que el punto de partida de las historias escritas por Henríquez Ureña y por Picón Salas consideran a Latinoamérica como una unidad surgida a partir del descubrimiento de América al conformarse una cultura común y "una alma histórica que se fue unificando en los tres siglos de la época colonial". Con ello, antes de que empezaran a florecer los estudios a partir del predominio de las historias socioeconómicas, Picón Salas y Henríquez Ureña integran el mundo colonial a la perspectiva continental, reconociendo en él el inicio de una "sociedad nueva".

El elemento clave de ambos autores viene a ser la lengua, la española y la portuguesa, que conforma el instrumento de identificación "mayor y más válido", aunque su uniformidad sea relativa. Picón Salas explica que la lengua, después de la independencia, se transforma en "un admirable

símbolo de independencia política" que jugó el papel de un fondo común en el que, como lo dice Henríquez Ureña, "nuestra poesía, nuestra literatura, habrían de reflejar con voz auténtica nuestra propia personalidad". Esta meta fue perseguida por poetas, escritores, músicos, arquitectos y pintores que retomaron el objetivo señalado por Henríquez Ureña en las dos obras citadas en las que menciona que su interés se reduce a mostrar "cómo se ha cumplido este deber y hasta qué punto se han colmado estas esperanzas".

De este modo, esta vertiente de trabajo historiográfico conduce a un análisis que le da preferencia a lo que el crítico uruguayo Angel Rama definió como "la ciudad letrada". Angel Rama explicó claramente en qué consistía dicha cultura letrada en América Latina al afirmar que

Una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder y componían lo que George Friederici ha visto como un país modelado de funcionariado y burocracia. Desde su consolidación en el último tercio del siglo xvi, ese equipo mostró dimensiones desmesuradas, que no se compadecían con el reducido número de los alfabetizados a los cuales podía llegar su palabra escrita y ni siquiera con sus obligaciones específicas, y ocupó simultáneamente un elevado rango dentro de la sociedad obteniendo por lo tanto una parte nada despreciable de su abundante surplus económico.

La perspectiva de una historia cultural que parte de la lengua como elemento central de tal conformación cultural, supone que "cuando dominamos el lenguaje del conquistador empezamos a poder conquistar al conquistador". A la par, considera también la evolución de esta cultura como un proceso dialéctico entre la presencia española-portuguesa, la presencia indígena y la presencia africana que llega a incorporar la realidad local a la forma metropolitana importada, dando lugar a la categoría del mestizaje como herramienta explicativa básica de los procesos históricos latinoamericanos.

El mestizaje como es entendido por Picón Salas es la forma de "unificar en el templo histórico esas disonancias de condición, de formas y nodulos vitales en que se desenvolvió nuestro antagonismo". Así, este mestizaje es usado en el sentido de una dialéctica que ha permitido la convivencia de las razas en América Latina; es decir, el mestizaje es una armonización de la sociedad donde se solucionan los conflictos que están presentes en la realidad americana. Sin embargo, esta disolución de los conflictos se convierte en un hecho problemático cuando son abordados de otra manera, como lo hace la obra de Antonio Cornejo Polar, basada en el reconocimiento del conflicto como una constante tanto en la realidad histórico-social latinoamericana, donde es una evidencia irrefutable, como en el ámbito intelectual donde parecería resolverse a veces. La presencia no

resuelta de los conflictos sociales en las sociedades latinoamericanas demuestra que ellas no están compuestas "de ciudadanos equivalentes sino de individuos de disímil valor, según condiciones sociales que no están escritas pero gravitan sobre las actitudes y la capacidad de decisión de una manera radical".

Más allá de este problemático punto de partida, el valor que tienen los trabajos pioneros de Picón Salas y de Henríquez Ureña, además de la sólida y amplia información que manejan, descansa en el hecho de que se aventuran, por primera vez, perspectivas que después de un largo silencio han vuelto a ser retomadas con gran desparpajo de novedad. Es el caso de la historicidad de las formas literarias o, para nuestro propósito, la comprensión de la sociedades latinoamericanas como parte de un proceso histórico que tiene múltiples desarrollos y relaciones.

La perspectiva adoptada por Henríquez Ureña y Picón Salas llegó a plasmarse en una configuración de la totalidad de Latinoamérica en la medida en que la sociedad es entendida como una articulación de múltiples elementos, tanto culturales y sociales, que no corresponden exclusivamente a formas políticas; por supuesto, sin excluir a la política de tal comprensión.

La historia de las ideas

Al mismo tiempo que se desarrollaba este tipo de historiografía cultural, la llamada historia de las ideas alcanzaba sus frutos más logrados. El principal foco de irradiación de esta particular forma de historiar se localizó en México a través de la obra de José Gaos y de su discípulo Leopoldo Zea. Este último llegó, a partir de 1956, a dominar el campo a través del Comité de Historia de las Ideas del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Antes de esta labor canalizadora se habían dado importantes trabajos de historia de las ideas como A filosofía no Brasil (1876) de Silvio Romero, Evolución de las ideas argentinas (1918) de José Ingenieros, La filosofía alemana en la Argentina (1934) de Coriolano Alberini, Influencias filosóficas en la evolución nacional (1936) de Alejandro Korn y la Historia de la filosofía en México (1943) de Samuel Ramos. Sin embargo, fueron las obras de Gaos y de Zea las que trazarían un camino a seguir y promoverían la realización de trabajos de este tipo a lo largo de América Latina.

Los orígenes de esta corriente de estudio se encuentran en la obra del filósofo español José Ortega y Gasset. Ortega se había convertido junto a Francisco Romero en uno de los principales actores a favor de la "normalización" de la filosofía en el mundo de habla española. En este sentido, la obra de Ortega y Gasset se convirtió en una empresa cultural que, como toda labor de este tipo, tuvo un sesgo selectivo que lleva a comprobar, gracias al estudio de Eveline López Campillo —La Revista de

Occidente y la formación de minorías. 1923-1936 (l972)—, que la revista y editorial que aspiraban a poner la lengua y la cultura españolas a la "altura de los tiempos europeos", no filtraron corrientes vivas en Europa como el materialismo dialéctico, el pragmatismo o autores en plena producción como Benedetto Croce y Martin Heidegger. La importancia de este hecho se puede comprender si se tiene en cuenta que la revista de Ortega y Gasset se constituyó en el principal medio de difusión de corrientes de ideas en el mundo de lengua española hasta el año 1936 cuando se interrumpió su publicación.

Ortega y Gasset asumió las ideas dentro de un orden jerárquico de la realidad histórica en el cual ellas conforman los fenómenos más profundos de los que dependen los más superficiales: los cambios políticos y económicos. Esta profundidad tiene un aspecto radical que no necesariamente concuerda con aspectos meramente racionales: la sensación vital. La idea conforma el fenómeno primario de la historia y es factor necesario para comprender y definir una época. Esta acepción se mantendrá en quien dará pie al desarrollo de la historia de las ideas en América Latina: José Gaos.

Gaos trataría de desarrollar y complementar la obra de su maestro y de consolidar una obra propia basándose en una extensa actividad académica en México después de su llegada en 1938. A pesar de sus esfuerzos por proponer una nueva forma filosófica —la filosofía de la filosofía y el personismo—, lo que trascendió inmediatamente de sus enseñanzas fue su propuesta de historia de las ideas, la cual, naturalmente, también tenía fundamentos orteguianos como el circunstancialismo, el perspectivismo y el historicismo latentes en la evolución intelectual de discípulos suyos como Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea.

Estos principios orteguianos se plasmaron en José Gaos a través de su interés, después de arribar a México, por hacer una exploración valorativa de la producción de ideas filosóficas elaboradas en América Latina. Esta búsqueda que ha de proclamarse como el develamiento de la filosofía latinoamericana en su desarrollo, culmina con la publicación de cuatro libros: El pensamiento hispanoamericano (1944), Pensamiento de lengua española (1945), Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea (1945) y En tomo a la filosofía mexicana (1950).

En dichos trabajos es reiterativo el llamamiento a llenar el vacío de conocimiento que existe en torno al pasado del pensamiento latinoamericano. Sin embargo, Gaos caracterizó este "pensamiento en lengua española" —en comparación con la elaboración filosófica europea— como: ametafísico, asistemático y literario cuyo interés esencial es "salvar la circunstancia". El pensamiento que es primariamente "literatura", en la medida en que se expresa a través de la lengua, llega a especializarse como ciencia y como filosofía. Naturalmente a Gaos le interesa el aspecto filosófico y el carácter circunstancialista del pensamiento. Las particulares características que adoptó el

pensamiento en América Latina sin duda lo constituyen en un objeto problemático desde los supuestos de los que parte el pensador español. La amplitud de su objeto de estudio es tal que en sus trabajos tuvieron cabida la más amplia diversidad de autores y escritos. Basta observar la Antología que preparó el propio Gaos y que serviría de modelo hasta épocas recientes para los trabajos de historia de las ideas que escribió y estimularía su discípulo Leopoldo Zea.

Elsa Cecilia Frost ha hecho notar que después de la publicación de La antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea se han publicado dos antologías más, en el transcurso de cuarenta años. Se refiere a la Antología de la filosofía americana contemporánea (1968) realizada por Leopoldo Zea, y la que elaboraron Gustavo Escobar y Abelardo Villegas, Filosofía española en Hispanoamérica contemporánea. Antología (1983). Ambas mantienen incólumes los criterios de Gaos que, como un peso muerto sostenido en el prestigio que da la autoridad, ha sido hasta ahora un obstáculo insalvable a pesar de los serios problemas epistemológicos y metodológicos que implica esta indeterminación fundamental.

El mayor problema que tiene esta corriente de trabajo histórico se presenta en el papel que le ha otorgado a la filosofía en la historia latinoamericana. Este tipo de historia de las ideas afirma que la filosofía es el gozne de toda la vida intelectual, y hasta de todo el ámbito cultural. El modelo de tal consideración es el famoso texto de Leopoldo Zea: El positivismo en México (1943), que conduce, finalmente, a una distorsión de todo el objeto que se quiere estudiar: las ideas. Es decir, para Zea "la filosofía es la época puesta puesta en pensamiento". Esto implica que existe una relación muy estrecha "entre las ideas filosóficas y la realidad de la cual han surgido estas ideas", lo cual convierte a la filosofía en un instrumento explicativo y ordenador de la realidad. Esta apreciación de la filosofía se extiende a su trabajo continental de la historia de las ideas: Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica (1949). Allí Zea califica a una serie de obras como filosóficas y a varios autores como filósofos, lo cual no tendría cabida si nos apegamos al concepto de filosofía de la cultura europea. Igualmente, este punto de partida lo lleva a desconocer corrientes enteras de tradición intelectual que no se acomodan a su proyecto histórico. De esta manera, este trabajo termina por imponer a la realidad histórica un esquema que ha sido elaborado a priori y que fuerza a la realidad histórica.

La aplicación de esta representación del trabajo histórico a la realidad latinoamericana, con el predominio que se da a la filosofía, lleva a este tipo de historiador de las ideas a enfrentarse con dos alternativas: o desdeña todos los textos en los que no existe la sistematicidad filosófica o crea un nuevo sentido de la palabra filosofía para encontrarla, como dice Javier Sasso, "ficticiamente, forzando el sentido de lo que se estudia".

Estas dificultades puestas en la mesa por la actividad de la historia de las ideas dejan en claro la

necesidad de una revisión de los criterios bajo los cuales se ha desplegado este tipo de estudios en América Latina. Pero no sólo de esta forma de hacer historia sino de todo el ejercicio mismo de la ciencia histórica elaborada en América Latina. Tal revisión forma parte de la profunda crisis de los referentes teóricos en los que se sustentaba el propio quehacer histórico y el explosivo desarrollo de las ciencias sociales a lo largo del siglo xx; por eso, a esta altura adquiere una particular importancia el ejercicio reflexivo sobre la disciplina histórica.

Esfuerzos para consolidar una concepción historiográfica

La descripción llevada a cabo hasta aquí deja en evidencia la impronta de corrientes historiográficas venidas de fuera y asumidas como modelos a seguir. Este aspecto reiterado en todos los ámbitos del conocimiento en América Latina expone, sin embargo, un hecho de proporciones trascendentales para el desarrollo de la historiografía latinoamericana del siglo xx: la ausencia en su tradición de una reflexión metodológica sobre la cual pudiera apoyarse el trabajo de investigación histórica sobre la propia América Latina.

En el reducto de las fulgurantes figuras de la historiografía europea del siglo xix, todo el esfuerzo de historiadores como Leopold von Ranke, Theodor Mommsen y Jacob Burckhardt se sintetizaron en la monumental obra de Johan Gustav Droysen: Histórica: lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia (1858), que instruye sobre las profundas implicaciones del ejercicio de reflexión filosófica y metodológica en la actividad historiográfica, y viceversa. En América Latina, en cambio, la historiografía se desarrolló al margen de este tipo de preocupaciones teóricas, a no ser por esporádicos esfuerzos de limitado alcance, como lo demuestra el trabajo de Alvaro Matute; ello ha favorecido enormemente la consagración de las interpretaciones momificadas expuestas por las "historias patrias".

Las preocupaciones teóricas se encuentran estrechamente relacionadas con una actividad que ha cumplido una función secundaria en la historia cultural latinoamericana: la filosofía. Este ejercicio racional que acompaña una actitud ante la vida tiene una particular proyección crítica a partir de la obra de Emmanuel Kant. El filósofo prusiano agregó a esta milenaria tradición el papel del "examen libre y público" que en nombre de la razón no se detiene ante la "sacralidad de la Iglesia y del Estado", con lo cual determinó la esencia del espíritu de la modernidad.

No obstante, en tierras latinoamericanas la filosofía como ejercicio de la conciencia vigilante y crítica ha estado casi completamente ausente. Su función ha estado enmarcada, en gran medida, dentro de parámetros prekantianos cuando no ha estado condenada a la marginalidad de una apática

participación en los intentos de modernización. Los esfuerzos por "normalizarse" como ejercicio intelectual efectivo en el ámbito latinoamericano han consumido casi todas sus fuerzas. Su papel en los establecimientos de educación, el principal lugar donde ha jugado un papel público, ha sido preponderantemente el de servir de garante del dogma religioso y político o de materia de relleno en el pensum académico a cargo de personas que, en la mayoría de los casos, no tienen nada que ver con la filosofía en sí misma.

De este modo, la necesidad de plantear una reflexión metodológica sobre la historia en América Latina, que es la más alta expresión de una conciencia histórica, ha quedado aplazada ante la urgencia de otras tareas y ante la simple adopción de los esquemas explicativos que han sabido ganar prestigio entre las estrechas esferas de la inteligencia americana. La ausencia misma de la filosofía en estos círculos ha impedido una recepción científica de las corrientes de ideas foráneas; es decir, una confrontación de esas ideas con la propia tradición y las condiciones de la realidad que se pretende abordar. De este ejercicio debe surgir algo nuevo si se aplica una actitud crítica surgida como consecuencia de la actitud filosófica. La consecuencia de este hecho ha sido el predominio de la recepción de ideas, en la mayoría de los casos desde una postura semejante a la de la feligresía que asiste a los cultos religiosos donde el principio de acuerdo es la incuestionabilidad del dogma.

El problema del método y la reflexión sobre la actividad histórica

El esfuerzo renovador de los centros de producción historiográfica donde empezaron a formarse los primeros historiadores profesionales en América Latina, después de los años treinta, tuvo referentes teóricos que no surgieron de un trabajo de reflexión propio. Tales referentes teóricos se adoptaron a partir de la secularización y profesionalización a la que estaban llegando tanto la sociedad como algunas áreas del conocimiento. Por lo tanto, rápidamente se encontró que los esquemas iniciales de los que partió la institucionalización del conocimiento histórico quedaban "fora do lugar". No es casual que de estos centros basados en planteamientos historiográficos del siglo xix hayan surgido figuras de la talla de Jorge Basadre o del propio José Luis Romero. Figuras que, a pesar del reconocimiento que se les tiene hoy día, en su momento fueron marginadas en las instituciones educativas o se vieron sobrepasadas por el predominio avasallador de otros tipos de historiografía.

Muchas de las obras tradicionalistas apelaron, en ausencia de un apoyo sólido, a la mezcla de ideología nacional con una confusa masa de conceptos venidos de las más variadas corrientes de ideas. Este comportamiento de la historiografía tradicional latinoamericana fue demostrado por Germán Colmenares en Las convenciones contra la cultura (1989), un breve estudio elaborado poco

antes de su muerte.

Los efectos de una ausencia de reflexión sobre la tradición histórica conducen a la constatación a la que llegó Colmenares cuando analizaba "las convenciones narrativas" de las "historias patrias". Él se percató de que estas convenciones llegaron a ser tan fuertes que sustituyeron la realidad que interpretaron hasta el punto de que reconocerse en sus comprensiones implica condenar "todo análisis histórico fundado en las ciencias sociales a la ineficacia o a rehacer indefinidamente, como comedia, un drama construido con el lenguaje de las pasiones".

De esta lapidaria verificación se desprende la urgencia de una postura crítica ante la tradición elaborada bajo parámetros no reflexivos que son deducibles a través de un ejercicio de análisis sobre esa tradición. O sea, en la obra de Colmenares hay una vuelta renovada a quienes han conformado "los clásicos" de la historiografía latinoamericana del siglo xix en función de la elaboración de una historia escrita desde el presente; con ello, pues, el problema de la reconstrucción histórica y de su función social constata el fenómeno de una continuidad falseada del proceso histórico latinoamericano. Continuidad que oculta los conflictos, las contradicciones y el drama propio de sociedades completamente escindidas por los prejuicios y las desigualdades de raíces profundas.

En esta perspectiva, la obra de José Luis Romero forma parte de las "obras clásicas" de la historiografía latinoamericana, ya que el trabajo de este autor corresponde a los caracteres que él mismo daba de un historiador ideal, es decir, aquel que fuera capaz de ajustar

el presente y el pasado, en quienes se ha dado una fecunda conjunción entre el saber y la experiencia viva —términos decisivos de la meditación histórica— y a quienes debió la colectividad de su tiempo el haber alcanzado una clara conciencia de su posición y de su naturaleza.

En uno de sus primeros artículos, "La formación histórica" (1933), Romero trazó un "esquema ideal". Este bosquejo le serviría de fundamento a su trabajo como historiador en la medida en que allí perfiló los dos momentos que se entrecruzarían a lo largo de toda su obra: la constante conjunción entre teoría y práctica histórica y el talante crítico frente a la situación de la historiografía que le fue contemporánea.

Como lo explicó Edward H. Carr en ¿Qué es la historia? (1961), cada obra histórica debe suponer que la reflexión sobre lo formal y la exactitud son "un deber, no una virtud" del historiador. Ambas actitudes se convierten en una "condición necesaria" de su trabajo. En este sentido, Romero tenía la

convicción de que el oficio de historiador se consagraba primeramente a "alcanzar un esquema válido" o, lo que es lo mismo, "una concepción historiográfica". De este modo, el historiador estructura un método que nunca llega a ser definitivo pero que sirve de base a las directrices sobre las que construye, reiteradamente, los diversos objetos que son sometidos a su riguroso examen. Si bien esto implica lo que decía Droysen del ejercicio histórico —una "comprensión investigando" de los agentes históricos, las áreas temporales en las que transcurren, las formas en que se manifiestan los hechos históricos y los nexos internos que permiten estructurarlos—, también supone la presencia activa de un sentido del devenir histórico que califica el valor del pasado y del futuro con base en una concepción de la vida, del hombre y de la historia.

La "concepción historiográfica" sólo es posible mediante el ejercicio de la reflexión, de ahí que la tarea reflexiva sobre el ser de la historia y del historiador sea de vital importancia en toda la obra de José Luis Romero. Este sólo elemento lo pone en contraste con el punto de partida que le brindaba el contexto historiográfico latinoamericano. Este contexto vivía el problema coyuntural de no someter a crítica a la historiografía de principios positivistas que compartía las conclusiones a las que había llegado la reflexión metodológica del siglo xix en torno a la delimitación de la ciencia histórica.

Los resultados alcanzados por la ciencia histórica en el siglo xix fueron hechos notables para la historia como disciplina. Mediante esta labor adquirió un sitial de reputación en el terreno de la erudición y el conocimiento. Empero, estos logros coincidieron con el paulatino desprestigio en el que iba quedando el oficio histórico, manifiesto en el alejamiento del público lector que, por ende, debilitó la importancia de la historia en un amplio espectro de las sociedades que empezaron a masificarse y, también, en el cuestionamiento de sus alcances en el ámbito epistemológico del que es un indicio, como siempre visionario, el famoso ensayo de Friedrich Nietzsche: De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida (1874).

La consideración metodológica sobre la historia en el siglo xix tiene como centro de atención el afán por alejarse radicalmente de "todo intento de organización estructural de los materiales históricos". Es decir, la postulación de rechazo a cualquier demanda de síntesis orgánica que se justificara apriorísticamente en una doctrina. Este terror a la filosofía de la historia garantizó, para muchos, el carácter objetivo del conocimiento histórico. Las consecuencias de este hecho en el ejercicio histórico se dieron en el fortalecimiento de las propuestas hechas por los trabajos monográficos, supuestamente inmaculados de manchas metafísicas al sumirse en la empiria pura. Esto que es válido y es expresión de un deseo incontenible de formar parte de la llamada "razón científica" ignora, sin embargo, un postulado fundamental de la ciencia histórica descubierto por el historicismo: la coherencia del proceso histórico no es lógica sino vital, ya que es dada por el historiador como una forma de ordenar los datos que posee del pasado.

El historiador británico Geoffrey Barraclough explicó, como ya se ha indicado, que la fe en el conocimiento histórico se vio disminuida cuando sus logros fueron mostrando que la acumulación de materiales conducía a una masa inmanejable de información. Esto quería decir que se imposibilitaba cualquier síntesis y con ello se hacía a un lado un punto básico en el conocimiento histórico: la reunión de hechos no tiene importancia si no hay una conexión vital entre ellos y la realidad. Esta conexión sólo es posible gracias al historiador que debido al exceso de información trata de reducirla hasta el punto que pueda retener los patrones básicos que informan los hechos históricos. Estas constantes están fundadas en valores de carácter ambiguo entre la apreciación subjetiva del historiador y los procesos que quiere comprender.

A pesar de los elementos que esgrimió el historicismo en contra de la filosofía de la historia no puede considerarse que en este trabajo reflexivo existiera un renunciamiento absoluto de aquello contra lo que lucharon. Desde Herder, pasando por las reflexiones de Ranke, hasta Windelband y Rickert, se hizo un esfuerzo coherente por realizar una crítica de la razón histórica, como lo postuló Dilthey. Esta crítica estaba en oposición a la filosofía de la historia esgrimida por el gran filósofo alemán G. F. W. Hegel. Claro que esta crítica también quería, a la vez, llenar el vacío que dejaría el descrédito en el que debería caer aquella filosofía.

Ê1 planteamiento de una diferencia entre la historia y esta específica filosofía de la historia no significó que se obviara el propósito de construir de manera casi inconsciente, aunque en muchas ocasiones no tanto, otro tipo de filosofía de la historia con evidentes “recaídas teológicas”. El mérito de este trabajo fue el intento de superar el determinismo absoluto y extraterreno impuesto por el predominio de la Idea para encontrar en el hombre y en su entorno ético-vital, fijado por el ejercicio de su voluntad y su libertad, un sentido de la existencia histórica. Con este logro la filosofía de la historia siguió vigente, pero a través de otro ropaje.

El repudio a la filosofía de la historia vino, pues, del rechazo a la metafísica que propusieron casi todas las corrientes de pensamiento desde mediados del siglo xix. En el campo historiográfico lo mantuvo de manera explícita la escuela positivista. Posteriormente, el rechazo a la filosofía de la historia fue reforzado ante las consecuencias de las explicaciones sociobiologicistas que exaltaron el determinismo de la raza y el medio justificando ideológicamente las intenciones políticas del nacionalismo nazi-fascista. A pesar de ello, este tipo de determinismo no ha sido desterrado, por el contrario, renace una y otra vez, y la presencia del marxismo y todas las reflexiones acerca del desarrollo así lo demuestran.

Por su parte, Romero no consideró que rechazar el determinismo de la filosofía de la historia tuviera que ver con no pensar la historia. La mayoría de los historiadores asumieron como un hecho que

reflexionar sobre su oficio era caer en la especulación. Tuvo que darse a conocer un trabajo como el de Marc Bloch: Introducción a la Historia (1949), para que la reflexión sobre la historia como ciencia volviera a tener cierta respetabilidad. Aunque es cierto que a la par de los apuntes de Bloch existieron trabajos como los de Benedetto Croce, La historia como hazaña de la libertad (1938), Introducción a la filosofía de la historia (1938) de Raymond Aron y La idea de la historia (1946) de R. G. Collingwood. Estos autores fueron rápidamente traducidos al español, reconocidos en la historiografía latinoamericana y muy citados, lo cual resulta extraño si se tiene en cuenta el enorme prejuicio hacia la teoría de la historia por parte de los historiadores. Una probable explicación acerca de este fenómeno paradójico se puede encontrar en la conclusión a la que llegó Romero al afirmar que:

En rigor, la ciencia histórica le debe poco a la filosofía de la historia. Y no porque no contenga un rico y sugestivo conjunto de reflexiones, de sólida estructura teórica; sino precisamente por la naturaleza especulativa de aquellas reflexiones y por la impronta metafísica que revelan los grandes sistemas.

Esto llevaba a Romero a considerar que si bien en la filosofía de la historia existían reflexiones provocadoras ellas no respondían a la pregunta esencial de la ciencia histórica que es la pregunta por el pasado. De este modo, la reflexión sobre la historia debía provenir de la historia misma y como un complemento a la actividad empírica del historiador de tal manera que sin esta reflexión los datos quedarían despojados de sentido. Sentido cuya raíz se encuentra en la concepción historiográfica del historiador.

Ahora bien, Romero también creía que pensar la historia era una respuesta a un fenómeno social que le parecía esencial: superar la "falsa conciencia histórica". Esta conciencia la asumía como elemento clave en el proceso de crisis que vivía la cultura occidental que, para él, se sostenía en lo que llamaba el "realismo ingenuo". Esta explicación del fenómeno histórico sofocaba cualquier asomo de actitud crítica y mantenía la idea de que el presente era un obstáculo ante el cual el hombre medio nada podía hacer. Además, este realismo ingenuo estaba unido también al desprestigio de la ciencia histórica como un estudio "útil para la vida".

Nietzsche había querido reaccionar ante la disciplina histórica indicando por qué

la historia, superfluidad preciosa del conocimiento y artículo de lujo, debe ser, según las palabras de Goethe, objeto de odio, pues actualmente carecemos de lo más necesario, ya que lo superfluo es enemigo de lo necesario. Es verdad que tenemos necesidad de la historia (...) para vivir y obrar, y no para desviarnos negligentemente de la vida y de la acción, o acaso para adornar una vida egoísta y una conducta cobarde y perversa.

Con este punto de vista se ponía en evidencia el carácter vacío de una ocupación cuyo tema era algo llamado pasado y a partir del cual se podía desentender del presente. El historiador argentino escribió en contra de las conclusiones de Nietzsche, especificando que existía una clara diferencia entre la conciencia histórica y el saber erudito. Calificaba a este último de "un mero saber" que no es parte del sujeto sino como una coraza que le sirve para no enterarse de lo que pasa en su entorno, en una clara alusión al tipo de historiador tradicional del que se habló al principio de este trabajo. Mientras tanto, para Romero, una

conciencia histórica certera puede proveer al hombre de un criterio seguro para la acción; ante el mundo sabrá descubrir los espectros que —creados por fuerzas anónimas— pueden ser destruidos, evitando así su peligro; sabrá descubrir las empresas que las generaciones pasadas emprendieron y que es deber suyo perseguir; sabrá, por último, que cada época como cada hombre debe jugar su carta: hacer la historia y no dejarla hacer.

Esta estimación supone que la historia tiene una importancia vital en el quehacer de los hombres. Tal papel se debe a su actividad crítica y orientadora ya que sólo la adecuación coherente de una historiografía con las preocupaciones que plantea el presente hace de la actividad histórica una tarea incrustada en el tejido social. A tono con este punto de vista, el historiador catalán Josep Fontana afirma que los historiadores tienen la obligación, en la actual época de desconcierto ideológico, de ayudar a que se mantenga viva la capacidad de las nuevas generaciones para razonar, preguntar y criticar. La utilidad social de todas las actividades humanas se apoya, justamente, en que "deben ser valoradas, en última instancia, por el servicio que rinden al conjunto de los hombres".

El análisis de todo el espectro de realidad que conforma el presente del historiador argentino se le revela como un objeto que debe ser develado desde la perspectiva histórica. Pero, paradójicamente, una de las comprobaciones que hacía José Luis Romero como peculiaridad de la "nueva época" era "una marcada debilidad de la conciencia histórica". Puede no ser una coincidencia que cuarenta años después un historiador como Hobsbawm, en su obra dedicada a analizar el siglo xx, destaque de entrada como uno de los hechos relevantes del periodo la indiferencia hacia el conocimiento histórico. Sin embargo, en los términos de Romero la conciencia histórica puede llegar a abarcar múltiples aspectos del mundo contemporáneo que permiten asumir una "actitud crítica y una conducta consciente frente a la realidad", lo que indica el tono historicista que se desarrollará en todo el esfuerzo interpretativo sobre el presente que se despliega en el transcurso de su obra.

Este interés de la historia por el presente significa que el historiador al preguntarse por la peculiaridad de su campo de estudio descubre que la pregunta por el pasado tiene en realidad su

raíz en un interrogante por el presente. El presente, según la concepción del tiempo histórico de Romero, no es más que un "acto de conciencia" del individuo que incide en el flujo temporal a partir del cual divide "subjetivamente" el curso continuo en antes y después. Y, en principio, el presente parece corresponder a "lo vivo" y el pasado a "lo muerto", pero para Romero es un falso punto de partida porque el pasado no es lo muerto, es la "vida vivida" que sigue viviendo en el presente de cada uno, que si bien ya no es, actúa en la conciencia de los individuos. El pasado surge como "la realidad misma" ya que "el pasado resulta ser la única realidad puesto que (tanto el presente y) el futuro es sólo una realidad virtual. Es el pasado, pues, el que se instala en la conciencia del observador cuando pretende atrapar su presente".

El pasado, además, contiene en sí mismo las preguntas clave de cualquier sociedad: ¿quiénes somos?, ¿qué hemos creado?, ¿cómo hemos cambiado? y ¿cómo será el futuro? Estas cuestiones presuponen que sólo el pasado puede alcanzar una imagen propia de la realidad porque en el flujo de la temporalidad ni el presente ni el futuro la poseen. Asimismo, estas instancias llegan a ser problemáticas, en el sentido filosófico del término, en la medida en que quienes se ocupan del pasado parten de las preocupaciones que les plantean el presente y el futuro.

La vida histórica

Este último sentido sistemático y filosófico de la obra de Romero, para diferenciarlo de lo meramente especulativo del oficio histórico, es coherente con la actitud que él suponía en el historiador; éste debía revisar constantemente la concepción historiográfica de la que parten sus análisis. En la obra del historiador argentino este supuesto se consolida a través del concepto de vida histórica.

La vida histórica es un concepto que ocupó los últimos días de José Luis Romero. Consistía básicamente en la totalidad del flujo temporal en el que transcurre el devenir biológico de los individuos, el transcurrir de los grupos sociales y la creación cultural; este concepto es el punto de referencia al que la subjetividad de cada uno de estos actores históricos delimita en compartimentos temporales conocidos como pasado, presente y futuro.

La vida histórica está constituida por nociones de tiempo, cambio y transcurso que se integran en los conceptos que dan orden al conjunto de la vida y la creación cultural, tales como sujeto, estructura y proceso histórico. Con base en ellas el historiador imbrica el pasado y procura a través del análisis del mismo dar autonomía, secuencialidad y articulación a los indeterminados procesos que conforman ese pasado. A través de estas categorías el historiador comprende la realidad. Estas

categorías se caracterizan, por ejemplo, cuando se señala que un sujeto histórico puede ser igualmente un héroe, una clase, un pueblo, un Estado o una idea. Pero, por el hecho de ser categorías que crea el propio historiador a partir de la realidad que estudia, deben ser constantemente reajustadas para que no violenten el ritmo histórico en el que cambian o no se pierdan en la maraña de conceptualizaciones; de este modo, la ciencia histórica aprehende el peculiar objeto de estudio que le es propio: la vida histórica.

La vida histórica está formada por una compleja lógica entre dos órdenes de hechos: el fáctico y el potencial. Con base en ellos se organizan los múltiples planos en que se desarrollan los innumerables sujetos históricos. El orden fáctico lo componen el complejo de acciones simultáneas y sucesivas en las que cristalizan los actos de los sujetos históricos y que conforman la masa de hechos de los que parte el historiador. Por otra parte, el orden potencial contiene todas las representaciones: ideales, valores, normas que los actores sociales elaboran de acuerdo con las figuraciones que tienen de la realidad. Las complejas relaciones que comunican a cada uno de estos niveles de vida histórica funcionan a partir de la consideración de que cada acción corresponde a una determinada forma de valorar la realidad. Este principio es la clave dentro de la cual se constituye el proceso histórico. El proceso histórico, entonces, es el conjunto articulado de actos y accidentes mediante los cuales operan los sujetos históricos en la creación cultural. En el orden fáctico los hechos históricos, que nunca son iguales, constituyen un complejo de acciones simultáneas y sucesivas, derivadas de impulsos racionales e irracionales dirigidos a la acción y cristalizados en actitudes y hechos históricos; éstos llegan a consolidarse en estados de conciencia que culminan en modelos interpretativos y de proyección creados mediante el ejercicio reflexivo acerca de las experiencias vitales del sujeto. En este espacio es donde tienen cabida todos los productos de la creación humana constituyendo el orden potencial.

Es importante no perder de vista este último aspecto que marca el cauce temático por el que transitó la obra del historiador argentino. En la realidad histórica quedan plasmados los resultados de la creación elaborada por los actores históricos que constituyen lo que él llama “la creación creada” o “la estructura” y que, en otras palabras, tiene el sentido de lo que se conoce como tradición. Esta “creación creada” es el punto de partida del proceso histórico en la medida en que la imagen de la realidad y los modelos de cambio que poseen los actores históricos entran en pugna por alcanzar un consentimiento. Aquellos que respaldan el orden de las cosas y aquellos que quieren cambiarlo. Esta aparente lógica simple realmente pone en juego millares de hilos en las sociedades humanas porque moviliza cargas de prejuicios y actitudes que no pueden ser definidas en términos absolutos y que tienen múltiples temporalidades. Por ejemplo, cuando se habla de “pensamiento conservador” no se habla de algo definido sino de una forma de pensamiento que tiene múltiples matices y que puede llegar a ser la característica esencial de algo que juega como su opuesto si se pudiera definir claramente, el “pensamiento liberal”. La vida histórica, entonces, está

constituida por diversidad de transformaciones que se dan al mismo tiempo y que por eso requieren del análisis histórico para que le dé a cada cambio su autonomía, su secuencialidad y su articulación que en relación con otros múltiples desarrollos dan como resultado el proceso histórico. La vida histórica es, pues, la conjunción de esos dos órdenes en sus múltiples juegos donde "lo ya creado, como una fuerza organizada que se impone a la sociedad" se entrecruza con "lo que esa sociedad va creando cada día, siempre a partir de la estructura, pero también contra ella, aun cuando se crea estar defendiéndola".

Este presupuesto clave que constituye la concepción historiográfica de Romero pone al historiador argentino en una esfera muy distinta de la historiografía de su tiempo. La conjunción de estos elementos primeramente lo aleja de la forma de trabajo de la historiografía positivista en la que se formó y en la que se sustentaron las "historias patrias" en la medida en que reconoció el carácter interpretativo del historiador; y, por otra parte, lo alejó de la historia de temática nacional de la que había renegado desde su primer artículo donde reconocía que "las enseñanzas del maestro (Paul Groussac) sobrepasan, para aquel que medite sobre su lectura, el marco reducido de la historia local". Este alejamiento se debió precisamente a que su comprensión del proceso histórico culmina en una preocupación por el tema sociocultural que le permite entender la historia como una estructura universal y continua en la que se integran las innumerables disposiciones históricas particulares condicionadas por tiempo y lugar, ya que

Lo que contiene el pasado es el flujo continuo de la "vida histórica" en el que está instalada la vida y la creación cultural de todos los individuos y grupos que han existido o existen. Pero no se puede entender la vida histórica si se pierde de vista que en ese flujo continuo se instalarán todos los que existan a partir de ese momento que, en cada instante y a partir de una experiencia subjetiva, llama cada uno "presente".

Además, José Luis Romero quería ir más lejos con su concepción historiográfica, quería ubicar a la historia como fundamento de todos las ciencias sociales y para ello tenía como respaldo la práctica de una forma particular de escribir la historia: la historia cultural.

Consideraciones en torno a la historia de la cultura

La resolución de Romero con respecto a plantear una forma diferente de escribir la historia se plasmaría en uno de sus orgullos intelectuales: la fundación de la revista Imago Mundi. Revista de historia de la cultura (1953-1956). En ella no sólo se expresó una particular forma de escribir historia en la tradición historiográfica argentina sino que permitió reunir a una serie de historiadores que se

encontraban fuera del ámbito de la universidad argentina del momento. La explicación que daba Romero acerca de la fundación de la revista no podía ser más elocuente:

fue una defensa, un alegato, una toma de posición en el campo historiográfico (...) nunca he tenido la vocación de ser un documentalista (...) Con esa revista yo quise defender el punto de vista de la historia de la cultura, o sea, dicho de una manera muy vaga, una concepción integral de la historia que no terminaba en la historia política (...) incluyendo la historia convencional, sin duda, pero incorporándole una cantidad de cosas y dándole un tipo de unidad que la mera historia política no puede llegar a lograr nunca.

El método y la aptitud comprensiva de la historia de la cultura descansa en el concepto de vida histórica. Este concepto abarca mucho más que "hechos del pasado" ya que comprende la infinidad de planos que corresponde a los dos órdenes que lo conforman. Es por eso que en la vida histórica los sujetos históricos pueden ser polivalentes ya que actúan simultáneamente en diferentes procesos históricos.

La dinámica de la historia, como se ha visto y a la que el historiador argentino está atento, es un cotejo permanente del orden fáctico y del potencial que se involucra en la conciencia de los hombres. Esta conciencia se le muestra a Romero a través de los conflictos de ideales que derivan en la pugna entre los distintos sujetos históricos que representan a esos ideales. Por lo tanto, la historia de la cultura tiene como objeto de estudio "apresar la relación que existe entre las formas de vida y las ideas". A partir de un plano del orden fáctico en un orden temporal cualquiera, se puede considerar la relación con su homólogo en el orden potencial: las ideas económicas; por ejemplo, éstas se pueden tomar en la forma que existen y funcionan en un punto temporal determinado, de allí se puede obtener un dato susceptible de ser combinado con todos los demás obtenidos mediante comparaciones similares y de tales combinaciones puede "surgir el esquema de las diversas síntesis, desde las primarias hasta las más complejas" que constituyen la totalidad de la vida histórica.

Para Romero la noción de cultura está implícita en los grupos y subgrupos sociales que se integran en torno a totalidades portadoras de ideales, intereses y prejuicios que se articulan en sistemas de relaciones establecidos a través de formas objetivas. Una cultura es, pues, para Romero, un "estilo de vida" que se ejercita como espíritu subjetivo a lo largo de muchas generaciones por "un grupo social generalmente circunscripto dentro de un área geográfica y visible —como espíritu objetivo— en formas más o menos perdurables", y cuya permanencia en el tiempo "depende exclusivamente de su fuerza creadora, fenómeno que nada tiene que ver con el vigor biológico del grupo portador".

Como se puede apreciar, la propuesta del historiador argentino de una historia cultural no pretende ubicarse en el horizonte del género de historia de las altas civilizaciones trabajadas por Oswald Spengler, Arnold Toynbee y Alfred Weber. Estos autores toman como sujeto histórico a las altas civilizaciones que, como grandes individualidades, contienen en sí mismas todas las esferas de la vida sociocultural, cuyo movimiento es explicado a partir de la analogía de la historia y las ciencias naturales. Si bien la formación intelectual de Romero le permitió compartir este punto de vista, como lo supone su tentativa exploratoria de los contactos de cultura, tuvo en claro que dicha consideración de la historia tenía fundamentos endebles que mostraron toda su debilidad con el comienzo de la posguerra, fecha que marcó el inicio de su franca decadencia.

Como una actitud constante a lo largo de su obra, el historiador argentino precisa que existen distintas formas de entender la expresión "historia de la cultura". Entre ellas la más común es aquella que la comprende como una historia referida a la "cultura espiritual, a la literatura, a las ciencias, a las artes" que parecen oponerse a otras actividades como la economía, la política o las de los grupos sociales. Sin embargo, tal deslinde no es probable dentro de la perspectiva que proporciona la vida histórica porque la historia que se construye a partir de las peculiaridades del concepto de vida histórica no pretende oponerse a "la historia de los productos creados", opuesta a "la historia de la perpetua creación del hombre", sino que una historia de la cultura apoyada en el concepto de vida histórica quiere comprender tanto

el múltiple proceso de la creación —de situaciones económicas, de obras de arte, de hipótesis científicas, de circunstancias político sociales, de ideas filosóficas— como de los productos que de ella resultan, los cuales juegan, a partir del momento en que adquieren realidad fáctica, un nuevo papel en el escenario de la incesante creación del hombre.

La historia y las ciencias sociales

La cultura como concepto ha tenido una larga y compleja historia. En las ciencias sociales no existe un concepto único de cultura pero ha sido uno de los fundamentos esenciales para determinar los sujetos históricos con los que han trabajado estas disciplinas. Esta misma función del concepto de cultura ha traspasado los límites de la historiografía. Sólo que la falta de distinción entre los sujetos propios de las ciencias sociales y los sujetos trabajados por la ciencia histórica establece la problemática relación entre la historia y disciplinas como la antropología, la etnología y la sociología que han tenido un extraordinario desarrollo a lo largo del siglo xx. Ha sido tan importante este desarrollo que incluso ha llegado hasta el punto de que "en cierta medida la historia se ha alimentado en los últimos cincuenta años de las expectativas que suelen crearse de vez en cuando

en tomo al resto de las ciencias sociales".

El desarrollo de las ciencias sociales se distanció, inicialmente, de la disciplina histórica en el campo metodológico y no tanto en los hechos estudiados. Como afirma Colmenares: "no existe una definición autónoma o propiamente histórica de los hechos en que se ocupa la historiografía. Éstos aparecen siempre en función de determinada construcción, no como hechos históricos 'puros' ". Lo que significa que el trabajo que realizan el sociólogo, el etnólogo y el antropólogo, si bien no se diferencia en cuanto a su materia de lo que hace el historiador, tiene la particularidad de que aquéllos se acercan a sus fuentes con preguntas específicas cuyas respuestas son evaluadas con base en un sistema teórico que les permite establecer tipologías. También los historiadores aspiran a hacerlo o lo realizan; antes de que volvieran sus ojos a las ciencias sociales su papel era el de acumular materiales que tenían hipótesis como base de la acumulación de la información. Pero, como se ha señalado anteriormente, el marcado prejuicio hacía la teoría en el campo historiográfico hizo de la conceptualización del historiador un hecho "implícito, asistemático y arbitrario" que tiende a resaltar más los hechos y las personalidades "que están normalmente más delimitados en los archivos históricos de lo que están en los materiales que utilizan por lo común los antropólogos y los sociólogos".

La antropología, la etnología y la sociología han abierto caminos por los que los historiadores han empezado a transitar. Aquellas ciencias sociales han demostrado que "la producción histórica no depende de la disponibilidad de documentación escrita" y con ello han ampliado enormemente las posibilidades del conocimiento histórico, no sólo en su perspectiva sino en su metodología, porque ellas, además, comprobaron cómo podían estudiarse estos fenómenos de la realidad histórico-social del hombre.

Los escritos de Fernand Braudel sobre las relaciones de la historia y las ciencias sociales no son más que el reconocimiento de estos aportes y las limitaciones de la llamada "historia de eventos" y de la historia que convalidaba el punto de vista estructuralista. De ahí que, para él, la posición del historiador corresponda no sólo a una revisión de su concepción del pasado sino al hecho de complementar este autoexamen con una documentación que corresponda a las nuevas preguntas que el historiador se debe formular.

En los años treinta, la propuesta de los historiadores latinoamericanos de una apertura de la historia a las demás ciencias sociales fue un hecho excepcional. Con notable lucidez Sérgio Buarque de Holanda, importante investigador de la historia cultural de Brasil, practicó esta conjunción para explicarse el caso de su país. Se puede decir que en él hay una prefiguración de una historia de la cultura que se construye con elementos de la más diversa índole. El objeto de un trabajo como

Raízes do Brasil (1936) forma parte, al igual que los estudios de Gilberto Freyre o la famosa crónica de Euclides da Cunha, de una tendencia a explicar las conductas propias de sujetos históricos que eran eludidos o desconocidos por los análisis sociales de su tiempo, a pesar de conformar la realidad de la vida brasileña.

Raízes do Brasil es un estudio en torno a la conformación de una ética del trabajo —con una declarada presencia de Max Weber— adecuada a los tiempos "modernos" para el Brasil. Ello hace del libro de Buarque de Holanda una rica fuente de sugerencias para comprender la relación entre el campo y la ciudad, que puede traspasar la esfera del Brasil y aplicarse a la totalidad de América Latina.

Desde la perspectiva teórica y a tono con la preocupante relación entre historia y ciencias sociales, José Luis Romero publicó un importante artículo titulado "The specificity of the object in the socio-cultural continuum" (1964), donde reconoció la importancia de los logros de las ciencias sociales con respecto al campo historiográfico. Allí Romero analizó las limitaciones que tenían los estudios cerrados en el marco de una sola disciplina, pero también subrayó la importancia de reflexionar sobre el objeto del que se ocupan las ciencias sociales para encontrar en él el papel que le toca cumplir a la historia como campo de conocimiento e indicar las limitaciones de los llamados estudios interdisciplinarios.

El punto de partida de este análisis es la vida sociocultural como el objeto común de las ciencias sociales. Desde el punto de vista histórico, la vida sociocultural comprende toda manifestación bien sea institucional, estética, filosófica o religiosa, cada una de las cuales constituye un mero dato de ese todo. Ahora bien, a partir del rigor cognoscitivo establecido en las ciencias sociales desde el siglo xix, el objeto se vio aislado en sus distintos planos constitutivos. Sólo la comprobación de múltiples contactos entre las distintas ramas de las ciencias sociales condujo a la postulación de nociones como la interacción y la interdependencia. Dichas nociones, según Romero, "no pudieron ocultar la inexistencia de criterios hermenéuticos ni la persistencia de una concepción de la vida histórico-sociocultural". La postulación, entonces, de los modelos interdisciplinarios no constituye, a su juicio, una solución adecuada para las ciencias sociales y sus problemas de contactos múltiples que impiden una clara delimitación de territorios epistemológicos. Por eso, Romero se ve obligado a explorar el objeto en sí mismo, la vida sociocultural, para precisar el papel de la ciencia histórica con respecto a las demás ciencias sociales.

Si los enfoques disciplinarios son soluciones rígidas y limitadas, los enfoques interdisciplinarios pueden ser soluciones superficiales; carecen de fundamentación y ayudan a evitar el planteo de la peculiaridad del objeto de conocimiento (...) La vida sociocultural, que es el objeto de las ciencias

sociales y humanas, constituye un todo que es diferente de la suma de sus partes. Parecería necesario buscar una unidad metodológica que correspondiera a esa peculiaridad. Y esta necesidad nos conduce a la que acaso sea la más importante de las cuestiones que deben conducirse.

Al sumergirse en el análisis de la vida sociocultural es evidente el reconocimiento que hace de las reflexiones de Fernand Braudel en su texto sobre la larga duración. Pero las pretensiones de Romero iban a ir más allá en la medida en que su intención es la de formular una base común para todas las ciencias sociales. Para intentarlo reconoce que el elemento común a todas las ciencias sociales es el tiempo, sobre el cual hay que insistir, como lo señaló Braudel, aunque teniendo en cuenta el grado de desarrollo y los modelos aplicables para cada ciencia social. Esta insistencia en lo temporal es importante para el historiador argentino debido a que su aspiración se funda en la idea de convertir el concepto de vida histórica en el fundamento de todas las ciencias humanas. Ahora bien, la vida histórica es un concepto esencialmente temporal porque está compuesta fundamentalmente por elementos como el tiempo, el transcurso y el cambio. De este modo, la vida histórica puede llegar a ser el concepto básico de "todo el conjunto de las ciencias antroposocioculturales" y "puede ser para ellas, lo que el concepto de 'naturaleza' ha sido para el otro vasto conjunto de ciencias que, gracias a él, poseen una más sólida fundamentación epistemológica".

Romero no pudo concluir esta postulación teórica pero en su formulación tenía claro que la dimensión temporal constituye por sí misma la esencia de la ciencia histórica porque el historiador tiene dos puntos de partida fundamentales:

El punto de vista del historiador es que, en última instancia, toda creación —institucional, estética, filosófica, religiosa— constituye un dato del conjunto de la vida sociocultural, que sólo en su contexto puede ser comprendida (...) El historiador parte del supuesto de que la vida socio-cultural es un cambio constante cualquiera sea el ritmo con que se produzca.

Es decir, la obligación del historiador es

advertir cuando está paralizando la consideración dinámica del proceso histórico para introducirse, en alguna medida, en una consideración sistemática de cierto tipo de relaciones o en una apreciación morfológica de una situación.

La temporalidad fue descuidada en las ciencias sociales mientras imperó el esquema estructuralista. Prácticamente todas las ciencias sociales partieron del uso de modelos, como los

célebres trabajos del etnólogo francés Claude Lévi-Strauss, creador de la llamada antropología estructural. Lévi-Strauss sostenía que la antropología estructural se basaba en la construcción de un modelo teórico de la sociedad humana que no correspondía en concreto a ninguna sociedad pero que le sirvió para hacer comprensibles algunos fenómenos sociales. Este modelo ahistórico tenía su raíz en el trabajo del famoso lingüista Ferdinand de Saussure que había planteado la autonomización del lenguaje para analizarlo como un objeto abstracto y formal, dejando a un lado cualquier consideración sobre el habla como expresión de una realización individual y social.

El predominio de este estructuralismo sobre las ciencias sociales y humanas fue amplio y duradero. Precisamente, uno de los fenómenos centrales en el campo de las ciencias sociales después de los años setenta es la lucha contra ese influjo. La crítica a este estructuralismo se ha hecho sentir no sólo desde la historia —como lo hizo Braudel—, sino desde planos como el filosófico —la obra de Paul Ricoeur es un buen ejemplo de ello—, y en el campo literario la encontramos a través de la llamada sociología de la literatura. En realidad, lo que proponía esta crítica era una vuelta al tiempo, un reencuentro con la historicidad de las creaciones y con la actividad humana.

Fue en el contexto de esta disputa con el estructuralismo y del retomo de cierto historicismo, que se dio y se ha dado la "confrontación inestable" entre la historia y las demás ciencias sociales. Allí se coloca el historiador argentino con la convicción de que la historia es una especie de "saber de saberes", que le permite esperar que ella sea el "sitio ecuménico de la síntesis por venir de los conocimientos sobre el hombre o, en una versión menos ambiciosa, como el sitio de sus experimentaciones", como ha sintetizado este interés Jacques Revel.

La base de dicha aspiración es el concepto de vida histórica porque es el espacio en el que confluyen todas las aportaciones de las ciencias sociales y humanas. En el juego propio de cada una de ellas con la realidad y con otras ciencias vecinas, comparten el supuesto común de la historicidad de la existencia humana y de todas sus creaciones. Sólo a partir de este supuesto central nuestro autor insiste en la necesidad que tienen las ciencias "antroposocioculturales" de poseer un concepto equivalente al de Naturaleza en las ciencias naturales, permitiéndoles mayor claridad en los presupuestos epistemológicos, fortaleciendo su legitimidad como ciencias humanas y abriendo vías para un desarrollo metodológico más amplio que la simple postulación de la interdisciplinariedad.

El contacto permanente de las distintas disciplinas sociales mantiene vivas hasta hoy las relaciones problemáticas entre estas ciencias. Esta invasión permanente lleva a la necesidad de que cada una de ellas se "rediscipline", en el sentido de que se puedan resaltar las "diferencias potenciales" para superar la confusión de los campos temáticos de cada disciplina y poder "desplegar ahí una

pluralidad de proyectos que no se oculten unos a otros". Aunque este problema aún está en vías de ser analizado para encontrar alternativas, no debe hacer perder de vista que "la asociación más o menos estrecha con las ciencias sociales no previene a los historiadores de hacer un uso ideológico del pasado; es decir, de justificar los poderes de turno o de crear 'visiones engañosas de un pasado con finalidad'". En igual tono se ha expresado Hayden White al señalar que el análisis histórico no debe buscar una fundamentación

en ninguna ciencia putativa del hombre, la sociedad o la cultura, porque estas ciencias están obligadas a presuponer alguna concepción de la realidad histórica con el fin de realizar el programa de constituirse a sí mismas como ciencias.

La muerte impidió a Romero concluir su teorización acerca de estos contactos interdisciplinarios. A pesar de ello, el historiador argentino siempre tuvo en cuenta en su práctica historiográfica que era un absurdo pretender hacer historia cultural, en la perspectiva que le daba el concepto de vida histórica, sin considerar las posibilidades que brindaban los logros de las demás ciencias sociales; por eso se complacía de que sus análisis históricos fueran más que simples historias políticas. Éstos, según él, eran historias sociales en su acepción de una historia que, al menos, tenía la intención de ser historia total, comprendida como aquella historia cuya ambición es "echar abajo las barreras que separan a las varias actividades sociales entendidas como si éstas estuvieran en compartimentos estancos".

Esta comprensión del oficio de historiador hace que el punto de vista de una historia sociocultural no se convierta en un modelo reduccionista porque la construcción del concepto de cultura en la obra de Romero llega a delimitarse con base en las complejas relaciones entre los órdenes potencial y fáctico. El carácter que Romero le da a este tipo de enfoque es el de "un esquema ideal en el que caben varios y diversos tipos historiográficos"; o sea, que no rechaza la "historia de eventos" ni se opone a ella sino que trata de incluirla junto al tipo de fenómenos históricos que Romero llama del orden potencial. Así, pues, el historiador argentino propone una ruptura en la tradición historiográfica pero en el sentido dialéctico hegeliano en donde cada nueva etapa conforma una espiral en ascenso que se apoya en todos los aportes anteriores, para alcanzar con ello una forma de comprender la historia que pudiera abarcarla en su complejidad.

Existe, pues, con base en la perspectiva del concepto de vida histórica, una resignificación de los sujetos de los que se ocupa la historia. Esta actitud es parte del oficio de historiador como lo ha señalado Edward H. Carr, basado en Collingwood, cuando afirmaba que

la Historia es, en consecuencia, un proceso de interacción que se desarrolla entre los historiadores y el

pasado del que escriben. Los hechos contribuyen a moldear la mente del historiador, pero también la mentalidad de éste contribuye a dar forma a los hechos, y tan esencial viene a ser lo uno como lo otro.

Esto significa que en la obra de Romero hay una forma de comprender los sujetos de los que se ocupa con base en su concepción historiográfica. En su labor histórica tienen un particular significado las palabras que emplea. Es así como en el contexto de la vida histórica, el concepto de cultura funciona como un elemento cohesionador a través del cual se percibe la aglutinación o el desmoronamiento de las relaciones sociales de un determinado grupo ante fenómenos de contacto con otros grupos que pueden ocasionar, la mayoría de las veces, amenazas de disociación.

En esta dirección, el historiador argentino elaboró un trabajo que tituló Bases para una morfología de los contactos de cultura (1944) en el que esbozaba, precisamente, esquemas descriptivos de las formas culturales y de las regularidades en los diversos contactos entre distintos grupos culturales. Según este trabajo, el cambio histórico es producido en la medida que se relacionan cosmovisiones o "estilos de vida" diferentes, los cuales ocasionan crisis al interior de las culturas históricas que entran en relación. Estos contactos se despliegan a lo largo de la historia mediante los descubrimientos, las conquistas y los fenómenos de prestigio y de interacción cultural.

Si bien este enfoque morfológico no tiene una presencia reiterada en la obra del historiador argentino —es decir, no elaboró ni ahondó más sobre las morfologías—, pervive en toda su obra en la medida en que considera básico que la ciencia histórica estudie "las culturas históricas y los grupos sociales" entendidos como totalidades. El punto de partida de aquel trabajo es que las culturas son individuos autónomos, históricos y distintos de otras culturas en las que los grupos sociales que las conforman pueden ser comprendidos como individualidades que poseen una dinámica propia pero referida a los valores de la cultura de la que son parte; como tales, ambos fenómenos son susceptibles de análisis histórico. La referencia a la obra de Wilhelm Dilthey es clara.

Dilthey elaboró una concepción de la historia apuntando básicamente a la comprensión de lo que él llamaba las concepciones del mundo. Estas concepciones descansaban en la postulación de las objetivaciones de los fenómenos singulares, las vivencias, que sólo son conocidas a través de la comprensión. Lo extraordinario del asunto es que mediante la comprensión no sólo se conocen "mejor" las vivencias de quien elaboró una determinada obra sino que, además, se puede conocer la realidad espiritual de toda una época a partir de ese signo particular que posee en sí mismo sentido pero que está referido a valores universales. Sólo que tal estructuración de los valores universales se manifiesta de manera histórica a través de las concepciones del mundo, que si bien forman parte del fluir de la historia conforman una estructura constante, universal, del espíritu humano, el cual es susceptible de descripción mediante una perspectiva histórica. Cada una de estas concepciones del

mundo constituye lo que el filósofo alemán llamó el espíritu de la época o Zeitgeist.

Ahora bien, Romero reconocía que la adopción de la perspectiva morfológica tenía el peligro del reduccionismo abstracto. Esto quiere decir que su empleo puede caer muy fácilmente en la paralización del transcurso histórico del que participan los fenómenos culturales; por ello abandona este esquematismo pero no deja del todo los resultados que son propios de los contactos culturales. Asume los contactos de cultura como constantes en el transcurso de los procesos de cambio social y los considera como claves en el transcurso del cambio histórico en la medida en que se convierten en fuentes de las crisis histórico-sociales. Pero el futuro de una visión esquemática del cambio social no resultaba ni provechoso ni coherente con la perspectiva del concepto de vida histórica. De ahí que el alejamiento del esquematismo de las morfologías tuviera incidencia en la concepción historiográfica de Romero.

Las ideas y la historia social

El concepto de la vida histórica orientó al historiador argentino en busca de dos agentes específicos: las ideas y la forma como ellas se expresan a través de los grupos sociales. En este sentido es importante tener en cuenta la observación que hace en el "Prólogo" al libro Desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx (1965), donde dice que su objeto de estudio son "las corrientes de ideas y de opiniones a través de los grupos sociales que las han expresado, defendido o rechazado". En esta dirección, también la "Advertencia" al libro Las ideas políticas en Argentina (1946) es rica en sugerencias porque el pensamiento político se asume "en cuanto es conciencia de una actitud y motor de una conducta". Esta consideración ya pertenecía al ámbito de dos obras anteriores del historiador argentino tales como La crisis de la República Romana (1942) y Maquiavelo, historiador (1943). En estos trabajos, la vinculación entre las ideas y las actitudes sociales se sintetizaba en la obra de un individuo o un grupo de individuos que hace que la historia de la cultura propuesta por Romero sea una forma de trabajo que aborda realidades no trabajadas antes por la historiografía latinoamericana.

Aunque a primera vista esta concepción de la cultura no aleja a José Luis Romero de las propuestas hechas por José Gaos cuando postulaba que la filosofía era "la época puesta en pensamiento", entre ambos se interpone la concepción historiográfica de Romero que enriquece enormemente, en comparación con el pensador español, el panorama de estudio.

Podría pensarse en una cierta debilidad en estudiar las ideas si se recuerda las anotaciones que se le hicieron a esta práctica histórica. Pero Romero consideraba que a través de las ideas se podía

conocer cómo ellas afectan y tienen que ver con las formas de vida de una colectividad humana y qué grado de vigencia alcanzan. Esto quiere decir que la historia de las ideas, en esta perspectiva, no se ocupa esencialmente del "pensamiento" sistemático porque quiere ponerse en la búsqueda de un fenómeno mucho más amplio. El historiador argentino quería aproximarse a través de este vehículo a los objetivos que pretendía alcanzar en su obra, a la cual le daba el sentido de una historia social, entendida como aquella historia que buscaba rescatar las ideas y los propósitos de ciertos sujetos sociales que no habían sido tenidos en cuenta en los trabajos historiográficos "tradicionales", y los sujetos que habían trabajado, como en el caso de la historia de las ideas producida en América Latina, no habían sido comprendidos desde una perspectiva como ésta.

De acuerdo con las consideraciones que he hecho hasta aquí, es necesario señalar que la evolución que tiene la obra del historiador argentino le lleva a abandonar esta apreciación "vaga" de la historia cultural para reafirmarse, posteriormente, hacia la década del sesenta, como un historiador social. El propio giro que a esta altura sufrieron los estudios históricos a raíz del predominio notable de la sociología en el ámbito de las ciencias sociales y la necesidad de historizarse que empezó a vislumbrarse en ellas, le dio una amplia aceptación al término "historia social".

Eric J. Hobsbawm ha señalado que fue sólo hasta fines de la década del setenta que la historia social alcanzó un amplio reconocimiento en el ámbito académico y en la producción historiográfica. Hasta entonces la historia social se entendió como la historia de las clases bajas o las clases pobres. También, aunque en menor medida, se comprendió como la historia que se ocupaba de "las actitudes, costumbres, vida cotidiana", pero, fundamentalmente, se desarrolló "en su relación con la historia económica".

La historia social, tal como la entendió Romero, podría vincularse en ese impreciso mundo de "las actitudes, costumbres, vida cotidiana", pero esta historia social considera fundamental su relación con la vida política de una sociedad, definible en términos sociológicos y caracterizada como una entidad eminentemente histórica. De ahí, pues, que "las actitudes" que interesan al historiador argentino tienen relación con los conflictos que se despliegan en la vida social y toman forma clara en las disputas políticas. Por ejemplo, en el caso latinoamericano, Romero observa que "los conflictos no pudieron resolverse de otro modo que acudiendo a actos de poder que aseguraran el predominio de ciertos grupos". Con ello, entonces, la historia política no puede ser desdeñada como tradición historiográfica ni como forma de hacer historia porque es un capítulo constitutivo de la realidad latinoamericana, al igual que las fuentes de los conflictos: los procesos de mestizaje y de aculturación. Por eso, la historia social que postula José Luis Romero sugiere la necesidad de abordar estos problemas sin los cuales "ninguno de los grandes problemas de la historia latinoamericana podría entenderse cabalmente".

Este cambio en la apreciación del oficio historiográfico en José Luis Romero es claro en esta discrepancia con la historia elaborada por las escuelas de Annales, precisamente en el seno de esta asociación de historiadores donde a través de algunos seminarios expuso las ideas contenidas en el artículo "Les problèmes de l'histoire sociale en Amérique Latine" (1965), publicado en la revista Annales.

En tanto, el contexto historiográfico europeo veía la necesidad de que el planteamiento de la historia, al igual que de las ciencias sociales, no podían desconocer las peculiaridades de la estructura social y los cambios inherentes a ella, con lo cual se daba paso a la historia de las sociedades.

Para el historiador argentino no era difícil dar el paso de una historia cultural a una historia social porque en el fondo, como lo reitera Romero en diferentes ocasiones, su objetivo lo constituye la comprensión de grupos sociales que por variadas circunstancias extienden su "visión del mundo" a toda la sociedad. Esta apreciación tiene como base el supuesto de que el marco de la historia social son los conflictos generados por los procesos inacabados de aculturación y mestizaje a lo largo de quinientos años de historia en América Latina. Dichos procesos corresponden a la noción de "contactos culturales". Esta noción implica que muchos de los cambios socioculturales desarrollados en Latinoamérica se dan con base en un sistema de ideas elaborado en Europa que precisa desenvolverse en condiciones ajenas a su contexto originario. En el encuentro de ambas "cosmovisiones" muchas ideas autóctonas como foráneas perduran y se establecen a través de la pervivencia de costumbres y actitudes, ideas y creencias que se mantienen en el proceso de mestizaje. Por ello, Romero considera que

las ideas operaron en relación con las situaciones reales (y de ello A. B.) dependió el sesgo que las ideas tomaron y, en última instancia, su eficacia y vigencia configuraron un proceso cuyos rasgos se reiteraron insistentemente y que, en cierto modo, caracterizan la vida latinoamericana.

La comprensión del problema de la cultura latinoamericana lo asume Romero en los términos de las corrientes ideológicas y sus relaciones con las situaciones reales. Esta es una preocupación que es desarrollada ampliamente en sus estudios medievales, donde los objetos de estudio corresponden a fenómenos del orden socioeconómico y sociocultural. La explicación de estos procesos tiene como punto de partida que los cambios en las situaciones reales "no obedecen solamente a una mera dinámica socioeconómica sino que responden también al impacto que producen sobre esas situaciones el consentimiento o disentimiento de quienes estaban inscriptos en ellas". Lo cual pone en juego una dinámica de "las formas de mentalidad" en el proceso histórico que indica que los cambios en las sociedades se deben

a ciertas líneas de pensamiento teórico, pero su contenido fundamental, el más rico y operativo, lo constituyen las ideas vivas, las opiniones comprometidas, las imprecisables creencias atávicas, las normas y valores consuetudinarios que tienen vigencia espontánea y constitutiva..."

Es imprescindible precisar que la apelación a un objeto de estudio tan difícil de aprehender como las ideas requiere una aclaración. Este interés de Romero deja traslucir claramente la presencia de José Ortega y Gasset. Ortega recibió la concepción de la idea, como la más alta consideración del esfuerzo intelectual humano, de la tradición que sintetizó Hegel al considerar la Idea como el absoluto donde se unifica totalmente el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto. Pero tal fue la fuerza que alcanzó el idealismo que provocó una reacción opuesta rayan en el escepticismo total, como lo demuestra el relativismo historicista, contrario a la preponderancia de una Idea Absoluta. Sin embargo, la Idea siguió viva en obras como la de Droysen, que en muchas otras cosas no dejó de ser discípulo de Hegel. Por ejemplo, cuando Droysen dice que "no hay ninguna relación del ser y el quehacer humanos que no sea expresión y forma de aparecer de algo pensado, que le subyace, en el que la verdad y el ser de estos individuos es configuración".

Droysen, siguiendo la caracterización hecha por Aristóteles, considera que dentro del contexto historiográfico las ideas son un objeto de estudio de alta consideración porque contienen en sí la herencia cultural de una colectividad con base en la cual se regula el quehacer cotidiano de los individuos que la componen; además, como elaboración individual es la más alta manifestación de la autoconciencia humana.

Este camino podría conducir a una historia ocupada solamente con ideas elaboradas. No obstante, en Ortega y Gasset hay una reflexión que es decisiva en la apreciación de las ideas como objeto de estudio y que va a ser retomada de manera literal en el caso particular de nuestro autor.

Ideas y creencias (1934) no fue la excepción al cúmulo de reflexiones incompletas escritas por el pensador español. En estas reflexiones, Ortega y Gasset hace un hallazgo que es determinante para la concepción historiográfica de José Luis Romero:

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas (...) Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero nuestra idea de la realidad no es nuestra realidad (...) toda nuestra "vida intelectual" es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa en ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria.

En Ortega y Gasset, a partir de la diferencia que realiza entre ideas y creencias, se le da vía libre a la ocupación de lo "no sistemático" más que de lo "científico", entendido esto último como lo elaborado racionalmente. Lo no sistemático es definitivo para entender la vida porque "en este punto", siguiendo al pensador español, "como en tantos otros referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico". Por eso, el interés de Ortega y Gasset en señalar a "las generaciones" como el gozne sobre el que la historia ejecuta sus movimientos, ya que cada "generación" representa, para el pensador español, una determinada sensibilidad epocal.

No deja de ser llamativo observar cómo mientras en José Luis Romero se realiza el descubrimiento de un mundo en la exploración de lo irracional, de lo espontáneo y del análisis del presente a partir de Ortega y Gasset, otros discípulos del filósofo español ponen el acento en aquello que está más alejado de "la vida". Ejercicio del azar que quizá hace evidentes las contradicciones y las posibilidades de la obra del maestro por muchos de quienes han ejercido el papel del intelectual en América Latina después de la segunda década del siglo xx.

En José Luis Romero las ideas elaboradas sistemáticamente, que no son sólo las de la filosofía, conviven con otras ideas: opiniones, creencias, "ocurrencias" —como para no olvidar a Ortega y Gasset—, que difícilmente resisten un análisis en el estilo de la filosofía porque no pretenden ser teoría, sólo operan de manera espontánea y de una forma muy arraigada en la vida cotidiana. Romero conjuntará estas ideas bajo el término mentalidad. De ahí que la concepción historiográfica de Romero le lleve a considerar a la historia como "una composición de elementos racionales y de elementos no racionales" que se desenvuelven en la dinámica de la vida histórica; en ese "juego" entre la realidad y las ideas "múltiples y diversas que son interpretaciones de la realidad y al mismo tiempo proyectos —utópicos y practicables— para cambiarla".

A pesar de tener en la obra de su hermano Francisco o en la tradición abierta por Gaos una forma de hacer historia de las ideas, Romero decidió "descender desde el plano de las ideas claras y distintas hasta el fondo oscuro de los impulsos elementales y las ideas bastardas". Con ello orientó su quehacer a favor de lo que llamaba "la historia viva", la del presente, donde la conjugación con el pasado representa un drama vital para el historiador.

Esta orientación de su programa intelectual tiene tras de sí la presencia relevante y silenciosa de su maestro y amigo Pedro Henríquez Ureña. En la juventud de una obra apenas en gestación, la amistad con el maestro dominicano le abrió sendos espectros para elaborar un trabajo de dimensiones que iban más allá de las preocupaciones nacionales, como era común en la especialización de los historiadores latinoamericanos, y que aún sigue siendo una constante. En la

década del cuarenta Henríquez Ureña alcanzó su plena madurez. Ya se había consolidado en él el espíritu de utopía que se expresaba en la descripción del proceso de la literatura y la cultura latinoamericana "en busca de su expresión"; una perspectiva que quedó plasmada en los dos textos referidos antes y cuyo principal valor, en el sentido historiográfico, es la consideración de los periodos allí establecidos como totalidades, a la vez culturales y sociales, y la visión del Nuevo Mundo como unidad descriptible en el contexto de la cultura europea.

Las implicaciones de esta perspectiva histórica serán trascendentales en la obra de Romero, quien ya decía de la publicación de la Historia de la cultura en la América Hispánica que

sólo los esquemas que ha propuesto equivalen a muchos volúmenes de densa y erudita discusión; así como podría afirmarse que algunos juicios condensados por él en dos adjetivos equivalen a muchas monografías alrededor del tema. Libro para releerlo muchas veces, para repensarlo y desplegarlo sobre el vasto territorio al que sirve de mapa (...) algo hay en él que le confiere la dignidad de un pequeño evangelio.

La admiración de Romero por esta propuesta de trabajo está explícitamente expuesta en una obra histórica que aspiraba a ser una historia social y a la que llegó, esencialmente, por su concepción historiográfica.

El abordaje de la cultura, en la extension que incluye a toda acción y creación humana como objeto de la historia de la cultura sumida en la dinámica que supone el concepto de vida histórica, es la que marca el matiz de toda la obra del historiador argentino y se entronca con un proyecto mayor: la definición de la estructura histórica de la llamada "cultura occidental".

La crisis: clave de una idea sobre el proceso histórico

La historia de la cultura tal como la practicó José Luis Romero coincide con los planteamientos elaborados por el historiador francés Roger Chartier. Este historiador considera la historia de la cultura dentro de un contexto muy distinto al de la llamada historia intelectual, la historia de las mentalidades o la historia de las ideas. Chartier propone una historia de la cultura que considera al individuo "en el seno de las dependencias recíprocas" que conforman el marco social al que pertenece y donde lo político "supone un equilibrio de tensiones específicas entre los grupos sociales al mismo tiempo que modela unos lazos de interdependencia particulares".

Tal concepción de la historia de la cultura está inserta en confrontación con una tradición consolidada y determinada por el propio historiador francés. Se puede descubrir que el tránsito que quiere hacer Chartier de una historia encerrada en el individuo y la primacía de lo político hacia una historia que considera al individuo "en el seno de las dependencias recíprocas" ya era un postulado de la historiografía alemana de posguerra encabezada por Theodor Schieder. Este importante historiador alemán afirmaba en 1965 que la historia y el pensar histórico se deben a la consideración social del hombre como un "hecho dado"; es decir, la historia como disciplina se debe ocupar con sus objetos a partir de este principio que supone que lo social es la forma de encuentro del individuo con los poderes superindividuales donde "no domina ni la plena determinación social del individuo, de su obrar y su pensar, ni su plena independencia".

La coincidencia en la perspectiva de ambos historiadores europeos explica las limitaciones en las que cayó la historiografía europea anterior a las guerras mundiales. En estos autores pervive la necesidad de formular nuevos horizontes para el conocimiento histórico aunque sus campos temáticos no coincidieran, lo cual permite pensar las estrechas relaciones entre el conocimiento que construye la historia y la realidad a la que pertenecen los historiadores.

La historia contemporánea

Los planteamientos de Benedetto Croce sobre una "historia del tiempo actual" son un hecho notable para la tradición historiográfica. Estas propuestas implican una escisión al interior de la ciencia histórica y de sus proyecciones. La historia deja de ser una mera "invocación del pasado" que adorna un relato e inculca una moral, como lo hacen las "historias patrias", para convertirse en una historia vinculada estrechamente con el presente porque "la historia muerta revive y la historia pasada se reconstruye como presente, a medida que el desenvolvimiento de la vida lo requiere".

Es obvio que el pasado ha sido la dimensión básica de la ciencia histórica. Pero el pasado, como lo ha demostrado la tradición historicista, por ejemplo en Droysen, ya no pertenece a la realidad externa sino que existe sólo gracias a la posibilidad que le brinda el recuerdo. El recuerdo constituye el hábitat natural del pasado y es la garantía de su primera existencia. Ahora bien, el pasado se convierte en objeto de estudio debido al esfuerzo de la ciencia histórica que trata de penetrar estos recuerdos en lo que queda de ellos a través de sus evidencias materiales. Esta segunda existencia del pasado, desde el punto de vista historicista, es lo que explica la continuidad de la historia porque su realidad no depende de la existencia biológica de los hombres individuales sino del "flujo de larga duración" que supone el desarrollo de las "totalidades culturales". Es decir, las culturas, tal como son entendidas desde Ranke, perviven por encima de los seres individuales y, a su vez, se

componen de múltiples concepciones vitales que representan los subgrupos sociales que las conforman y a los que pertenecen los individuos. Es claro, pues, que la coherencia de la historia la garantiza la presencia del hombre en ella.

Sin embargo, la mayoría de los teóricos de la historia del siglo xx, desde Croce hasta los historiadores que han teorizado sobre su oficio, han constatado que la aproximación al pasado sólo se hace desde las preocupaciones que asaltan al historiador en su presente. En este mismo sentido el famoso historiador político Quentin Skinner ha tratado de demostrar que en las ciencias humanas después de los años sesenta se vive una situación paradójica ya que si bien se acepta la ausencia de paradigmas, existe un retorno a lo que él llama la "Gran Teoría". Esta vuelta sobre la teoría se hace desde los lineamientos de un marcado escepticismo que se debe, precisamente, al valor alcanzado por el presente. Skinner afirma que

Si hay un rasgo común a todos los pensadores que he señalado (Gadamer, Derrida, Foucault, Kuhn, Rawls, Habermas, Althusser y Lévi-Strauss A. B.), es su voluntad de destacar la importancia de lo local y lo contingente, su deseo de subrayar hasta qué punto nuestras propias ideas y actitudes han sido modeladas por determinadas circunstancias históricas, y una equivalente aversión —que en el caso de Wittgenstein llega casi al odio— hacia todas las teorías y esquemas aislados de explicación.

Esto quiere decir que la ciencia histórica no sólo se ha transformado por el enriquecimiento metodológico, sino que la gran diferencia que subsiste entre la "historia tradicional", la que se desarrolla en el siglo xix y los esfuerzos que quieren desplegar las nuevas producciones historiográficas radica en el valor que se le ha dado a las incidencias del presente en el historiador. Estas incidencias consisten básicamente en el aporte que ha significado el descubrimiento de nuevas perspectivas históricas debidas al surgimiento de nuevos sujetos históricos como los países que conforman el "Tercer Mundo" o el hallazgo "del otro"; esos seres invisibles de los que nadie se había ocupado antes: las mujeres, los negros, los inmigrantes y los indígenas han permitido la proyección de la reciente "historia desde abajo". Tales innovaciones no sólo están fundadas en el novedoso sentido íntimo del quehacer histórico, cuya búsqueda se centra en el reconocimiento de los elementos ignorados que surgen en el devenir histórico de una cultura, sino que la aparición de objetos de estudio inéditos en la ciencia histórica y la reorientación de los supuestos epistemológicos sobre los que descansaba encuentran un factor decisivo en los sucesos europeos acaecidos entre 1914 y 1945. A partir de estos acontecimientos los historiadores, no sólo los europeos, debieron escribir la historia de otra manera.

Edward H. Carr indicaba en 1951 que el rasgo sobresaliente de la recién empezada posguerra era "el traslado de poder que tenía la Europa Occidental a otras zonas"; es decir, el hecho de que "por

primera vez en muchos siglos, Europa Occidental (había A. B.) dejado de ser el centro del globo". Tal constatación desembocó en una revisión de los horizontes de la ciencia histórica y de la función social de la historia.

En este último aspecto algunos historiadores británicos han ofrecido reflexiones muy valiosas. John Plumb, por ejemplo, demostró en su libro La muerte del pasado (1969) que el conocimiento histórico se había utilizado ideológicamente desde la antigüedad para dominar, justificar y orientar procesos políticos y sociales. La disciplina histórica, para Plumb, había sido una herramienta más al servicio del poder. De igual forma, Bernard Lewis en su esclarecedor libro La historia recordada, rescatada, inventada (1975) dice que el pasado se recuerda básicamente por dos cosas: explica y justifica el presente y sirve para predecir "e incluso" manipular el futuro. Este último aspecto indica que la difusión del resultado de una investigación histórica "enriquece y purifica la memoria colectiva". Las conclusiones de ambos historiadores, en el sentido de asumir la historia como un elemento legitimador cuyo carácter es el de una "narración funcional" que se amolda a la situación de una sociedad, es ratificada un tiempo después por Hobsbawm en lo que llama invented traditions. Es decir, que finalmente la historia es siempre un discurso ideológico cuyo engranaje está compuesto de arquetipos. En este sentido, Hobsbawm afirma que

since the history which became part of the fund knowledge or the ideology of nation, state or movement is not what has actually been preserved in popular memory, but what has been selected, written, pictured, popularized and institutionalized by those whose it is to do so (...) Yet all historians, whatever else their objectives, are engaged in this process inasmuch as they contribute, consciously or not, to the creation, dismantling and restructuring of images of the past which belong not only to the world of specialist investigation but to the public sphere of man as a political being. They might as well be aware of this dimension of their activities.

Las reflexiones de Hobsbawm dejan de manifiesto que la función de la memoria en una colectividad y la relación que con ella tiene la "erudición académica", es decir, la erudición historiográfica que se originó en el seno de la cultura de la Europa occidental como lo describe Lewis en su libro, se centraliza en la reconstrucción de los acontecimientos, personas e ideas que habían caído en el olvido con base en las necesidades del presente y las preocupaciones hacia el futuro de la sociedad a la que pertenece el historiador.

En este horizonte, la dinámica del proceso histórico queda supeditada a una determinada imagen de la realidad y del cambio histórico que requieren de un consentimiento —explícito e implícito— que la obra historiográfica hace palmario a la hora de publicarse y difundirse. Con ello se confirma que ninguna de las dimensiones del flujo temporal tiene una imagen propia sino que tal imagen es

elaborada, inicialmente, por el historiador.

En la perspectiva de la función social de la historia, otro hecho notable para el desarrollo de la historiografía del siglo xx lo ha constituido el valor que la historia adquirió en el ámbito de las sociedades industrializadas. Antes se comentaba la constatación de Hobsbawm sobre la ausencia del sentido del pasado como un rasgo característico de fines del siglo xx. Este fenómeno también ha sido considerado por otros autores como el propio Plumb que decía que las sociedades industrializadas no consideran antecesores prestigiosos ni echan raíces en el pasado reduciendo a éste "a un simple motivo de curiosidad o de nostalgia, sentimentalismo en suma". Desde finales del siglo xix la conformación de estas sociedades planteó una especie de aceleración temporal regida por las transformaciones científicas. Las innovaciones tecnológicas fundadas en los avances científicos rápidamente ocasionaron una transformación radical en los usos y costumbres de la vida cotidiana de los seres humanos de aquellas sociedades que, obviamente, afectaron su percepción de la realidad. Y al igual que Plumb y Hobsbawm, el historiador francés Pierre Nora habla de un "presente que no ha dejado de ser el nuestro" gracias a aquellas innovaciones que sugieren que la ciencia natural establece un horizonte constantemente cambiante de posibilidades de la producción y de la organización racional del trabajo y, por ende, de las expectativas hacia el futuro.

Pierre Nora ha indicado que la constitución de una historia como disciplina científica a lo largo del siglo xix descansaba sobre la división entre el pasado y el presente. Para la historiografía decimonónica el presente no reside en la historia. La distinción se basaba en la objetividad de los acontecimientos con base en lo cual podía presumirse la posibilidad de un conocimiento total del pasado y un progreso continuo en el desarrollo historiográfico. Pero después de 1914 el presente ganó considerable espacio en los estudios históricos. La objetividad de la "razón científica", como dice la filosofía contemporánea, se diluyó y la "reconquista global del pasado por el presente fue sin duda la única respuesta posible al traumatismo infligido por este mismo presente".

De este modo, las consecuencias de la guerra y el estatuto nuevo de los acontecimientos en las sociedades industrializadas, sociedades de un cotidiano "superacontecido" por la presencia de los medios de comunicación de masas y las consecuencias de la aplicación de la ciencia natural a la tecnología, se constituyen en factores decisivos para la reorientación del oficio histórico. Las situaciones novedosas que estos hechos sugieren para la ciencia histórica reiteran la interacción entre los historiadores y el presente mediante un diálogo entre un presente vivo y un pasado que el historiador "hace revivir".

Theodor Schieder estipula que "el presente no es una dimensión de nuestra memoria sino de nuestra actividad, de nuestra voluntad, de nuestra razón que planea, como de nuestras pasiones (...)

es aquello que encontramos hoy o en este momento". En este aspecto, la historiografía de la posguerra se encontró con la necesidad de elaborar otra perspectiva sobre el pasado. Las guerras mundiales habían dado un revolcón a la configuración del mundo de tal suerte que las potencias europeas dejaron de serlo para ubicarse como "provincias", dando inicio a una nueva época en la historia que obliga al historiador a afinar sus apreciaciones y volverlas acordes con la nueva configuración. La orientación en la visión del presente y de la historia en estas circunstancias correspondió al desplazamiento

desde lo estático y continuo a lo dinámico y revolucionario; hacia lo nuevo que continuamente se abre paso hasta penetrar en la corriente de la historia y que perturba el fluir regular y constante de los acontecimientos.

Es decir, un traslado en el que los historiadores se encontraron frente al límite entre dos épocas. Por eso, las reflexiones de un historiador como Geoffrey Barraclough se contextualizan tanto en el ámbito de la preocupación central de la historiografía de la posguerra: la desaparición de los imperios, como en la necesidad de proponer otro tipo de historiografía. Es desde esta circunstancia que se debe valorar su más importante aportación, en mi parecer, para la ciencia histórica actual: la delimitación de una historia contemporánea.

La historiografía tradicional se había enredado en una erudición que dibujaba un pasado plano, sin fisuras, donde el dato valía por sí mismo y no dentro de procesos más amplios. Allí moraron los historiadores a los que acusó Nietzsche porque se sustrajeron a la experiencia humana y se quedaron con el documento transformando el conocimiento histórico en un mero saber de hechos pasados. En cambio, la reflexión de un historiador que no quiere buscar una evasión en el estudio del pasado, como Barraclough o como el propio Romero, tiene un sesgo del optimismo propio de quien cree en los poderes de la razón. Tal optimismo recubre la expectativa ocasionada por el descubrimiento de un hecho nuevo y trascendental: en la crisis europea se manifiestan los matices del inicio de una nueva edad de "la cultura occidental". El modo más adecuado de comprender estos sucesos, confusos en principio, lo constituye la trinchera de la explicación histórica porque en estos momentos de crisis es donde más beneficioso se convierte el saber histórico porque se ponen en juego los elementos que más le interesan a la historia.

Para el historiador británico Geoffrey Barraclough la historia contemporánea es la historia de una nueva era: la de los efectos mundiales. Esto supone que el historiador debe pensar la historia en términos mundiales. Con ello, Barraclough plantea una ruptura en la tradición historiográfica que mantenía Europa ya que "cualquier interpretación basada en el predominio europeo resulta demasiado unilateral para explicar un proceso de alcance mundial".

El despertar del mundo colonial tras la crisis de las metrópolis europeas revivió una serie de realidades histórico-sociales que encontraron en la historia la recuperación de su pasado y con ello la mejor forma de hallar su identidad histórica. Este sólo hecho implica, para Barraclough, que el supuesto de la continuidad de la historia se resquebraje en múltiples temporalidades. De esta comprobación, se puede deducir que la situación del quehacer histórico en las sociedades no industrializadas haya sido distinta al de las sociedades industrializadas. En aquéllas el pasado y su recuperación se concentran en un problema de índole nacional, ya que en estas sociedades una imagen homogénea del pasado es garantía de unidad; es decir, de reconocimiento cultural y de continuidad en el tiempo. Este planteamiento permite explicar, de alguna manera, el predominio del esquema de una historia nacional mientras las sociedades industrializadas plantean las perspectivas mundiales. Esto indica que el fenómeno de la ruptura brusca con el pasado, como en el caso de América Latina, se realiza con base en una decisión ideológica.

Si se analiza el caso de Latinoamérica, la sensación de la ruptura, expuesta por variados teóricos de su cultura, proviene de la época de la Independencia. De allí en adelante, este momento de ruptura ha sido justificado de manera reiterada por las "historias patrias" que imponen al periodo independentista como un punto de partida inaugural de las historias nacionales. Los acontecimientos posteriores sólo se explican como la búsqueda de los ideales fundados por las gestas libertadoras. Este mismo punto de vista es sostenido por las generalizaciones de la filosofía de la liberación que coincide en este momento originario con las "historias patrias". Esta actitud, entonces, puede dar alguna pista acerca de la multiplicidad de representaciones del tiempo que se pueden encontrar en la literatura latinoamericana. De todos modos, dentro del marco de la historiografía, la propuesta de estos cortes ideológicos permite considerar la importante cuestión, de vital importancia para la historiografía latinoamericana, acerca de cómo debe relacionarse su historia con la historia europea. Sobre este punto se tendrá la oportunidad de volver más adelante.

Por su parte, retomando el hilo de la explicación, Barraclough considera que el problema de la continuidad de la historia tiene que ver básicamente con la suposición de un pasado homogéneo, sin conflictos. Esta consideración se contrapone al hecho de que la realidad tiene características opuestas a una tal continuidad. Por eso, la historia contemporánea debe comprender los procesos de contradicción que supone la llamada "crisis universal": crisis económica, política, social y moral, que ha descrito tan detalladamente Hobsbawm en su Historia del siglo xx. En este hecho unido a una perspectiva mundial radica la importancia y la novedad de la historia contemporánea propuesta por Barraclough, que "empieza cuando los problemas reales del mundo de hoy" pueden discernirse a partir de la comprensión de las fuerzas que actúan en él y "proyectarlas nítidamente sobre el pasado".

Para Barraclough la continuidad en el relato de la historia es parte de la herencia del historicismo

decimonónico. Pero seguir en el esquema historicista significa desconocer que el historiador contemporáneo no puede escribir más un relato de continuidad porque ella no existe. Sin embargo, cuando se acecha los términos de esta crítica a los supuestos del historicismo, se descubre que lo que el historiador británico llama historicismo fácilmente se identifica con la idea de progreso y la idea de evolución en los términos originales del siglo xix. Es decir, conceptos que presumen la continuidad de la historia en un sentido lineal ascendente, la superioridad de quien está adelante sobre el que está detrás, la acumulación de una herencia en el conocimiento, la competencia por la supervivencia donde el más apto es quien domina, elementos todos que, en sentido estricto, llevan a plantear una descripción de lo que aquí se entiende por historicismo.

El historicismo

La propuesta historicista en el siglo xix es un aporte principalmente de los intelectuales alemanes en, prácticamente, todas las ramas del saber. El historicismo es una reacción crítica contra el iusnaturalismo ilustrado y la poderosa presencia de la filosofía idealista que encontró en Hegel su máxima expresión. Ante ambos fenómenos reaccionaron al unísono las ciencias jurídicas, la teología, la filología, la filosofía, los movimientos estéticos, pero el aspecto que interesa aquí es el desarrollo de este fenómeno al interior de la ciencia histórica.

El reconocido trabajo de Friedrich Meinecke, El historicismo y su génesis (1936), describe el fenómeno del historicismo como una revolución. La consideración en torno a la razón da un viraje radical cuando deja de interpretarse "eterna e independiente" para revelarse en su valor individual a través de la afirmación del hombre y de su historicidad. Este cambio implicó la observación y comprensión de lo individual histórico en cada momento concreto de su historia particular. Ello se puede rastrear desde Ranke, donde hay una crítica a la idea de progreso defendida por la Ilustración, como lo expresó en su Idea de la historia universal (1830). Allí afirma que cada época debe ser estudiada en sí misma como un objeto valioso desconociendo cualquier aspiración de superioridad por parte de cualquier civilización. La propia obra de Ranke no es un buen ejemplo de esta afirmación, pero tiene varios textos donde es particularmente claro, al menos en el plano teórico, con respecto a las sospechas que le despertaban la filosofía hegeliana de la historia y algunas ideas ilustradas. Y en este horizonte se desarrollaron prácticamente los aportes de los principales historicistas alemanes del siglo xix, independientemente de que hayan logrado su cometido o no.

Este simple ejemplo, para no entrar a otros aspectos que no tienen que ver con el fenómeno que se quiere resaltar aquí, demuestra que el historicismo no es reducible a una idea de progreso, como a

veces lo asocia Barraclough. El historicismo, además, es más complejo que la simple enunciación de un relativismo epistemológico o cultural. El trabajo de Georg Iggers, The German conception of history (1968), indica cómo la palabra historicismo ha denotado muchas cosas distintas a lo largo del siglo xx y casi de acuerdo con cada autor. Quizá el ejemplo más conocido del desconocimiento de la constitución histórica de los conceptos para usarlos a placer, es el uso que de la palabra historicismo hace Karl Popper en libros como La sociedad abierta y sus enemigos (1943) y La miseria del historicismo (1944). Sin embargo, Iggers sostiene que el término historicismo básicamente significa dos cosas aunque no sean opuestas completamente:

(a) a philosophic doctrine of relatively recent origin, which holds that all existence is historical, that history is flux, that man, too, is this flux; and that the growing recognition of the historical character of all human ideas, ideals, and institutions threatens to destroy the whole world of values; and

(b) an older, more optimistic tradition of historical thought that recognizes the historical character of all cognitions and values but sees in history the expression of real value and divine will.

Las apreciaciones de Barraclough, al igual que toda una serie de estudios desde la época de las guerras mundiales como los trabajos de Raymond Aron en su Introducción a la filosofía de la historia (1938), Dimensiones de la conciencia histórica (1961) y sus recientemente publicadas Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France 1971-1974 (1997) forman parte de las críticas a la posición historicista. Y efectivamente estas críticas tienen razón en la medida en que la postura historicista conduce al subjetivismo, al relativismo y al interés exclusivo en el individuo o en lo particular, que terminan en una contradicción no resuelta aún: amoldar un universo significativo sobre el relativismo histórico. Además, esto pone en duda las posibilidades mismas del conocimiento. Sin embargo, el historicismo instauró la perspectiva de un historiador que se limita a medir, juzgar y evaluar todo en relación con el tiempo, el lugar, el contexto y el medio, postura que se puede ver como un logro para la ciencia histórica con los defectos del relativismo. Por eso, a pesar de los ataques contra el historicismo este "ni se desafió, ni se cuestionó tanto como para poder decir que se abandonó totalmente" y puede decirse que perdura en el ejercicio historiográfico más reciente ya que la llamada "nueva historia", en el sentido de Peter Burke, o sea, la historiografía que alcanzó en los años setenta y ochenta cierta unanimidad contra la historia que tenía por objeto básico "los acontecimientos", tiene como fundamento filosófico "la idea de que la realidad está social o culturalmente constituida".

La crisis de Europa y el nuevo eje de la historiografía

No es casual, pues, que a pesar de los problemas epistemológicos a los que conducía el historicismo éste no se desechara totalmente. Los logros del historicismo, como el relativismo cultural, se convirtieron en el instrumento fundamental en la comprensión de las realidades que surgieron tras la guerra. Téngase en cuenta que los llamados "estudios comparativos" y "estudios culturales" responden a la necesidad de comprender desde las ex metrópolis la situación de las antiguas colonias en plena movilización independentista en la posguerra. Este aporte del historicismo a la historiografía europea de posguerra no se puede subvalorar a pesar de que esta historiografía asumió la perspectiva culturalista, donde más que en la historia, de acuerdo con el canon decimonónico, imperó la mirada etnológica y antropológica.

En las consideraciones de Barraclough acerca de la continuidad de la historia, entre la ruptura y la continuidad, subyace la sospecha sobre el flujo historicista; o sea, contra el supuesto de que "la naturaleza de una cosa se halla contenida en su desarrollo". Desde nuestra perspectiva, el valor del pasado se constituye a través de un diálogo con determinada tradición. Este diálogo se realiza en un permanente contraste entre el presente y el pasado a partir de la apropiación de un legado que supone, necesariamente, que ciertas nociones y conceptos como "historicismo", "América Latina", "nación", tan problemáticas de definir hoy día, tienen su razón de ser y su posibilidad de comprensión desde la perspectiva histórica, en la medida en que tales nociones, conceptos y la tradición en sí se constituyen históricamente, como lo observó Hegel, lo cual impide que cualquier consideración sobre ellas se haga sin apelar a esta configuración.

Por otro lado, la importancia de una historia contemporánea como la que propone Barraclough descansa en el hecho de que una de sus principales aportaciones es la consideración de las épocas de crisis como la base de la redefinición de la historia europea. En el ensayo "El historiador en un mundo en transformación" (1955) demuestra que las épocas de crisis son fundamentales para los estudios históricos porque allí el historiador puede aprehender el cambio histórico en su totalidad y en su semilla; es decir, es el momento propicio para el oficio histórico y clave para la perspectiva de la historiografía contemporánea. Si bien la historia es esencialmente un proceso de cambio, en los momentos de crisis es tal la intensidad de las transformaciones que "los supuestos tradicionales (cesan) de ser adecuados a la realidad vivida en nuestra experiencia" y se ponen de manifiesto actitudes y principios que en otras circunstancias son difíciles de aprehender por el historiador; por eso,

tenemos mucho que ganar estudiando y esforzándonos por comprender las otras edades —épocas— de cambio en la historia de nuestra civilización; los momentos cruciales y los periodos de conmoción espiritual sufridos por Europa en sus grandes crisis (...) Me doy perfecta cuenta que al elegir estos temas me aparto de la mayoría de mis colegas.

Esta apreciación de las crisis tiene un ilustre antepasado en Jacob Burckhardt. En variadas ocasiones el historiador suizo se ocupó de los momentos de aceleramiento de la historia, que él percibía en acontecimientos como las guerras. En estos periodos del proceso histórico se establecen momentos de crisis, que entendía como un "momento necesario de un desarrollo más elevado" en la medida en que las crisis son "una nueva fase en el desenvolvimiento histórico".

Ese elemento que significa en Barraclough un distanciamiento con la "historiografía europea tradicional" es, notoriamente, un punto de apoyo fundamental en la obra de José Luis Romero. El historiador argentino, como se ha dejado traslucir antes, por su concepción de la historia estuvo ajeno a los cuestionamientos sobre la continuidad del proceso histórico planteados en aquella tendencia de la historiografía inglesa. Sin embargo, coincide con ella en que la crisis es el mejor objeto de estudio para la ciencia histórica, y por eso es un verdadero punto de partida.

En la obra del historiador argentino la crisis, como concepto, es un elemento complejo. La crisis se puede asociar a dos aspectos: el fenómeno social que llama la conciencia revolucionaria y el hecho cultural descrito esquemáticamente como el contacto cultural. En ambos casos se da claramente la presencia de una agudización de la conciencia histórica frente a la "disolución de las estructuras espirituales" que están constituidas.

Como se mencionó antes, Romero elaboró toda una morfología de los contactos culturales, que es innecesario reproducir aquí, que parte del supuesto de la regularidad de las formas culturales. El papel de la morfología que estableció el historiador argentino es la descripción esquemática de los contactos culturales. Pero más allá de una formulación en busca de regularidades, el interés fundamental de esta representación es tratar de concebir, estableciendo una forma regular, cómo los contactos culturales procuran el cambio histórico en la medida en que se relacionan cosmovisiones diferentes y cómo una o ambas cosmovisiones entran en procesos de crisis. Es obvio que Romero comprendió rápidamente que una concepción de constantes históricas a manera de leyes, que supone la elaboración de morfologías, contrariaba el espíritu mismo de su concepción historiográfica, por eso no volvió más sobre este asunto. Sin embargo, es importante este trabajo en la medida en que establece una figuración de lo que el historiador argentino comprendía como una crisis.

La crisis, según la morfología de los contactos de cultura, puede ser causada por la interacción cultural entre grupos circunscritos dentro de áreas geográficas, más o menos precisas. La interacción cultural se da entre portadores de cultura que se desplazan de un área geográfica a otra; en el momento que entran en contacto con otro grupo de distinta cultura se desencadenan determinadas facetas del "estilo de vida" de quienes entran en contacto y comienzan a variar los

patrones culturales gracias a la presencia de otro "estilo de vida". Así se dan los llamados fenómenos de influencia y sus variantes con base en lo cual Romero establece el cuadro completo de los contactos de cultura que agrupa en cuatro fenómenos: los de descubrimiento, los de imposición cultural, los de prestigio cultural y, finalmente, los de interacción cultural.

Sin embargo, la crisis como hecho histórico le interesa más al historiador argentino en la perspectiva del fenómeno de la conciencia revolucionaria. En este horizonte una crisis se comprende como un acontecimiento al interior de una cultura y es allí donde funciona la concepción de la vida histórica. La crisis resulta, entonces, en el momento en que en algunos de los distintos grupos que conforman una sociedad, surge la aspiración, y la exigencia después, para alcanzar un reajuste en el sistema de relaciones que hasta ese momento tenía un acatamiento general. Esta postura implica la presencia de nuevos ideales y valores que un grupo quiere establecer para la totalidad de la comunidad. Por eso, las crisis tienen un proceso que se origina en una parte del tejido sociocultural y que, sin embargo, no siempre trasciende a toda la sociedad.

Este proceder de las crisis permite suponer que en la perspectiva de Romero, como en Barraclough después, las crisis no son sinónimo de decadencia sino la estructura misma del cambio histórico. La disolución de una estructura cultural no significa la desaparición absoluta de esa cultura porque en el nuevo complejo surgido de aquél sobreviven ciertos esquemas fundamentales. Hay, pues, un enriquecimiento y una diversificación en la consolidación de un elemento nuevo.

El análisis historiográfico

En este sentido, las obras historiográficas son una fuente de análisis de los procesos de crisis. Ellas constituyen una imagen y, por ende, una perspectiva de la vida histórica; aunque, como se ha señalado, no se lo planteen explícitamente en esos términos. Las obras históricas ponen de manifiesto las relaciones existentes entre el programa vital de una comunidad y su trasfondo histórico ya que

son sus ideales y tendencias lo que el individuo y su grupo proyectan hacia el futuro, pero tal proyección carece de sentido y de raíz si simultáneamente no se retrotrae hacia el pasado para constituir de ese modo la línea de coherencia en que el futuro postulado adquiera eficacia inmediata, por una parte, y legitimidad histórica por otra (...) No es, pues, sino una toma de posición frente a la crisis lo que condiciona la concepción historiográfica.

El historiador y su obra son concebidos, pues, como una síntesis de "saber y experiencia viva" que

aportan a la colectividad a la que pertenecen una conciencia de su posición y de su naturaleza. La labor del historiador apunta a mostrar las líneas de desarrollo histórico que han conducido hacia este presente porque el historiador tiene la certeza de la historicidad y de su continuidad. El historiador, según Romero, es producto de una postura reflexiva que marca la doble índole de la actitud histórica: como ciencia y como conciencia.

El primer esfuerzo de gran aliento de José Luis Romero: La crisis de la República Romana. Los Gracos y la recepción de la política imperial helenística (1942), está impregnado de este punto de vista. Allí pone en práctica, por vez primera, el esquema de la concepción histórica que utiliza en todas sus obras posteriores.

El aspecto más apreciable de la primera obra de Romero se encuentra más allá de la preocupación por un periodo histórico que parecía fútil en el marco de la historia romana. El tema de esta obra es el periodo en el que los hermanos Tiberio y Cayo Graco tuvieron la oportunidad de participar en el gobierno de la República Romana. Allí establece el historiador argentino el énfasis en un factor decisivo en los grupos en contienda: la presencia de las ideas griegas y la actitud filohelénica de los romanos. Los romanos, sometidos al prestigio de Grecia, descubrieron con asombro que la cultura helenística desarrollada en el Mediterráneo oriental ya se había enfrentado política y filosóficamente al problema del imperialismo. La discusión sobre el imperialismo era el motivo de la disputa entre las facciones republicanas romanas que estudia Romero. De este modo, se hace presente el objeto de estudio que va a ser el aleph en la concepción historiográfica de nuestro autor: las ideas.

Las ideas como síntesis de las visiones del mundo, a través de las cuales se pueden vislumbrar las estrechas relaciones que existen entre el pensamiento y las formas de conocimiento, pueden cristalizarse en un tipo historiográfico, es decir, en una manera de escribir la historia.

Tal supuesto, estrechamente relacionado con el problema filosófico de la mediación, permite pensar a la historiografía bajo la lupa de las cuestiones propias de los usos del pasado. Básicamente, el problema de la mediación se concreta en la pregunta acerca de cómo se interrelacionan y se sobreponen las posiciones ideológicas y las estructuras sociales en la actividad creativa del hombre.

Romero no fue ajeno a este problema. Como lo señaló en diversas ocasiones y también en su libro De Heródoto a Polibio. El pensamiento historiográfico de la cultura griega (1952), en los momentos de crisis el pasado se puede acuñar con base en el tipo de herencia histórica e historiográfica a la que puede apelar una comunidad en crisis. Es decir, se escribe de un modo si se tiene una rica y variada tradición o de otro si no se la tiene. De igual forma, un estilo historiográfico depende también del tipo de problemas que plantea una crisis. Si es un asunto completamente novedoso que abarca

toda la estructura social o sólo alcanza a una porción de ella. De cualquier manera, para el historiador argentino era claro que las reconstrucciones del pasado corresponden no sólo a necesidades del presente sino que tienen como sustrato una tradición cultural ya que

el caudal del pensamiento que ofrecen las ciencias históricas nos revela una sucesión —que es yuxtaposición a veces— de concepciones historiográficas relacionadas estrechamente con la concepción general del mundo y la vida de que participa el historiador.

Un par de libros como Maquiavelo, historiador (1943) y De la biografía y la historia (1945) explican esta perspectiva del historiador argentino. En estos estudios, él quiere poner en claro la "historicidad de la obra histórica"; o sea, la concepción del mundo que existe detrás de cualquier obra historiográfica. Esta historicidad se desliza a través de la exposición del historiador y, específicamente, en sus valoraciones. Este hecho que es compartido por todas las formas del saber es importante en los estudios historiográficos en la medida en que indica cómo se articula la obra histórica con la cultura en la que surge.

La labor de la historia es poner en juego las posibilidades de la conciencia histórica. Esta conciencia arraiga en las circunstancias inmediatas cuando inciden interrogantes decisivos sobre el futuro. La situación límite que ocasiona una crisis precisa como respuesta adecuada, según Romero, la movilización del conocimiento acumulado que el historiador estructura con base en ese diálogo entre la subjetividad y la objetividad que es el sistema interpretativo del historiador. En este momento la historia deja de ser un oficio de eruditos y se convierte en una función vital de la sociedad porque

*el despertar de la conciencia histórica acusa a un mismo tiempo los signos de la crisis de una comunidad y los rumbos hacia los que se dirige; nada tan fecundo para llegar a sorprender la viva llama que anima el conocimiento del pasado como indagar en qué circunstancias ocurre y bajo qué imperativos se produce; allí se oculta cierto secreto revelador del alma de la comunidad y aquellos rasgos que, durante mucho tiempo, caracterizarán todas las formas del conocimiento his*tórico.

Además, la conciencia histórica brota de la necesidad que el hombre tiene de encontrar un sentido en el mundo. Por eso, según el punto de vista del historiador argentino, cuando el sentido de la vida se pone en cuestión en un momento de crisis, el hombre debe afrontarla con "reflexiva decisión", indagando su origen y su sentido. Para Romero

precisar el sentido de la crisis y ahondar el sentido del desarrollo de la cultura, o precisar el sentido de

la crisis y ahondar en la búsqueda de los nuevos elementos creadores, constituye el momento intuitivo por excelencia del saber histórico.

En De Heródoto a Polibio, además de ser la obra donde concluye la preocupación de Romero por la cultura antigua, se inicia un ejercicio donde la cuestión central se desarrolla en la búsqueda de las relaciones entre las ideas, los hombres y su contexto. La erudición se convierte en el bastión de los retratos que va construyendo entre los que Polibio constituirá, como lo había hecho con Maquiavelo, una síntesis y un arquetipo del historiador en un periodo de crisis. Tanto Polibio como Maquiavelo representan una época signada por una profunda crisis de ideales que abarca todas las esferas de la vida social y cultural en las que vivieron. Su respuesta historiográfica no es, precisamente, el recuento de un pasado lejano sino un análisis detallado del presente elaborado desde la perspectiva histórica. En ambos historiadores, Romero halla que el plano de la vida política es el modo donde se desarrollan "las cualidades substanciales de la colectividad". Es decir, que no sólo el historiador argentino reivindica en este descubrimiento las posibilidades de la denostada historia política sino que puede concluir que lo propio del conocimiento histórico es "el afán por hallar los principios de una intelección apropiada que le permita obtener imágenes cada vez más completas y captar sus contenidos con una fidelidad cada vez mayor".

En este punto, el pasado adquiere el carácter de una dimensión viva a la que el historiador le pregunta por el sentido de su comunidad. El fondo histórico se establece como la respuesta a la pregunta por la identidad de una sociedad, por su herencia cultural, por la forma cómo ha cambiado y, especialmente, por la proyección que se enfrenta a la inquietud que despierta el futuro. De este modo, para José Luis Romero, el uso de la historia y la elaboración de imágenes que la historia propone tienen especial desarrollo en los momentos de crisis. Por eso, tanto el papel del historiador como la funcionalidad de su relato, así como las categorías que sostienen la estructura en la que se desenvuelve dicha narración en el marco de esta exposición son consideradas desde ahora dentro de este horizonte de comprensión.

II. INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DEL MUNDO OCCIDENTAL

Aún hoy no nos damos cuenta cabal ni apreciamos debidamente que la historia que leemos, aunque basada en hechos, no es, estrictamente hablando, una historia factual —una historia de hechos— sino una serie de juicios recibidos.

Geoffrey Barraclough

La representación de Europa occidental como modelo de civilización determinó muchas reflexiones en la mayoría de los intelectuales latinoamericanos de la primera mitad del siglo xx. A partir de los acontecimientos de las guerras mundiales la imagen de una Europa en crisis fomentó la vuelta sobre la realidad local, pero propició, además, la necesidad de encontrar causas profundas de ese desbarajuste planteadas desde la periferia de Europa. En el caso de José Luis Romero la pregunta por estas raíces profundas lo llevó a establecer una interpretación de la historia europea a la que dio el matiz de una historia de alcances mundiales. Tal carácter se debe a la formación de una mentalidad burguesa en el seno geográfico y cultural de Europa que se expandió por todo el globo, de tal forma que para Romero se puede hablar de una "europeización del mundo", en el sentido de que la mentalidad burguesa impregna prácticamente a la totalidad de las sociedades humanas del siglo xx. Este carácter de la mentalidad burguesa está aunado a un uso de los términos mentalidad y burguesía que difieren notablemente del uso que de ellos hacía la historiografía que fue contemporánea a su formulación. Además, este horizonte de trabajo historiográfico hizo de Romero un baluarte exótico ya que su trabajo como medievalista lo ponía al margen de las tendencias seguidas por la mayoría de sus colegas latinoamericanos y en la periferia de los medievalistas de su tiempo, generalmente concentrados en enfoques que diferían enormemente de la concepción historiográfica del historiador argentino. Concepción que tenía un profundo interés por las preocupaciones que le asaltaban en el presente, ya que el historiador argentino se siente responsable de comprender el proceso de crisis de un ámbito cultural e histórico que consideraba como propio; de ahí el importante peso que tiene el presente en la formulación de las interpretaciones históricas de José Luis Romero.

Europa

La situación de Europa desencadenó diversas reacciones tanto en su interior como en el mundo periférico. Entre ellas, la más notoria fue la enorme profusión que alcanzó la cultura del pesimismo. Esta cultura tenía por baluarte la negación de todo el orden que había sido puesto en entredicho por las guerras mundiales. La decadencia fue una de las formas conceptuales más difundidas de este pesimismo.

La decadencia

Pronto se desarrollaron todo tipo de explicaciones acerca del desplazamiento de Europa. La ciencia histórica no fue ajena a estos intentos y en ellos el concepto de decadencia encontró una amplia cabida. El éxito de obras como La decadencia de Occidente (1918) de Oswald Spengler, la famosa obra de Ortega y Gasset La rebelión de las masas (1930) o el arduo trabajo de Arnold Toynbee en su Estudio de la historia (1938) tienen como base aquella perspectiva.

La concepción de una idea de decadencia de la cultura occidental hace parte de capas muy concretas de la sociedad. En este sentido, la obra del historiador británico Perry Anderson —Los fines de la historia (1990)— ha demostrado, a la luz del estudio de Lutz Niethammer—Posthistoire (1989)—, que la promulgación de un final de la historia, tan popular en la época de las guerras mundiales, es "un discurso sobre el fin del significado más que acerca del fin del mundo". Según esta conclusión, el conjunto de la sociedad no pudo haber visto el fenómeno de transformación de la sociedad como un proceso de decadencia porque las masas en ascenso no podían percibir tales cambios en esos términos.

De ahí que el concepto de decadencia tenga el matiz que le dan ciertas minorías que ante el inmenso flujo social originado desde el siglo xix vieron peligrar sus privilegios y reconocimientos. El reproche de algunas minorías al complejo proceso de masificación de la sociedad se fundamentaba en la convicción de que ellas eran "depositarlas de ciertos valores espirituales considerados como esencialmente de minoría y que juzgaron a punto de ser mancillados por la incomprensión de las masas en ascenso".

Las masas

Una de las causas más socorridas para explicar esta situación es la constatación del lugar alcanzado por ese grupo informe que recibiría el apelativo de masa. Las masas fueron acusadas de la catástrofe de Europa. A ellas se les señaló como causantes de la disolución de una supuesta unidad europea. Tal disolución se debió, según los acusadores, a que las masas fueron partidarias del autoritarismo y los nacionalismos.

Estos ataques permitieron descubrir que las masas tienen tras de sí una amplia y vaga historia. El origen de las masas se asocia a la impresionante movilización de un gran número de personas del campo a la ciudad. Tal acontecimiento no sólo trajo consecuencias en el orden social sino en la interpretación de la realidad. La búsqueda de movilidad en la escala social constituyó, entre otras cosas, la renuncia a ciertos ideales de vida por otros nuevos. Esto implica insospechados efectos para quienes se apropiaron de nuevos modelos a partir de elementos que tenían raíces

completamente diferentes a esos desconocidos ideales. De ahí que el uso de un término como el de masa sirviera, en el fondo, para expresar el profundo cuestionamiento a uno de los principios fundamentales de la sociedad moderna: el individuo.

Desde que la sociedad empezó a masificarse no pudo ser entendida más como el conjunto de individuos agregados sino como el resultado de la suma de pequeños grupos. El grupo pasa a ser la base social donde el individuo sólo era un instrumento al servicio de la colectividad. Así, el desarrollo de las llamadas "clases obreras" en los países industrializados conformó claramente una colectividad. Con ello se empezó a dar una trascendental "renovación de la conciencia social" de la que una actitud como la conservadora, que comprendió esta transformación como "rebelión", tiene la virtud de ser una rica fuente de análisis.

El fenómeno de la masificación de la sociedad fue tenido en cuenta desde el siglo xix por la naciente sociología. Pero las dimensiones que adquirió este hecho social en el siglo xx, y particularmente los sucesos de las guerras mundiales, llevaron a que las "colectividades" sufrieran una fuerte transformación, especialmente por la prosperidad y el consumo que vivieron los países desarrollados en lo que Hobsbawm llama la "Edad de Oro". Según este historiador, el pleno empleo y un mercado de consumo dirigido a una sociedad de masas

colocó a la mayoría de la clase obrera de los antiguos países desarrollados, por lo menos durante una parte de sus vidas, muy por encima del nivel en el que sus padres o ellos mismos habían vivido, en el que el dinero se gastaba sobre todo para cubrir las necesidades básicas.

Esto significó una profunda transformación de los lazos tradicionales entre los seres humanos que, tras un periodo de convivencia entre los "viejos valores familiares y comunitarios" y una nueva sociedad en ciernes, llegaron a establecer, a fines del siglo xx, un individualismo propio de "una falta de consenso generalizado" que implica la disolución de las comunidades.

El desplazamiento de Europa, además, tiene que ver con un fenómeno propio del siglo xx: la revolución. El concepto de revolución vivió una revalorización en las primeras décadas del siglo gracias a un acontecimiento que tuvo profundas implicaciones en la historia del mundo: la revolución bolchevique. Los sucesos relacionados con este hecho histórico hicieron despertar un concepto que después de los movimientos de 1848 había caído en el olvido. La paz, el orden y el progreso eran las cláusulas tras las cuales se alinearon los grupos liberales afincados en una fe evolucionista que le daba al "hombre blanco" una misión con respecto al destino de la humanidad: la de ser el guía de los caminos que deberían transitar el resto de los hombres.

Los episodios de la Primera Guerra Mundial vislumbraron en el horizonte una vía alternativa para el desarrollo de las sociedades humanas: el orden comunista que despertó la reacción inmediata del resto del mundo. Las sacudidas que incitó la reaparición de la revolución encontró en la expresión de León Trotsky una síntesis del dilema histórico que se planteaba: "o la revolución rusa levanta la tormenta en Occidente o los capitalistas de todo el mundo se unirán para destruirnos". La sola posibilidad de una vía diferente para alcanzar el progreso significó una profunda crisis de legitimidad de los valores esgrimidos por la cultura occidental de principios capitalistas.

La amenaza de una revolución mundial fue percibida después de las repercusiones inmediatas del levantamiento ruso. La pérdida del poder de las metrópolis sobre las colonias dio viabilidad al proyecto ruso porque

lo que dañó irreversiblemente a las viejas potencias coloniales fue la demostración de que el hombre blanco podía ser derrotado de manera deshonrosa, y de que esas viejas potencias coloniales eran demasiado débiles, aún después de haber triunfado en la guerra, para recuperar su posición anterior.

La inestabilidad que este desplazamiento de potencias ocasionó en todo el orden mundial establecido desde el siglo xix, permite concluir a Hobsbawm que el siglo xx es una época de transición porque las condiciones con las que empezó son radicalmente distintas a las que marcan sus últimos destellos.

La idea de Europa en América Latina

Ahora bien, dentro de los factores que hacen parte del siglo xx el peso que llegó a tener el desplazamiento de Europa en el área latinoamericana, al menos para cierto grupo de intelectuales y ciertas élites, fue preponderante. Estos grupos tenían la percepción de una pertenencia indiscutible como parte del llamado "mundo occidental", de tal forma que para el historiador actual el problema de la imagen de Europa en la obra de los intelectuales latinoamericanos es una cuestión fundamental.

La imagen de Europa en Latinoamérica determinó el rumbo de muchas creaciones y de la formación de corrientes artísticas y de pensamiento a lo largo del siglo xx. No es poco el valor que tiene, en este sentido, la afirmación que hizo en 1947 el importante escritor e historiador venezolano Mariano Picón Salas:

Para los suramericanos de mi generación (...) el viaje a Europa tenía hasta los años angustiosos que precedieron a la segunda catástrofe, un valor de cotejo y aprendizaje. Europa continuaba siendo la "Gramática de los Estilos", un arte de pensar o construir...

La apreciación de Europa como una "Gramática de los Estilos" no podía ser más elocuente. Europa era una forma de hacer las cosas, un modelo a seguir, que en este momento se estaba diluyendo y, de manera imprecisa todavía, debía dar lugar a otra forma de hacer las cosas. Esta incertidumbre permitió el surgimiento de una "conciencia" que "sintió que su misión era, en ese instante, tratar de comprender la magnitud y el sentido del extraño y alucinante espectáculo que contemplaba". El espectáculo no era otro que el desequilibrio social y la sensación de decadencia del modelo de "la civilización".

Ante las vicisitudes de un "mundo en transformación", José Luis Romero, coherente con su propuesta de un historiador atado al presente, decide ocuparse de él. Las conclusiones al respecto constituyen su primera etapa narrativa. Si bien en principio los intereses del historiador argentino estuvieron fincados en el mundo antiguo, tales intereses iban paralelos a una especie de compromiso moral para abordar la crisis que se desplegaba ante sus ojos.

Romero concebía que el hombre es responsable ante el momento que vive. Esta responsabilidad se desarrolla a través de una "vocación intelectual" en la que el intelectual tiene que decir "lo que los demás desean callar" porque "la sola creación de una cierta imagen de la realidad es ya acción potenciada, y acción de imprevisibles —o acaso sospechadas— consecuencias para el futuro". Por supuesto, esta "vocación intelectual" tiene en el oficio de historiador un rumbo por seguir.

Para Romero el historiador ejerce su actividad en una especie de combinación entre la vida y la razón. Es un esfuerzo racional y sistemático para abordar la realidad de la que forma parte el historiador. Por eso, concluía hacia el final de su vida que "a nadie le interesa verdaderamente el pasado y nadie entiende verdaderamente el pasado si no le apasiona el presente y el futuro".

Sin duda, en esta apreciación del oficio histórico, está en juego una actitud moral del historiador argentino. El origen de esta disposición se halla en la raíz misma del trabajo historiográfico de José Luis Romero en el que se reflejaba un interés vital, casi angustioso, por la difícil situación que atravesaba Europa y la encrucijada que esto significaba para la humanidad debido a la preeminencia en ella de la cultura europea. De ahí que la crisis de "Occidente" —Europa— implica, para él, una redefinición de los términos en los que se debería pensar el hombre, su entorno y las realidades históricas conectadas con esa "visión del mundo".

Más que definirse en un ámbito geográfico o político determinado, la crisis de Europa era la crisis de una civilización entera que, desde ese momento, abarcaba a todo el mundo "europeizado"; es decir, el mundo afectado por los valores europeos. Ante la crisis de Europa, aquellas realidades culturales se veían, al mismo tiempo que su modelo, obligadas a reexplicarse a sí mismas su realidad humana y social. La actitud histórica y racional será definitiva para llevar a cabo este programa al que Romero se siente estrechamente vinculado.

El historiador y el presente: la primera etapa narrativa

Un contexto como éste le da una especial significación a un texto programático como "La formación histórica" (1933). En este trabajo el historiador argentino pretende hallar un "certero" camino para guiar sus preocupaciones históricas. El escrito está impregnado de reiteradas afirmaciones donde destacan adjetivos como "lo legítimo", "lo auténtico", "lo profundo". Es una indagación temprana por delimitar claramente lo verdadero de lo falso, con lo cual un espectro de inclinación ética empieza a cobijar su trabajo como historiador.

El aspecto ético de los estudios históricos no era un hecho nuevo. El trabajo de los historicistas alemanes del siglo xix ya había caracterizado de esta forma el quehacer histórico. Droysen, por ejemplo, partió del supuesto de que el individuo llega a su totalidad sólo en relación con los demás, siendo en su forma individual un ejemplo y expresión de las comunidades a las que pertenece y donde participa en su devenir. A su vez, el modelo que el espíritu humano debe alcanzar es la conciencia histórica porque

su ser más interior y propio se encuentra muy mezclado con lo devenido históricamente en su contorno; pero sólo se es hombre plenamente cuando se vive con conciencia la historia y la historia vive en su conciencia; justamente por eso se eleva desde la existencia meramente creatural a la existencia moral y espiritual que coloca al hombre por encima de la monotonía de la restante creación...

Esta conclusión que matiza todo el historicismo droyseniano es similar al sino historicista de la obra de José Luis Romero. El historiador argentino estaba convencido, como ya se ha tratado, de que en todo presente se podía percibir la presencia del pasado; lo cual convierte en deber de todo individuo el esfuerzo por hacer consciente una actitud histórica que lo haga responsable ante una realidad caracterizada por su naturaleza cambiante. Nueve años después se podían escuchar resonancias de este estilo en el proyectivo texto "En torno a una filosofía americana" (1942) que distinguiría la obra del pensador mexicano Leopoldo Zea.

La asociación de la historia con el presente, si bien es un hecho fácil de expresar, implica profundas relaciones problemáticas para el conocimiento histórico. No son gratuitas, por ello, las vacilaciones en torno a los planteamientos de una historia contemporánea. Ocuparse con los acontecimientos del presente significa para cualquier historiador el conflicto entre su actitud como profesional y su actitud como persona y ciudadano. Este dilema lo han expresado de manera reiterada los historiadores a lo largo del siglo xx. Las soluciones ante el problema se caracterizan por la extremada cautela.

La historia contemporánea pone en conflicto las actitudes y valores del historiador con un deseo de "objetividad" acerca del tema que le preocupa. Uno de los historiadores más importantes del siglo xx, E. P. Thompson, concluye acerca de este problema que el significado de un proceso histórico no radica en lo que él significa "para nosotros" sino en "cómo lo entendemos nosotros". Por ello, la constatación más generalizada desde la reflexión sobre la historia es que en función del presente existe una "asidua relectura del pasado que siempre ha de poder cuestionarse", como lo ha expresado Jacques Le Goff y como puede leerse en diversos autores a lo largo del siglo xx y en diversas disciplinas.

En este sentido, la formulación de la filosofía contemporánea en torno a la certeza del "ser como evento", como característica predominante del pensamiento fundacional contemporáneo, sintetiza aquella conclusión de la historiografía. Quizá, como lo dice Gianni Vattimo citando la afirmación de Nietzsche, nos consumimos al final del siglo en una suerte de "fiesta de la memoria". Lo cual no quiere decir que exista una popularidad de los estudios históricos, sino que quienes se preocupan por la historia son cada vez más conscientes de la necesidad de ligar sus preocupaciones con el presente y de no olvidar que estas construcciones tienen un carácter transitorio.

La situación de la primera etapa narrativa del historiador argentino es parte de este conflicto en torno a una posible historia contemporánea. A pesar de la defensa reiterativa de un análisis histórico como forma de comprender el presente, José Luis Romero presenta sus estudios sobre el presente con una especial fisonomía: la de ser sólo una opinión. La proximidad en el tiempo de esta realidad hace dubitar al historiador acerca de la posibilidad de trazar un terreno completamente firme para sus apreciaciones ya que

*cuando el historiador se aventura por los senderos del pasado inmediato, debe resignarse —cada vez más a medida que se acerca a su propia época— a no avanzar mucho más allá de la mera opinión, porque ni le es dado agotar sus fuentes ni le es posible evadirse de sus propias reacciones sino en reducida me*dida.

Igual tono mantendrá en su Introducción al mundo actual (1956) en la que vislumbra a la historia contemporánea como una contradicción que, a pesar de todo, se le revelaba como una tarea reflexiva ineludible de los historiadores del siglo xx. Como se ha explicado antes, la profunda crisis del mundo europeo en la época de las guerras mundiales hizo viable una reflexión de este tipo que requería para alcanzar su expresión, como lo señaló Geoffrey Barraclough en su Introducción a la historia contemporánea (1965), la redefinition de toda la estructura de "postulados y prejuicios" de la visión del mundo de los historiadores en general y de los europeos en particular.

Las dificultades ante una historia contemporánea no significa que el historiador tenga que negarse a dar juicios acerca del proceso del que se ocupa. Por eso, la característica de la primera etapa narrativa de Romero, donde se sintetiza el sentido que tienen sus estudios sobre el pasado, es la de ser una larga y apasionada evaluación del presente. No es otro el matiz de la obra que culmina esta fase de su producción: El ciclo de la revolución contemporánea (1948).

Desde la publicación de Las ideas políticas en Argentina (1946), Romero sabía que

el historiador tiene una deuda con la vida presente que sólo puede pagar con la moneda de su verdad, moneda en la que, a veces, funde un poco de su pasión; pero la historia sólo apasiona a quien apasiona la vida; y el autor cree que, en este punto de su examen, le es ya lícito confesar su pasión, siquiera sea para que el lector pueda confiar en que procuró acallarla hasta este instante, y, acaso, para ofrecerle la clave de lo que en este examen pueda ser su involuntario y apasionado error.

Esta confesión al final de su primer libro sobre la Argentina, constituyó un orgullo personal que reafirmó en variadas ocasiones. Con este acto, Romero dejaba en claro su convicción de que la historia tenía una estrecha relación con el presente del historiador, quien debía tratar de exponer cuáles eran, precisamente, sus puntos de vista acerca de la realidad. Además, dejando en claro estos puntos de partida, el historiador se veía obligado a reflexionar sobre ellos y a reestructurarlos si era necesario. No es otro el espíritu de las concepciones historiográficas y el carácter de sus consideraciones sobre la vida histórica. En el mismo tono y en la misma época, el historiador mexicano Edmundo O'Gorman reflexionaba en torno a este punto de partida en Crisis y porvenir de la ciencia histórica (1947).

Las reflexiones sobre el presente presuponen la conformación de una "nueva época" que es entendida como un período histórico cuyo carácter es "peculiar, distinto y diferenciador" con respecto a otra etapa que le antecede. Lo singular de esta "nueva época", para Romero, es su naturaleza abierta con respecto a los valores establecidos gracias a la manifiesta postura crítica contra las estructuras valorativas y de relaciones sociales transmitidas y aceptadas como las formas

tradicionales de la civilización. Lo cierto es que el desplazamiento de Europa como eje mundial garantiza esta situación abierta ya que la característica básica del siglo xx es el fenómeno generalizado de la revolución.

Ahora bien, desde La crisis de la República Romana Romero se ocupó de las épocas de crisis y ensayó una caracterización de las mismas. Tal caracterización respondió a los efectos de una acción transformadora de un orden establecido correspondiente al surgimiento de una conciencia revolucionaria en una sociedad dada.

Según esta comprensión del proceso histórico, fundada en una concepción historiográfica donde los elementos principales son las imágenes que los hombres tienen de la realidad, la conciencia revolucionaria es posible gracias a las "miserias" de la conciencia predominante. Por ello, la conciencia revolucionaria se origina en los segmentos sociales y lugares histórico-geográficos donde la riqueza de los que dominan no favorece a todos los grupos de la sociedad.

El siglo xx, para el historiador argentino, se caracteriza por la existencia de diversos acontecimientos que marcan un límite diferenciador entre una época anterior y una nueva época. Pero el surgimiento de tales acontecimientos es el fruto de una confrontación entre dos tipos de conciencia: la conciencia burguesa y la conciencia revolucionaria.

Para Romero, el mundo europeo que inicia el siglo xx es básicamente burgués. Pero tal apreciación de las cosas supone una conformación histórica de ese momento de la cultura occidental.

Todas las consideraciones de Romero sobre la crisis europea están forjadas a partir de una estima negativa del mundo burgués. Desde "La formación histórica", Romero observa que el espíritu burgués es "una torpe exacerbación de la sensualidad" y, sobre todo, que es "un sistema tan poderoso como para arrastrar hasta su altura a las más altas expresiones del espíritu".

Hay aquí el planteamiento de una rebelión del "espíritu indignado". En Romero existe el convencimiento de que los valores del espíritu se contraponen a los intereses sensuales. Un prejuicio idealista procura su aproximación al presente que afirma una postura esencialmente ética ante la historia y la realidad. Lo que significa "La formación histórica" en la obra del historiador argentino es la definición de su objeto de estudio. En este escrito consideró que la crisis de Europa encarna en el cuestionamiento a la figura y a los valores representados por el burgués. Definirlo, entonces, sería la tarea que permanecería en toda su obra.

El burgués y la mentalidad burguesa como problema historiográfico

Enfrentarse al burgués, en principio, lo llevaría a colocarse en la disputa propia del mundo escindido de la guerra fría porque Romero en "La formación histórica" plantea la posibilidad de un ideal de justicia social. Sin embargo, señala reiteradamente que este ideal no puede ser confundido con la solidaridad propuesta por el marxismo. Es claro que las aproximaciones de Romero al marxismo fueron reducidas; así lo reconocía en una de las entrevistas a Félix Luna. Como todos los intelectuales del siglo xx, y recordando la apreciación de Lucien Febvre, Marx constituye un patrimonio. Sin embargo, y a pesar de estas reservas, Romero fue enfático en señalar que para él, el marxismo tenía la limitante propia del determinismo económico sumido en una dialéctica que no niega los principios fundamentales de la sociedad burguesa sino que aspira simplemente a "una distribución uniforme de los bienes; para suprimir el privilegio en la adquisición, en una palabra, para que todo hombre pueda ser un burgués".

La preocupación por una justicia social, que expresa un momento particular de la historia argentina, obliga a Romero a definirla como el anhelo de realización de un hombre moralmente consciente de su puesto en el cosmos. Es decir, un hombre "colectivamente responsable" a través del saber histórico que pone al hombre "en la adecuada postura para ver su propio tiempo en perspectiva y alcanzar la distinción entre lo transitorio y lo eterno". Un hombre capaz de dejar atrás la actitud irreflexiva que sustenta el caos de la crisis europea.

Existe, pues, un optimismo sobre el futuro de la cultura occidental siempre y cuando se venza la "atonía moral que impide que el hombre se ponga a tono con las exigencias de la hora y se vuelque audaz y decidido en el logro, aun de lo que estima su salvación". Tal situación aunada al moralismo con el que alude a la crisis europea, hace prever en el análisis del historiador argentino una perspectiva en la que aquella realidad posible puede ser "una etapa de nuestra cultura mejor que las que la precedieron, que ha de ver el ocaso de muchas servidumbres y el avivamiento de aquellos ideales que la nutrieron desde su génesis oscura".

El optimismo de Romero, asumido como un peculiar sesgo de los historiadores, se debe a que toma al hombre con características universales. Estas características le permiten encontrar la coherencia de todos los factores racionales e irracionales que componen la historia. En ese proceso, el optimismo se sustenta en la comprobación de que a lo largo de la historia la humanidad "se ha preservado a pesar de todas las catástrofes y de cada una de ellas ha surgido una cierta renovación que ha creado otras posibilidades".

Esta apreciación coincide con las observaciones de Theodor Schieder, cuando se preguntaba unos

años antes: "¿no puede la historia más bien como único poder espiritual transmitir una visión de lo inalcanzable del esfuerzo humano, que en vista de la incognoscibilidad de un fin definitivo no cesa de proponerse más altos ideales?".

La respuesta afirmativa a este interrogante refuerza en ambos historiadores la pertinencia del empeño intelectual que es la historia. Consideran a la historia como un importante auxiliar en determinados momentos críticos. Este es uno de los matices más importantes que caracterizan el empeño del historiador argentino por desarrollar un esfuerzo interpretativo sobre el presente.

El presente entendido como la madurez de la mentalidad burguesa exige al historiador argentino remontarse a los orígenes de esta mentalidad. Estos orígenes deben tener, en una primera aproximación, cierta similitud con el proceso crítico del presente porque seguramente la conciencia burguesa también brotó de un proceso tumultuoso y se manifestó inicialmente como conciencia revolucionaria. De ser esto así, podría plantearse la viabilidad de una futura comparación entre ambos procesos y poder entrever los elementos de la nueva mentalidad que Romero creía que estaba formándose ante sus propios ojos. Esta era una posible forma de trabajo en una época tan confusa y tan sedienta de pistas que dieran una probable orientación hacia el futuro.

Ahora bien, esta propuesta de trabajo implica una reelaboración de la historia de Occidente. Romero quiso proponerla creando un nuevo horizonte de comprensión y con ello abrir nuevas posibilidades de lectura de la historia europea y de toda el área que adoptó sus valores. Por eso el retorno a los orígenes de la conciencia burguesa tiene como perspectiva la noción de la historia como proceso, con lo cual podía dejar de lado el problema que Marc Bloch denominó bajo el título "el ídolo de los orígenes" en su famoso libro Introducción a la historia (1949).

La conciencia revolucionaria y el disconformismo

De todos modos, la historia como proceso propone como uno de sus problemas centrales la definición del inicio. En este aspecto el inicio debe ser abordado desde un "determinado presente". Como se ha especificado, al presente, de manera esquemática, lo configura el enfrentamiento de dos conciencias: la burguesa y la revolucionaria. Tal enfrentamiento pone enjuego la permanencia de ciertos ideales de vida. Esto se expresa en la transformación de las actitudes de los individuos y en las representaciones, espontáneas y elaboradas, que se hacen de la realidad. De esta manera, fijar un comienzo, como lo expone Rafael Gutiérrez Girardot, implica tener como punto de partida "un estadio provisional del resultado al que condujo ese supuesto comienzo (lo A. B.) que equivale a trazar un círculo en el que el comienzo desaparece porque se subsume en el final del que hace

parte". Este argumento paradójico se explica en el sentido de que la historia se escribe a partir del presente y termina en él. La obra de José Luis Romero así lo demuestra.

La conciencia revolucionaria, para Romero, hunde sus raíces en el año de 1848. El rasgo de alternativa opuesta a la mentalidad burguesa radica en las grietas que ocasionó en la estructura mental burguesa. Para Romero la reacción inmediata de las metrópolis europeas hacia las primeras manifestaciones de inconformidad ante su predominio fue su transformación en conciencia reaccionaria, o mejor dicho, el despliegue de sus elementos más reaccionarios y la descalificación de los que no lo eran suficientemente. Con ello, la conciencia burguesa empezó a dar indicios de una especie de anquilosamiento con respecto a los principios sobre los que debía haber sustentado su desarrollo.

La conciencia revolucionaria, según este análisis, cobró perfecta fisonomía en las revueltas de 1848 y halló en la obra del ilustre Karl Marx su articulación. De esta forma, adquiere dimensiones fundamentales en el proceso histórico de la cultura occidental. Esta explicación de una nueva forma de ver el mundo que asumieron, entre otros, los grupos románticos, confiere fuerza a la actitud que Romero llamará disconformista y que permitirá considerar a la Revolución Rusa de 1917 como una de sus materializaciones históricas.

La mentalidad revolucionaria se presenta como una conciencia antiburguesa que surge en el momento de mayor desarrollo de la mentalidad burguesa. El carácter revolucionario radica en el hecho de que fue capaz de descubrir, como lo hizo en sus orígenes la mentalidad burguesa, "zonas susceptibles" de ser abordadas por una nueva forma de ver el mundo. Carentes de teoría, los grupos sociales que se agruparon en tomo a esta nueva percepción del mundo tienen como elemento unificador un sentimiento: el rencor.

Romero canaliza históricamente el sentimiento del rencor en la categoría del disconformismo. Tomando la terminología posmodernista de Norbert Lechner, el disconformismo es una actitud de "desencanto" con respecto a los valores establecidos. La forma en que se expresa suele tener diferentes vías que aglutinan en torno de sí a ciertos sectores de la sociedad. Por lo general, el disconformismo puede llegar a abarcar todas las capas sociales pero cada una de ellas tiene su particular forma de testimoniarlo. En las capas populares, por lo general, se expresa de manera underground pero en las capas medias y de élite tiene expresiones más elaboradas y abiertas, lo cual les confiere un importante valor en la medida en que sus portadores han pertenecido al sistema de mentalidad al que se oponen.

En todas sus expresiones, el disconformismo proclama claramente cuáles son los fines que

persigue. Por eso, el disconformismo tiene un valor sintomático semejante al conformismo porque las múltiples relaciones entre ambos conforman los caminos por los que se introduce "un factor nuevo" que mueve la historia y establece las épocas de cambio. Entre las expresiones de disconformismo, la más analizada por Romero es la de los sectores medios y de élite porque su acceso a los bienes del orden vigente hace muy valioso el testimonio de una disidencia en su interior. Esto permite enmarcar un testimonio de este tipo como un signo revelador de una "crisis fáctica, propia de las estructuras sociales, y de una crisis mental, propia de las estructuras ideológicas". De ahí que una gran parte del estudio sobre el presente que elabora el historiador argentino se funde en el análisis que estas élites hicieron de la crisis europea a través de la literatura y la filosofía, específicamente a partir de los cambios en la idea del hombre. No es casual que las fuentes que le aseguran a Romero el "carácter dubitativo" de su presente sean autores como Paul Válery, José Ortega y Gasset, Ernest Hemingway, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Thomas Mann, entre otros.

La Introducción al mundo actual ofrece la imagen del presente apuntalado en una concepción de la historia que le permite tomar como fuentes no sólo los hechos políticos sino también los testimonios que ofrecen la literatura y el ensayo. Romero, justamente, reconoce a la literatura del siglo xx como una fuente importante para el historiador porque "nos hallamos frente a reiterados intentos de examinar la realidad y la situación del hombre a través de anécdotas ficticias pero cuyo contexto es el mundo real". Esto no supone, obviamente, que Romero caiga en la tentación de tomar la realidad de la literatura como la realidad histórica, ni de asumir la literatura como su única fuente. Su concepción historiográfica es clara en este sentido. Por eso, la referencia a obras literarias para hacer un análisis histórico hace que el historiador afirme que estas creaciones a pesar de ser

testimonios que provienen de espíritus sagaces, de hombres excepcionalmente dotados, de almas acuciadas por un profundo fervor (...) Y sin embargo estoy seguro de que no es lícito aprovechar su testimonio sino para caracterizar una situación subjetiva, de alcance reducido.

De esta manera, el presente se le revela como un juego abierto de complicadas antinomias producto de los problemas que desataron los conflictos mundiales y que en muchos casos no se resolvieron. Esta problemática hace que una parte del análisis del historiador argentino se centre en el panorama político, aspecto que trata abundantemente en El ciclo de la revolución contemporánea.

El desarrollo de los eventos a lo largo de las dos guerras mundiales trajo grandes implicaciones en el interior de la conciencia revolucionaria. El principal efecto fue la posibilidad de sugerir en la conciencia revolucionaria dos vías de desarrollo: la vía de la revolución a la manera de Rusia y la vía

del reformismo como se planteaba en algunos sectores políticos europeos. La razón de ser de esta división en el interior del movimiento revolucionario se debía a las consecuencias que se habían desprendido del ascenso y caída de los movimientos nazi-fascistas. Ellos pusieron al descubierto el incontenible proceso de las masas y su poder frente a las limitaciones que le presentaban los ideales burgueses, pero también enseñaron sus debilidades, especialmente el peligro del autoritarismo.

Sin embargo, fueron los acontecimientos de las posguerras los que definieron claramente que el programa ruso, puesto como un paradigma para la conciencia revolucionaria, provenía de concepciones similares a las de la mentalidad burguesa, a la que finalmente aspiraba perfeccionar. José Luis Romero entrevió que los sucesos de la segunda posguerra daban mayor probabilidad a los proyectos democráticos por encima de la autocracia y los cesarismos y se puso del lado de los programas reformistas que "pueden estar representados en partidos reformistas que sean tales en cuanto a los medios siendo, sin embargo, auténticamente revolucionarios en cuanto a los fines". Tal ha de ser el destino de las propuestas de la conciencia revolucionaria, la cual, según el historiador argentino, no debe desaparecer pese al fracaso aparente que significa la orientación rusa.

Más allá de una historia nacional

Esta apreciación del proceso crítico de Europa supone, entonces, una cierta perspectiva de la historia en general. Las preocupaciones del historiador argentino iban más allá de la historia nacional. Como se comentó anteriormente, el primer artículo de Romero, publicado en 1929 con motivo de un homenaje al escritor francés Paul Groussac radicado en la Argentina, contiene la siguiente afirmación:

las enseñanzas del maestro (Paul Groussac A. B.) sobrepasan, para aquel que medite sobre su lectura, el marco reducido de la historia local (...) porque entre todos los aspectos en que seremos discípulos suyos, hay uno en el cual, a menos que un factor erudito se apodere de nosotros, su lección habrá sido definitiva y terminante: es en el desprecio del detalle tratado como fin en sí...

A partir de estas conclusiones Romero se vio arrojado de manera inevitable al vastísimo horizonte de la historia del mundo occidental. Como la mayoría de los intelectuales latinoamericanos de la época y hasta su muerte, Romero sintió que la tradición a la que pertenecía era Europa y ante ella debía definir sus horizontes intelectuales. Por eso no debe sorprender que ante la tradición historiográfica europea planteara una posición polémica, ya que su intención más profunda era "entender y rectificar o tratar de rectificar la absurda comprensión de la historia occidental tal y

como la hemos recibido, con la que disiento totalmente".

La obra de José Luis Romero es crítica con respecto a lo que consideraba su tradición. Sin embargo, esta consideración de Europa como núcleo de su herencia cultural no significó la exclusión de la tradición latinoamericana. Por el contrario, para él América Latina es parte indiscutible del mundo cultural europeo y, por ende, del mundo occidental. Romero será igualmente polémico con la producción historiográfica latinoamericana. Y con esta perspectiva, la preocupación acerca de la crisis europea le incumbe a él tanto como a los europeos.

La actitud crítica que supone la obra de José Luis Romero, expresada en ese objetivo "revisionista" de la totalidad de la historia de Occidente, sería sólo un gesto arrogante si no tuviera como respaldo un vasto esfuerzo intelectual de comprobados alcances.

Ahora bien, lo polémico que se constituye en la actitud crítica del historiador argentino hacia el pasado, lo une a una vertiente doble: la tradición narrativa latinoamericana que proviene del siglo xix y la tradición crítica que inauguró la filosofía de Emannuel Kant. Con respecto a la primera tradición, sus raíces latinoamericanas son más que evidentes. Esta fue una corriente que fundaron obras como las de José Joaquín Fernández de Lizardi, Domingo Faustino Sarmiento, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, Manuel González Prada y Euclides da Cunha que hicieron del siglo xix latinoamericano "el siglo de la constitución del ensayo y la crítica racional al pasado". Estas obras no sólo examinaron las situaciones sociales, políticas y las "visiones del mundo", sino que, además, "enriquecieron la prosa literaria de lengua española". En cuanto a la tradición crítica que proviene de Kant, cuando Romero se dispone a trazar una nueva perspectiva del proceso histórico de la cultura occidental que incluye a Latinoamérica —cuyo punto de partida es la suposición de que el periodo crítico de la cultura occidental está estrechamente relacionado con un proceso histórico que se origina en la época medieval—, hace realidad el ideal de la "mayoría de edad" analizado por Kant en el famoso ensayo Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? (1784) y considerado como una síntesis de su filosofía.

Pero no son sólo las reflexiones teóricas, aunque tengan el mayor peso, las que permiten definir las conclusiones de José Luis Romero acerca de su presente. También es importante la posición política que tiene el historiador argentino. Romero, socialista militante, vio con ojos de simpatía los embates de los distintos procesos revolucionarios como opositores políticos de la mentalidad burguesa, pero se distanció de los movimientos políticos que encabezaron estos procesos por los enfoques teóricos y políticos que les dieron sus dirigentes.

La escisión de la conciencia revolucionaria, a partir de la Tercera Internacional (1919), entre la

dogmatización de la experiencia rusa y la opción reformista de los socialistas plantea, para el historiador argentino, un punto de reflexión sobre este proceso histórico. Es el momento en que la conciencia revolucionaria

parece tender, según un proceso dialéctico, a abandonar sus ideales primitivos para hallar fórmulas transaccionales entre la tesis —el capitalismo burgués— y la nueva realidad que constituye ahora la antítesis, esto es, la dictadura proletaria.

La política como práctica de una concepción ambigua

La definición de Romero ante estas alternativas es la vía socialista. La vida política, como vida pública, fue una constante tentación para el historiador argentino, como lo afirma Tulio Halperin Donghi en esa rememoración que es la primera parte de su ensayo "José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina" (1980). Romero fue una figura pública en su tiempo y tanto en la universidad como en la militancia política formó parte de las facciones reformistas. Su desapego de las posturas extremas lo condujo a forjar en torno de sí actitudes que le llevaron a la marginalidad en la cambiante situación argentina y mundial. Una gran parte de su actividad política estuvo sesgada por actuaciones intermitentes, de las cuales sus participaciones como rector interventor en la Universidad de Buenos Aires (1955) y como miembro de la mesa directiva del partido socialista argentino (1956-1959) constituyeron el momento más fulgurante pero también el último destello.

Las vacilaciones de la política se dejan entrever en el análisis histórico. Las posiciones de Romero frente a los fenómenos de masas son de especial claridad en este aspecto. Circunstancialmente, el encargo que determinó la aparición del libro Las ideas políticas en la Argentina coincidió con el ascenso al poder del peronismo. La apreciación de Romero sobre este proceso político en su país es negativa. No en vano el epílogo del libro quería recalcar las filiaciones políticas del autor.

El calificativo que le da Romero al peronismo es el de movimiento de masas. Si bien esta valoración está de acuerdo con los análisis que despliega en El ciclo de la revolución contemporánea y en la Introducción al mundo actual, donde concluye que el fenómeno más visible del siglo xx es la masificación de la sociedad, no es una afirmación apropiada si se tiene en cuenta el significado del término en la realidad europea; el peso negativo que tiene el calificativo manifiesta la postura de Romero.

En los análisis del historiador argentino, las masas y su fuerza política constituyen dentro del "ciclo revolucionario" una "falsa revolución". Los movimientos nazifascistas fueron capaces de movilizar a

las masas y demostrar la fuerza avasalladora que conformaban pero el nazifascismo y las consecuencias históricas que de él se desprendieron establecen, para Romero, una paradoja histórica. Como fenómeno político el nazifascismo fue una revolución contra la mentalidad burguesa anquilosada ante los embates comunistas y, naturalmente, contra la conciencia revolucionaria que encarnaba el mundo encabezado por Rusia. Por eso, el nazifascismo fue capaz de "testimoniar un proceso histórico-social incontenible", el surgimiento de una conciencia revolucionaria, y poner en el tapete las limitaciones de "la irreflexión de un proletariado que no tenía suficiente experiencia política". Es decir, logró que "esas masas pagaran un precio subido (...) y cada uno de los individuos que las formaban durante los años que duró en cada país el régimen de los césares tuvo que lamentar su irreflexión y su apremio, gérmenes de muchos males". Sin embargo, al mismo tiempo, les dio un status nuevo a las masas: les reconoció su poder.

En el ámbito historiográfico argentino, el reconocimiento de las masas es uno de los logros de Las ideas políticas en Argentina. No era sólo el nuevo sentido de la época o la perspectiva mundial lo que asombraba al historiador argentino, también la revelación de las masas captaba su atención de manera importante.

En la historiografía latinoamericana, el tema de las masas había sido tratado en dos textos bastante interesantes pero limitados en sus alcances: Las multitudes argentinas (1899) de José M. Ramos Mejía y La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú (1929) de Jorge Basadre. Las restricciones de estos trabajos pioneros radican en que sólo pretendían complementar estudios anteriores y en que fueron escritos para ocasiones singulares. En el caso de Romero el tema tuvo un carácter renovador para la historiografía en general porque planteaba una ruptura drástica con las "historias patrias" y para la historiografía argentina en particular constituía, además, el planteamiento de un problema.

Sin embargo, Romero asumió el tema de las masas desde un punto de vista negativo. En la primera edición de Las ideas el tema de "ese conglomerado social de imprecisa fisonomía que actualmente constituye el país", adquiere forma en la segunda edición del libro, en el año 1956, bajo un nuevo capítulo: "La línea del fascismo". Este capítulo escrito en plena actividad política revela, en gran parte, tales fervores. De ahí en adelante, durante las tres ediciones que siguieron, Romero concluye que el movimiento de masas, bajo la égida de Juan Domingo Perón, es fascista. Con ello queda en claro que, no obstante el reconocimiento que Romero hacía del fenómeno de las masas, éste no pudo ser percibido por él como una realidad positiva a pesar del carácter revolucionario que le era propio y la importancia como expresión de la conciencia que daba inicio a una nueva época —no se olvide la convicción de Romero acerca de una nueva idea del hombre a partir de las masas. El prejuicio de la irracionalidad y el espíritu gregario de la masa pudo más que el esfuerzo por comprenderla:

El único peligro es que la concepción de la vida y el sistema de valores propios de la masa se afirmen y cobren una duración excesiva. Pero este peligro no puede ser conjurado sino con la colaboración de quienes se sienten depositarios de los más altos valores espirituales, a quienes toca defenderlos y catequizar uno a uno a los que perteneciendo a la masa pueden llegar a cobrar conciencia de su propia singularidad. El deber de las minorías es, a un tiempo, velar por la pureza de su patrimonio y extender el número de sus miembros.

De este modo, Romero terminó compartiendo la opinión que "ciertas minorías" tenían sobre la masa, como se ha analizado anteriormente.

La disyuntiva entre una revolución verdadera y una falsa marca las conclusiones acerca de ese horizonte abierto que es el presente del historiador argentino. La conciencia revolucionaria extendida a todo el mundo llevaba consigo una profunda renovación de los ideales burgueses pero, tras la aparatosa desorientación de los movimientos de masas con el nazifascismo, los empeños revolucionarios perdieron fuerza. Melancólicamente, Romero señalaba el papel que los avances tecnológicos desempeñaron:

la propaganda dirigida a las masas ha contribuido a crear una situación típica de nuestro tiempo: el acostumbramiento de la conciencia burguesa a las consignas propias de la revolución de masas, que antes eran consideradas tabú y que ahora se escuchan en todos los labios.

El que la revolución se convirtiera en un lugar común en el siglo xx hizo perder el carácter revolucionario de esta nueva conciencia. Con ello lo que se fortaleció realmente fue la conciencia burguesa. Sin embargo, para Romero, la época de la posguerra se le presenta todavía, a pesar del fortalecimiento burgués, como una disputa entre dos concepciones de la revolución: la que adopta "la forma apocalíptica del comunismo" y la que tiende por "los caracteres del reformismo socializante". Es decir, la revolución violenta y la autocracia o la democracia y la revolución progresiva.

Ante el panorama dejado por las guerras, Romero afirma su convicción en la segunda opción porque creía que si bien la mentalidad burguesa había sido capaz de incorporar los elementos de la conciencia revolucionaria, estos elementos podrían actuar en los momentos críticos de tal forma que la revolución posible es

una revolución lenta mediante la cual se opera la transformación desde una economía capitalista hacia una economía cada vez más socializada, sin mutaciones demasiado violentas que impliquen un

peligro mortal para las conquistas democráticas relacionadas con la libertad del individuo. Esa revolución no la hace el capitalismo sin duda, pero se hace dentro del capitalismo, con un esfuerzo cotidiano para vencer sus resistencias locales y recurriendo a veces a la violencia; porque la destrucción súbita del capitalismo significaría la destrucción de un orden civilizado sin el cual —confesémoslo— la revolución carecería de alicientes. Como no es nada una revolución sin la garantía de la libertad, tampoco es nada una revolución que carezca de bienes que socializar.

Tras esta percepción utópica del presente, Romero afirma su convicción liberal y su alejamiento explícito del proyecto político marxista. Su convencimiento acerca de la vigencia de la revolución y el tipo de revolución que debía preservarse marca su postura política, que siente como un deber.

Independientemente, pues, de si era acertada o no tal apreciación sobre el presente, lo cierto es que esta "reflexión histórica" a manera de opinión determina la tarea del historiador argentino. La defensa exaltada de una mirada progresiva de la historia permite a José Luis Romero encontrar en el pasado las raíces de ese presente porque

el presente plantea interrogantes acerados que es necesario resolver con madura responsabilidad y el hombre reflexivo procura establecer el significado del tránsito a que asiste, atento a sus raíces tanto como a sus proyecciones (...) el sistema que incluye de modo inteligible el presente y su drama.

La Edad Media: la oscuridad iluminada

El problema del ciclo revolucionario en el siglo xx propuesto por José Luis Romero en sus reflexiones sobre el presente, lleva a pensar en un proceso de larga duración: el proceso de la historia europea dentro del marco del desarrollo de la conciencia burguesa.

Si el presente está matizado por el enfrentamiento de dos conciencias antagónicas, esto significa que es necesario reconocer la conformación de ambas mentalidades. El ciclo de la revolución contemporánea traza principalmente los rasgos de la conciencia revolucionaria pero deja en ciernes la descripción del proceso de la conciencia burguesa. La pregunta por el burgués y las implicaciones que ella pudiera tener quedan latentes.

Los primeros indicios de responder a estas cuestiones se encuentran en la publicación de un pequeño ensayo: "La llamada Edad Media", que forma parte del libro De la biografía y la historia (1945). En estas páginas Romero afirma que el estudio de la Edad Media "oculta el secreto de cierto

acorde fundamental, cuyo sonido perdura a lo largo de todo el proceso de la cultura de Occidente". Las observaciones trabajadas en este ensayo traen a colación la actitud crítica de Romero hacía las imágenes elaboradas del pasado.

La Edad Media: desde lo burgués y no desde lo feudal

La Edad Media se tornó en un objeto de estudio de importancia creciente a lo largo del siglo xx. No es casual que figuras tan importantes para la renovación historiográfica de este siglo se hayan ocupado justamente de la época medieval: Henri Pirenne, Marc Bloch o Jan Huizinga. Y no es tampoco baladí que, precisamente, estos autores proporcionaran esta renovación del quehacer histórico a través de enfoques de historia cultural. Basta aproximarse a obras como El otoño de la Edad Media (1919) o La sociedad feudal (1939-40) para encontrar allí nuevos sujetos históricos: la literatura, el arte, las costumbres, las ideas o las creencias, en marcos de interpretación novedosos.

Esta reapertura del mundo medieval después de la época dorada que tuvo con el movimiento romántico en el siglo xix, llevaba consigo la difusión de lugares comunes. Justamente, el aspecto más importante del breve ensayo de Romero consiste en el planteamiento de revisar la idea de Edad Media. En primera instancia, el historiador argentino se opone a cualquier idea de un "retorno a una edad feliz", tan propia de épocas en crisis. Para él la historia no corresponde a una simple actitud nostálgica. En segunda instancia, el volverse hacia la Edad Media implica reconocer que "hay allí un secreto cuyo descubrimiento es capital para entender el sino de la cultura de Occidente. Puede esperarse de ella un conocimiento verdadero, y no es difícil que su luz aclare el área del presente".

Es un hecho histórico el que la crisis de Europa tras las guerras mundiales enfatizó el interés por las tradiciones heredadas. Uno de los resultados más notables de ese retorno fue la difusión de la idea de una continuidad y unidad de la cultura europea occidental, en la cual la Edad Media vino a ser el eslabón entre la cultura clásica y la llamada "cultura occidental". Sin embargo, las posturas ante estas conclusiones no fueron unánimes.

Algunos trabajos de Barraclough plantean la revisión de semejante postulación de continuidad y, con ello, de la imagen de la Edad Media. El rechazo de una historia ascendente que culmina en Europa es la clave de su oposición al tipo de continuidad que defiende la idea de una "cultura occidental", y como en esta concepción la Edad Media juega un papel decisivo, esto lo lleva a preguntarse por esta entidad histórica.

La palabra “medieval” y el término “Edad Media” son, para el historiador británico, conceptos que no corresponden a la realidad. La forma en que han sido usadas estas categorías esconde arbitrariamente “una masa de diez centurias arrojadas a una especie de limbo”. En este sentido, las preocupaciones de Barraclough coinciden con las de Romero. No obstante, las diferencias ante el problema de la continuidad y la imagen de Europa son marcadas porque el historiador británico vacila acerca de este aspecto de la historia europea, como se ha tratado de mostrar anteriormente.

Para el historiador argentino, por su parte, hay una incontrovertible continuidad en el proceso histórico europeo y Europa occidental constituye una unidad cultural. Esa continuidad es buscada por el historiador argentino en los orígenes de la crisis contemporánea. En El ciclo de la revolución contemporánea está convencido de que

Desde los últimos tiempos de la Edad Media hasta mediados del siglo xix la conciencia burguesa traza una curva ascendente con cuyo dibujo se confunde lo fundamental de la historia del Occidente y de buena parte del mundo sometido a su influencia.

La revisión del concepto de Edad Media conlleva, fundamentalmente, a la pregunta sobre la periodización. Como problema historiográfico, la periodización es el ejercicio a través del cual el historiador hace cortes comprensivos en el proceso que estudia. Pero estos cortes no se plantean al azar sino que corresponden a una concepción historiográfica. Así, pues, volver a la Edad Media, tanto para Romero como para Barraclough, implica una reconsideración del pasado europeo con vistas a un proyecto de historia mundial. Barraclough, por ejemplo, considera que el estudio de la Edad Media no se hace porque esos siglos sean medievales sino porque

creemos que el conocimiento de las causas inmediatas y de los acontecimientos contemporáneos pueden cegar y no iluminar si no es contrapesado por una comprensión más honda de la continuidad de la historia, de sus factores constantes y sus corrientes profundas.

De acuerdo con la perspectiva de esta exploración, ambos historiadores coinciden en que la unidad que se le atribuye a la Edad Media ha sido elaborada “por quienes desdeñaron sus contenidos espirituales y sus ideales de vida”. En este aspecto, la figura de Jacob Burckhardt y su obra La cultura del Renacimiento en Italia (1860), han sido acusadas, especialmente por el historiador británico, de ocasionar esta falsa imagen del periodo medieval.

Una nueva periodización de la historia del "mundo occidental"

El propósito de delinear el origen de la conciencia burguesa determina el trabajo medievalista de José Luis Romero. El primer atisbo acerca de esta aproximación al pasado europeo se expresa en la calificación de este periodo histórico como el momento originario de la cultura occidental. El historiador francés Gustave Cohen sería la fuente de esta concepción en la medida en que asegura en su texto La gran claridad de la Edad Media (1940) que "una historia de la sensibilidad medieval y un cuadro de las adquisiciones que le debemos y de los valores aún aprovechables que encontramos en ella", dan las luces sobre la Primera Edad de Europa.

Aunque la apreciación de Cohen se circunscribía al espacio francés, la designación de la Edad Media como una etapa originaria fue retomada por José Luis Romero para usarla como base de una periodización historiográficamente polémica. Así lo hace cuando especifica este cuadro en el breve trabajo La cultura occidental (1953).

En La cultura occidental, Romero reafirma su visión de Europa como "una concepción del mundo y de la vida que se expresa en infinidad de formas y que tuvo su origen localizado en cierto ámbito territorial y por obra de determinados grupos sociales". Esta unidad cultural se conforma históricamente a partir de los caracteres sincréticos que definen los primeros siglos medievales. Tal sincretismo es resultado del encuentro histórico-cultural en el espacio geográfico europeo de tres "concepciones de la vida": la romana, la hebreo-cristiana y la germánica.

La primera descripción de estos contactos culturales en la obra del historiador argentino se encuentran en un manual de amplia difusión editorial: La Edad Media (1949). La importancia de este esfuerzo sintetizador recae en el trabajo de delimitación de una imagen de la Edad Media. Esta imagen la constituyen no sólo los eventos políticos sino los factores culturales. Por eso, el libro está planteado en dos partes claramente perceptibles en las que sobrevive el popularizado esquema de temprana, alta y baja Edad Media. Esta primaria aproximación sistemática al proceso histórico medieval no diría nada nuevo si no tuviera como contexto las reflexiones sobre el presente a las que se ha aludido aquí. De esta manera, marcamos una diferencia con la apreciación de Tulio Halperin, quien explica el interés por la época medieval de Romero como un "encallamiento irremisible" en el mar de un utópico proyecto de historia universal. La vuelta a la Edad Media, de la que Romero se ocupara como historiador especialista, determina una ruptura en la biografía intelectual de Romero porque se desliga bruscamente de sus estudios acerca de la historia antigua y ubica su interés por el medioevo como parte del proceso de comprensión del presente y como resultado de esta reflexión.

Las explicaciones referidas en La Edad Media llevan directamente a la descripción de aquella nueva periodización de la historia europea que se explica en La cultura occidental. El hecho más relevante en este trabajo es el establecimiento de la historia europea como un continuum desde el siglo xi hasta el xx. El centro de esta conformación histórica es la conciencia burguesa. Este proceso histórico es el que da pie a la periodización ya que ella es fruto del hecho histórico. El historiador argentino percibe que el ritmo que ofrece la configuración de los rasgos predominantes de la conciencia burguesa se manifiesta en tres edades sucesivas.

La Primera Edad tiene como contenido el origen y la madurez de la mentalidad cristiano-feudal. En el seno de esta mentalidad comienza a desarrollarse, a partir del siglo xi, la mentalidad burguesa. El surgimiento de este nuevo "estilo de vida" desencadena una profunda crisis en la estructura feudal. Romero insiste mucho en señalar que en el proceso de conformación del mundo cristiano-feudal confluyeron variadas tradiciones en el marco del territorio del Imperio Romano de Occidente. Estas tradiciones las agrupa en tres "legados": el grecorromano, el hebreo-cristiano y el germánico que entran en una dinámica tal que encuentra un orden y una síntesis en la consolidación del Imperio Carolingio.

Lo característico del orden cristiano-feudal es que, en principio, no se estableció como un sistema elaborado racionalmente sino como "el fruto de una serie de pasos dados para resolver situaciones concretas, organizado poco a poco como un conjunto provisto luego de una teoría general". Dicho orden recibió un consentimiento general de todos quienes resultaron involucrados en él. Otro aspecto que resalta el historiador argentino en esta primera etapa, es que en el transcurso del periodo cristiano-feudal existe alternadamente el predominio de uno de los tres legados sobre los demás, con lo cual, Romero caracteriza el tipo de mentalidad dominante aún en épocas posteriores al siglo xv.

La Segunda Edad corresponde a lo que tradicionalmente se conoce como la Edad Moderna. Esta etapa del proceso histórico es la que más interesó a José Luis Romero porque en ella se da una mentalidad de tipo transaccional; es decir, el predominio de una actitud de encubrimiento que tuvo su mejor expresión en los ademanes propios de las actividades cortesanas. A este periodo Romero le da el nombre de orden feudoburgués.

La importancia que le da el historiador argentino a este periodo se debe a la percepción de las enormes consecuencias que esta actitud tiene en la aceptación de los valores promovidos por la mentalidad burguesa. Así, pues, en este periodo se da una disputa entre los grupos que aceptan abiertamente los postulados burgueses, quienes se oponen y quienes hacen una adaptación de ambas "visiones del mundo". La obra que mejor caracterizó este fenómeno cultural, a criterio de

Romero, es la del historiador y político florentino Nicolás Maquiavelo. De ahí la importancia que en el contexto de la obra del historiador argentino tiene el estudio Maquiavelo, historiador (1943).

Para Romero, la obra de Maquiavelo no se inscribe sólo en el plazo que corresponde a su vida sino que es parte del proceso de conformación de la mentalidad burguesa.

Es la mentalidad burguesa, precisamente, la que sustenta la forma mentís de Maquiavelo, y es él no sólo quien la expresa mejor sino quien más viva conciencia tiene de que es esa su forma mentís y de que es esa también la que anima a sus contemporáneos aun cuando no posean la claridad que él posee para distinguir sus alcances.

En esta perspectiva, el estudio de Maquiavelo realizado por Romero, a pesar de que tiene varios pasajes dignos de la historia decimonónica, destaca reiteradamente cómo frente al mundo cristianofeudal la obra de Maquiavelo "se coloca en una situación de incomprensión —y de negación derivada— de sus ideales fundamentales de vida". En el momento en que el historiador florentino pone en evidencia estos acontecimientos implica que los principios burgueses están próximos a alcanzar su madurez con la delimitación que supone la obra de los hombres de la Ilustración.

Por último, la Tercera Edad de la historia europea comienza con las primeras demostraciones de disconformismo con respecto al orden burgués. Este es el periodo que trata El ciclo de la revolución contemporánea, desde 1848 hasta llegar al presente del historiador argentino.

El protagonismo que tiene en estos tres momentos la actividad de la mentalidad burguesa permite que, gracias a este agente histórico, la historia de Europa pueda ser comprendida por Romero como un todo. Además, esta percepción posibilita que la historia tenga alcances mundiales porque incluye las áreas que fueron europeizadas. Es decir, las áreas que fueron sometidas y modeladas por los principios de la mentalidad burguesa en el momento en que Europa exploró y conquistó vastos territorios en todo el mundo.

De ahí que el momento feudoburgués en Europa se convierta en la clave de comprensión sobre las formas en que los principios de la mentalidad burguesa van incrustándose en tejidos sociales tan diversos como los que conforman las sociedades del mundo colonizado. Este punto de partida es el que explica por qué el presente es comprendido por el historiador argentino como el momento crítico de una mentalidad y por qué este periodo de crisis da cabida a la formación de una nueva mentalidad, todavía imprecisa y apenas bautizada como conciencia revolucionaria.

La segunda etapa narrativa

Con esta periodización, Romero planteó una revisión de las imágenes de su propio proceso histórico elaboradas por los europeos; esto supuso un fatigante trabajo en torno a la historia medieval europea. La máxima síntesis de los estudios medievales del historiador argentino se encuentra en el importante libro La revolución burguesa en el mundo feudal (1967) que constituye su segunda etapa narrativa.

Pero la comprensión de esta segunda etapa narrativa, en la perspectiva de este trabajo, no sólo establece la síntesis de un tema sino, especialmente, la consolidación de un hecho historiográfico muy importante: la resignificación del uso de ciertas categorías historiográficas que forman parte de la postulación de una novedosa concepción de la historia.

La afirmación de una imagen de la mentalidad burguesa en el marco de la concepción historiográfica de Romero, implica la elaboración de nuevos significados de las categorías que emplea o la invención de otras. Por ejemplo, el historiador argentino mantiene en sus títulos el término revolución. Esto implica la enorme importancia que él le daba a los periodos de crisis ya que allí se daban los procesos de cambio en la historia. Además, este cambio histórico corresponde a la transformación de un "estilo de vida" por otro. La caracterización de la aparición de la mentalidad burguesa la plantea el historiador argentino como una revolución en el seno de la sociedad feudal. La mentalidad burguesa surge, pues, como

un nuevo sistema de relaciones económicas, sociales y políticas distinto del tradicional, y sólo por eso ya revolucionario en relación con un sistema fundado implícitamente en la inmutabilidad de tales relaciones; pero revolucionario además porque descansaba en otro sistema de fundamentos cuyo rasgo predominante era la profanidad.

Así, pues, el cambio histórico debe conducir a un nuevo sistema de relaciones en el que los nuevos grupos sociales se insertan entre los grupos sociales tradicionales dislocando el antiguo equilibrio. En este aspecto, el término revolución mantiene la carga semántica dada por los análisis marxistas. La revolución implica que un determinado grupo social tiene un conjunto de ideas y sentimientos acerca de algunas aspiraciones concretas que dan cierta unidad de clase, en el sentido marxista, al grupo que hace suyas estas ideas y se movilizan a la acción. Las explicaciones de Romero acerca de los enfrentamientos sociales en La revolución burguesa en el mundo feudal están estrechamente ligadas a una perspectiva marxista. En gran parte del texto emplea el lenguaje de "la lucha de clases", "las clases", "las oligarquías", que no pasan de ser un modo de hablar porque hay una concepción historiográfica entre este lenguaje y el objeto de estudio que quiere historizar Romero.

El desplazamiento del término conciencia por el término mentalidad es el que da una señal acerca de las innovaciones en el uso de las categorías de análisis histórico.

De vuelta al tema de las ideas

Cuando los textos de Romero de los años cuarenta usan la palabra conciencia se hace presente la "influencia" de una mirada historicista de la historia que nunca abandonará Romero. El término es usado a partir de la concepción de que el conocimiento histórico es producto de la comprensión. Esta comprensión tiene como objeto de estudio las transformaciones que sufre el hombre a lo largo del tiempo. La historia surge como la necesidad de una autocomprensión del hombre y se plantea como un esfuerzo de analizar la conducta humana en el transcurrir del tiempo; es decir, la historia permite adquirir conciencia de un destino. Acorde con esta tradición historicista, Romero afirma que

el momento vivificador de la ciencia histórica, aquel que fija los rumbos de su meditación polarizando el acervo de conocimientos ya adquiridos y puntualizando lo que parece inexcusable saber, es, pues, ése en el que la conciencia histórica, aun a riesgo de erigir sobre bases precarias un sistema interpretativo, despierta aguzada por las urgencias inmediatas y se conmueve ante las dudas que obscurecen la visión del propio destino. En ese momento, la conciencia histórica apela a lo que sabe ya y no vacila en completar provisionalmente su panorama con datos apenas verosímiles, porque está segura de que su intuición le señala en el pasado lo valioso y lo significativo.

Esta apreciación de Romero conduce a que la ciencia histórica pueda ser entendida, en coincidencia con Schieder, como una forma especial de conocimiento. Esta ciencia "se aplica a todos los objetos de saber que se encuentran en conexión con las creaciones del hombre y su aparición en el tiempo", a través de las cuales el hombre se reconoce como un ser histórico, cuyo mundo se caracteriza por ser en esencia espiritual. Ante esta realidad peculiar no hay mejor salida que el comprender y, por eso, "el historiador habrá de tener siempre conciencia de que puede moverse en ella (la historia A. B.) sólo con el pensamiento".

Es otro el horizonte, en cambio, cuando se habla desde el punto de vista de la mentalidad. El ejercicio de la historia de las ideas tanto en América como en Europa ha hecho de esta forma historiográfica un campo difícil de delimitar. La descripción que hace Roger Chartier en su ensayo "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectoria y preguntas" (1982), muestra la enorme incertidumbre de un campo tan extenso en la ciencia histórica actual.

No obstante, siguiendo el estudio de Chartier, la noción de mentalidad que surge en los años

sesenta da a este nuevo objeto de estudio la característica de la colectividad. La mentalidad es donde se regulan las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad y se opone a la noción de historia de las ideas que toma a la idea como una construcción consciente de un espíritu individualizado. Con ello, la historia de la mentalidad "se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general". Según esto, la historia de la mentalidad se presenta como el mejor modelo de comprensión de una época.

Si bien al uso de la palabra mentalidad en la obra de Romero pudiera arrogarle la "influencia" de la Escuela de los Annales, no es tan fácil tal consideración. En unas clases que dictó en 1970 para unos amigos, recogidas por Luis Alberto Romero con el título Estudio de la mentalidad burguesa (1987), el historiador argentino trata de situarse en una tradición historiográfica muy particular. Esta tradición se desarrolla a partir del siglo xviii cuando Voltaire escribe dos obras fundamentales: El siglo de Luis xiv (1751) y el Ensayo sobre las costumbres (1756). Ambas obras son de gran importancia para Romero porque convierten por primera vez en objeto de la historia "las formas concretas de vida". Estas formas están asociadas con un

haz de ideas corrientes, de ideas operativas, que funcionan efectivamente en una sociedad, que no han sido nunca expuestas de manera expresa y sistemática, que no han sido nunca ordenadas ni han sido motivo de un tratado pero que sin embargo nutren el sistema de pensamiento y rigen el sistema de la conducta del grupo social.

Esta descripción supone el hallazgo de José Ortega y Gasset en Ideas y creencias (1934). La historiografía que toma este rumbo, según Romero, ocasiona una escisión en los estudios históricos a lo largo del siglo xix cuando, además de la historia política, surge la historia de la filosofía, del arte, de la literatura. Tener en cuenta estas realidades culturales en el siglo xx permite un gran desarrollo de la historiografía que llega a toda la serie de estudios históricos que tienen como trasfondo "el imaginario colectivo" como la historia de lo cotidiano y aun la misma microhistoria.

Es en esta medida que la obra de José Luis Romero —a diferencia de la mayoría de los estudios sobre la Escuela de los Annales, que dejan la impresión reiterada de que la verdadera ciencia histórica, o al menos la mejor, se realiza allí—, entronca con una serie de trabajos históricos como los mencionados de Voltaire o los análisis de Georg Simmel, por ejemplo, que no llegaron a plantearse como "escuela" pero sí como una renovación de los estudios históricos.

Es cierto que el historiador argentino emplea los hallazgos de historiadores como Braudel, con quien particularmente tuvo contacto. Sin duda, los historiadores actuales no pueden darse el lujo de

desconocer la evolución de las escuelas de los Annales. Sin embargo, los contactos de José Luis Romero con miembros de Annales no significó una aceptación o su reconocimiento como seguidor de esta escuela. Aún un análisis de su obra no puede llegar a la conclusión de que Romero sea un discípulo de la Escuela de los Annales.

Para Romero, una mentalidad es "un conjunto de ideas operativas, de ideas que mandan, que resuelven, que inspiran reacciones. Son también ideas valorativas y normativas, condicionantes de los juicios de valor sobre las conductas". Con ello se entiende que estas ideas no necesariamente llegan a reflexionarse ni a hacerse conscientes. Por eso, Romero incluye la referencia al concepto de ideología como el elemento antagónico de la mentalidad en la medida en que la ideología es "un sistema de ideas al que se asigna valor de verdad absoluta y, además, un sentido progresivo o proyectivo; una interpretación de la que se deriva un encadenamiento tal que el futuro parece desprenderse del presente". De esta manera, la ideología constituye una racionalización de la mentalidad, una concientización de las ideas operativas.

El empleo de los términos mentalidad e ideología no alejan a Romero del uso que de estas categorías hacen algunos historiadores de Annales, como por ejemplo Michel Vovelle. Sin embargo, el horizonte que le da la concepción historiográfica a estas categorías permite que el uso de las mismas terminen por constituir una novedosa visión de la historia.

La mentalidad burguesa

No hay que perder de vista que la historia, en la obra de Romero, es el estudio de la relación "compleja y dialéctica" entre la estructura real —el conjunto de las relaciones y funciones creadas donde se desarrolla la actividad individual— y la estructura ideológica —la imagen que el individuo se hace de ellas y el proyecto que imagina a partir de esa imagen. En esta perspectiva, cualquier creación tiene como trasfondo una mentalidad que llega a objetivarse en esa creación. Pero la objetivación de la mentalidad tiene como grado superior la cristalización en modelos interpretativos y proyectivos de la realidad. Estos modelos funcionan en toda la gama temporal y se puede afirmar que la historia de la mentalidad burguesa culmina en la universalización de un modelo interpretativo que es, al mismo tiempo

un proyecto para el futuro y una interpretación para el pasado y que significa la justificación en abstracto, y no simplemente fáctica, de la estructura real que, carente de fundamento absoluto, semeja un conjunto de situaciones de hecho.

De esta manera, la Edad Media revela la figura del burgués y de la mentalidad burguesa. Es muy fácil creer que esta mentalidad es exclusiva de una clase social específica: la burguesía; pero en Romero el fenómeno es más amplio. El sentido del término europeización, por ejemplo, que se ha utilizado en variadas oportunidades en este trabajo es equivalente al término aburguesamiento porque el proceso que está implícito en estas palabras no supone, necesariamente, el predominio de la burguesía como clase social.

La revolución burguesa en el mundo feudal es un trabajo que está preocupado por comprender y describir la dinámica del aburguesamiento del orden feudal. Como muchas veces lo diría Romero, él se consideraba más un historiador de lo burgués que de lo feudal. Por eso, aquel libro desarrolla la forma en que un conjunto de actitudes arraigadas en la experiencia fueron creando nuevos contenidos que constituyeron, finalmente, el marco de la mentalidad y la ideología burguesa. El libro tiene en cuenta dos procesos: la formación y la fijación del orden cristiano-feudal y el desencadenamiento de la revolución burguesa dando como respuesta inmediata del orden vigente una radicalización de sus rasgos y su "estilo de vida" hasta ceder al planteamiento de un orden transaccional que es el orden feudoburgués.

El estudio del periodo originario de la mentalidad burguesa se realiza con base en un método que separa analíticamente los fenómenos socioeconómicos —formación de poderes regionales, renovación de situaciones sociales, transferencia de la posesión de la tierra— de los fenómenos socioculturales —formación de nuevas clases, de nuevas actividades económicas—, para conjuntarlos después en una síntesis. De esta manera, esta obra principalísima en la producción historiográfica del historiador argentino desarrolla todos los supuestos teóricos sobre los que reflexionaba constantemente, como una especie de estrategia de retroalimentación con base en la cual se corroboraba su imagen de la vida histórica.

La orientación que le da José Luis Romero al fenómeno revolucionario que se presenta en la sociedad cristiano-feudal permite interpretarlo como una lucha de ideales, cuyo escenario será la ciudad que es "el instrumento útil y el cuadro necesario para el desarrollo del cambio de las formas de la vida social y de la mentalidad de un grupo que adquiría caracteres de disidente". La ciudad cobra en su obra un sentido más amplio que el de la simple morada de los burgueses. La ciudad es el símbolo de una nueva forma de ver el mundo, un oasis cuyo ethos lo constituye la profanidad de la vida. Más allá de los muros que cercaban a la ciudad en el medioevo, el hombre se diluía ante la fuerza de la costumbre que comprendía la realidad a partir de su interpenetración con la irrealidad.

La profanidad que rige a esta naciente mentalidad burguesa es el principio que disuelve la cerrada ortodoxia en la que va quedando aprisionada la mentalidad cristiano-feudal. La ciudad se convirtió

en el espacio de los hombres. Su ser lo instauró la artificialidad: calles pavimentadas, muros de defensa, que la separaron para siempre de lo natural y en cuyo seno los hombres comenzaron a sentir los lazos de la solidaridad que se desarrolla paulatinamente hasta formar una sociedad. En las ciudades se despertó un orgullo local que después daría paso a los nacionalismos, y que gracias al desarrollo y sistematización de la economía urbana permitió que en ellas se comenzara a concentrar y a producir la riqueza. En su interior se desplegaron formas de vida inéditas en el marco del mundo cristiano-feudal: se desarrollaron las artes liberales —medicina, derecho, filosofía y teología—, así como el deseo de disfrutar del ocio —privilegio que era hasta entonces de los nobles—, lo que dio un nuevo valor a las plazas y a las tabernas y permitió que surgieran nuevas formas morales y de comportamiento, con lo cual "la ciudad percibió que era una entidad física y, al mismo tiempo, una comunidad social, inseparables las dos".

Las creaciones burguesas aceptaron, en principio, la coacción de las normas tradicionales. El dislocamiento de la tradición no es precisamente un cambio fulminante. Los burgueses tuvieron que esperar mucho para sentirse con el poder suficiente que les permitiera enfrentar abiertamente el orden establecido y, en gran medida, estas tensiones sólo reflejaron el deseo de los burgueses de acceder a la esfera superior del orden tradicional. Pero la fuerza de las nuevas formas de vida impedían que sobreviviera el antiguo régimen hasta el punto de que terminaron coaccionando, por su eficacia, la actitud de reyes y señores. De esta forma, el "estilo burgués" pudo adentrarse en los meandros de los poderes políticos y económicos constituidos e ir transfiriendo, paulatinamente, a estos ámbitos no sólo los esquemas políticos urbanos sino los comportamientos ante la realidad.

Las iniciales peticiones de los burgueses, que se reducían a la esfera de pequeñas aspiraciones concretas, rompieron lentamente el orden cristiano-feudal. A pesar de que estos cambios se hicieron progresivamente, no se dio una transición pacífica ni entre los grupos burgueses ni entre los señores y los burgueses. Tuvieron que suceder incontables revueltas y disputas que dieran paso a la cohesión de "un estilo de vida".

En el trabajo de Romero, los burgueses no conformaron un grupo homogéneo sino "un complejo inestable" al que correspondió, igualmente, "una acentuada inestabilidad en las costumbres y las ideas". Esta estructuración social de los burgueses precipitó la institucionalización de la mentalidad tradicional en una definida ortodoxia como bastión contra el vigor de la heterodoxia urbana. No es otro el significado de las impresionantes Summas que elaboró Santo Tomás de Aquino, al igual que el establecimiento de la Inquisición y la aparición de grupos como los Templarios.

El aspecto más trascendental en la conformación de este nuevo grupo social es que las experiencias de los burgueses pronto se tradujeron en formas de comportamiento individual y

social. Las nuevas experiencias afectaron de manera definitiva la imagen del hombre, la sociedad, la historia, la naturaleza y el conocimiento de Dios. La mentalidad burguesa delimitó de manera práctica una "realidad operativa" donde sólo regía la libre voluntad de los hombres. Era éste un fragmento donde triunfaba la secularización de la realidad, la cual se extendería a cada una de las conquistas de la mentalidad burguesa. Esta contrastación tendrá en el campo filosófico, con la famosa "Querella de los Universales" durante los siglos xii y xiii, una forma de expresión. La secularización será un golpe definitivo a la mentalidad cristiano-feudal que vería impotente cómo retrocedía su legitimidad ante la eficacia de la mentalidad burguesa.

El orden feudo-burgués

Es de importancia reiterar nuevamente que este desplazamiento de contenidos de mentalidad no es un cambio de una sola vez. El proceso es tan lento que a veces es imperceptible. En muchos asuntos los burgueses no renegaron de los principios cristiano-feudales y quisieron integrarse a este orden pero no como subordinados sino como parte de los grupos de élite. Esta es la razón por la cual surge un periodo transaccional entre ambas formas de mentalidad. Los burgueses percibieron a través de fuertes crisis económicas y de la supervivencia de los derechos y privilegios señoriales las contradicciones y los conflictos internos de la nueva sociedad y de la nueva economía. Cuando comprendieron mejor las formas que habían adquirido la sociedad y la economía, gracias a los elementos que habían introducido, no les fue difícil sobrepasar los estrechos límites del mercado local. Rápidamente se instalaron en la esfera de los nuevos Estados territoriales, colaboraron en el fortalecimiento de las burguesías y promovieron y aprovecharon la aventura de la expansión oceánica. No en balde, el propio Romero señalaba que éste era su gran descubrimiento y era el centro en torno al cual giraba su actividad como medievalista.

Esta integración de los burgueses con los grupos tradicionales dio paso a lo que José Luis Romero llamó "el orden feudoburgués". La reacción de las clases señoriales tradicionales consistió, inicialmente, en la reafirmación de la ortodoxia, después cayó en una mutación moral provocada por el enorme cambio de sensibilidad ocasionado por el predominio de formas de vida inconcebibles un poco antes. La aceptación de un sentimiento profano como el amor a la vida y el goce sensual, hicieron caer en el desprestigio valores como el honor o la gloria tan caros a la mentalidad caballeresca predominante en la época cristiano-feudal.

La ciudad se convirtió en un hervidero de constantes enfrentamientos. Las posibilidades que daba la obtención de riquezas abrieron enormes brechas sociales, aunque las crisis económicas, como la del siglo xiv, devolvieron a su condición inicial a muchos que habían alcanzado grandes fortunas. De

ahí la necesidad que tuvieron los "nuevos ricos" de encontrar una legitimación en el pasado que, a la vez, acentuara las diferencias. Por eso, el periodo feudoburgués fue la primera etapa de ajuste de la mentalidad burguesa.

La mentalidad feudoburguesa es una concepción barroca del mundo. Una especie de producto de la mixtura entre elementos diversos y hasta opuestos en una sola unidad que crean una atmósfera

sujeta a reglas, todo convenido para que no se filtrara la perversión y la vulgaridad del realismo, todo cuidadosamente pesado para que las pasiones fueran espirituales, los impulsos nobles, los apetitos moderados, los gestos medidos, las palabras corteses (...) fue una irrealidad especular, como una realidad extrapolada.

El estudio de este fenómeno sociocultural, sin embargo, se vio truncado por la muerte. Tal como está planteado el proyecto acerca de la mentalidad burguesa y de acuerdo con los supuestos que le anteceden, el postumo libro Crisis y orden en el mundo feudoburgués (1980), continuación de La revolución burguesa en el mundo feudal, era la primera parte de una obra general planeada para escribirse en cuatro volúmenes que tendría por título: Proceso histórico del mundo occidental.

A este proyecto inconcluso lo acompañaron dos proyectos más que tenían una estrecha relación entre sí: la sistematización de una reflexión sobre la historia que se titularía Teoría de la vida histórica y la derivación de este estudio sobre la historia occidental: las reflexiones sobre la importancia de las ciudades en el desarrollo de la mentalidad burguesa que tendría el título de La estructura histórica del mundo urbano.

En el mundo intelectual de lengua española existe un sinnúmero de proyectos inacabados. Esta constante en los mejores representantes de la actividad del espíritu refuerza la comprobación de Alfonso Reyes en torno a la enorme dificultad que significa "mantener la llama encendida" en las particulares condiciones que la actividad intelectual tiene en el contorno latinoamericano.

Un aporte y un contraste

A pesar de ello, los hallazgos de estas obras medievales de José Luis Romero tienen como consecuencia la resignificación de ciertos temas de los que se ha ocupado la ciencia histórica. La orientación del análisis historiográfico que ha empleado el historiador argentino implica una "despolitización" del concepto burgués, tal como lo popularizó cierta historiografía marxista. Para

Romero, la mentalidad burguesa no es una clase social sino un proceso histórico. Con ello, el historiador argentino estaba a la par de las polémicas al interior de la historiografía marxista británica que reflexionó sobre la categoría de clase como un proceso histórico.

El contraste de la forma como Romero asume el fenómeno histórico del "aburguesamiento" del mundo con dos obras históricas que le antecedieron en este tema puede ser muy ilustrativo. En 1913 Werner Sombart publicó un erudito estudio que tituló: El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno. Unos años después apareció el importante libro de Bernhard Groethuysen: La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo xviii (1927). No es coincidencia que ambos textos se elaboraran en respuesta al famoso estudio de Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905). Lo interesante del asunto es que ambos libros no vislumbran los orígenes de la mentalidad burguesa en el sentido en que lo tomó José Luis Romero.

Sombart, por ejemplo, parte de la noción de "espíritu económico" al que define como un

conjunto de facultades y actividades psíquicas que intervienen en la vida económica: manifestaciones de la inteligencia, rasgos de carácter, fines y tendencias, juicios de valor y principios que determinan y regulan la conducta del hombre económico.

Con base en ello pudo caracterizar las diversas épocas económicas en la historia y admitió como fundamento de la época capitalista un tipo de hombre: el burgués. A partir de estos supuestos, Sombart considera que este tipo se manifiesta en la historia por primera vez en Florencia a fines del siglo xiv y traza un contexto preciso en el que se desarrolla hasta llegar al empresario contemporáneo.

Mientras tanto, Groethuysen se limita a estudiar la forma como el espíritu burgués alcanza a ser una "potencia política sustantiva" que estalla con todo su poder en los acontecimientos de la Revolución Francesa. El burgués es un hombre que constituye un mundo opuesto al que se materializa en los representantes de la Iglesia católica. El mundo burgués es una "visión del mundo", en todo el sentido de la expresión acuñada por Dilthey —no en balde Groethuysen es el editor de las obras del importante filósofo alemán—, que se construyó con base en el modelo de un hombre práctico en su relación con la realidad. Esta cosmovisión no es el resultado de un determinado sistema filosófico sino de una actitud espontánea ante la vida. Por eso, el trabajo de Groethuysen se presenta como una innovación en el campo historiográfico en la medida en que quiere "liberarse de la idea de que la evolución del espíritu se limita a aquellos que escriben libros y aciertan a dar a sus convicciones una expresión cabal". Con lo cual, esta historia de las ideas quiere darle una perspectiva histórica a

quienes forman “la masa en sentido más ancho o más estrecho”.

El trabajo de José Luis Romero coincide con ambos esfuerzos al aceptar de Sombart el sentido del “tipo” del hombre burgués, e igualmente se identifica con Groethuysen en los elementos que no han sido historiados. Pero de ambos trabajos se aleja considerablemente por la perspectiva que adopta para estudiar el fenómeno burgués.

Sombart, por ejemplo, parte de un concepto rigurosamente delimitado que tiene sus orígenes al mismo tiempo que la clase social burguesa. De igual forma, Groethuysen está prendado de la época moderna como el criterio de periodización del origen de la mentalidad burguesa en la Revolución Francesa; además, su interés por historiar los orígenes de la masa es similar al de Romero. Pero el punto de partida del historiador argentino considera que la mentalidad burguesa no corresponde al predominio de un determinado grupo social porque es una cosmovisión que hunde sus raíces en una época anterior a la época moderna.

El trabajo histórico de Romero tiene en cuenta que el burgués es un tipo ideal que no necesariamente se da plenamente con todas sus peculiaridades en la realidad histórico-social. El tipo ideal es una imagen representativa que se halla entre la especulación pura y las individualidades puras, es un concepto de generalidad relativa que registra regularidades en el devenir histórico que pueden ser contrastadas empíricamente en la descripción de un proceso.

En el trabajo histórico de Romero el burgués es una constante acción histórica que no tiene desarrollos similares en todas las regiones de Europa ni en el mundo europeizado. Por lo tanto, su objeto de estudio no es como en Sombart el tipo burgués ni es la burguesía como en Groethuysen, es un espíritu burgués que se establece más allá de la burguesía, en grupos sociales no burgueses, por lo que es posible que individuos, grupos sociales y sociedades enteras tengan rasgos contradictorios, burgueses y no burgueses, como lo demuestra el periodo feudoburgués o la conformación social latinoamericana. El espíritu burgués en Romero es “un conjunto de tendencias, de sentimientos y de reacciones frente a las cosas” cuyo origen se remonta al siglo xi convocando una revolución en el mundo feudal. Y, en cierta medida, coincide con Sombart en el objetivo de “exponer la evolución y la estructura del espíritu de nuestro tiempo, sirviéndose para ello de la génesis del portador representativo de este espíritu: el burgués”.

La comprensión del espíritu burgués que hace Romero no sólo despolitiza el concepto sino que también le quita el carácter económico de su expresión. Al comprenderlo como una cierta idea de la vida hace que el proceso histórico del que se ocupa se entienda como una realidad compleja donde confluyen múltiples elementos. Las expresiones de esta cierta idea de la vida tiene variados canales

y no sólo las relaciones económicas. El predominio de la naturaleza sensible, como rasgo característico de la mentalidad disidente que surge en el periodo feudal, tiene como fuente de expresión los bestiarios, los espejos, los libros sobre la propiedad de las cosas que el historiador argentino rastrea en las historias que cuentan las crónicas de San Isidoro de Sevilla, las obras de Raimundo Lullio o de Dante Alighieri.

De ahí que uno de los aspectos más relevantes de los estudios medievales de Romero sea el despliegue de las fuentes que utiliza. La convicción de que las obras historiográficas son "espejos de la cultura" en la que se producen, hace de las crónicas un material de especial significación para comprender el proceso crítico que estudia Romero.

Las crónicas constituyen la historia de la Edad Media. Muchas de ellas tienen una "sólida estructura"; es decir, tienen ideas claras acerca del orden de la historia y acerca del sentido de la existencia de la comunidad que dejan entrever una concepción del mundo. Es en este aspecto que Romero coincide con la afirmación de Walter Benjamin de que "el cronista es el narrador de la historia", en la medida en que es el precursor de "los más recientes escritores de historia" y no en la magnitud que le da Benjamin al narrador como aquel que constituye el arte de narrar: "referir una historia libre de explicaciones". De este modo, Romero acepta a la crónica como fuente histórica y como obra historiográfica.

La comprensión de la Edad Media desde la despolitización de lo burgués proporciona una valoración distinta. Utilizando como referencia el balance de los alcances de la obra medievalista de Romero realizado por Carlos Astarita y Marcela Inchausti, el historiador argentino se ganó un lugar de excepción en los estudios medievales porque su comprensión del origen y del ritmo del mundo medieval a través de la vida sociocultural le permitió anticipar hallazgos que la mayoría de las investigaciones posteriores sobre el medioevo han confirmado.

Ahora bien, el giro despolitizador que le da Romero al término burgués no significa que el historiador argentino se olvide de lo político. Por el contrario, la política es comprendida como parte de un proceso mucho más vasto. La política tanto como la economía no son para Romero factores predominantes sino elementos de un proceso total, en el cual hay vías de expresión de estos intereses. Las reacciones espontáneas y sistemáticas de grupos sociales en una sociedad y en un determinado momento histórico, constituyen expresiones del peso que tienen los factores políticos y económicos, pero tales reacciones son parte de un "estilo de vida" que conforma un todo. De ahí que el historiador tenga que comprender estos factores en su dinámica con otros elementos como la sensibilidad, el pensamiento, la religiosidad, para tener una imagen coherente del proceso que estudia.

A diferencia de las escuelas renovadoras de la ciencia histórica que consideraron la ruptura con la historia tradicional como el abandono de lo político, Romero lo integró como parte fundamental de su trabajo histórico. La política es parte del conjunto histórico en el que está inmerso el hombre y es desde la historia política que el historiador argentino da el salto hacia la historia de América Latina.

III. EL PROCESO HISTÓRICO DE AMÉRICA LATINA

(...) los acontecimientos que rodean al historiador y en los que éste toma parte están a la base de su presentación, como un texto escrito en tinta simpática. La historia que somete al lector constituye, por así decirlo, el conjunto de citas que se insertan en su texto y son únicamente éstas las que están escritas a mano, de una manera que todos pueden leer.

Walter Benjamin

América Latina es el tema tardío de José Luis Romero cuando ya era un historiador consumado y maduro. La necesidad de confrontar su concepción historiográfica y su interpretación de la historia europea con la realidad latinoamericana apareció plenamente. Por esta razón, el trabajo historiográfico sobre América Latina es reducido en comparación con la cantidad de obras que dedicó al tema medieval e incluso a la parte teórica sobre el oficio histórico, pero sus trabajos sobre el mundo latinoamericano representan la madurez de la totalidad de su obra y es la mejor síntesis de su apreciación del devenir histórico. Por eso, las obras latinoamericanas de José Luis Romero constituyen un hito en su biografía pero también lo son dentro de la tradición historiográfica latinoamericana. Especialmente porque esta parte de su obra y esta interpretación pueden considerarse de cierta manera resultado de la comprensión de Latinoamérica en el siglo xx desde la Argentina, labor que las demás regiones del subcontinente están todavía por realizar.

El tema de América Latina

Ante el proceso que desde el siglo xix traía la tradición historiográfica latinoamericana, caracterizada por el predominio de historias que trataban de consolidar una imagen de la nación, esto es, el interés por comprehender el proceso de conformación de la nación y lo que esto podía significar para la consecución del progreso, contrastan visiblemente los intentos históricos volcados hacia explicaciones de índole continental.

La renovación de la historiografía latinoamericana provino del cambio de actores en los estudios históricos, lo cual trae como consecuencia la innovación de la perspectiva. Empero, la forma como se llevó a cabo esta transformación en el ámbito de la historiografía latinoamericana no es producto de la contrastación teórica. En Latinoamérica no hay una discusión teórica entre los historiadores que, partiendo de principios marxistas, por ejemplo, quieran escribir historias a la manera de Annales; ni existe un cuestionamiento teórico, abierto y sistemático, a los trabajos elaborados por las academias de historia o sus equivalentes nacionales. Lo que más bien impera es una actitud reiterada en la que se apela a la autoridad de los modelos de comprensión foráneos. En los apartados precedentes se describió la enorme presencia de las escuelas de Annales en las obras de historiadores que generaron "las nuevas historias" dentro de la tradición historiográfica latinoamericana y el apogeo que ello permitió de los estudios sociodemográficos y económicos. Estos intentos no eran ajenos a una enorme presencia de los esquemas marxistas con las sugerentes explicaciones cepalinas.

El problema de la identidad latinoamericana

A la par con el paulatino desarrollo de la profesionalización del oficio histórico, América Latina iba adquiriendo un gradual estado de conciencia de sí. El poeta mexicano Octavio Paz afirmó en los años cincuenta que por primera vez en la historia América Latina era contemporánea de todos los hombres. Ésta fue una afirmación que sintetizó, sin duda, la forma como la posguerra había marcado la perspectiva de Latinoamérica acerca del mundo. Pero no era un hecho novedoso que América Latina se reconociera como una entidad histórica diferente del resto de la humanidad. Ciertamente los intentos que se hicieron por reafirmar su independencia desde las revoluciones de 1810 comprendieron todos los tópicos: desde la política y la economía hasta la literatura. También es evidente que en el siglo xix tal diferenciación no abarcaba, como tarea de reflexión, a todo el subcontinente; más bien imperaba la idea de una heterogeneidad local que estaba en la dinámica entre lo regional y la consolidación de la nación.

Sin embargo, se podría comprobar que los ingentes esfuerzos de una obra virgiliana como las Silvas americanas (1823) de Andrés Bello tienen una mirada continental. Su tema principal es la exaltación de la naturaleza de las recién independizadas naciones del imperio español. Su esfuerzo estaba encaminado, como dice Henríquez Ureña en Las corrientes, a proclamar la independencia literaria de América Latina, pero este espíritu sucumbió rápidamente, al igual que los desengañados pensamientos de Simón Bolívar, ante las disputas feroces en torno al vacío de poder al que se había llegado una vez consolidados los esfuerzos revolucionarios contra España.

La tarea de reconstrucción después de la Independencia tuvo como marco una realidad nacional la mayoría de las veces lo suficientemente desconocida como para impedir cualquier atisbo de una comprensión continental. Tendrían que llegar los azarosos momentos posteriores a la Primera Guerra Mundial para que volviera a brotar, con cierto aire nostálgico, la idea de una Latinoamérica unida.

No ha sido en vano que la floreciente actividad ensayística latinoamericana de las primeras décadas del siglo veinte tuviera como tema predominante los asuntos americanos. Esta actividad vendría a consolidarse en una época en la que se hizo mucho más clara la necesidad de establecer criterios que determinaran la diferencia latinoamericana con relación a las políticas imperialistas de Inglaterra y los Estados Unidos mediante la formulación de un sentido homogéneo de esta realidad histórica y cultural.

La tendencia a reafirmar una identidad cultural e histórica tiene que ver con una voluntad para afirmarse frente a "otro" u "otros". Sólo que dentro de los momentos históricos en los que el problema de la identidad ha surgido a lo largo de la historia latinoamericana, la discusión sobre la identidad se ha movido entre los vaivenes propios de los intereses comunes —continentales y/o nacionales—y los particulares —nacionales y/o de grupos.

Una de las formas más claras de la necesidad de enfrentar esta problemática se vislumbra en la popular acogida de los estudios sociológicos que permean el ánimo con que se inician varios trabajos de intelectuales latinoamericanos de la época. Estos estudios vienen a plantear la necesidad de reconocer, científicamente, las realidades particulares de las distintas naciones latinoamericanas, como en su momento lo señaló Miguel Angel Asturias, entre otros muchos, al reclamar la urgencia de una "sociología guatemalteca".

Este interés, difuso en principio, tomó forma a través de las discusiones en torno a temas aparentemente falaces como el nombre de la América de habla española y portuguesa, el tema de la raza, la confrontación entre el mundo latino y el mundo sajón, la definición ante las tradiciones europeas tomadas como troncos fundamentales de civilización y modelos de cultura, entre otras tantas temáticas que venían a explicar posiciones políticas y sociales ante la realidad americana, pero especialmente ante la realidad nacional. Estos temas tienen una estrecha relación con la reacción conservadora del siglo xix emparentada con la Santa Alianza que trataba de restaurar la unidad latina. Ello se refleja en las vacilantes aproximaciones de las visiones de conjunto sobre América Latina que llegan a plantearse a través de la fórmula del "ensayo", tanto literario como científico, para tratar de dar una visión unitaria de una realidad claramente fragmentaria, como sucedió desde los estudios de Francisco García Calderón en Las democracias latinas de América

(1912) hasta la Historia contemporánea de América Latina (1967) de Tulio Halperin Donghi, sin olvidar toda una serie de autores y de obras que se publicaron en ese periodo.

De ahí que surgiera en esta época toda clase de estudios y reflexiones acerca de la realidad continental y nacional que genéricamente se podría resumir bajo el nombre de "radiografías" de la realidad. Estas "radiografías", para recordar al gran Martínez Estrada, buscaban describir y comprender con toda serie de instrumentos, desde la intuición hasta el apego a las fórmulas científicas en boga, la constitución social y cultural de la realidad latinoamericana. Desde el Ariel (1900) de José Enrique Rodó y su casi contemporáneo Os Sertoes (1902) de Euclides da Cunha, pasando por la Radiografía de la Pampa (1933) de Ezequiel Martínez Estrada y las Meditaciones Suramericanas de Hermann von Keyserling, hasta El laberinto de la soledad (1950) de Octavio Paz, estas obras no tuvieron otro interés que tratar de aprehender ese hecho particular que es la identidad, bien sea nacional o continental.

La expresión política de este particular interés por definir la identidad latinoamericana lo constituye la influyente obra de Víctor Raúl Haya de la Torre. Su visión continental deviene, ciertamente, de la poderosa acogida que tuvo en todo el continente el importante movimiento estudiantil de Córdoba en 1918. Surgido del seno de este movimiento, tal y como se desarrolló en Perú, el político peruano peregrinó en 1923 por Panamá, Cuba y México en calidad de "estudiante desterrado". Los alcances de aquel movimiento estudiantil fueron enormes, especialmente para aquellos que, como Haya de la Torre, estaban dispuestos a pensar en la realidad continental. La serie de congresos de estudiantes americanos que se realizó entre 1908 y 1949 contribuyó a generar el clima en el que se formaron ciertos grupos de intelectuales y políticos durante las primeras décadas del siglo en toda América Latina; ello permitió darle un sentido práctico a la creación, en 1924, de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA). Con la explicación que el propio Haya hizo de su programa en el famoso artículo "¿What is the APRA?" (1926) quedó en claro la determinante acción política antiimperialista que trataba de articular a América Latina en un proyecto de unidad política que justificaba, además, las acciones de nacionalización de tierras y de industrias y una alianza internacional con lo que el político peruano llamaba: "todos los pueblos y clases oprimidos del mundo".

De este modo, lo que hubiera podido pasar por un gesto retórico y sin importancia como fue la ceremonia en la que se fundó el APRA, llegó a tener tanta vigencia que veinte años después, en 1946, un poco antes de que el proyecto político de Haya en el Perú se tornara blanco de persecuciones, gobiernos tan importantes en la historia contemporánea de América Latina, como el de Rómulo Betancourt en Venezuela y el de Juan José Arévalo en Guatemala, reconocían la impronta aprista que los cobijaba al invitar al brillante político peruano a recibir altos honores oficiales. De esta manera, la necesidad de una determinación continental frente a las condiciones

que planteaba el contexto internacional alcanzó legitimidad política.

Sin embargo, esta perspectiva de la unidad y la diferencia de América Latina tiene rasgos muy particulares. La realidad económico-social de principios del siglo xx llevó dramáticamente a la superficie un viejo conflicto entre la ciudad y el campo tras la consolidación de los procesos de modernización. Estos procesos llevaron a un masivo éxodo rural hacia la ciudad que coincidió, especialmente en el área del Río de la Plata y el sur de Brasil, con la llegada de numerosos contingentes de inmigrantes. El encuentro de tres sociedades distintas, la rural, la urbana y la inmigrante, daría como resultado una reacomodación de todo el conjunto social. Si bien en una gran parte del subcontinente la presencia de los inmigrantes fue escasa o nula, igual se dio el encuentro del campo y la ciudad. A partir de 1880 se inició un proceso de debilitamiento de los grupos predominantes en todas las sociedades latinoamericanas frente a los emisarios de las economías metropolitanas y ante el surgimiento de las clases medias y los sectores trabajadores incorporados a formas de actividad económica modernizadas. El signo de este debilitamiento fueron las llamadas "dictaduras liberales" que sufrieron reiteradas crisis hasta que finalmente el cuestionamiento a su legitimidad alcanzó el punto más álgido en las primeras tres décadas del siglo xx.

La integración de esta nueva sociedad y los diferentes conflictos que desató tuvieron su expresión política y estética. En el ámbito político, el surgimiento de los llamados movimientos populistas es la forma que alcanzan a tomar estos novedosos fenómenos. La llegada al poder de Getulio Vargas en Brasil en 1930, el ascenso de Lázaro Cárdenas como presidente de México en 1934, y la presidencia, un poco más tarde, de Juan Domingo Perón en Argentina, determinan un momento de gran importancia para la historia latinoamericana del siglo veinte.

A pesar de su importancia histórica el populismo ha tenido en su contra los prejuicios de la actual política neoliberal y la forma como ha sido estudiado. Las ciencias históricas lo han abandonado más que las ciencias sociales. El trabajo latinoamericano más reciente sobre el tema demuestra el inconveniente que representa aplicar esquemas y categorías preelaboradas e intemporales a las realidades históricas. A pesar de ello, existe la certeza generalizada de que el populismo latinoamericano es justamente un movimiento de masas urbanas, principalmente, que aparece en el momento de la crisis del capitalismo mundial y cuando los grupos dirigentes tradicionales —es decir, los que se consolidaron en el manejo de lo político y lo económico en la segunda mitad del siglo xix—, pierden el control social ante la sistemática diferenciación de las sociedades nacionales. Además, en el ámbito del capitalismo y en el del manejo político ante las nuevas realidades sociales, el populismo se presenta como una vía alterna para alcanzar el desarrollo económico. Como fenómeno político y socioeconómico era una opción que trató de adecuarse a los nuevos fenómenos de la realidad dentro del contorno capitalista, con aspectos tales como el carácter

masivo, urbano, antiimperialista y, por ende, nacionalista; de ahí que estuviera fuera del control de los partidos políticos tradicionales y de sus esquemas de planeación económica y, como parece indicarlo el trabajo de Vilas, también de los esquemas de las ciencias sociales aplicados a América Latina.

Por su parte, en el aspecto estético, la crisis europea y la masificación de las sociedades latinoamericanas encuentran como correlato dos tendencias claramente discernibles: la corriente que propugnaba por el arte puro, que tendía a un romanticismo exaltado y a un preciosismo barroco cuya culminación fueron los llamados movimientos de vanguardia y la corriente que se planteaba el problema de la búsqueda de expresión propia "no subsidiaria de Europa" que coincidía con el redescubrimiento de los problemas sociales y nacionales como tema de casi todas las manifestaciones artísticas. Estos fenómenos artísticos revelan la marcada disputa entre regionalismo, nacionalismo y cosmopolitismo, de la cual habría de surgir esa especie de mestizaje que después el crítico literario uruguayo Angel Rama trataría de explicar bajo la lupa del concepto de transculturación.

Comprender América Latina desde la historiografía

La reacomodación de las sociedades latinoamericanas procura una realidad bastante compleja no fácilmente asimilable. Desde la perspectiva de modelos exógenos apenas si es posible querer encontrar cierta unidad del mundo latinoamericano en su totalidad. Quizá por ello quienes han planteado la perspectiva de una América Latina la exhiben a partir de la consideración de factores externos. Esto no quiere decir que la única posibilidad de escribir una historia de América Latina sea desde afuera, porque los recursos económicos, bibliográficos y científicos seguramente están en otras partes, como lo plantea Halperin Donghi. Lo que se afirma aquí es que las "visiones de América" posibles hasta ahora, de acuerdo con una tradición que tiene poco tiempo y pocos cultivadores, se han realizado teniendo en cuenta la forma como el subcontinente se ha relacionado con su exterior. Sin embargo, estamos abocados a que la historia de América Latina se deba elaborar desde las realidades nacionales, lo cual constituye el planteamiento de una serie de problemas que ponen en el centro de la balanza una pregunta fundamental: ¿cómo la historiografía nacional puede asumir la historicidad continental de la que hace parte? Es fácilmente discernible, pues, que las historias que tienen por tema América Latina se han escrito desde perspectivas particulares pero han sido tan pocas y tan localizadas que esto impide aún realizar una tarea comparativa.

La dificultad que aquella complejidad presenta para los estudios históricos ha implicado que exista

una marcada ausencia de trabajos que contemplen a América Latina como un sujeto posible de estudio. La mayoría de los trabajos históricos sobre la totalidad latinoamericana proviene de fines de los años cuarenta y son fruto del espíritu americanista que se expresó de manera inusitada y abrumadora en las décadas anteriores; aunque, después de los años cincuenta, el interés por América Latina cambia de perspectiva gracias al planteamiento del problema del desarrollo.

En la historia de la historiografía latinoamericana, la primera obra que tiene por tema a América Latina pertenece a la figura del importante historiador chileno Diego Barros Arana: Historia de América (1865). Después de este trabajo pionero muy escasas obras aparecieron publicadas con este asunto. Apenas cabe nombrar los Apuntes de historia americana (1910) de Carlos Navarro, Historia de la América Latina desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días (1917) de J. Ortega Rubio, la obra de Carlos Pereyra, Historia de la América española (1924), y la Historia de América (1942) dirigida por Ricardo Levene; además de la obra iniciada en 1930 por el historiador español Antonio Ballesteros: Historia de América y los pueblos americanos y culminada hacia 1959. Estos trabajos tienen como temática recuentos histórico-políticos que, de acuerdo con los avances de la ciencia histórica actual, tienen limitantes en la comprensión de los procesos históricos. Sus puntos de partida los diferencia del tipo de historiografía que vendría a ocuparse a partir de los años cuarenta con el tema de América Latina.

Una de las primeras obras históricas que va a plantear el tema desde una perspectiva distinta a la historiografía positivista es, precisamente, Fundamentos de la historia de América (1942) del historiador mexicano Edmundo O'Gorman. No es casualidad que esta obra surgiera de uno de los alumnos de José Gaos. O'Gorman, adherido a los principios aprendidos de su maestro, asume en este breve pero sustancioso trabajo la postura que lo identificará a lo largo de su carrera como un historiador con un apego extraordinario a la argumentación filosófica. El historiador mexicano, a tono con las preocupaciones de la época, apunta el problema de concebir una imagen total de América Latina:

Lo que podría llamarse una "visión de América" es tema común a la Historia y a la Filosofía. Pero este ensayo, si ha de clasificarse, es estrictamente de historia: no se puede aspirar a entender los hechos capitales de la vida y de la cultura en el Nuevo Mundo, sin esa base previa de tener una "visión de América", aprehendida en la autenticidad de las fuentes, desde sus orígenes. Contribuir a esa tarea ha sido el propósito íntimo de este ensayo.

La filiación entre historia y filosofía es básica. Relación que sería también explícita en otros discípulos de Gaos, como Leopoldo Zea, y si se fuera más lejos aún, en aquellos que se nutrieron de la tarea cultural de la Revista de Occidente. De ahí que este trabajo en particular marca el contorno de una

etapa definitiva en la obra del historiador mexicano que concluye en el texto más conocido de su producción: La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente (1958); este libro mantendría su preponderancia en los intereses de O'Gorman en la medida en que sólo hasta 1977 aparece la edición definitiva en la que amplía los capítulos y cambia el subtítulo por el de Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir.

O'Gorman desarrolla fundamentalmente el problema de cómo y de qué manera Europa incorpora a América dentro de su proceso histórico. Europa, entonces, aparece como la entidad histórica por excelencia. Con ello, el historiador mexicano participa de una concepción común a la mayoría de los intelectuales latinoamericanos: Europa "modelo de la civilización". Por la preponderancia que le da a Europa como entidad cultural trata de utilizar los elementos que esa tradición le ha proporcionado para revalorar a América y, casi como excusa, para explicar por qué los hombres "civilizados" entendieron a América de la forma en que lo hicieron. Para estos propósitos, O'Gorman emplea la distinción hegeliana entre naturaleza e historia y con base en ella ataca la idea de que Europa se hizo de América a partir del siglo xviii. A esa imagen es a la que califica de la "calumnia de América" porque reduce a esta nueva realidad, descubierta e "inventada", a una entidad de índole sólo natural y, por ende, inferior. El mantenimiento de esta concepción es la que procura una comprensión muy pobre de la realidad americana en la que

lo europeo en todos los órdenes de la vida ha sido pensado como un a priori para América y lo americano como un a posteriori para Europa (...) Por eso todo lo americano ha tenido siempre ese sello de ser "una experiencia". Algo que se supone puede ser copiado o imitado, y sobre todo, algo que sirve para probar una teoría.

De ahí que esta lucha emprendida contra quienes aceptan esta apreciación de la realidad americana, ampliamente difundida y sostenida entre los propios latinoamericanos —particularmente por la autoridad y las afirmaciones de José Ortega y Gasset, afirmaciones que tienen de por sí una larga historia—, presupone también un proyecto de índole utópico. El historiador mexicano anhela poder entroncar a América con Europa no sólo para refutar la falsa ahistoricidad americana, sino para vincular a América con un proceso histórico universal, en términos de Hegel, que conlleva a la certidumbre de que

En América encuentra refugio aquello que en Europa está en peligro, y esto nos da una idea de América que yo creo jamás ha sido vista antes: América desde sus orígenes desempeña el papel de la gran preservadora de los valores culturales cuando éstos han estado en peligro.

Por supuesto, el historiador mexicano se equivocaba al pensar que esta idea no había sido

desarrollada antes. Pero en su obra el papel de esta estimación del proceso histórico americano es fundamental hasta el punto de que en ella se apoya la comprobación que trató de hacer sobre la peculiaridad histórica de América. Precisamente, la novedad de la cultura americana que O'Gorman percibía recaía en la cualidad europea de América; es decir, en su conformación ontológica que

remite a la peculiaridad de su constitución histórica, o si se prefiere a su razón misma de ser en cuanto que constituye un modo peculiar de vida que, dentro del repertorio de posibilidades de la cultura europea, aspira a realizarse (...) Su verdadero sentido ha de buscarse, pues, no en el habitual cotejo con Europa, no en hipótesis e interpretaciones de filiación más o menos naturalista fundadas en diferencias de ambiente y peculiaridades de raza, sino en la constitución ontológica misma de América, que fue concebida, no se olvide, precisamente como el Nuevo Mundo.

Esta apreciación del proceso americano signada por la reflexión filosófica caracteriza una presencia de la filosofía, inusitada en cualquier otro historiador latinoamericano del momento. La estimación del problema de la invención que subyace al tema del descubrimiento de América es adecuada a esta propensión que, sin embargo, parece conducir al problema de una ontología única y verdadera de América. El ser americano de O'Gorman descansa, pues, en la realización de unos valores culturales tenidos como universales porque cuando América llegue a ser "la nueva Europa" se constituirá su verdadera ontología.

La importancia de una figura como Edmundo O'Gorman en la historia de la historiografía de América Latina no sólo se sostiene en su novedosa perspectiva de la realidad americana sino en su esfuerzo de reflexión en torno al oficio histórico. Tal afán se consolida en una obra inédita en el ámbito historiográfico latinoamericano: Crisis y porvenir de la ciencia histórica (1947). En el marco de una actitud crítica de lo que él llama la historiografía positivista encarnada en la figura de Leopold von Ranke, equivocadamente sin duda, tiene la pretensión de delimitar una concepción historiográfica de manera sistemática, que tendrá en el ensayo "Historia y vida" (1956) una cima de reflexión filosófica sobre el trabajo y los temas del historiador. Con ello, O'Gorman "le pide al historiador algo muy difícil: pensar, imaginar, atreverse a errar".

Muchas de las conclusiones de Edmundo O'Gorman se relacionan estrechamente con la propuesta americanista de los años veinte como el dilema entre la América sajona y la América hispánica; aunque también existen marcados distanciamientos, por ejemplo, el rechazo de elementos como la raza. Su entronque fundamental con el discurso americanista tiene que ver básicamente con una imagen utópica, que está como trasfondo, y que hunde sus raíces en una postura antipositivista.

La irrupción del “ensayo americanista”

Los planteamientos antipositivistas de principios de siglo y que hacían parte de la dinámica de transformación social que vivía América Latina, despertaron rápidamente la preocupación por temas como el alma nacional, el indigenismo y lo telúrico. No es de olvidar que el positivismo configuró prácticamente la ideología liberal de los grupos predominantes durante la segunda mitad del siglo xix en toda América Latina, así que una rebelión antipositivista implicaba el desconocimiento de una ideología predominante. Bajo esta perspectiva se escribe una obra tan publicitada como discutida: La raza cósmica (1925) de José Vasconcelos, completada un año después por Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana que, de cierta manera, continuaban la propuesta del Ariel (1900) de José Enrique Rodó. Esa continuidad se manifestaba en la crítica a la presencia cultural norteamericana a la que se añadiría la idea de una futura armonía de las razas que permitiría, finalmente, establecer el destino de América Latina en la historia: llegar a ser el centro de la llamada “cultura occidental”. Así también lo expresará el americanismo de Pedro Henríquez Ureña en una conferencia pronunciada en 1925 con el título: “El descontento y la promesa”, que formará parte de aquella famosa serie de escritos reunidos en los Seis ensayos en busca de nuestra expresión (1928), coincidencialmente publicados el mismo año que José Carlos Mariátegui dio a la luz pública sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Henríquez Ureña enmarca el carácter utópico de su “visión de América” en una continuidad histórica de la “cultura occidental” que para él se sintetiza en España, al afirmar que “tenemos derecho a considerar seguro el porvenir (...) porque para entonces habrá pasado a estas orillas del Atlántico el eje espiritual del mundo español”.

Como es evidente en dos hombres de la talla de Vasconcelos y Henríquez Ureña que revaloraron la tradición hispánica, este americanismo no fue homogéneo en sus puntos de partida ni en sus tendencias. Como lo ha explicado Irlemar Chiampi Cortez, el americanismo de estos años tiene dos líneas de reflexión: el utopismo en relación con el mestizaje y el utopismo en relación con lo autóctono. Ambas perspectivas presuponen una posición con respecto a la crisis europea: la primera considera a América Latina como la heredera inmediata de la cultura europea, la segunda cree que Europa ya no es un arquetipo válido frente al valor que tienen las culturas autóctonas, especialmente el indio.

El problema de “la redención del indio” había sido un tema candente prácticamente desde la época de la Conquista. No lo fue menos en la agitada vida política del siglo xix. Cuando llegó al siglo xx el indigenismo vino a ser parte de esa especie de “revisionismo histórico” que puso en boga tanto el movimiento populista como los fenómenos sociales que lo conformaban. Por eso, la vuelta a lo autóctono no significó solamente volver la vista al indio para reivindicar un alma nacional pura y

originaria, también implicó revalorar los elementos hispánicos, el catolicismo en particular, así como el rescate de lo telúrico que llevaría a la preocupación por las esencias nacionales. Quizá acorde con los intereses nacionalistas del populismo que apuntaban a la expropiación de los recursos naturales y a exaltar una postura antiimperialista.

La vuelta a la realidad americana desde la inclinación utópica también se impone a través de la mirada sobre el mestizaje. Los trabajos del etnólogo cubano Fernando Ortiz, especialmente su reeditada obra Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1940), ofreció el marco teórico y su aplicación científica para darle la legitimidad requerida al problema del mestizaje. Ortiz asumió este problema a partir de la elaboración del concepto de transculturación, del que afirmaba:

expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana aculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola.

La extensión de la cita es proporcional a la importancia que este autor tuvo para los estudios sobre América Latina que encontraron en él un sustento teórico. A lo largo de su trabajo, Ortiz deja traslucir que el contacto de culturas está impregnado por una serie de actos violentos que son dejados de lado por trabajos de historia cultural como los de Pedro Henríquez Ureña y Mariano Picón Salas. Este carácter conflictivo trató de ser retomado desde un horizonte latinoamericanista por los trabajos del crítico literario Angel Rama en Transculturación narrativa en América Latina (1982). No obstante, como lo ha señalado Friedhelm Schmidt, la confrontación del "esquema de la dependencia cultural con la idea ortiziana de la transculturación, convierte (su teoría A. B.) en un verdadero campo de batalla (...) Rama no puede resolver la contradicción entre ambos conceptos".

La crítica al planteamiento de Rama permite vislumbrar el desplazamiento que en la historiografía latinoamericana tuvo el concepto de mestizaje por el concepto de transculturación, y con ello el fin del americanismo utópico por la pauta económica de la dependencia, perspectivas que fallidamente el crítico uruguayo trata de conciliar.

Un utopismo diferente a la conciliación de las razas surgió después de los años cuarenta. El ideal

del desarrollo acogió todos los esfuerzos que se hicieron a nivel historiográfico, aunque son más impactantes los que se mantienen a nivel político hasta nuestros días para comprender la realidad latinoamericana, ahora dentro de un contexto mundial.

Nuevos paradigmas para una nueva historiografía

La idea de desarrollo reemplazó el ideal de progreso que se esbozó a lo largo del siglo xix. Aquella tendencia tuvo como imagen concreta la generación de riqueza y la construcción de una civilización tecnológica moderna que habían logrado alcanzar los países más industrializados de la tierra. La promesa de llegar a ser "como ellos" que ya habían transitado un largo camino, se convirtió en un anhelo y una urgencia para las sociedades latinoamericanas. Los caminos para cumplir con ese designio tuvieron varias propuestas en los gobiernos liberales, en los pronunciamientos populistas y en los movimientos revolucionarios.

Tras la crisis del liberalismo a fines de los años veinte, la oferta de la nacionalización de la economía como estrategia de desarrollo económico, hecha por los movimientos populistas, tuvo una aceptación favorable durante dos décadas hasta que la reorganización del contexto político y económico mundial y las situaciones desencadenadas por el impacto de la Revolución Cubana en toda la región latinoamericana obligó a un replanteamiento del esquema populista que lo desnaturalizó.

En medio de este orden de cosas se dieron las sugerencias de la teoría de la dependencia expuesta por el economista argentino Raúl Prebisch. Apreciaciones que tuvieron una larga influencia en el campo de las explicaciones acerca de la realidad latinoamericana. En este sentido, la presencia de la teoría de la dependencia alcanza a percibirse dentro del ámbito de la historiografía académica junto a la preocupación por el desarrollo y la égida de los criterios socioeconómicos en una de las obras más difundidas sobre la historia latinoamericana: Historia contemporánea de América Latina (1967) de Tulio Halperin Donghi.

Como texto de historia, este trabajo del historiador argentino se convirtió rápidamente en un suceso editorial y muy pronto formó parte de los "clásicos" de la historiografía latinoamericana. Como tantos otros científicos sociales de la época, este historiador argentino pretendió hallar la garantía de la unidad del subcontinente a partir de su situación colonial, como el rasgo predominante de la historia latinoamericana desde la época del descubrimiento. No es difícil descubrir el criterio cepalino de tan brillante conclusión. Además, este horizonte de comprensión está unido a una clara disputa en contra de la simplificación del espíritu desarrollista que describió W. W. Rostow en Las etapas del

crecimiento económico. Un manifiesto no comunista (1960).

Empero, el libro de Halperin Donghi está impregnado de un afán descriptivo sobre las causas que han llevado a la situación subdesarrollada latinoamericana. La obra, pues, tiene una idea latente del desarrollo que se encuentra ante la desconcertante Revolución Cubana. Ya es una señal de esta idea implícita el que la obra se centre principalmente en los hechos económicos como la causa explicativa de los acontecimientos políticos y sociales. De esta manera, se encuentra una descripción de los principales hechos políticos y económicos por países que adquieren coherencia gracias a la explicación general introductoria al inicio de los capítulos. La periodización establecida por Halperin también señala cierta noción de etapas que presumen un "despegue económico" eternamente aplazado desde el exterior.

Quizá la revisión adelantada por Halperin Donghi para la reedición de su libro en 1990 aclara perfectamente la concepción historiográfica que permea este trabajo, es decir, "esa tan curiosa combinación de optimista seguridad en el futuro e impaciencia ante la dificultad para alcanzarlo". Las últimas consideraciones de Halperin acerca de la actualización de su obra proclaman un abandono de cualquier teoría, que si bien no impide una puesta al día necesaria, la despojan "aparentemente" de un marco interpretativo explícito.

Después de los años cincuenta, la preocupación por el desarrollo marca indudablemente a toda la historiografía latinoamericana. Posteriormente a la publicación del trabajo de Halperin Donghi, los estudios que se ocuparon de la realidad latinoamericana en su totalidad mezclaron, las más de las veces, la perspectiva evolucionista del desarrollo rostowiano con las propuestas ideológicas de las teorías revolucionarias y variadas versiones de la teoría de la dependencia. Tendría que llegar la crítica etapa de los años ochenta para que la acentuada militancia historiográfica latinoamericana, que usaba "la historia como arma", encontrara un descanso en una forma aparentemente "más objetiva" de la comprensión histórica de América Latina: el trabajo colectivo, con un aspecto adicional para garantizar su carácter científico: su elaboración desde "el centro".

En este horizonte surge la obra coordinada por el historiador británico Leslie Bethell: The Cambridge history of Latin America (1986). Cualquier lector percibe rápidamente que todos los volúmenes de la obra carecen de una definición ideológica o de una exposición sistemática y globalizadora de los principios que le dan coherencia a los distintos autores y trabajos allí reunidos. La postura de Bethell plantea una historia aséptica que garantiza su objetividad negando cualquier orientación explícita sobre las brillantes exposiciones que allí se desarrollan. Este carácter objetivo fue recibido con palabras de alborozo como las que escribió el historiador Raymond Carr unos años después: "Por lo menos la batalla por la seriedad y contra la simpleza se ha ganado en las universidades. La Historia

Cambridge de América Latina es un monumento que apropia esa notable victoria". De la misma forma, los estudios emprendidos por los historiadores estadounidenses Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith en su Historia contemporánea de América Latina. América Latina en el siglo xx (1984) carecen de explicaciones de principios y acentúan el carácter de manual o de texto de divulgación para obviar la descripción de los supuestos interpretativos de la historia latinoamericana vista desde los Estados Unidos. De la misma forma se plantea el trabajo coordinado por Manuel Lucena Salmoral, Historia de Iberoamérica (1992), escrito para conmemorar los quinientos años del descubrimiento de América.

Estas obras contrastan con uno de los trabajos colectivos sobre los estudios latinoamericanos de más larga presencia, la obra dirigida por el catalán Jaime Vicens Vives: Historia social y económica de España y América (1957) que constituyó un hito en la historiografía sobre América Latina. La presentación que realiza Vicens Vives marca una clara diferenciación con la "historia patria" y con la historia de principios marxistas al proponer la historización de sujetos inéditos en la tradición historiográfica española y latinoamericana, especialmente de lo que el historiador catalán llama el hombre común. Con base en esta obra se le dio vía libre en el mundo hispánico y, sin duda, cierta legitimación a los estudios de historia social y económica que empezaban a tener una amplia acogida en la historiografía latinoamericana de mediados del siglo veinte.

Uno de los aspectos importantes de esta obra colectiva de la llamada "escuela histórica catalana" se debe a la insistencia de tener claros los procesos históricos que "amarraron" la realidad de estas dos partes del mundo separadas por el océano. Esta comprensión se debía hacer con base en

la descripción de las mentalidades sociales específicas de cada tiempo, justificadas por el desarrollo demográfico y económico de la colectividad y vinculadas a la serie de manifestaciones materiales, espirituales y políticas con que patentizan su existencia histórica.

Lo anterior determinó la aspiración de totalidad que quería alcanzar el trabajo coordinado por Vicens Vives y, por supuesto, su carácter experimental y novedoso. La apreciación de este trabajo es importante porque ocupa un lugar de referencia dentro del ámbito de la tradición historiográfica latinoamericana y marca una postura ante el objeto total que es el subcontinente latinoamericano.

Estos desarrollos de la historiografía latinoamericana son los que tornan de vital importancia las reflexiones que Romero hizo en torno a la necesidad de plantear de manera clara y distinta una concepción historiográfica.

Latinoamérica: un problema historiográfico

En uno de los últimos artículos que José Luis Romero escribió determinaba que una de las mayores dificultades con las que se había encontrado en su trabajo de comprensión de la realidad histórico-cultural latinoamericana era que:

Si algo está claro en el campo de los estudios latinoamericanos es que carecemos de un sistema de conceptuación apto para plantear rigurosamente los problemas que deben ser sometidos al análisis histórico. Enfrentados con una vasta realidad, compleja y difusa, nos hallamos desprovistos de claves para introducirnos en ella y comenzar a desbrozarla hasta lograr una claridad suficiente como para estar seguros de que lo que sometemos a examen son campos homogéneos, fenómenos comparables, situaciones verdaderamente significativas.

Apreciaciones como ésta en el hombre que ya había publicado Latinoamérica: las ciudades y las ideas (1976) dejan en el lector avezado cierta perplejidad. Sin duda, el monumental esfuerzo que le había significado la realización de aquella obra no habría superado todavía la sensación de vacíos y, tal vez, de incongruencias. Romero, de todas formas, reafirmaba en estas meditaciones la necesidad de tener en cuenta la realidad latinoamericana por encima de la problemática regional o nacional porque permanecía en él la convicción de que "Latinoamérica es una unidad social y cultural que puede y debe entenderse primero, precisamente, en su unidad".

La tercera etapa narrativa

El tema de América Latina en la biografía intelectual de José Luis Romero despertó en el año de 1943, dentro del tono de la época, cuando escribió un breve artículo en el que defendía una "americanidad sustantiva del hombre americano". A partir de esta intuición reflexionó sobre los fundamentos que pudieran sostener la idea de que América existe como un ámbito de cultura, con lo cual deseó reafirmar que "la unidad americana es anterior cronológicamente y previa en sentido lógico a la noción de diferencias nacionales". Con ello, Romero no hace sino ratificar el convencimiento de que la historia que quiere hacer está por encima del ambiente nacional, aunque sus reflexiones sobre la sustancia americana las deja pendientes para ocuparse con el primer trabajo que le dedicó a la realidad argentina: Las ideas políticas en Argentina (1946) y continuar con sus estudios sobre la Edad Media.

A pesar de este aparente abandono del tema latinoamericano, en el año de 1958 por encargo del

filósofo italiano Michel F. Sciacca, y seguramente de su hermano Francisco, escribe conjuntamente con este último un informe sobre Latinoamérica que aparece publicado en la colección Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine (1958). Allí, José Luis Romero se ocupó en la redacción de la segunda parte del texto titulado "América Latina" que trataba de las corrientes políticas, sociales y estéticas.

Este breve escrito, naturalmente, es una guía sucinta del panorama latinoamericano durante la primera mitad del siglo xx en los campos ya referidos. La combinación de temas y la forma como son tratados forman parte de la concepción historiográfica del historiador argentino que centra sus esfuerzos en determinar el proceso que tienen las corrientes de ideas. Centrado en el tema de la evolución de las ideas filosóficas, él reitera en varias ocasiones, contrariamente a la primera parte del informe que elaboró Francisco Romero, que al ocuparse de las corrientes de las que trata, si bien se señalan las manifestaciones del pensamiento teórico en el que se sustentan, este pensamiento no es "ni muy abundante ni muy rico". De esta manera, Romero se vio constreñido a hacerse una imagen de los procesos históricos latinoamericanos que tuvo dos elementos más en su esquema comprensivo: la constante referencia a las corrientes de ideas europeas, aunque con la salvedad que la aplicación a una realidad distinta conlleva y las asociaciones novedosas que el historiador emplea. Estas asociaciones sobre las ideas vienen especialmente de su estudio sobre las ideas políticas en Argentina.

El tema argentino

Por recomendación de Pedro Henríquez Ureña a Daniel Cosío Villegas, entonces director de la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica y quien estaba en busca de autores para la colección Tierra Firme, el joven historiador de la antigüedad clásica se vio impelido a escribir sobre Argentina. Así pues, la "Advertencia" a este estudio señala las apreciaciones del autor sobre la realidad histórica de la que se va a ocupar.

Una de las primeras observaciones que el historiador argentino plantea, como se ha descrito antes, es que al ocuparse de las ideas políticas está persuadido de que ellas son importantes no como pensamiento teórico original, que no lo ha habido, a su juicio, ni en Argentina "ni en el resto de los países hispanoamericanos", sino por ser "conciencia de una actitud y motor de una conducta". De ahí que el trabajo de historia de las ideas que elaboró Romero a lo largo de su carrera no tuviera nada que ver con pensamiento sistemático ni se ocupa con "deformaciones" sino con "predisposiciones" que constituyen los fenómenos de lo que llamaba la historia de la cultura. Este concepto historiográfico se deslizará en su obra, de manera casi imperceptible, hacia el concepto de historia

social porque, finalmente, el tema de sus estudios es "la vida social". De esta forma se puede entender por qué mientras en los años cuarenta se definía como un historiador de la cultura después de los años sesenta se denomina a sí mismo como un historiador social. Y de hecho, en la misma "Advertencia" lo cultural y lo social se confunden como objeto de estudio.

Esta determinación de un sujeto histórico novedoso lo lleva a exponer, como lo hizo en toda su obra de manera consecuente, una nueva periodización de la historia argentina. En este sentido, su obra de "ciudadano responsable", como solía llamarse al reconocer que su especialidad profesional no era la historia argentina, proponía una ruptura historiográfica en la historia nacional a partir de "la observación del proceso de transformación de la realidad social". En tal proceso veía más un drama que una continuidad armónica que se consolida en una república liberal, rica y próspera, como suele suceder en las "historias patrias".

Las ideas políticas en Argentina es un libro que se desenvuelve en torno a una lucha en dos planos diversos: el político y el social. En el primero describe la disputa entre dos principios básicos: el autoritario y el liberal; en el segundo detalla las sorpresas y sobresaltos que significa para la historia argentina el deseo de instalar una estructura institucional sobre una realidad que no se ajusta a esos cánones. Por esta razón, el estudio trata de describir la historia de Argentina desde la época del descubrimiento hasta el momento en el que surge el peronismo, ya que para su autor es necesario explicar la conformación de la realidad social desde sus orígenes históricos, donde cobrará forma la "actitud espiritual" argentina o, si se quiere, la base de las actitudes que permiten explicar la actuación política de los argentinos. La obra se ocupa, pues, de la consolidación de las concepciones vitales que en el proceso histórico argentino se encontraron en constante enfrentamiento desde la época colonial hasta el presente.

Estas concepciones que surgen del bagaje cultural español de la época contrarreformista y neoescolástica de los Austria, aunadas a la experiencia de los conquistadores, darán paso a una apreciación positiva del prestigio y la fuerza. Frente a las condiciones inéditas de la sociedad del Río de la Plata se fue decantando una combinación de elementos que daría paso a nuevas concepciones de la realidad. Estas encontraron en el espíritu ilustrado, promovido por la casa Borbón, un nuevo modo de expresarse. Después de 1880 surgen nuevas formas de mentalidad que estarán en la base de ese fenómeno explosivo que fue el peronismo.

La exposición de Romero lleva a determinar también peculiaridades de esta zona americana como la constitución paulatina de la moralidad urbana en ese elemento sui generis y revelador que es la ciudad de Buenos Aires. Indudablemente un agente de gran peso en toda la historia de Argentina como también lo es, casi por oposición, el interior. Aquí radica el origen de la discusión política entre

el centralismo y el federalismo.

Es evidente que esta construcción temprana de comprensión histórica expone, de manera empírica e implícita, la consideración que más tarde el historiador argentino hace en torno al concepto de vida histórica. Ya se manifiestan aquí las tensiones entre el orden fáctico y el orden potencial a través de las relaciones tensas entre las distintas imágenes de la realidad. Asimismo, se constituye la perspectiva dual sobre la que se desenvuelve todo el trabajo de nuestro autor, ya que el cambio histórico es impulsado por el enfrentamiento de concepciones antagónicas. Por eso, se desprende de aquí que esta forma de considerar el cambio tenga su raíz en el valor determinante que Romero le presta a la obra de Domingo Faustino Sarmiento.

Romero dedica varios estudios a Sarmiento, todos de un carácter admirativo. La estimación por Sarmiento se debe a la descripción de la realidad argentina del xix, fundamental para comprender la conformación de la nación. Esta explicación de la realidad argentina brinda la posibilidad, según Romero, de plantear una "historia profunda" sobre la cual debe transcurrir la "historia anecdótica y circunstancial". Esto quiere decir que la disyuntiva sarmientina entre civilización y barbarie no es sólo un dilema entre dos realidades opuestas sino que oculta el problema de "la libertad y la necesidad". La defensa a muerte de la libertad que hace Sarmiento es la actitud que más impacta a José Luis Romero y es ese espíritu el que quiere dar a sus trabajos sobre la Argentina porque

Para un argentino de buena fe, el meditar sobre la realidad de su país, cualesquiera que sean su vocación y el género de sus estudios, parece ser un deber moral; y este deber adquiere, sin duda, más urgencia entre quienes se dedican a escribir, porque el escritor practica cierta militancia que lo induce a proclamar sin reticencias su verdad, sobre todo en lo que atañe al destino de la colectividad.

Las controversias entre pares duales, a la manera de Sarmiento, discurren en toda la obra del historiador argentino y conforman la dinámica del cambio por la que se interesa Romero. En este sentido, la comprensión del cambio social que desarrolla la obra de nuestro autor está acorde con las agudas observaciones que hace Robert Nisbet cuando define el cambio social como una sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente. Y en cierta medida, ratifica las disparidades que existen entre la forma como la historia asume el problema del cambio y las dificultades a las que se enfrenta la ahistoricidad de los modelos usados por las ciencias sociales.

De ahí que una de las grandes cualidades del historiador argentino radique en que no se queda simplemente en historiar el cambio. Como lo señaló Braudel y lo ratifica Nisbet para las ciencias sociales, en la historia no todo es cambio, también se debe tener en cuenta la "estabilidad". Como

Braudel, Nisbet tiende a considerar como el elemento clave de la comprensión científica del cambio social "el gran número de características de la conducta humana que determinan la persistencia del tipo, el conservadurismo y el estatismo". Y para quien parte de esta consideración, la necesidad de estudiar "la larga duración" se convierte en su escenario lógico.

Las principales obras de Romero están signadas por visiones de "larga duración". Las ideas políticas en Argentina es un libro guiado por dicha concepción. La pesquisa acerca de la espiritualidad argentina se remonta al origen de un proceso cultural cuyos rasgos permanecen en el presente. Pero, sobre todo, el libro presenta un equilibrio entre lo que cambia y lo que permanece. Romero le da gran valor a esos elementos que persisten, en la medida en que ellos son los que conforman el perfil de "la espiritualidad" que quieren transformar quienes propugnan, de manera radical o moderada, por el cambio. En este estudio sobre Argentina, por ejemplo, la evolución de la postura radicalizada que tiene el elemento criollo desencadena una verdadera revolución social en la época independentista, que se detiene paulatinamente a fines del siglo xix en una mentalidad completamente oligárquica. La ideología liberal que, en principio, sirvió para atizar la apertura del mundo colonial, llega a convertirse en el estandarte de las actitudes conservadoras de los grupos de élite enfrentados a la "multitud argentina" de fines de siglo. Esta transformación de los grupos criollos, producto del proceso sociocultural vivido desde la época colonial, es el signo de la conformación de nuevas realidades en el seno de la sociedad argentina que constituirán la clave para entender las políticas y las actitudes masificadas del radicalismo de principios del siglo veinte y del peronismo posteriormente.

La actitud desarrollada en este temprano libro es decisiva para conformar ese momento que dimos en llamar la "segunda etapa narrativa" en la obra de Romero, pero también expone algunas preferencias temáticas y políticas del historiador argentino quien, como Sarmiento, toma partido a favor de "la civilización". Esto quiere decir, una reafirmación de los puntos de vista ilustrados y una postura a favor del proceso de estabilización y secularización alcanzado entre 1862 y 1880. Para Romero éste es el momento más importante de la historia argentina porque los hombres que estuvieron al frente del país — Mitre, Sarmiento y Avellaneda—, formados en la guerra contra "la barbarie",

tuvieron objetivos comunes y análoga tenacidad para alcanzarlos: por eso triunfó la política nacional que proyectaron, cuyos rasgos conformarían la vida del país durante muchas décadas (...) su labor fundamental fue el desencadenamiento de un cambio profundo en la estructura social y económica de la nación. Por su esfuerzo, y por el de los que compartieron con ellos el poder, surgió en poco tiempo un país distinto en el que contrastaría la creciente estabilidad política con la creciente inestabilidad social.

La consolidación de una nación, sin embargo, traía en esa inestabilidad social el germen de los futuros problemas. El periodo que comienza después de 1880 es el inicio de un nuevo divorcio entre la élite y las masas donde se repiten los errores que desencadenaron los conflictos de la época postindependentista. Es el momento en el que el marco institucional vuelve a ser sobrepasado por la realidad. Una clase dirigente que matiza la tradición liberal con un carácter aristocrático y conservador en respuesta a "la masa" inmigrante y criolla, aunque informe y abigarrada, trazaba una clara tendencia democrática. De ahí su amonestación a las clases dirigentes de su tiempo a las que señalaba que

a medida que las ignorancias y prejuicios de las clases superiores cedan su lugar a una conciencia más ilustrada sobre las fases científicas de la vida colectiva, su rigor desaparecerá, y en vez de las medidas de exclusión o represión violenta a la manera de castigo o exterminio, se buscarán las soluciones jurídicas y las formas de la justicia que se avienen con todas las situaciones y conflictos entre los hombres y las clases.

No es difícil hallar aquí un proceso similar al que vivieron los grupos feudales tras el paulatino ascenso de los grupos burgueses y la presencia, cada vez más avasalladora, de sus formas de vida. Por eso, a diferencia del agudo observador decimonónico, Romero no considera que el drama argentino responda simplemente a condiciones de estructura económica y, menos, a disposiciones geográficas, sino a ese doble duelo de instituciones-realidad, autoritarismo-liberalismo. Los enjuiciamientos que el historiador argentino hace de las ideas que en 1810 tienen los hombres ilustrados de Buenos Aires acerca del "pueblo" y, en general, los grupos de élite posteriores a 1880, son una especie de condena a las limitaciones ideológicas y a la recepción "ingenua" de modelos que impiden descubrir la realidad social inmediata. El gran valor que él le da a lo que llama "el pensamiento conciliador" y el periodo de "la organización nacional", se debe a que encuentra que hombres como Mitre, Sarmiento y Avellaneda fueron capaces de conciliar la tormenta política gracias a una acertada imagen de la realidad argentina con una aplicación a fondo y realista de los principios políticos liberales.

Para Romero, el valor de este grupo de hombres al que también pertenecían, de acuerdo con su opinión, Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi, estriba en que fueron capaces de imponer a las masas populares y democráticas los principios del poder político "desde las formas turbulentas hacia las orgánicas". En Romero, el valor positivo del orden, de lo racional, encarna en la ciudad. No es otra la explicación para que Romero comparta abiertamente la conclusión sarmientina de que el problema de "la barbarie" tenga como germen el desierto, ya que lo inorgánico, lo rural tiene como fuente

la escasez de los núcleos urbanos, su corta población, su limitada influencia, así como también el primitivismo de la vida rural (...) así se conservó en el espíritu popular ese simplismo político que subyace en el fondo de las concepciones autoritarias, estimulado luego por la inhábil conducta de los grupos ilustrados de Buenos Aires.

La Argentina aluvial revive las adversidades que el siglo xix, en un momento dado, superó. En la lectura que Romero hace del comportamiento de las masas y de la política del radicalismo se percibe una especie de desconcierto y expectativa. La masa informe tiene el móvil de la riqueza y el desarraigo del inmigrante conviviendo, al mismo tiempo, con los ideales criollos que conservaban ciertas formas típicas de vida que conforman una "hibridez". Según Romero, esta indeterminación, que hace reflexionar al anciano Sarmiento sobre una ciudad sin ciudadanos y una patria sin patriotismo, es la base del "azar de nuestra vida política".

Las tendencias políticas de la masa se caracterizaron por la marcada reacción en contra de la élite antioligárquica, antiliberal y refractaria de la civilización europea; por eso, la masa "afirmó su enérgico impulso democrático y acentuó su tono popular hasta sobreestimar lo que la élite menospreciaba". La Argentina en la que escribió Las ideas se le presentaba al historiador argentino como "incierta y enigmática", pero "pletórica de posibilidades, de promesas y de esperanzas", como para no olvidar el espíritu optimista de la mayoría de los historiadores.

Las apreciaciones de Romero acerca de la masa son variables. Unas veces encuentra positivo que en el seno de las masas exista una tendencia democrática que coincide, en parte, con los ideales liberales, como cuando ciertos grupos luchan por el ascenso social, el enriquecimiento, la participación política. Otras veces halla que las masas se oponen a los principios liberales, especialmente cuando desarrollan "el espíritu gregario", espíritu que permitió la consolidación de gobiernos personalistas a través de lo que el radicalismo argentino llamó "las mayorías regimentadas".

Este comportamiento de unas masas "profundamente democráticas en su esencia", es lo que obliga al historiador y al político militante a precisar los caracteres de la masa sobre la que quiere actuar. Por eso, la presencia de Sarmiento es fundamental. Romero señala que Sarmiento y los hombres de su generación enseñaron que para llegar a "las conclusiones, las fórmulas precisas y sintéticas" se debe antes "indagar los hechos, meditar sobre los problemas, estudiar las doctrinas y, sobre todo, llegar a sentir con patriótica angustia el amargo dolor del pueblo y de la tierra".

Esta concepción de la "era aluvial", era de masas inmigratorias y anhelos democráticos, ha favorecido que hoy día se reconozca el enorme valor que tiene esta apreciación del pasado

nacional argentino, en la medida en que plantea el proceso histórico como una tensión, una lucha y no como una calmada búsqueda de la armonía. Esta valoración del conflicto, empero, está acorde con su concepción historiográfica que supone, además, la continuidad de la historia.

Las dualidades que estructuran los relatos históricos de José Luis Romero permiten determinar en ellos la tendencia a la narración de conflictos, lo cual resulta problemático para quien justamente, como lo señala Trímboli, deseaba narrar la historia de la integración de la sociedad argentina. Pero estos conflictos no sólo provienen del tema tratado por el historiador sino también de la forma en la que debe asumir el objeto de estudio.

Escribir historia de las ideas

Romero formó parte del grupo de investigadores que acogió el programa de Historia de las Ideas desarrollado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Este programa, surgido por la iniciativa de Leopoldo Zea, buscaba llenar los vacíos que el pensador mexicano había detectado en el momento de realizar su trabajo acerca del romanticismo y el positivismo en América Latina. Afirma Zea que muchas de las carencias que contiene una obra como Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica (1949) se deben a la ausencia de historias nacionales. La tarea de llenar esos vacíos quedó incluida en el proyecto de investigación que el IPGH y su Comité de Historia venían desarrollando para publicar una colección sobre las historias nacionales.

Se trataba de una labor muy necesaria, sin duda, pero la tarea quedó bajo la égida de autores que mantuvieron criterios tradicionales acerca de la comprensión de la historia de las ideas. Cuando el lector se acerca a los textos producidos por estos comités se puede encontrar la mayoría de las veces con una serie de enumeraciones, bien sea del orden de escuelas o de obras, que se caracterizan más por la información anecdótica, por el ordenamiento de la información a manera de fichas bibliográficas o por la consideración de ciertos nombres en detrimento de otros. De este modo, y en contraste con el director del programa de historia de las ideas, no se puede hablar de una "visión de América" en las obras que este comité patrocinó, aunque, seguramente, puede dar pie a una futura actividad comparativa.

José Luis Romero publicó para la colección del IPGH el estudio que tituló: El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx (1965). En la "Advertencia" señala las dificultades propias de la historia de las ideas en América Latina. Como en su anterior libro sobre la Argentina, Romero considera necesario aclarar que ofrece al lector una propuesta de interpretación de "las corrientes de ideas y de opiniones a través de los grupos sociales". Esto quiere decir que el historiador

argentino plantea nuevamente buscar las relaciones de las ideas y opiniones con la realidad social.

Este experimento historiográfico desarrolla, sin embargo, una especie de periodización mucho más cercana a la tradicional teoría de las generaciones, ya que la medida del cambio en este trabajo es el desplazamiento de grupos en la cima de la sociedad. Romero estudia, pues, la sensibilidad y las actitudes de estos grupos, al igual que la recepción que cada uno de ellos tiene de las ideas provenientes de Europa y la forma como se sirven de ellas para explicar la realidad. El historiador argentino recalca este criterio al afirmar que, "como siempre, las nuevas corrientes del pensamiento se difundieron de preferencia en un principio entre las clases más cultas, que eran también las clases más ricas y poderosas". El resto del entramado social, según este criterio, se mantuvo insensible a muchas de estas ideas que, en el fondo, promovían una "secularización" de la cultura, lo cual implicaba revisar muchas creencias tradicionales y prestar atención a procesos externos que, según Romero, estos grupos "subalternos" estaban imposibilitados de realizar.

De esta manera, el historiador argentino era consciente de que en una región como Argentina, la paulatina sensación que sus grupos dirigentes expresaron acerca de un cambio acelerado y una impresión de decadencia tras los fenómenos de masificación social, son parte de ese hecho histórico que describió Hobsbawm sobre las zonas periféricas, cuando afirma que

la historia de quienes han transformado el tercer mundo en este siglo es la historia de minorías de élite, muy reducidas en algunas ocasiones, porque —aparte de que casi en ningún sitio existían instituciones políticas democráticas— sólo un pequeño estrato poseía los conocimientos, la educación e incluso la instrucción elemental requeridos...

Esta comprensión de la historia de las ideas plantea una profunda divergencia entre los planteamientos de las élites y la gran masa de la población y, con ello, la imperiosa necesidad de una historia social total que se plantea más allá de la historiografía tradicional de la historia de las ideas.

En este sentido, el estudio de Romero aspira a superar ese "absolutismo ilustrado" tratando de seguir los pasos del grupo que estuvo pendiente del curso que tomaban las masas: la izquierda. Si bien este enfoque no supera la concepción de "grupo ilustrado", Romero considera que la influencia anarquista y socialista en Argentina concertó esfuerzos comprensivos alrededor de "las multitudes".

Estos grupos de izquierda fueron importantes porque señalaron las limitaciones de los movimientos de masas que desarrollaba el Partido Radical argentino. Por eso, en estos estudios de Romero,

juega un papel preponderante la figura del fundador del Partido Socialista, Juan B. Justo, quien describía claramente los intereses que deseaba defender: los del "pueblo trabajador". Esto pone en el tapete de la obra historiográfica de Romero un enfrentamiento entre dos tendencias políticas: el liberalismo conservador y el radicalismo. Fue en el momento del triunfo radical donde los grupos de izquierda argentinos llegaron a tener, por primera vez, representación política en el Congreso en la figura de Alfredo L. Palacios.

Ahora bien, Romero se detiene en las reflexiones elaboradas por Alfredo L. Palacios donde señala que el socialismo argentino es el heredero político de la tendencia democrática y libertaria que nace con Esteban Echeverría en el siglo xix. Seguramente Romero no desechaba esta opinión, teniendo en cuenta el carácter autoritario que advertía en la sociedad argentina de los años cuarenta y cincuenta. El historiador argentino comprendía con desazón que la conformación de ese "espíritu argentino" desembocó en los años cuarenta en una sensibilidad que acogió con beneplácito "el llamado de la demagogia que se hizo pasar por auténtico espíritu revolucionario sin serlo, aunque para poder fingirlo tuvo que satisfacer en parte las necesidades más imperiosas de la masa que aspiraba a conquistar".

Una característica importante en los estudios sobre las ideas que desarrolla el historiador argentino es la forma de asumir el problema político. Mientras la historiografía política perdía terreno ante el ataque y la orientación de las "nuevas historias", Romero mantenía el convencimiento de que la historia política no dejaba de ser historia, sólo que requería un marco comprensivo distinto. Su trabajo realmente formaba parte de un proceso de renovación historiográfica surgido de las condiciones turbulentas que vivía la realidad argentina y los nuevos vientos que soplaban en el campo historiográfico.

De cierto modo, aunque Romero no fue perseguido duramente por los distintos regímenes gubernamentales —no obstante que sufrió dos suspensiones de su cargo docente que lo llevó a dictar clases en la Universidad de la República en Montevideo—, su labor fue acallada en los medios académicos. Una de las consecuencias de este desplazamiento hacia la marginalidad, parcial en el caso de Romero, se puede ver en la ausencia de discípulos del historiador argentino.

Las posibilidades del pensar histórico: ocuparse con América Latina

En un recuento que hace Halperin Donghi de la historiografía argentina, describe cómo Romero funda el Centro de Estudios de Historia Social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires como refugio para un medievalista que sabía que "no le esperaba ninguna cálida

bienvenida" en el Instituto de Historia Antigua y Medieval, que hoy día lleva su nombre. Ese refugio no sólo era para él, sino para todos los que tropezaban con el "inhóspito" clima de los institutos; fue también allí donde encontraría raíces el proyecto de la revista Imago Mundi. (Nota del editor. La revista *Imago Mundi* se publicó entre 1953 y 1956; el Centro de Estudios de Historia Social se fundó en 1958).No es gratuito que esta revista conjuntara un equipo de trabajo en el que figuraban varios de los historiadores que modernizaron el estudio de la historia en la Argentina. No en balde el joven Halperin Donghi hizo allí sus primeros trabajos como historiador. Sin embargo, líneas más adelante en el estudio comentado, Halperin recrimina a Romero su "escasa disposición" para "volcar su influjo intelectual sobre historiadores y aprendices de historiadores".

Es notorio, pues, que sólo hasta fechas recientes se han empezado a valorar los alcances de la obra de José Luis Romero. La difusión de su trabajo se debe principalmente al esfuerzo constante de su hijo Luis Alberto que lo ha mantenido "vivo" editorialmente. Las circunstancias en las que se desenvolvió el trabajo académico del historiador argentino y la ausencia de discípulos, a pesar del carácter renovador de los estudios históricos en Argentina que impulsó su obra, le dieron ese puesto marginal que le acredita Halperin Donghi.

El trabajo de Romero plantea una "toma de conciencia" de una realidad argentina que tenía que optar "entre una economía al servicio de la sociedad o una sociedad al servicio de la economía". Es una descripción de un drama que trasciende el planteamiento de una historia de las ideas centrada en problemas académicos. De ahí que la exploración de este desarrollo nacional le afirme la convicción de que los conflictos sociales "no pudieron resolverse de otro modo que acudiendo a actos de poder que aseguraran el predominio de ciertos grupos"; es decir, queda explícita en su obra la necesidad de ocuparse, nuevamente, con la historia política pero de dos maneras: como parte de una historia social y dentro de una perspectiva latinoamericana.

De nuevo América Latina

La temática latinoamericana tiene una nueva gran eclosión en los años sesenta. El historiador argentino no es ajeno a esa preocupación. Pero su aspiración de comprender la realidad latinoamericana tiene como punto de partida la certidumbre de que la pregunta por América Latina tiene

cierta dramática urgencia porque de la respuesta que le demos dependerá nuestra actitud frente a la cultura universal, la orientación de nuestra posible actividad creadora y, sobre todo, el sentido con que trabajemos nuestra propia expresión.

El giro hacia esta perspectiva continental está sustentado en las apreciaciones que Romero tiene de la historia nacional. Si bien los trabajos de historia de las ideas que acabamos de tratar se centraron en un marco nacional, el historiador argentino reduce los alcances de estas conclusiones a "su obligación de ciudadano". También enmarca la tarea circunstancial que emprendió en torno a la conformación y comportamiento de los grupos sociales argentinos como un caso dentro del proceso histórico de la unidad sociocultural latinoamericana. Sin embargo, la obra latinoamericana de Romero, considerada su tercera etapa narrativa, está signada por su comprensión de la historia argentina.

En una pequeña compilación, Latinoamérica: situaciones e ideologías (1967), que nuestro autor realizó el mismo año que publicó su mayor obra como medievalista, se puede datar el inicio de la preocupación sistemática por América Latina. Allí menciona que, después de la publicación de Las ideas, quiso hacer un estudio comparativo del desarrollo de las ideas en Latinoamérica. Esfuerzo éste que también tiene la premisa de ser un ensayo historiográfico cuya primera manifestación es la breve descripción que publicó con su hermano Francisco, de la que ya se hizo mención antes, y en la cual emplea una tipología que no difiere mucho de la que utiliza en el estudio que hizo para el IPGH. Posteriormente, Romero escribió y dictó un curso en diez lecciones con el título: "Un siglo de la historia de las ideas en Latinoamérica" (1958).

El historiador argentino descubre en su análisis de divulgación una serie de temas recurrentes en autores contemporáneos de los distintos países latinoamericanos, como las polémicas acerca del regionalismo y el cosmopolitismo que se desarrollaron en las corrientes estéticas de principios del siglo xx en toda América Latina, así como también las dictaduras liberales caracterizadas por un autoritarismo personalista, al mismo tiempo que se manifestaba un conservadurismo mezclado con cierto tipo de liberalismo. En fin, estos rasgos comunes dan pie para que el historiador mantenga su seguridad acerca de la unidad latinoamericana.

Esta convicción está ligada a la certeza de que la historia de América Latina no puede ser "la mera yuxtaposición de historias nacionales"; es decir, el historiador argentino tiene claro que un posible estudio de la realidad latinoamericana tiene que partir de una visión comparativa. Ahora bien, este trabajo suponía "un largo esfuerzo" debido a la ausencia de "esquemas objetivos que permitan aproximarse con seguridad a los fenómenos latinoamericanos considerados en su conjunto" porque "gravitan sobre ellos innumerables preconceptos tradicionales y no pocas fórmulas retóricas que oscurecen su fisionomía".

En la búsqueda de estas categorías comprensivas descubre una salida en el concepto de la transculturación. Romero considera que los problemas culturales constituyen los orígenes de los

cambios sociales que se desenvuelven después de la llegada de los conquistadores españoles y portugueses. Estas transformaciones se dan a partir del contacto de los hombres europeos con las realidades socioculturales que existían en América Latina mucho antes del siglo xv. Nuestro autor considera que los cambios socioculturales que se originan tras el contacto cultural entre conquistadores e indígenas "es radical y se desencadena a partir de un sistema de ideas elaborado en Europa y esencialmente disímil con respecto a la situación autóctona"; lo cual no desconoce que "podemos medir los efectos del mestizaje y la perduración de ideas y creencias, costumbres y actitudes que pudieron sobrevivir a la terrible presión conquistadora".

Este fenómeno cultural es el que permite deducir la penetración de sucesivas corrientes de ideas en la realidad latinoamericana, compuesta y renovada por las poblaciones autóctonas y los diversos niveles socioculturales de los recién llegados pobladores portugueses y españoles, y posteriormente africanos. Tal suposición acerca de las ideas que empezaron a operar en las sociedades latinoamericanas remite al problema de la imagen de Europa. No sólo por el valor que Europa jugó en las élites latinoamericanas desde la época colonial, sino por la importancia que tiene para el historiador argentino. Romero precisa que

para comprender las formas del comportamiento latinoamericano, las formas que alcanzó el lento y trabajoso proceso de conquista de la propia individualidad en cada área latinoamericana, es igualmente importante, o aún más, precisar las imágenes sucesivas que Latinoamérica se hizo de Europa.

Esta afirmación corresponde a la noción que maneja Romero acerca de las relaciones entre la realidad y las imágenes de la realidad. La idea de Europa es importante porque en el momento en el que aparece cualquier imagen sobre la realidad, ella condiciona los términos en los que se establecen las relaciones entre los grupos sociales y su entorno. La imagen de la realidad constituye, pues, "un dato de la realidad". En este contexto, la palabra Europa tiene un largo recorrido de significaciones dentro de los distintos grupos sociales latinoamericanos. Así, pues, como lo señala Romero en un breve escrito, Europa ha saturado a América y su presencia ha ido desde la aceptación radical que permite afirmar a algunos que "América es Europa", hasta aquellos que afirman que Europa es sólo un conjunto de influencias negativas. De este modo, Europa no significa sólo un lugar geográfico sino un ámbito cultural ante el que América Latina se ha definido constantemente.

La dirección que propone tal consideración de Europa lleva a la necesidad de precisar qué se debe conservar y qué se debe desarrollar de esa tradición tan estrechamente ligada a la historia latinoamericana. De esta forma, Romero toma posición con respecto a fenómenos como el

nacionalismo, la búsqueda de las identidades nacionales o asuntos como la dependencia, temas fundamentales a la hora de ocuparse de América Latina.

La sociedad latinoamericana y sus problemas políticos

El historiador argentino considera que el nacionalismo es el resultado de los movimientos populares orientados contra las oligarquías tradicionales. Pero este enfrentamiento no lo examina como el producto de un planteamiento sistemático sino más bien orientado por "un fuerte contenido emocional y difusa significación ideológica". La experiencia del movimiento radical y peronista en su natal Argentina le llevan a afirmar que el nacionalismo, además, tiene cierto componente revolucionario en la medida en que plantea algunas reivindicaciones ante la estructura socioeconómica.

No obstante, el historiador argentino repara que el nacionalismo, como movimiento de masas, también proviene de una reacción antiimperialista opuesta a la actitud cosmopolita, favorecedora de las políticas imperialistas de los grupos dirigentes. No necesariamente es un rasgo positivo porque sostiene Romero que si bien este nacionalismo implica el triunfo de ciertos rasgos que existen en la personalidad colectiva, ello no autoriza "a suponer con fundamento que serán los destinados a prevalecer en definitiva", ya que

en materia de problemas sociales nada puede reemplazar la acción del tiempo, y es arbitraria toda afirmación categórica acerca de la presunta fuerza interna de cada una de las tendencias que luchan por predominar en el seno del abigarrado conjunto social.

Es decir, en una sociedad como la argentina, puesta en movimiento precisamente por los rasgos aluviales que tiene, el fenómeno del nacionalismo se presenta en el momento originario de un proceso de larga duración del que puede surgir cualquier tipo de conformación. Sin embargo, dentro de la perspectiva continental, Romero observa que el nacionalismo en América Latina alcanza, en ciertos movimientos, planteamientos ideológicamente rigurosos como en el Aprismo o en el Movimiento Nacional Revolucionario de Bolivia. En los demás movimientos nacionalistas latinoamericanos encuentra que se mezclaron caracteres provenientes de los totalitarismos europeos y, por eso, muchos grupos tuvieron una evolución que los llevó del liberalismo radical hacia un nacionalismo conservador, "aristocrático y fascista", o a una calurosa acogida de la demagogia totalitaria.

Esta apreciación del nacionalismo corresponde a los prejuicios que el movimiento de masas, tal

como se dio en la Argentina, le despertaba al historiador que nos ocupa. Además del carácter gregario de la masa, a Romero le perturbaba la confusión ideológica del movimiento nacionalista. El reconocía que en América Latina la recepción de las corrientes ideológicas de Europa no compete a procesos económicos, sociales, políticos o culturales, sino que esta recepción está más bien regida por el prestigio. Pero esta forma de asimilar las ideologías foráneas, de acuerdo con Romero, condujo a estos movimientos nacionalistas a callejones sin salida porque exaltaron el sentimiento de la patria, la tradición popular junto al estímulo del deseo acerca del ascenso y la justicia social. Sin embargo, unir estas cosas implicaba plantear una apertura de las estructuras sociales que dentro del sistema capitalista, que no negaron estos movimientos, tiene sus límites. Es decir, mientras se planteaba la posibilidad de una justicia social se debía tener un crecimiento económico sostenido para facilitar el ascenso social a todos. Los resultados en el tiempo mostraron una clara pérdida de terreno de este tipo de políticas que la ciencia social bautizó con el nombre de populismo.

La valoración negativa que hace Romero de un movimiento de masas como el peronismo se debe especialmente a ese sentimiento nacionalista que fue manipulado por “oportunistas políticos” que se “aprovecharon” de la inexperiencia política de las masas. Estas masas, “esencialmente democráticas”, porque su signo era la movilidad social, fueron manipuladas de tal manera que llegaron a reivindicar una concepción paternalista de la política. Así lo expresaba el historiador militante:

Hay, pues, que volver al pueblo a repetir nuestra verdad (...) A probarles que sus reivindicaciones son las nuestras y decirles que si hemos atacado al ocasional y presunto defensor de sus intereses ha sido porque no considerábamos que su ideario político, sus antecedentes, su conducta y sobre todo la circunstancia de pertenecer a la casta privilegiada del militarismo dominante, permitiera el cumplimiento de sus promesas sino al precio de la opresión, bajo la cual no hay conquista duradera ni satisfactoria (...) De esto hay que convencer a nuestra masa esencialmente democrática, que ojalá no pague demasiado caro su juvenil entusiasmo por una justicia social que se le ofrece sin esfuerzo, sólo a costa del voto y de su adhesión incondicional a un gobierno de fuerza.

El valor positivo de estos movimientos nacionalistas descansa en el descubrimiento de la fuerza política de las masas. Es una lección aprendida de Europa y que el militante político aprendió también. En su momento Romero reprendió al movimiento socialista por no ser capaz de reconocer el valor de estas masas; por eso, el socialismo debía ofrecerle a esa masa “una nueva salida” distinta al autoritarismo y a la desunión.

Así fue como el historiador argentino determinó el matiz que le dio a todos sus estudios sobre

Argentina. Trabajos que no buscaban más que delinear la formación de los grupos sociales y sus actitudes políticas para identificar sus situaciones y trazar el camino de la acción política.

La búsqueda de un horizonte latinoamericano también respondía a la necesidad de explicar una personalidad singular que en el siglo xx se debate en la pregunta acerca del "porvenir de la democracia y el sentido de la dictadura". La situación política continental le ofrece al historiador argentino una realidad sumida en la disputa entre la democracia y la dictadura. Como a tantos otros intelectuales latinoamericanos, el tema de la dictadura —que constituye una tradición política, historiográfica, literaria y sociológica en la historia cultural latinoamericana—, despertó el interés de José Luis Romero. El dilema sarmientino entre libertad/necesidad vuelve a tomar sentido en este problema continental. Claro que nuestro autor precisa un elemento fundamental: "en Latinoamérica, lo verdaderamente normal es la inestabilidad de los sistemas constitucionales y legales, y lo verdaderamente anormal es, por el contrario, su estabilidad".

Este problema, entonces, se explica a partir de la forma como se ha recibido en los grupos sociales latinoamericanos el concepto de democracia.

Básicamente, quienes han empleado el concepto lo han hecho desde el punto de vista meramente institucional ya que la concepción de democracia parte de una imagen del hombre político que es inexistente en el desarrollo social latinoamericano. El carácter de la democracia en América Latina ha sido básicamente formal y producto de "minorías urbanas" que aceptaron dogmáticamente la elaboración filosófica y jurídica de este concepto en la experiencia europea. En la obra de Romero, pues, un fenómeno como la dictadura no sólo contiene rasgos negativos sino que es "un reflejo político de fenómenos más profundos e intrincados". Así, pues, el dilema entre democracia y dictadura es un problema de ajuste de las ideas a la realidad, que supone la necesidad de reconocer primero los caracteres de la realidad antes de lanzarse a la defensa a ultranza de una idea que, la mayor parte de las veces, no tiene un contenido suficientemente definido.

Esta preocupación por la forma en que las ideas políticas tienen su recepción en los grupos sociales latinoamericanos lleva a la elaboración de uno de los trabajos más brillantes del historiador argentino: El pensamiento político de la derecha latinoamericana (1970). De acuerdo con los principios que se han expuesto hasta ahora, este trabajo se ocupa de un "haz impreciso de ideas" que tienen como base ciertas actitudes y ciertos grupos sociales.

Romero mantiene la perspectiva continental en una investigación que alude a la idea de que la historia se ocupa sólo del cambio. Este trabajo sostiene la importancia de los sujetos históricos que se oponen al cambio. De ahí que sea una historia que se ocupa de los planos que permanecen a

pesar de los movimientos revolucionarios o de los procesos de crisis.

Este tema que interesa al historiador argentino lo pone en una situación paradójica con respecto a la historiografía que le es contemporánea. Mientras la preocupación por el desarrollo ocupa a la mayoría de los historiadores en la búsqueda de posibles senderos hacia un cambio acelerado o, por lo menos, a explicar por qué ese desarrollo ha sido aplazado, Romero se ocupa de aquellos grupos que se sienten atados a una determinada tradición que les permite autorrepresentarse como "los herederos históricos" de quienes fundaron las estructuras originarias de la sociedad.

El interés de Romero por este tema rememora a Andrés Bello en su famosa polémica con José Victorino Lastarria. Este último, partidario de las posiciones más radicales de la experiencia revolucionaria de la independencia, se opone acendradamente a la postura mesurada e hispanista del sabio venezolano. Sin embargo, desde la perspectiva que da el tiempo, aquella postura conservadora estaba mucho más acorde con las circunstancias.

El pensamiento de la derecha no es fácil de definir. No siempre concuerda con lo que se conoce como el pensamiento conservador y, en el caso latinoamericano, lo conservador no siempre es totalmente conservador como lo liberal no es puramente liberal. El pensamiento conservador no sólo tiene expresión política. Básicamente, el conservadurismo es una actitud que se preocupa por los riesgos que constituyen los cambios que sufre una estructura social. En la práctica política, el pensamiento conservador trata de contrarrestar esos cambios proponiendo soluciones que, en su criterio, preserven la integridad y la legitimidad del sistema.

En el caso latinoamericano la identificación de los actores conservadores no es fácilmente discernible porque ni siquiera en el ámbito doctrinario la argumentación es totalmente conservadora. Las mismas dificultades corresponden al liberalismo, el cual si bien tenía aspectos que lo diferenciaban claramente, especialmente en la elaboración historiográfica de las historias nacionales en el siglo xix, las condiciones del siglo xx lo pusieron en retirada, ya que, finalmente, el liberalismo llegó a ser la ideología del statu quo, "el último baluarte de los sectores tradicionales".

Si se tiene en cuenta que la recepción de las ideologías europeas no se daba en América Latina sin una reacomodación a la realidad, su caracterización debe ser más precisa ya que en esta recepción imperan aspectos contradictorios y diversos que hacen, por ejemplo, que el seguidor de la más rigurosa ortodoxia católica, como lo es el presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno, practique una política que lo identifica con las más rigurosas ideas liberales, como cuando se muestra partidario del progreso tecnológico. Este mismo carácter paradójico existe en un hombre como el colombiano Miguel Antonio Caro, quien llega a afirmar: "Yo no soy conservador sino defensor

decidido de la Iglesia".

El estudio de la derecha en América Latina no sólo tiene que ver con un problema de definición política sino que a través de él se puede percibir una línea de continuidad de la realidad latinoamericana. Analizar los elementos que se oponen al cambio devela los caracteres que permanecen desde el establecimiento del sistema de ideas medievales, que ordenó la vida de los primeros grupos colonizadores, hasta el pensamiento político de la derecha del siglo xx.

Dentro de la concepción historiográfica de José Luis Romero, la determinación de la derecha latinoamericana no se puede delimitar desde el criterio político exclusivamente porque los esquemas usados por la ciencia política no responden a fenómenos como la "dictadura liberal"; así, pues, la definición de la derecha tiene que tener en cuenta los criterios socioculturales y económicos que están ligados a problemas como el de la modernización o a las propuestas de cambio social promovidas desde el populismo, las teorías revolucionarias y los grupos liberal-burgueses. De este modo, Romero llega a hablar de la derecha latinoamericana como de

grupos socioeconómicos que, en situaciones caracterizadas por la existencia de un consenso general con respecto al orden establecido, ejercen el poder silenciosamente a través de diversos partidos políticos operando como grupos de presión, pero que en situaciones críticas se movilizan como fuerzas políticas recabando para sí el monopolio del poder —antes compartido, delegado, consentido— y asumiendo de manera activa la defensa del orden vigente, dentro del cual tienen una posición privilegiada.

Esta delimitación de la derecha tiene, sin duda, una vigencia fundamental para comprender la realidad de los atribulados países latinoamericanos en el marco de un "capitalismo salvaje". Capitalismo cuyos hilos favorecen en todos los aspectos de la vida socioeconómica nacional a grupos de empresarios que poseen desde los medios financieros, pasando por los partidos políticos, hasta las pasiones más espontáneas de "las multitudes latinoamericanas".

El estudio de Romero es una explicación de los entrecruzamientos de los grupos sociales, de sus actitudes y sus ideas. Es decir, es una comprensión del "mestizaje" político latinoamericano. Por eso, este trabajo del historiador argentino contiene la exégesis de los principios que constituyen el proceso histórico latinoamericano. Dilucidación que abre paso a la importancia que tiene una comprensión continental de los hechos nacionales.

El descubrimiento de rasgos comunes de las realidades nacionales como la permanente política de

hecho, insuficientemente explicada en el planteamiento teórico riguroso de los grupos señoriales que hasta fines del siglo xix tuvieron como tradición "la política del poder", pone los cimientos del camino que ha seguido América Latina hasta su presente. La labor del historiador argentino es la de esclarecer los elementos que están en juego en el presente para plantear una posible dirección hacia la que podría tender la acción política. Es éste el horizonte donde José Luis Romero ubica este trabajo de historia política que no sólo rescata una tradición historiográfica denostada por las corrientes de las "nuevas historias", sino que es complementada con un esfuerzo de historia social que aleja al historiador argentino de las modas historiográficas y lo ubica en un plano renovador que reconoce el valor de la historia política pero que sabe que ella es, quizá, sólo el plano más superficial de procesos más profundos.

La ciudad: un complemento, una clave

La ciudad, como tantas otras cosas sin paradigma en la época, se ha convertido en objeto de estudio y reflexión. Pero esa vuelta a lo urbano como todos esos retornos no es un fenómeno nuevo. Algunos científicos sociales de la década del sesenta percibieron que la historia urbana en América Latina podía revelar muchos datos acerca de la dicotomía "preindustrial-industrial"; es decir, la historia urbana podría precisar muchos aspectos del problema del desarrollo. Esos primeros estudios estuvieron sometidos, como los estudios historiográficos, a destacar los elementos modernizadores y a olvidar los "rasgos premodernos" que permanecieron en la ciudad por aquel "determinismo desarrollista" que impregnó la ciencia social latinoamericana después de los años cincuenta. Las tentativas para revisar estos criterios acerca de la historia urbana son obra de un par de ensayos de Richard M. Morse: "Las ciudades latinoamericanas y el proceso de colonización" (1962) y "La dicotomía preindustrial-industrial" (1972).

Los trabajos de Morse ponen en claro que la historia urbana latinoamericana tiene que ser estudiada desde un punto de vista que tenga en cuenta la importancia de la ciudad con respecto a la estrecha relación de la colonización y las formas de producción económica. Este planteamiento está unido a una perspectiva latinoamericana que tiene en cuenta la unidad cultural del subcontinente y su estrecha vinculación con España y Portugal. Un punto de partida como éste es similar a las preocupaciones que asaltaban a las demás ciencias sociales latinoamericanas del momento. La diferencia radica en que Morse no se preocupa tanto por las cosas que cambian sino por las tradiciones "preindustriales" que permanecen en los cambios que refleja la ciudad. Su horizonte comprensivo permite señalar las continuidades en un subcontinente marcado por las diferencias regionales y acentúa la estrecha relación de América Latina con el resto del mundo.

El esfuerzo de Morse, en este sentido, es bastante clarificador porque da una visión "mundial" e histórica de los procesos socioeconómicos latinoamericanos. Sus estudios conectan la herencia cultural de Europa con la tradición cultural de América Latina a través de la experiencia urbana que vive el Nuevo Mundo desde la época de la colonización. Este punto de convergencia para una interpretación histórica de Latinoamérica demuestra las dificultades del determinismo desarrollista que se halían detrás del uso de dicotomías como "industrial-preindustrial", "moderno-posmoderno" que producen, como lo señala Morse, categorías inadecuadas para el análisis histórico regional y continental. Categorías que suponen presupuestos como el que considera a América Latina como una realidad básicamente agraria, detrás de la cual se enraíza "la calumnia de América" que denunció O'Gorman. Los análisis de Morse se establecen básicamente desde la época colonial y sus presupuestos alcanzan hasta el siglo xx, de ello da testimonio una obra "clásica": From community to metropolis: a biography of Sâo Paulo, Brazil (1958) y algunos ensayos publicados con el principal orquestador de la historia urbana en América Latina, el urbanista argentino Jorge Enrique Hardoy.

Estas consideraciones encajan con la concepción historiográfica de José Luis Romero. Si tenemos en cuenta que su objeto de estudio son las ideas y que ellas deben tener un contexto para poder alcanzar el carácter de historia social, adquieren importancia las afirmaciones que el historiador argentino hace en su temprano estudio "El cambio social en Latinoamérica" (1963). Allí señala que para comprender el desarrollo de las ideas en América Latina es necesario explicar cómo penetran, cómo se difunden y cómo se transforman las ideas en la historia de la región. Pero las ideas tienen como escenario a la ciudad. En ella se originan y adquieren forma; por eso, el primer factor que debe tener en cuenta el proceso de las ideas en América Latina es el surgimiento de la ciudad latinoamericana.

Pero el arribo del historiador argentino al fenómeno urbano no corresponde simplemente al azar. Existe, primeramente, la presencia de Sarmiento que le permite valorar a la ciudad como un factor de poder y de civilización. En segunda instancia, las ciudades acaparan la atención de Romero porque él se dedicó a estudiar a las burguesías medievales europeas y la creación de estas burguesías fue la ciudad.

El gran historiador belga Henri Pirenne explica que, si se hace una historia de las ciudades desde la época de la antigüedad clásica, se puede demostrar fácilmente que la ciudad nunca desapareció. Lo que sí se puede encontrar es que el carácter de la ciudad se transforma cuando se pasa de la ville y la cité a los burgus. Este cambio en los términos para definir espacios que apenas cumplían la función de centros de defensa y refugio en el mundo feudal se debe al paulatino significado que le fueron agregando los cada vez más numerosos comerciantes, quienes no sólo tomaron al burgus como un lugar para descansar sino que le dieron el uso de centro comercial y de vivienda.

En los estudios medievales de José Luis Romero el burgués no sólo es la figura de un hombre dedicado al comercio. El burgués es una forma de ver el mundo cuyo espacio natural es "la artificialidad" de la ciudad; por eso, la ciudad es una creación que revela su estructura mental. La mentalidad burguesa no es sólo un estilo de interpretar la realidad, también es un cierto tipo de sensibilidad. Además, la ciudad es el medio donde esta forma de pensar se perpetúa y se desarrolla. Por eso, la mentalidad burguesa adquiere, a través de los grupos sociales que se instalan en la ciudad, las actitudes y las formas que la historicidad del mercado, la taberna, el atrio y la casa le van dando. De ahí que la mentalidad burguesa no sea una forma genérica de ver el mundo sino un proceder de acentuada historicidad que es dado por la sustancia histórica y la circunstancialidad de cada sociedad urbana. Cada una de ellas es la que da paso, en su momento, a los modelos interpretativos y proyectivos sobre la realidad. Es de esta manera que Romero concebía la importancia de estudiar la ciudad, al fin y al cabo es esta cosmovisión la que ha constituido "los estilos de vida y los estilos predominantes en el mundo actual".

El mundo moderno, según esta comprensión, surge con la mentalidad burguesa precisamente porque la ciudad adquiere una función política y económica desde sus orígenes burgueses. Así, pues, cuando se da la expansión burguesa más allá del continente europeo, la ciudad constituye el baluarte de la dominación y la colonización. Desde la época de las Cruzadas hasta la conquista de América la ciudad tuvo un sentido instrumental. El caso latinoamericano es particularmente rico en sugerencias acerca de los usos de la ciudad.

El encuentro de las formas urbanas indígenas con las europeas da paso a un proceso de características inéditas. Los poblados indígenas dejaron "una impronta decisiva" en el esquema de poblamiento europeo en suelo americano, y no sólo fueron causa de esta transformación la tradición urbana de los pobladores autóctonos sino también el medio ambiente novedoso que determinó el rumbo y la función de la ciudad latinoamericana con respecto a su entorno.

En este sentido es que la ciudad adquiere trascendencia para comprender los problemas socioculturales en América Latina. En su seno se dan los procesos de transculturación que implican el encuentro de formas de vida completamente distintas. Como ha enseñado Morse, la ciudad representaba para el conquistador un vehículo a través del cual se trasplantaban los criterios sociales, políticos y económicos que él traía de su lugar de origen. De ahí que la ciudad sirviera, como concluye Romero, "para asegurar la raza y la pureza de la cultura incluyendo la religión".

La percepción de la importancia de este tema en el lejano artículo de 1963 propicia en él un interés avasallador acerca de la ciudad latinoamericana y los estudios de historia urbana. No se puede ver en el interés por la historia urbana una reducción de la perspectiva histórica de José Luis Romero.

Por el contrario, la ciudad se explica como una apertura en el horizonte de su objeto de estudio.

En 1966 el historiador argentino publica el artículo "La ciudad hispanoamericana: historia y situación". En este escrito se encuentra el primer intento de formalizar las funciones de la ciudad dentro del imperio español. Esa formulación tiene en cuenta que existe una sola política urbanizadora por parte de la Corona española pero que las ciudades adquieren características particulares que determinan procesos de diferenciación regional que sellan la complejidad de la realidad latinoamericana. Pero esta explicación no sólo se ocupa de la ciudad sino que tiene en cuenta el tipo humano que la consolida.

En el cuento "El camino de Santiago", de Alejo Carpentier, hay una escena donde se describe la sensación de exuberancia y monotonía que despierta el Nuevo Mundo en el recién llegado europeo. Esta situación descrita magistralmente por el escritor cubano fue una de las experiencias más traumáticas de los grupos europeos llegados a América. La vastedad de las nuevas tierras dio una vaguedad a los objetivos inmediatos que determinaron las relaciones con la población aborigen, pero esa consideración marcó la sensación de aislamiento que fortificó los lazos de los variados niveles que constituían los grupos europeos.

Ahora bien, en el análisis de Romero el encuentro con la realidad americana también permite desplegar a los conquistadores el prejuicio de superioridad racial que desarrolla la idea de una realidad vacía donde no había nada ni nadie. Por eso, el acto político de la fundación de una ciudad constituía la creación de una realidad a pesar de los indicios evidentes de las culturas autóctonas.

Los españoles tenían como política de asentamiento en el territorio del Nuevo Mundo la creación de dos tipos de "repúblicas": la india y la española. Sin embargo, el paso del tiempo diluyó ese ideal, aunque determinó hasta el presente la escisión social. Escisión que se manifiesta en una sociedad que hasta hoy día se caracteriza por la estructura del "privilegio" que ha funcionado, precisamente, por el consentimiento de todos los grupos sociales. Por eso, el estudio de la ciudad da una clave de la conformación social de las actuales sociedades latinoamericanas.

El desarrollo de estas realidades opuestas dio paso a la conformación de una sociedad dual en la que sólo existían dos grupos sociales extremos: el dominador y el grupo autóctono. Con el paso del tiempo, el proceso de mestizaje posibilitó la presencia de un grupo intermedio: el mestizo. Este grupo social, que sirvió de enlace entre los grupos sociales, en algunas regiones optó por la marginalidad. Marginalidad que pretendía el establecimiento de una tradición indómita basada en una actitud telúrica de la vida y que, posteriormente, constituiría un factor decisivo del disconformismo social.

En el interior de las ciudades los grupos se superponen, conviven y se mezclan creando una mentalidad de rasgos tradicionales. Pero a medida que pasa el tiempo van surgiendo los grupos que descubren que su mundo es aquel donde están arraigados, mientras que Europa sólo es un modelo lejano. Así aparece el sector criollo urbano que, dentro de las condiciones mercantilistas que despliega la política reformista de la Corona en el siglo xviii, se ocupa de las tareas comerciales que le permiten empezar a adquirir el suficiente poder para enfrentarse a los grupos de funcionarios peninsulares.

El prejuicio de superioridad de los grupos blancos dominantes, tanto peninsulares como criollos, se acentúa con la concentración de poder que se produce en la ciudad. En ella se alojan los representantes del poder colonial y de los grupos que aceptan tal orden. De este modo, se forman los grupos tradicionales que consolidan lentamente el pensamiento conservador. Este apuntalamiento de una mentalidad tradicional representa la convicción de unos grupos que se consideran europeos y que orientan hacia Europa el funcionamiento de la ciudad. De ahí que sea en las ciudades donde repercutan directamente los impactos del mundo exterior. Esa orientación hacia fuera también incluía la zona circundante de la ciudad. El poder de las entidades urbanas dependía directamente de la región que podían orientar hacia la metrópoli.

Sin embargo, los sucesos de la Independencia pusieron en juego el poder de grupos que apenas eran tenidos en cuenta por los "cronistas" de la vida colonial. La avasalladora realidad del criollismo rural es el resultado de los limitados poderes de la ciudad. Ella no alcanzó a dominar la totalidad del territorio americano. Prácticamente después de la fundación de la ciudad se estableció una marcada diferencia entre ésta y el campo. En el ámbito urbano se desplegó la mentalidad propia del funcionario, descendiente del conquistador o representante de la autoridad del rey; mientras tanto, en el campo la autoridad real no dejaba sentir su peso como en la ciudad; allí se desplegó una mentalidad acorde con las condiciones de la vida cotidiana. Mientras en la ciudad se perfilaba una sociedad regida por las normas metropolitanas, en el campo se desarrolló una sociedad con sus propias formas de vida y sus valores. Un mundo poco conocido porque

ignoramos cómo se constituyó hasta elaborar su propio orden al margen del orden urbano, que representaba el orden europeo. Sólo se nos hace evidente y manifiesta su consistencia interna cuando entra en colisión con el mundo urbano...

El esquema del Facundo de Domingo F. Sarmiento no puede ser más evidente. La polémica campo-ciudad se convierte en el medio para elucidar uno de los fenómenos decisivos en la historia latinoamericana desde fines del siglo xviii. La presencia de ese mundo inédito en el transcurso de la historia colonial es la mejor expresión de los procesos autónomos que despliega América Latina.

A pesar de los esfuerzos de las autoridades coloniales, el territorio conquistado no respondió de manera homogénea a sus requerimientos. No sólo la diversificación en la función de las ciudades dentro del sistema colonial es la causa de este desfase, también el proceso de transculturación que viven los grupos urbanos pone en juego la fisonomía de una realidad con su propia personalidad, distinta completamente a las ciudades metropolitanas. De este modo, la historia de América Latina se despliega en un doble juego: el de los procesos autónomos y el de los procesos heterónomos.

Estos procesos están asociados con la forma en que los grupos sociales que manejaban el poder determinaban su actitud política. En este sentido, las reflexiones de Romero acerca del criollismo explican los procesos autónomos, mientras que la orientación de la economía y la asunción de modelos europeos en los comportamientos cotidianos de los grupos dominantes permiten establecer los procesos heterónomos.

La descripción acerca del criollismo permite comprobar, entonces, la existencia de dos tipos de criollismo: el de los grupos urbanos y el de los grupos rurales. Cada uno de ellos con la suficiente convicción de su originalidad telúrica como para creerse con el derecho de acceder a tomar el poder como legítimos hijos de la tierra americana. Estas consideraciones de los grupos criollos tienen su justificación en los principios ilustrados que llegan después de la Revolución Norteamericana y de la Revolución Francesa.

Una sociedad escindida como la latinoamericana plantea una separación entre los grupos establecidos tras los procesos de colonización. Esto implica la existencia de muy pocos integrantes de los grupos sociales con la posibilidad de hacer valer su condición de miembros de la sociedad con pleno derecho. La creciente presencia de los grupos criollos urbanos, blancos y mestizos, hacia el siglo xviii comenzó a hacer sentir su peso. Pero no era sólo una presencia numérica sino que era el enfrentamiento de una mentalidad distinta a los grupos tradicionales que miraba con admiración los principios mercantilistas. Es decir, grupos criollos que querían incorporarse abiertamente a los principios liberales en detrimento de los prejuicios hidalgos acerca de la riqueza y el trabajo.

La interpretación de este momento histórico por parte del historiador argentino revela, una vez más, el proceso transaccional característico de la sociedad feudoburguesa. De ahí que el siglo xviii represente para él no un conflicto entre agrarismo y mercantilismo sino

entre el mercantilismo urbano y unas masas desposeídas encabezadas generalmente por viejos poseedores que expresaban, a su modo, el sentir popular: un vago sentimiento democrático e igualitario dentro de un esquema vigorosamente paternalista y apegado a la tradición.

El dilema entre autoritarismo y liberalismo se presenta esta vez para describir a unos grupos criollos penetrados de las ideas ilustradas europeas pero aferrados a la tradición autoritaria de los grupos peninsulares e ignorantes de los elementos que conforman la realidad latinoamericana. Por eso, la constitución del futuro era un vago presentimiento en los grupos que adelantaron con fuerza y rapidez el proceso de la independencia.

No es extraño que, después de lograda la derrota de la metrópoli española, la mayoría de los grupos criollos ilustrados retomaran el camino de un pensamiento conservador frente a "la montonera" rural que reclamaba la participación en el poder. El enfrentamiento de estos grupos significa la irrupción de la región, el antiguo territorio de los vencidos de la Colonia, como una realidad social, económica y cultural con una significación irreductible que diluía el proyecto ilustrado de una nación unificada y centralizada por un conjunto de regiones que defendían y acentuaban su propio carácter. En todas partes, pues, se sintió un "denodado propósito de sustraerse a la tutela de las capitales y puertos a los que el centralismo español les había asignado un papel hegemónico".

Las contradicciones del proyecto ilustrado son la expresión de esa persistente inadecuación de los modelos tomados de fuera por los grupos de élite con respecto a su realidad. Inadecuación que permitió un estancamiento de la vida en toda América Latina durante el siglo xix debido a la turbulenta actividad política que buscaba afanosamente encontrar una fórmula conciliadora que permitiera la unificación de la nación. Muchas ciudades no se recuperaron de esta situación, mientras otras salieron fortalecidas del nuevo proceso de incorporación a un orden mundial dominado por Inglaterra y Estados Unidos. El progreso determinó ahora el comportamiento de todos los grupos sociales latinoamericanos. El liberalismo dio la forma ideológica a ese sentimiento de modernización que lo abarcaba casi todo. Pero las nuevas condiciones llevaron a la conformación de realidades sociales distintas donde "el sentimiento de resentimiento" posibilitó, de nuevo, el enfrentamiento entre los grupos dirigentes, ahora aristócratas liberales, y los grupos que hicieron de las ciudades mejor acondicionadas al sistema capitalista de fines del siglo xix y principios del siglo xx, unas sociedades abigarradas, anómicas y, esencialmente, masificadas.

Esbozos y estructura de una obra clásica

¿Qué diferencia hay en esta interpretación que se puede encontrar en el artículo "La ciudad latinoamericana y los movimientos políticos" (1969) y la que ya se ha señalado acerca de la realidad argentina en los estudios de historia de las ideas sobre Argentina que escribió Romero? La única variante es que el historiador argentino extiende este esquema logrado a toda la realidad

latinoamericana a través de testimonios muy variados que se ha empeñado en buscar en una amplia gama de materiales. No ha sido, sin duda, una tarea fácil. La elaboración de este esquema es el resultado de una investigación histórica que ha ido acompañada de una reflexión acerca de las posibilidades de la comprensión histórica. La delimitación de este marco de categorías interpretativas acerca de América Latina y la depuración de la interpretación de los procesos históricos latinoamericanos permiten el trazo del programa para la realización de una de sus más altas creaciones historiográficas: Latinoamérica: las ciudades y las ideas (1976).

Como siempre, el primer efecto de esta perspectiva del objeto de estudio y de sus cambios, es la propuesta de una periodización acorde con los procesos que así se vislumbran. El primer ensayo de esta periodización se encuentra en un breve escrito publicado por el historiador argentino con el título: "El desarrollo de la ciudad latinoamericana" (1972). Este trabajo ratifica que las ciudades latinoamericanas "fueron, y siguen siendo, los núcleos más activos de la vida del continente". Estas unidades que determinan el ritmo histórico de América Latina son, originalmente, "herederas inequívocas de la cultura europea" porque fueron diseñadas bajo la orientación de la experiencia europea de la ciudad. A partir de este designio, las ciudades latinoamericanas tienen un desarrollo original y complejo que resulta del juego entre "las circunstancias y las exigencias de la estructura socioeconómica" que mantienen una línea dependiente de las metrópolis y una línea de desarrollo autónomo que son las que marcan las etapas por las que pasa la ciudad latinoamericana.

Tales etapas tienen como característica en la obra de Romero que son definidas básicamente por un tipo de mentalidad que se despliega en los grupos sociales urbanos. Esta mentalidad es una cosmovisión colectiva que permite interpretar la realidad y trazar los proyectos de cambio tanto de los grupos dominantes como de los grupos sometidos y marginales. Por ello, la periodización de Romero se inicia con las llamadas "ciudades hidalgas" y termina en la "ciudad de masas". La historia de América Latina, así, se confunde con la transformación de sus ciudades. Teniendo en cuenta que esto no sólo corresponde a un problema de historia urbana sino que tales cambios están estrechamente ligados al desenvolvimiento de formas de comprender el mundo. Esta periodización es utilizada nuevamente en el ambicioso proyecto titulado Gran historia de Latinoamérica (1973) y encuentra en la obra de 1976 su condensación definitiva.

Latinoamérica: las ciudades y las ideas incluye aquella elaborada interpretación de los procesos históricos latinoamericanos que ya se ha descrito. Esta obra no es sólo un libro de historia de las ideas sino la gran síntesis de todo el pensamiento historiográfico de José Luis Romero. La complejidad de este pensamiento y esta comprensión histórica que se ha tratado de explicar hasta ahora permite suponer que no es un libro para descartarlo por un título ambiguo o una concepción errada de la historia de las ideas. Este texto es una de las pocas versiones de la historia continental de América Latina escritas en el siglo xx. Este solo hecho ya le merece un lugar respetable en la

tradición cultural latinoamericana. Sin embargo, sus posibilidades van más allá de una simple figuración continental.

La utilización de fuentes poco usadas para tratar de reconstruir la mentalidad de los grupos sociales que conformaron cada una de las etapas que describe el historiador argentino es un valor que no se puede desconocer en esta obra. Cuando se vuelven los ojos al apoyo del que se sirve Romero para escudriñar el proceso de las ideas en las ciudades latinoamericanas se encuentran como referencia los libros de viajeros, de cronistas citadinos, de burlones y picaros, de amonestadores de las conductas impías, de arrepentidos hombres de negocios que buscan en sus recuerdos los motivos de su quiebra; en fin, toda una lista donde no se encuentra una sola historia nacional tradicional, donde no están las grandes construcciones socioeconómicas. De acuerdo con su concepción historiográfica, Romero encontraba estos trabajos limitados para describir la realidad latinoamericana en la medida en que debían ser complementados por esta visión sociocultural.

Con orgullo, la introducción describe un propósito que está fundado sobre una certeza que es criticable por su sentido de totalidad pero que revela la seguridad de un esfuerzo:

Sin duda, suele pedírsele a la historia sólo lo que puede ofrecer y dar la historia política: es una vieja y triste limitación tanto de los historiadores como de los curiosos que piden respuesta para el enigma de los hechos desarticulados. Pero este estudio se propone establecer y ordenar el proceso de la historia social y cultural de las ciudades latinoamericanas; y a esta historia puede pedírsele mucho más, precisamente porque es la que articula los hechos y descubre su trama profunda.

De este modo, se concibe un análisis que quiere ser historia total, que aspira a encontrar las claves del proceso histórico latinoamericano en la medida en que tiene a la ciudad como el baluarte interpretativo de esa conformación continental. No sólo porque fue el medio de dominio y colonización sino porque la ciudad mantuvo unida a América Latina con la inmensidad del mundo y porque en ella se perpetúa la tradición de la “cultura occidental”.

El examen que realiza el historiador argentino está enmarcado dentro de una convicción “ilustrada”: América Latina pertenece al mundo europeo. La constatación de que Europa había conquistado el mundo entero después de una ardua labor de descubrimientos y conquistas, puede percibirse en la “europeización” del mundo. Europa no fue capaz sólo de imponer su dominio económico a todo el globo a lo largo de cuatrocientos años sino que también otorgó a sus valores socioculturales el cometido de ser modelos para la humanidad entera. Esta empresa sembró las raíces del carácter mundial de los acontecimientos contemporáneos.

De esta manera, Latinoamérica: las ciudades y las ideas es una investigación acerca de la formación de la sociedad latinoamericana con base en la configuración de su singular mentalidad burguesa. Conformación que da paso a corrientes de ideas y de opiniones autónomas que otorgan sentido a todas las formas de vida social y a las creaciones culturales que han brotado a lo largo de quinientos años de historia. Por eso, esta obra entronca con los no envejecidos esfuerzos del maestro dominicano Pedro Henríquez Ureña y, al mismo tiempo, como se ha tratado de explicar aquí, con la actitud de Domingo Faustino Sarmiento. Esto quiere decir que la comprensión de esa sociedad nueva que surge de los contactos de cultura que propician las ciudades latinoamericanas y, de alguna manera, la insondable inmensidad y los misterios del espacio rural de las tierras americanas, la ata a una tradición cultural latinoamericana con la que el historiador argentino discute y polemiza. La nueva sociedad es resultado, pues, no sólo de una reflexión individual sino de las posibilidades de un conocimiento acumulado, continuo y surgido de las necesidades propias de las épocas de crisis que piden la determinación de lo que está en juego para posibilitar una acción, para proyectar un futuro.

Atisbos finales

Las obras que se escribieron en el siglo xx sobre América Latina, por lo general, estuvieron signadas por una concepción historiográfica que fue aceptada como un modelo irrecusable. Desde la obra de Tulio Halperin Donghi hasta la del chileno Luis Vitale, que invoca el nombre de Romero como el de su maestro, todas sucumben a la complejidad de un fenómeno histórico y cultural. Sus opciones se desplazan desde las generalizaciones imposibles hasta la unión artificial de fragmentos cuestionados en sus raíces; es decir, una vez vistas las limitaciones de sus modelos, pierden la contundencia inicial para dejar paso a la lamentación de un desliz demasiado acentuado hacia el Zeitgeist.

Pero este problema no es más que la reivindicación del descubrimiento hecho por los escritores latinoamericanos del siglo xix. Los más radicales entre ellos recalcaban las rupturas con el pasado y el deseo de alcanzar un futuro utópico de cualquier manera. La explicación de ese fenómeno la hizo desde los años cuarenta el pensador mexicano Leopoldo Zea y ha sido ratificada incluso por los más refinados trabajos de los cultural studies encarnados en los populares textos de Néstor García Canclini, quien le ha dado al mestizaje un ropaje más sofisticado y más “acorde” con los tiempos que corren.

La obra de José Luis Romero, a diferencia de la de otros historiadores latinoamericanos ocupados con el tema de América Latina que le antecedieron y le fueron contemporáneos, es producto de

honda reflexión. Por eso no se encuentra en ella la aplicación de un modelo a priori para explicar la realidad del subcontinente ni existe la persecución de un ideal no alcanzado, bien sea por la incapacidad racial o por la prepotencia de quienes marchan delante en la historia. Aunque bien puede ser acusada la manía del ámbito rioplatense de generalizar su experiencia al subcontinente latinoamericano. Con razón ha censurado el peruano Antonio Cornejo Polar las generalizaciones del uruguayo Angel Rama.

Si se tiene en cuenta que una salida para escribir una historia continental se le debe a una perspectiva comparada, la cual no se puede realizar si esa mirada continental no trasciende desde las esferas nacionales, el trabajo del historiador argentino ofreció la versión de la historia latinoamericana que "los demás" no habían ni han elaborado todavía. Su propuesta explicativa de los procesos histórico-culturales de América Latina deja entrever claramente las dificultades comprensivas que tiene implícita esta corriente de trabajo. Sin embargo, un gran aporte de su obra radica en la forma en que señala los aspectos positivos de aprovechar los logros de una tradición historiográfica muchas veces desdeñada y que se remonta a los esfuerzos desplegados por los maestros Pedro Henríquez Ureña y Mariano Picón Salas.

El aprovechamiento de esa tradición historiográfica es la consecuencia de un trabajo riguroso como historiador. Rigor que no sufre del complejo de inferioridad. La posibilidad de moverse casi por igual en las esferas culturales de "la metrópoli" y de "la colonia" le dan un valor todavía inestimable a su obra, la cual, al difundirse en el ámbito académico latinoamericano, pone en juego la cuestión sobre la forma como debería escribirse la historia de la región, problema de crucial importancia para los Estudios Latinoamericanos.

BIBLIOGRAFÍA

Revistas

Annales d'histoire économique et sociale, Paris.

Annales. Economies, Sociétés, Civilisations, Paris.

Anales de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires.

Analogía Filosófica. Revista de Filosofía, Investigación y Difusión, México. Boletín Cultural y Bibliográfico. Biblioteca Luis Angel Arango, Bogotá.

Buenos Aires Literaria, Buenos Aires.

Cuadernos Americanos, México.

De Mar a Mar. Revista Literaria Mensual, Buenos Aires.

Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Diógenes, París.

Eco. Revista de la Cultura de Occidente, Bogotá.

El Rodaballo. Segunda Época, Buenos Aires.

Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales, México.

Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, México.

Historia Mexicana, México.

International Social Science Journal, París.

Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura, París.

La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico.

Logos. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Mexican Studies/Estudios Mexicanos, California.

Nosotros. Revista Mensual de Letras, Arte, Historia, Filosofía y Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Nuevo Texto Crítico, Pittsburgh.

Política, Caracas.

Revista de la CEPAL, Santiago de Chile.

Revista Iberoamericana, Pittsburgh.

Revista de la Universidad de La Plata, La Plata.

Revista de la Universidad Nacional, Bogotá.

Revista Interamericana de Bibliografía, Washington.

Realidad. Revista de Ideas, Buenos Aires.

Siglo xix. Revista de Historia, México. Universidad de México, México.

Artículos de José Luis Romero

“Los hombres y la historia en Groussac”, en Nosotros, Buenos Aires, núm. 242, julio 1929, pp. 107-112.

“Sobre la previsión histórica”, en Nosotros, Buenos Aires, núm. 42-43, septiembre-octubre 1939, pp. 69-73.

“Crisis y salvación de la ciencia histórica”, en De Mar a Mar, Buenos Aires, núm. 5, febrero 1943, pp. 20-27.

"Sobre los tipos historiográficos", en Logos, Buenos Aires, núm. 3, 1943, pp. 105-109.

"América o la existencia de un continente", en De Mar a Mar, Buenos Aires, núm. 7, junio 1943, pp. 11-20.

"En la muerte de un testigo del mundo", en Revista Cubana, La Habana, vol. xxi, 1946, pp. 113-118.

"Digresión sobre el historiador arquetípico", en Realidad, Buenos Aires, núm. 2, marzo-abril 1947, pp. 295-299.

"Los elementos de la realidad espiritual argentina", en Realidad, Buenos Aires, núm. 4, julio-agosto 1947, pp. 1-13.

"Pedro Henríquez Ureña y la cultura hispanoamericana", en Realidad, Buenos Aires, núm. 7, enero-febrero 1948, pp. 121-125.

"Reflexiones sobre la historia de la cultura", en Imago Mundi, Buenos Aires, núm. 1, septiembre 1953, pp. 3-14.

"Acerca de la vocación intelectual", en Buenos Aires Literaria, Buenos Aires, núm. 15, diciembre 1953, pp. 15-22.

"Cuatro observaciones sobre el punto de vista histórico cultural", en Imago Mundi, Buenos Aires, núm. 6, diciembre 1954, pp. 32-37.

"La realidad argentina y el análisis sociológico a comienzos de siglo", en Revista de la Universidad de La Plata, La Plata, núm. 5, julio-septiembre 1958, pp. 49-59.

"La crisis argentina. Realidad social y actitudes políticas", en Política, Caracas, núm. 1, septiembre 1959, pp. 81-96.

"Democracias y dictaduras en Latinoamérica", en Política, Caracas, núm. 10, junio 1960, pp. 47-58.

"América Latina" (en colaboración con Francisco Romero), en Las grandes corrientes del

pensamiento mundial contemporáneo. Panoramas nacionales, Milán, Marzorati, 1960, pp. 120-198.

"El cambio social en Latinoamérica", en Revista de la Universidad de México, México, marzo 1963, pp. 15-18.

"The specificity of the object in the socio-cultural continuum", en International Social Science Journal, Paris, vol. xvi, núm. 4, 1964, pp. 571-587.

"América Latina y la idea de Europa", en Diogenes, Buenos Aires, núm. 47, septiembre 1964, pp. 65-71.

"Les problèmes de l'histoire sociale en Amérique Latine", en Annales. Economies, sociétés, civilisations, París, año 20, núm. 2, marzo-abril 1965, pp. 209-215.

"La ciudad latinoamericana: historia y situación", en La Torre, Puerto Rico, año xiv, núm. 54, septiembre-diciembre 1966, pp. 45-64.

"La ciudad hispanoamericana: la estructura socioeconómica originaria", en Cuadernos Americanos, México, vol. clx, núm. 5, septiembre-octubre 1968, pp. 149-164.

"La ciudad latinoamericana y los movimientos políticos", en La urbanización en América Latina, Buenos Aires, Editorial del Instituto, 1969, pp. 297-310.

"La ciudad latinoamericana: continuidad europea y desarrollo autónomo", en Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, Colonia-Viena, Bôhlau Verlag, 1969, pp. 143-149.

"La estructura originaria de la ciudad latinoamericana: grupos sociales y funciones", en Cuadernos Americanos, México, vol. clxxx, núm. 1, enero-febrero 1972, pp. 114-127.

"El desarrollo de la ciudad latinoamericana", en Revista de la Universidad de La Plata, La Plata, núm. 24, 1972, pp. 21-35.

"La independencia de Hispanoamérica y el modelo político norteamericano", en Revista

Interamericana de Bibliografía, Washington, vol. xxvi, núm. 4, octubre-diciembre 1976, pp. 429-455.

"El concepto de vida histórica", en Historia: problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, pp. 547-551.

"Liberalismo", en ii mondo contemporáneo. Storia delV America Latina, Florencia, La Nuova Italia, 1980, pp. 201-209.

"Campo y ciudad: las tensiones entre dos ideologías", en Cultura y sociedad en América Latina y el Caribe, París, UNESCO, 1981, pp. 25-45.

"La estructura histórica del mundo urbano", en Siglo xix. Revista de historia, Segunda Epoca, México, núm. 11, enero-julio 1992, pp. 7-14.

Libros de José Luis Romero

La crisis de la república: Los Gracos y la recepción de la política imperial helenística, Buenos Aires, Losada, 1942.

Maquiavelo, historiador, Buenos Aires, Nova, 1943.

Bases para una morfología de los contactos de cultura, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1944.

Sobre la biografía y la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1945.

Las ideas políticas en Argentina, México, fce, 1946.

El ciclo de la revolución contemporánea, Buenos Aires, Argos, 1948.

La Edad Media, México, fce, 1949.

De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico de la cultura griega, Buenos Aires, Espasa Calpe,

1952.

La cultura occidental, Buenos Aires, Columba, 1953.

Introducción al mundo actual, Buenos Aires, Galatea Nueva Visión, 1956.

Ensayos sobre la burguesía medieval. Ensayos de historia social, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1961.

Breve historia de la Argentina, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.

El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx, México, fce, 1965.

La revolución burguesa en el mundo feudal, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.

Latinoamérica: situaciones e ideologías, Buenos Aires, Ediciones del Candil, 1967.

El pensamiento político de la derecha latinoamericana, Buenos Aires, Paidos, 1970.

Latinoamérica: las ciudades y las ideas, Buenos Aires, Siglo xxi, 1976.

Crisis y orden en el mundo feudoburgués, México, Siglo xxi, 1980.

La experiencia argentina y otros ensayos, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980.

Situaciones e ideologías en Latinoamérica, México, UNAM, 1981.

Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

El drama de la democracia argentina, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.

¿Quién es el burgués? y otros estudios de historia medieval, Buenos Aires, Centro Editor de América

Latina, 1984.

Estudio de la mentalidad burguesa, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

El caso argentino y otros ensayos, Buenos Aires, Hyspamérica, 1987.

La vida histórica, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

La crisis del mundo burgués, Buenos Aires, fce, 1997.

El pensamiento político de la emancipación 1790-1825, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977. Trabajo publicado con Luis Alberto Romero.

El pensamiento conservador del siglo xix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978. Trabajo publicado con Luis Alberto Romero.

Buenos Aires: historia de cuatro siglos, Buenos Aires, Abril, 1983. Trabajo publicado con Luis Alberto Romero.

Trabajos sobre la obra de José Luis Romero

Acha, José Omar, "La concepción historiográfica de José Luis Romero", texto mecanografiado, 1997, pp. 1-21.

Astarita, Carlos y Marcela Inchausti, "José Luis Romero y la historia medieval", en Anales de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, núm. 28, 1995, pp. 15-23.

Bagú, Sergio, "José Luis Romero: evocación y evaluación", en Cuadernos Americanos, México, año xxxvi, vol. ccviii, núm. 4, julio-agosto 1977, pp. 97-104.

Betancourt Mendieta, Alexander, "La síntesis histórica de América. Notas sobre la obra de José Luis Romero", en Gaceta Risaralda Cultural. Revista especializada en Artes y Humanidades, Pereira, Colombia, año 2, núm. 3, julio 1995, pp. 51-59.

—, “Latinoamérica: las ciudades y las ideas: interpretación de una sociedad nueva”, en Cuadernos Americanos, México, vol. 5, núm. 77, 1999, pp. 177-188.

—, “José Luis Romero y el problema de la historiografía sobre América Latina”, ponencia presentada en el vi Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe SOLAR, Toluca, México, noviembre de 1998.

Burucúa, José Emilio, “José Luis Romero y sus perspectivas de la época moderna”, en Anales de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, núm. 28, 1995, pp. 25-36.

Ciria, Alberto, “La Argentina de José Luis Romero”, en Cuadernos Americanos, México, año xxxix, vol. ccviii, núm. 1, enero-febrero 1980, pp. 168-190.

Gutiérrez Girardot, Rafael, “Sobre el problema de la definición de América. Notas sobre la obra de José Luis Romero”, en Varios autores, De historia e historiadores. Homenaje a José Luis Romero, México, Siglo xxi, 1983, pp. 85-94.

— (comp.), “Prólogo” en Historia, sociedad, cultura y praxis política en José Luis Romero, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995, pp. 9-26.

Halperin Donghi, Tulio, “José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina”, en José Luis Romero, Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, pp. 187-236.

—, “José Luis Romero: de la historia de Europa a la historia de

América”, en Anales de historia antigua y medieval, Buenos Aires, núm. 28, 1995, pp. 37-45.

—, “Una mirada de historiador sobre el siglo xx a mitad de camino”, prólogo a José Luis Romero, La crisis del mundo burgués, Buenos Aires, fce, 1997, pp. 11-20.

Trímboli, Javier, “José Luis Romero o la Argentina como drama”, en El Rodaballo, Segunda Epoca, Buenos Aires, año 3, núm. 5, verano 1996-1997, pp. 40-46.

Zurutuza, Hugo, "José Luis Romero como pionero de una historia social del mundo antiguo en la Argentina", en Anales de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, núm. 28, 1995, pp. 9-13.

Bibliografía General

Aguilar, Luis F., Weber: la idea de ciencia social, México, Miguel Angel Porrúa-UNAM, 1988, 2 vols.

Aguirre, Carlos A., Los Annales y la historiografía latinoamericana, México, UNAM, 1993.

—, Los Annales y la historiografía francesa, México, Ediciones El Quinto Sol, 1996.

Alburquerque, Francisco (ed.), Raúl Prebisch, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.

Anderson, Perry, Los fines de la historia, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo, 1992.

Aricó, José, Marx y América Latina, México, Alianza Editorial Mexicana, 1982.

—(comp.), Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, México, Siglo xxi, 1978 (Pasado y Presente, 60).

Badie, Bertrand y Guy Hermet, Política comparada, México, fce, 1993.

Bagú, Sergio, Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editorial Grijalbo, 1992.

Barraclough, Geoffrey, La historia desde el mundo actual, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

—, Introducción a la historia contemporánea, Madrid, Gredos, 1965.

—, Main trends in history, Nueva York-Londres, Holmes & Meier, 1979.

Barros, Carlos (ed.), Historia a debate, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1995.

Benjamin, Walter, Iluminaciones iv. Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Madrid, Taurus, 1991.

Bethell, Leslie (éd.), Historia de América Latina, Barcelona, Crítica, 1991.

Bobbio, Norberto y Nicola Matteucci, Diccionario de política, México, Siglo xxi, 1982.

Braudel, Fernand, La historia y las ciencias sociales, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

Buarque de Holanda, Sérgio, Raízes do Brasil, Sao Paulo, José Olympio Editora, 1993.

Burckhardt, Jacob, Sobre las crisis en la historia, Madrid, Nueva Epoca, 1946.

Burke, Peter, La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1989, Barcelona, Gedisa, 1993.

—, (ed.), Formas de hacer historia, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Cabrera, Mercedes et al., Europa en crisis 1919-1939, Madrid, Pablo Iglesias, 1991.

Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto, Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica (Brasil y Argentina), México, Siglo xxi, 1969.

Cardoso, Ciro y Héctor Pérez, Los métodos de la historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social, México, Grijalbo, 1977.

Carmagnani, Marcello (éd.), Storia dell'America Latina, Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1979.

Carpentier, Alejo, El reino de este mundo, México, Siglo xxi, 1983.

—, Guerra del tiempo, el acoso y otros relatos, México, Siglo xxi, 1983.

Carr, Edward H., La nueva sociedad, México, fce, 1969.

—, ¿Qué es la historia?, Barcelona, Seix Barral, 1983.

Carrera Damas, Germán, El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela, Caracas, Instituto de Antropología e Historia, 1969.

Casanova, Julián, La historia social y los historiadores. ¿Cenicienta o princesa ?, Barcelona, Crítica, 1991.

Castillo, Santiago (coord.), La historia social en España. Actualidad y perspectivas, Madrid, Siglo xxi, 1991.

Chartier, Roger, El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación, Barcelona, Gedisa, 1992.

— et al., La nueva historia, Bilbao, Mensajero, 1984.

Cohen, Gustave, La gran claridad de la Edad Media, Buenos Aires, Argos, 1948.

Colmenares, Germán, Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo xix, Bogotá, Tercer Mundo, 1989.

Cornejo Polar, Antonio, Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas, Lima, Editorial Horizonte, 1994.

Cossío del Pomar, Felipe, Víctor Raúl. Biografía de Haya de la Torre, Lima, Ediciones Enrique Delgado Valenzuela, 1977.

Croce, Benedetto, Teoría e historia de la historiografía, Buenos Aires, Escuela, 1955.

Cuccorese, Horacio J., Historia crítica de la historiografía socioeconómica argentina del siglo xx, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1975.

Dilthey, Wilhelm, El mundo histórico, México, fce, 1944.

—, Teoría de las concepciones del mundo, México, fce, 1945.

Droysen, Johann G., Histórica: lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia, Barcelona, Alfa, 1983.

Engels, Friedrich, Escritos, historia, economía, crítica social, filosofía y cartas, Barcelona, Península, 1969.

Ette, Ottmar, José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción, México, UNAM, 1995.

Febvre, Lucien, Combates por la historia, Barcelona, Ariel, 1976.

Fontana, Josep, La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica, Barcelona, Crítica, 1992.

Fornet-Betancourt, Raúl, O marxismo na América Latina, Sao Leopoldo, RS, Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1995.

Freedman, Maurice et al., Corrientes de la investigación en ciencias sociales 2. Antropología, Arqueología, Historia, Madrid, Tecnos-UNESCO, 1981.

Fukuyama, Francis, El fin de la historia y el último hombre, Santa Fe de Bogotá, Planeta, 1993.

Gadamer, Hans G., Verdad y método. Fundamentos de hermenéutica filosófica, Salamanca, Sígueme, 1977.

Gaos, José, Obras completas, México, UNAM, 1990.

Gellner, Ernst y Ghita Ionescu (comps.), Populismo. Sus significados y características nacionales, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

Giner, Salvador, Sociedad masa. Crítica del pensamiento conservador, Barcelona, Península, 1979.

González Casanova, Pablo, Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina, México, Siglo xxi, 1978.

—(coord.), América Latina: historia de medio siglo, México, Siglo xxi, 1977.

Groethuysen, Bernhard, La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo xviii, México, fce, 1949.

Gutiérrez Girardot, Rafael, Aproximaciones, Bogotá, Procultura, 1986.

—, La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo xix, University of Maryland, Latin American Studies Center, 1990.

—, Cuestiones, México, fce, 1994.

—, (comp.), Historia, sociedad, cultura y praxis política en José Luis Romero, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert-v Centenario de América, 1995.

Halperin Donghi, Tulio, Historia contemporánea de América Latina, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

—, El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

—, Ensayos de historiografía, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996.

Hardoy, Jorge E. y Carlos Tobar, La urbanización en América Latina, Buenos Aires, Editorial del Instituto Torcuato Di Telia, 1969.

—, Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1989.

— y Richard M. Morse (comps.), Repensando la ciudad de América

Latina, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano-IIEDAL, 1988.

Henríquez Ureña, Pedro, Historia de la cultura en la América Hispánica, México, fce, 1947.

—, Las corrientes literarias en la América Hispánica, México, fce,

1949.

—, Ensayos en busca de nuestra expresión, Buenos Aires, Raigal, 1952.

—, Obra crítica, México, fce, 1960.

—, La utopía de América, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Hobsbawm, Eric J., Marxismo e historia social, Puebla, Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, 1983.

—, La era del capital (1848-1875), Barcelona, Labor, 1989.

—, Historia del siglo xx, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1995.

—y Terence Ranger (eds.), The invention of tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Iggers, George, The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present, New Hampshire, Wesleyan University Press, 1988.

Jaramillo Uribe, Jaime, El pensamiento colombiano en el siglo xix, Bogotá, Temis, 1964.

Kocka, Jürgen, Historia social: concepto, desarrollo, problemas, Barcelona, Alfa, 1989.

Le Goff, Jacques, El orden de la memoria. El tiempo como imaginario, Madrid, Paidós, 1991.

—, Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso, Barcelona, Paidós,

1991.

—y Pierre Nora (coords.), Hacer la historia, Barcelona, Laia, 1980.

Levene, Ricardo (ed.), Historia de América, Buenos Aires, W. M. Jackson, 1942.

—, La cultura histórica y el sentimiento de la nacionalidad, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942.

Lewis, Bernard, La historia recordada, rescatada, inventada, México, fce, 1979.

López Campillo, Eveline, La Revista de Occidente y la formación de minorías 1923-1936, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

Lucena Salmoral, Manuel (coord.), Historia de Iberoamérica, Madrid, Cátedra, 1992.

Luna, Félix, Conversaciones con José Luis Romero sobre una Argentina con historia, política y democracia, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1978.

Macera, Pablo et al., Historia: problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.

Matute, Álvaro, La teoría de la historia en México (1940-1973), México, SepSetentas, 1974.

—, Estudios historiográficos, Cuernavaca, Centro de Investigación y

Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 1997.

Medin, Tzvi, Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana, México, fce, 1994.

Meinecke, Friedrich, El historicismo y su génesis, México, fce, 1943.

Menton, Seymour, La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992, México, fce, 1993.

Morse, Richard M., Las ciudades latinoamericanas, México, SepSetentas, 1973.

Nietzsche, Federico, Obras completas, Madrid, Aguilar, 1932, tomo ii.

O'Gorman, Edmundo, Fundamentos de la historia de América, México, Imprenta Universitaria, 1942.

—, Crisis y porvenir de la ciencia histórica, México, Imprenta Universitaria, 1947.

Ortega y Gasset, José, En tomo a Galileo. Esquema de las crisis, Madrid, Espasa Calpe, 1965.

—, Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía, Madrid, Revista de

Occidente, 1970.

—, El tema de nuestro tiempo, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Ortega y Medina, Juan A., Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana. Guillermo de Humboldt-Leopoldo Ranke, México, UNAM, 1980.

Ortiz, Fernando, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Ortiz, Renato, Cultura brasileña e identidade nacional, Sao Paulo, Brasiliense, 1986.

Pirenne, Henri, Las ciudades de la Edad Media, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Perus, Françoise (comp.), Historia y literatura, México, Instituto Mora, 1994.

Picón Salas, Mariano, De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural, México, fce, 1944.

—, Europa-América. Preguntas a la esfinge de la cultura, México, Cuadernos Americanos, 1947.

Pizarro, Ana (coord.), Hacia una historia de la literatura latinoamericana, México, El Colegio de México-Universidad Simón Bolívar, 1987.

Planas, Pedro y Milda Rivarola (eds.), Víctor Raúl Haya de la Torre, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.

Plumb, John, La muerte del pasado, Barcelona, Barrai, 1974.

Popper, Karl R., La miseria del historicismo, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

—, La sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona, Paidós, 1981.

Rama, Angel, La ciudad letrada, Hannover, Ediciones del Norte, 1984.

—, Transculturación narrativa en Latinoamérica, México, Siglo xxi, 1982.

Retana, Ruperto, Izquierda y modernidad en América Latina: Venezuela, Cuba y México, México, UNAM-Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.

Ricoeur, Paul, Relato: historia y ficción, Zacatecas, Dosfilos Editores, 1994.

—, Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo xxi-Universidad Iberoamericana, 1995.

Rock, David, Argentina: 1516-1987. Desde la colonización española hasta Raúl Alfonsín, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Rodrigues, José Honorio, Teoría da historia do Brasil, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957.

—, Aspiraçôes nacionais. Interpretaçâo histórica política, Río de Janeiro, Civilizaçâo Brasileira, 1970.

—, A pesquisa histórica no Brasil, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional-MEC, 1978.

Roig, Arturo A. (comp.), Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo, México, UNAM, 1993.

Romero, Luis Alberto, Breve historia contemporánea de la Argentina, México, fce, 1994.

Rorty, Richard et al., La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía, Barcelona, Paidós, 1990.

Rowe, William y Vivian Schelling, Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1993.

Saitta, Armando, Guía crítica de la historia contemporánea, México, fce, 1996.

Sánchez, Luis Alberto, Haya de la Torre y el APRA, Lima, Editorial Universo, 1977.

Sciacca, Michele F. (éd.), Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Panoramas nacionales, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1959.

Schieder, Theodor, La historia como ciencia: una introducción, Buenos Aires, Sur, 1970.

Schnadelbach, Herbert, La filosofía de la historia después de Hegel: el problema del historicismo, Buenos Aires, Alfa, 1980.

—, Filosofía en Alemania 1831-1933, Madrid, Cátedra, 1991.

Schwarz, Roberto, Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inicios do romance brasileiro, Sao Paulo, Livraria Duas Cidades, 1977.

Skidmore, Thomas E. y Peter H. Smith, Historia contemporánea de América Latina, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1996.

Skinner, Quentin, Los fundamentos del pensamiento político moderno, México, fce, 1985.

____ (comp.), El retomo a la Gran Teoría en las ciencias humanas, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Sombart, Werner, El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Stabb, Martin S., América Latina: en busca de una identidad, Caracas, Monte Ávila, 1967.

Tanzi, Héctor, Historiografía argentina contemporánea, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1975.

Thompson, E. P., Tradición, revuelta y conciencia de clase, Barcelona, Crítica, 1979.

Tirado Mejía, Alvaro (coord.), Nueva historia de Colombia, Bogotá, Planeta, 1989, tomo iv.

Tovar, Bernardo (comp.), La historia al final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana, Santa Fe de Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1994.

Varios autores, De historia e historiadores. Homenaje a José Luis Romero, México, Siglo xxi, 1982.

—, Segundas jomadas braudelianas. Historia y ciencias sociales, México, Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1995.

—, Estudios de historia de la filosofía en México, México, UNAM, 1963.

—, Conversaciones internacionales de historia iv. Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988), Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989.

—, Cultura y sociedad en América Latina y el Caribe, París, UNESCO, 1981.

Vattimo, Gianni, Etica de la interpretación, Barcelona, Paidós, 1991.

Vicens Vives, Jaime (coord.), Historia de España y América, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1974.

Vilas, Carlos (comp.), La democratización fundamental. El populismo en América Latina, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

Vovelle, Michel, Ideologías y mentalidades, Barcelona, Ariel, 1985.

White, Hayden, El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, Barcelona, Paidós, 1992.

Wallerstein, Immanuel (coord.), Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, México, Siglo xxi-UNAM, 1996.

Williams, Raymond, O campo e a cidade na história e na literatura, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1990.

Zea, Leopoldo, El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia, México, El Colegio de México, 1943.

—, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al

positivismo, México, El Colegio de México, 1949.

—, América como conciencia, México, UNAM, 1972.

—, El pensamiento latinoamericano, México, Pormaca, 1965.

—, La filosofía como compromiso de liberación, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.

Antonio Cándido, “Literatura e historia na América Latina”, en Ana Pizarro, Hacia una historia de la literatura latinoamericana, México, El Colegio de México, 1987, p. 177.

Seymour Menton, La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992, México, fce, 1993, p. 48. Este punto de vista de Menton no reconoce que esta literatura también fue estimulada por el resurgimiento de las dictaduras y por el desencanto hacia las expectativas revolucionarias, entre otros factores.

Alejo Carpentier, “De lo real maravilloso americano”, en El reino de este mundo, México, Siglo xxi, 1983, p. 18.

Cf. Germán Colmenares, "La temporalidad del siglo xix" y "La invención del héroe", en Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo xix, Bogotá, Tercer Mundo, 1989, pp. 97-163.

John Plumb, La muerte del pasado, Barcelona, Barrai, 1974, p. 39.

Al respecto pueden examinarse dos obras: Germán Carrera Damas, *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de la historia de las ideas en Venezuela*, Caracas, iah, 1969 y el vasto estudio de Ottmar Ette, *José Martí. Apóstol, poeta, revolucionario: una historia de su recepción*, México, unam, 1995. Con respecto a la historia de las academias de historia y demás entidades dedicadas a cultivar el pasado nacional, son muy interesantes, aunque dentro de esquemas tradicionales de comprensión, las obras dedicadas a las historiografías nacionales impulsadas desde el Comité de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Dentro de esta perspectiva son muy rescatables para el caso brasileño los trabajos de José Honorio Rodrigues, tales como: Aspiraçôes nacionais. Interpretaçâo histórica política, Río de Janeiro, Civilizaçâo Brasileira, 1970 y A pesquisa histórica no Brasil, Sáo Paulo, Companhia Editora Nacional-mec, 1978; igualmente el trabajo, para el caso argentino, de Ricardo Levene, La cultura histórica y el sentimiento de la nacionalidad, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1942. Todo esto sin llegar a desconocer que recientemente ha habido un despertar del interés historiográfico como lo indica el trabajo de los profesores de la Universidad Nacional de Colombia {cf. Bernardo Tovar, comp., La historia al final del milenio. Ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana, Bogotá, unc, 1994), los estudios emprendidos inteligentemente por Roy Hora y Javier Trímboli en las colecciones de la editorial *El cielo por asalto*, de Buenos Aires, y las investigaciones a nivel de posgrado que adelantan las Facultades de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de Sao Paulo con su línea de investigación "Análise historiográfica e documentaçâo" y la Universidad Estadual de Campinas con su línea de investigación "Historia, memoria e historiografía", dirigida por los profesores E. De Decca y H. Bruit.

Cf. William Rowe y Vivian Schelling, Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina, México, conaculta-Grijalbo, 1993. De igual forma el trabajo de Liliana Giorgis y Dante Ramaglia, "Horizonte ideológico en las políticas culturales del siglo xx argentino", en Arturo Andrés Roig (comp.), Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo, México, unam, 1993, pp. 241-275.

Horacio Juan Cuccorese, Historia crítica de la historiografía socioeconómica argentina del siglo xx, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1975, p. 192. Se está refiriendo aquí a unas reflexiones del historiador Rómulo D. Carbia en su famosa obra Historia de la historiografía argentina (1925).

Cf. Alvaro Matute, La teoría de la historia en México (1940-1973), México, SepSetentas, 1974, y el ensayo "Setenta años de historiografía mexicana (1921-1991)", en Estudios historiográficos, México, cidhem, 1997, pp. 49-70. Historia semejante se puede descubrir en el Museo de Buenos Aires bajo la dirección de Florentino Ameghino después de 1902. Claro que la discusión sobre la metodología y la cientificidad de las ciencias ocupadas con el pasado se plantea desde el regreso de Ameghino a Argentina en 1880.

Cf. Bernardo Tovar Zambrano, op. cit., pp. 21-134, y "La historiografía colombiana", en Alvaro Tirado Mejia (coord.), Nueva historia de Colombia, tomo iv, pp. 199-210.

José Tamayo Herrera, "Panorama de los estudios históricos en el Perú contemporáneo (1960-1993)", en La historia al final del milenio, op. cit., vol. 2, p. 749. Igualmente se pueden hallar apreciaciones similares en Manuel Burga, "Los Annales y la historiografía peruana (1950-1990): mitos y realidades», en Eslabones, Revista Semestral de Estudios Regionales, núm. 7, enero-junio 1994, pp. 94-110.

Este hecho es sugerido por Alvaro Matute en El pensamiento historiográfico mexicano del siglo xx. La desintegración del positivismo (1911-1935), México, fce, 1999. Matute plantea el hecho en cuestión a partir de lo que él llama la historiografía empirista tradicional en el México de los años de la Revolución. En esta época turbulenta existieron autores como Artemio del Valle Arizpe y Luis González Obregón que tipifican al historiador para el que la realidad cotidiana parece no traspasar de manera evidente el trabajo que realizaban. Igualmente es comprobable en el desarrollo de la llamada nueva escuela histórica en Argentina, cuyo modelo para sus investigaciones y ediciones críticas eran la Monumenta Germaniae Historica, los famosos manuales de Ernst Bernheim, Manual del método histórico y de la filosofía de la historia (1889) y la Introducción a los estudios históricos de Charles Langlois y Charles Seignobos (1898). Cf. Héctor José Tanzi, Historiografía argentina contemporánea, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1976; e igualmente el estudio de Hebe Pelosi, "Imágenes de los Annales en la historiografía argentina del siglo xx", en Eslabones, op. cit., pp. 12-30 y Tulio Halperin Donghi, "Un cuarto de siglo de historiografía argentina (1960-1985)", en Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, vol. 25, núm. 100, enero-marzo 1986, p. 491.

Pedro María Ibáñez, "Informes anuales de los secretarios de la Academia durante los primeros cincuenta años de su fundación, 1902-1952", citado por Bernardo Tovar Zambrano, op. cit., pp. 23-24.

Sobre los historiadores que manejaron esta actitud escapista y el pesimismo sobre el oficio histórico, confróntese el trabajo de Geoffrey Barraclough, "Historia", en Maurice Freedman et al., Corrientes de la investigación en ciencias sociales 2. Antropología, Arqueología, Madrid, Tecnos,

1987, pp. 293-567 (el informe de Barraclough fue editado como libro con el título Main trends in history, Nueva York-Londres, Holmes & Meier, 1979) y el de Edward Hallet Carr, ¿Qué es la historia?, Barcelona, Seix Barrai, 1983, especialmente la primera conferencia "El historiador y los hechos", pp. 11-40.

Tulio Halperin Donghi, "Un cuarto de siglo de historiografía argentina (1960-1985)", op. cit., p. 491.

Cf. Renato Ortiz, "Memoria coletiva e sincretismo científico: as teorias raciais do século xix", en Cultura brasileira e identidade nacional, Sao Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 13-35.

Cf. Geoffrey Barraclough, op. cit., p. 315, así como un par de escritos del historiador Eric J. Hobsbawm: "La contribución de Karl Marx a la historiografía" (1977) y "La difusión del marxismo (1890-1905)" (1974), en Marxismo e historia sociai, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1983, pp. 81-128.

"Carta de Engels a Bloch. Londres, 21-22 de Septiembre de 1890", en Friedrich Engels, Escritos, historia, economía, crítica social, filosofía y cartas, Barcelona, Península, 1969, p. 340.

"Car il est évident qu'aujourd'hui, un historien tant soit peu cultivé —et l'on peut être un érudit, on n'est pas un historien sans culture— est nécessairement pénétré de façons marxistes de penser, de concevoir les faits et les exemples. Même s'il n'a jamais lu une ligne de Marx, même s'il se dit furieusement 'anti-marxiste' en d'autres domaines que le domaine scientifique, beaucoup des idées que Marx a exprimées avec une maîtrise évidente, sont depuis longtemps passées dans ce fonds commun qui constitue le trésor intellectuel d'une génération (...)", Lucien Febvre, "Techniques, sciences et marxisme", en Annales d'histoire économique et sociale, Paris, vol. vii, núm. 36, 1935, p. 621.

Cf. Ruperto Retana, Izquierda y modernidad en América Latina: Venezuela, Cuba y México, México, Universidad Autónoma del Estado de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Cf. José Aricó (comp.), Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, México, Siglo xxi, 1978.

Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, Los métodos de la historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social, México, Grijalbo, 1977, p. 79.

Tulio Halperin Donghi, "Situación de la historiografía latinoamericana", en Revista de la Universidad Nacional, Bogotá, núm. 17-18, mayo-agosto 1988, p. 71.

José Aricó, "Marxismo latinoamericano", en Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, Diccionario de política, México, Siglo xxi, 1982, vol. ii, p. 975.

Ibid., pp. 988-989. Para ampliar el problema de la recepción del marxismo en América Latina es interesante consultar José Aricó, Marx y América Latina, México, Alianza, 1982 y Raúl Fornet-Betancourt, O marxismo na América Latina, Sao Leopoldo, RS, Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1995.

Hobsbawm señala que el impacto inicial del marxismo en la historiografía se debe a una enorme influencia de lo que él define como el marxismo-vulgar; es decir, una simplificación de algunos planteamientos de Marx acerca de la historia y que, frecuentemente, ha sido tomada de lectores no marxistas que, en última instancia, "no representaban a Marx en absoluto, sino el tipo de preocupaciones que serían desarrolladas de forma natural por todo historiador relacionado con los movimientos populares, obreros y revolucionarios, y que también habrían sido desarrolladas sin la intervención de Marx". Lo anterior implica que la acentuación en los factores económicos y sociales en la historia supone la influencia del marxismo-vulgar en la historiografía acorde con una selección histórica. La cita está tomada del artículo "La contribución de Karl Marx a la historiografía", en Marxismo e historia social, op. cit., p. 87.

Dentro de la vasta literatura sobre el tema es útil confrontar el número extraordinario de la *Revista de la* cepal editada en octubre de 1998 cuyo tema fue "cepal Cincuenta Años. Reflexiones sobre América Latina y el Caribe", especialmente el artículo de Ricardo Bielschowsky, "Evolución de las ideas de la cepal", pp. 21-45.

Cf. Henk Wesseling, "Historia de ultramar", en Peter Burke (éd.), Formas de hacer historia, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 89-118. También se puede revisar el trabajo de J. H. Elliot, "Comparative history", en Carlos Barros (éd.), Historia a debate, Santiago de Compostela, Historia a Debate, 1995, tomo iii, pp. 9-19.

Sergio Bagú, Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, 1992, p. 253.

Cf. Hans J. König, "La Iglesia en la época contemporánea", en Varios autores, Conversaciones

internacionales de historia iv. Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988), Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989, pp. 711-743.

Cf Pablo González Casanova, Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina, México, Siglo xxi, 1978.

En este sentido es muy útil confrontar los escritos de Carlos A. Aguirre, Los Annales y la historiografía francesa, México, Ediciones Quinto Sol, 1996, especialmente el apartado "De Annales, marxismos y otras historias".

Cf. Carlos A. Aguirre, "Los *Annales* en la historiografía latinoamericana", en *Los* Annales *y la historiografía latinoamericana*, México, unam, 1993, pp. 35-44; véase también "Fernand Braudel, América Latina y Brasil. Un capítulo poco conocido de su biografía intelectual", en Eslabones, op. cit., pp. 32-47.

Manuel Burga, "Los Annales y la historiografía peruana (1950-1990): mitos y realidades", en *Eslabones, op. cit*., p. 104.

Antonio García de León, "Los Annales en México: una reflexión", en Eslabones, op. cit., p. 67.

Cf. Barraclough, op. cit., pp. 337-349.

Cf. Peter Burke, La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales 1929-1989, Barcelona, Gedisa, 1993.

Cf. Roberto Schwarz, "As idéias fora do lugar", en Ao vencedor as batatas. Forma literaria e processo social nos inicios do romance brasileño, Sao Paulo, Livraria Duas Cidades, 1977, pp. 13-28.

Cf. Antonio García de León, op. cit. La repercusión tardía de Annales es más bien debido a los discípulos de quienes se aproximaron originariamente a esta corriente. Acerca de esta repercusión tardía el caso colombiano puede servir de ejemplo. La proclamación de una "nueva historia" está explicada en la publicación de tres obras de importancia radical para el rumbo que tomó la historiografía colombiana alejada de la "historia patria": Mario Arrubla (coord.), Colombia hoy, Bogotá, Siglo xxi, 1978; Jaime Jaramillo Uribe (coord.), Manual de Historia de Colombia, Bogotá, Colcultura, 1979 y Alvaro Tirado Mejía (coord.), Nueva historia de Colombia, Bogotá, Planeta, 1989. Esta última

obra retoma una parte del Manual y lo completa al centrarse en aspectos de la historia colombiana del siglo xx. Sin embargo, la discusión entre esta historiografía promovida por aquellos historiadores formados en Europa en la década del sesenta y la llamada "historia patria" se dio apenas en 1985. En este ciño se desató una enorme polémica, ventilada a través de los periódicos, por la aparición de unos textos de historia para la educación primaria y secundaria donde se desmitificaba a los héroes tradicionales y se ponía énfasis en los problemas socioeconómicos; esta polémica, mediada por el periodismo, permitió sentar en la mesa a Germán Arciniegas, presidente de la Academia de Historia, con algunos de los autores de aquellos textos polémicos y confrontar sus respectivos puntos de vista.

Juan C. Korol, "Los *Annales* y la historiografía argentina", en Eslabones, *op. cit*., p. 88.

Tulio Halperin Donghi, "Situación de la historiografía latinoamericana", op. cit., p. 54.

Pedro Henríquez Ureña publicó Las corrientes en inglés después de haber dirigido la cátedra Charles Eliot Norton en la Universidad de Harvard en el año académico 1940-1941; en 1949 y sólo después de la muerte de Henríquez Ureña, acaecida en 1946, Joaquín Díez-Canedo tradujo estas conferencias al español.

Esta obra de Picón Salas es producto de una serie de conferencias que dio entre los años 1941 y 1942 en diferentes universidades de los Estados Unidos, lo cual puede explicar el que tanto en él como en Henríquez Ureña haya prevalecido la perspectiva de Latinoamérica como un todo en los trabajos en mención; aunque es necesario indicar también que esto no puede hacer olvidar la coherencia del proyecto que ambos autores sostenían con respecto a la realidad americana.

Cf. Tulio Halperin Donghi, "Situación de la historiografía latinoamericana", op. cit., p. 54.

Mariano Picón Salas, De la conquista a la independencia. Tres siglos de historia cultural, México, fce, 1944, p. 19.

Pedro Henríquez Ureña, Las corrientes literarias en la América Hispánica, México, fce, 1949, p. 10.

Ángel Rama, La ciudad letrada, Hannover, Ediciones del Norte, 1984, p. 25.

Antonio Cándido, "Literatura e historia", en Ana Pizarro, op. cit., p. 169.

Mariano Picón Salas, op. cit., p. 50.

Cf. Antonio Cornejo Polar, "La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias", en Ana Pizarro, op. cit., pp. 123-148. Igual perspectiva la mantiene el importante crítico peruano en su libro Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas, Lima, Editorial Horizonte, 1994 y en "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes", en Revista Iberoamericana, Pittsburgh, vol. lxiii, núm. 180, julio-septiembre 1997, pp. 341-344. Esta perspectiva problematizadora fue sugerida y discutida por Françoise Berus en uno de sus estimulantes seminarios.

José Luis Romero, "Democracias y dictaduras en Latinoamérica", en Política, Caracas, núm. 10, junio 1960, p. 55.

Para examinar la forma en que Ortega y Gasset llegó a ser la principal autoridad en este campo durante la primera mitad del siglo veinte y su posterior declive, se puede confrontar el texto de Tzvi Medin, Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana, México, fce, 1994.

Estas apreciaciones se encuentran desarrolladas en dos textos: El tema de nuestro tiempo (1923), Madrid, Alianza Editorial, 1981 y en las lecciones que impartió en 1933 con el título "En torno a Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo", publicadas posteriormente como: En tomo a Galileo. Esquema de las crisis, Madrid, Espasa-Calpe, 1965.

Elsa Cecilia Frost, "Dos textos y un tema", prólogo a José Gaos, El pensamiento hispanoamericano y Antología del pensamiento en lengua española en la edad contemporánea, en Obras Completas, México, unam, 1993, tomo v, pp. 5-15.

He tratado de demostrar estas limitaciones en un trabajo inédito que lleva por título "La imagen de América en la obra filosófica de Leopoldo Zea" (1995).

Javier Sasso, "Arturo Ardao, historiador de las ideas", en Cuadernos Americanos, Nueva Época, México, año iv, vol. 6, núm. 36, noviembre-diciembre 1992, p. 146. También se puede confrontar el artículo de Sasso titulado: "Sobre el 'pensamiento latinoamericano' y su historiografía", en Analogía Filosófica. Revista de Filosofía, Investigación y Difusión, México, año iv, núm. 1, enero-junio 1990, pp. 61-81.

Esta obra de Droysen no fue publicada íntegramente en alemán sino hasta 1936 y tal vez por eso no circuló en español; aunque el resumen que el propio Droysen publicó en alemán en 1858 tuvo varias ediciones con el título Compendio de la Histórica, fue sólo hasta 1983 que apareció traducida al español por Rafael Gutiérrez Girardot y Ernesto Garzón Valdés. Droysen también ha tenido en su contra la reacción contra el historicismo después de la década del cincuenta, a pesar de la mención que han ofrecido de Histórica textos tan afamadas como los de Hans Georg Gadamer (Verdad y método. Fundamentos de hermenéutica filosófica, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 270-278) y Hayden White (El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 103-121).

En este mismo sentido, para el caso del Brasil, existe un trabajo en dos volúmenes realizado por José Honorio Rodrigues (Teoría da historia do Brasil, Sáo Paulo, Companhia Editora Nacional, 1957).

He hecho algunas observaciones sobre el caso colombiano en “La filosofía en Colombia y el problema de la filosofía latinoamericana”, en Quadrivium., Toluca, México, núm. 9, mayo 1998, pp. 123-130.

Germán Colmenares, Las convenciones contra la cultura, op. cit., p. 202.

José Luis Romero, “Crisis y salvación de la ciencia histórica”, en De Mar a Mar. Revista Literaria Mensual, Buenos Aires, año ii, núm. 3, febrero 1943, p. 26.

Entre otros trabajos importantes, cf. los textos en alemán de Wilhelm Dilthey reunidos en 1923 y traducidos al español por Eugenio Imaz con el título El mundo histórico, México, fce, 1944. La huella de este historicismo en José Luis Romero se encuentra en “La formación histórica”, trabajo redactado en 1933 como una ponencia y publicado en 1936. Fue recogido en la antología básica acerca de las preocupaciones teóricas del historiador argentino preparada por Luis Alberto Romero con el título La vida histórica, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, pp. 40-55.

José Luis Romero, “El concepto de vida histórica”, en Pablo Macera el al., Historia: problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978, p. 547.

Federico Nietzsche, “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”, en Obras completas, Madrid, Aguilar, 1932, tomo ii, p. 71.

José Luis Romero, “La formación histórica”, en La vida histórica, op. cit., p. 41.

Josep Fontana, La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica, Barcelona, Crítica, 1992, p. 145.

Hobsbawm afirma que: "La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo xx. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres de este final de siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven", en Eric J. Hobsbawm, Historia del siglo xx, Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori, 1995, p. 13.

Cf. Tulio Halperin Donghi, "Una mirada de historiador sobre el siglo xx a mitad de camino", donde afirma justamente que Romero al volverse al pasado está en busca de deducir en él inspiración para la acción. Prólogo a José Luis Romero, La crisis del mundo burgués, Buenos Aires, fce, 1997, pp. 11-20.

José Luis Romero, "El hombre y el pasado", en La vida histórica, op. cit., p. 21.

José Luis Romero, Estudio de la mentalidad burguesa, Madrid, Alianza Editorial, 1987, p. 25.

José Luis Romero, "Los hombres y la historia en Groussac", en Nosotros. Revista Mensual de Letras, Arte, Historia, Filosofía y Ciencias Sociales, Buenos Aires, año xxiii, vol. 65, núm. 242, julio 1929, p. 107.

José Luis Romero, "La vida histórica", op. cit., p. 549.

Félix Luna, *Conversaciones con José Luis Romero sobre una Argentina con historia, política y democracia*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1978, p. 153.

José Luis Romero, "Reflexiones sobre la historia de la cultura", en Imago Mundi. Revista de historia de la cultura, Buenos Aires, núm. 1, septiembre 1953, p. 7.

José Luis Romero, Bases para una morfología de los contactos de cultura, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1944, pp. 25-26. Las cursivas son del autor.

José Luis Romero, "Cuatro observaciones sobre el punto de vista histórico cultural", en Imago Mundi. Revista de historia de la cultura, Buenos Aires, año ii, núm. 6, diciembre 1954, p. 33.

Germán Colmenares, "Sobre fuentes, temporalidad y escritura de la historia", en Boletín Cultural y Bibliográfico. Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, vol. xxiv, núm. 10, 1987, p. 5.

Ibid., p. 6.

Barraclough, op. cit., p. 355.

Cf. Fernand Braudel, La historia y las ciencias sociales, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

José Luis Romero, "Historia y ciencias del hombre: la peculiaridad del objeto", en La vida histórica, op. cit., p. 186. El artículo apareció originalmente como "The specificity of the object in the socio-cultural continuum", en International Social Science Journal, Paris, vol. xvi, núm. 4, 1964, pp. 571-587.

José Luis Romero, "El concepto de vida histórica", op. cit., p. 551.

José Luis Romero, "Historia y ciencias del hombre...", op. cit., pp. 188-189.

Ibid., p. 188.

Cf. Paul Ricoeur, Relato: historia y ficción, Zacatecas, Dos Filos Editores, 1994 y Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, México, Siglo xxi-uia, 1995. Igualmente Françoise Berus (comp.), Historia y literatura, México, Instituto Mora-uam, 1994 y el texto de Edmond Cros, "Sociología de la literatura", pp. 188-221.

Cf. Jacques Revel, "La historia y las ciencias sociales, una confrontación inestable", en Segundas jornadas braudelianas. Historia y ciencias sociales, México, Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1995, p. 89. En este aspecto se puede confrontar Immanuel Wallerstein (coord.), Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, México, Siglo xxi-unam, 1996.

Ibld.

Germán Colmenares, "Sobre fuentes, temporalidad y escritura de la historia", op. cit., p. 7.

Hayden White, El contenido de la forma, op. cit., p. 93.

Maarten Prak, "Los misterios del pasado: ¿historia total o historias múltiples?" en Segundas jornadas braudelianas, op. cit., p. 110.

Edward Hallet Carr, La nueva sociedad, México, fce, 1969, p. 21.

Cf. Wilhelm Dilthey, El mundo histórico, México, fce, 1944 y Teoría de las concepciones del mundo, México, fce, 1945.

Cf Eric J. Hobsbawm,"De la historia social a la historia de la sociedad" (1971), en Marxismo e historia social, op. cit., p. 36.

José Luis Romero, "Los puntos de vista: historia política e historia social", en Situaciones e ideologías en Latinoamérica, México, unam, 1981, p. 15.

"Les problèmes de l'histoire sociale en Amérique Latine", en *Annales: économies, sociétés, civilisations*, París, año 20, núm. 2, marzo-abril de 1965. Recogido por José Luis Romero con el título: "Los puntos de vista: historia política e historia social", en la antología *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones del Candil, 1967, también aparece en la antología elaborada por Luis Alberto Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, unam, 1981, pp. 13-20.

Cf. Jürgen Kocka, Historia social: concepto, desarrollo, problemas, Barcelona, Alfa, 1989; Santiago Castillo (coord.), La historia social en España. Actualidad y perspectivas, Madrid, Siglo xxi, 1991; en su primera parte trae unos estudios sobre el desarrollo de la historia social a partir de 1945 en Italia y Alemania así como análisis de temas concretos de la historia social; Julián Casanova, La historia social y los historiadores, ¿Cenicienta o princesa?, Barcelona, Crítica, 1991; apologética descripción de la historia social inglesa con énfasis en la obra de E.P. Thompson. Véase también, de E. J. Hobsbawm, "De la historia social a la historia de la sociedad" (1971), en Marxismo e historia social, op. cit., pp. 21-44.

José Luis Romero, "El cambio social en Latinoamérica", en Revista de la Universidad de México, México, vol. xvii, núm. 7, marzo 1963, p. 15.

José Luis Romero, La revolución burguesa en el mundo feudal, Buenos Aires, Sudamericana, 1967,

p. 15.

Ibid., p. 16.

Johann Gustav Droysen, Histórica: lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia, Barcelona, Alfa, 1983, p. 217.

José Ortega y Gasset, Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1970, pp. 22-23.

Félix Luna, Conversaciones con José Luis Romero, op. cit., p. 103.

José Luis Romero, Las ideas políticas en Argentina, México, fce, 1946, p. 11.

Cf. la serie de estudios del crítico colombiano Rafael Gutiérrez Girardot en torno al problema de la historiografía de la literatura latinoamericana con base en las propuestas hechas por Henríquez Ureña en Aproximaciones, Bogotá, Procultura, 1986, en el "prólogo" titulado "Pedro Henríquez Ureña", en Pedro Henríquez Ureña, La utopía de América, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. ix-xxxvii y en "La historiografía literaria de Pedro Henríquez Ureña: promesa y desafío», en Cuestiones, México, fce, 1994, pp. 22-44.

José Luis Romero, "Pedro Henríquez Ureña y la cultura hispanoamericana", en Realidad. Revista de Ideas, Buenos Aires, vol. iii, núm. 7, enero-febrero 1948, p. 125.

Roger Chartier, El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación, Barcelona, Gedisa, 1992, p. x. También es importante confrontar las diferencias que él establece entre los casi indeterminados territorios de la historia intelectual, historia de las mentalidades y la historia de las ideas en el ensayo publicado en este libro: "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas", pp. 13-44.

Theodor Schieder, La historia como ciencia: una introducción, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 21.

Benedetto Croce, Teoría e historia de la historiografía, Buenos Aires, Escuela, 1955, p. 21.

Quentin Skinner, "Introducción: el retorno a la Gran Teoría", en Quentin Skinner (comp.), El retomo a la Gran Teoría en las ciencias humanas, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 23.

Edward Hallet Carr, La nueva sociedad, op. cit., p. 113.

Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger, The invention of tradition, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 13. También se puede confrontar Bernard Lewis, La historia recordada, rescatada, inventada, México, fce, 1979 y John Plumb, La muerte del pasado, op. cit.

Al respecto la obra mencionada de Germán Colmenares, Las convenciones contra la cultura, es clarificadora en el ámbito de la historiografía sudamericana del siglo xix. También es útil analizar la distinción entre pasado e historia expuesta por John Plumb con base en una concepción historiográfica moderna, en el sentido que le da Barraclough.

En los aspectos concernientes a la incidencia de la ciencia natural sobre la aceleración del tiempo y su irreversibilidad, cf. Francis Fukuyama, El fin de la historia y el último hombre, Santa Fe de Bogotá, Planeta, 1993, especialmente el capítulo "El mecanismo del deseo", pp. 115-130. Las apreciaciones de Pierre Nora se encuentran en su artículo "Presente", publicado en Roger Chartier et al., La nueva historia, Bilbao, Mensajero, 1984, pp. 531-537.

Pierre Nora, "Presente", op. cit., p. 533.

Theodor Schieder, La historia como ciencia, op. cit., p. 28.

Geoffrey Barraclough, "Europa en perspectiva", en La historia desde el mundo actual, Madrid, Revista de Occidente, 1959, p. 226.

Geoffrey Barraclough, Introducción a la historia contemporánea, Madrid, Gredos, 1965, p. 37.

Geoffrey Barraclough, Introducción a la historia contemporánea, *op. cit*., p. 18.

Cf. la importante selección y traducción de textos de Ranke realizada por Juan A. Ortega y Medina, Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana. Guillermo de Humboldt-Leopoldo Ranke, México, unam, 1980.

Georg G. Iggers, The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present, New Hampshire, Wesleyan University Press, 1988, pp. 297-298. De igual manera, a nivel del contexto Filosófico del historicismo son muy ilustrativos los trabajos del historiador alemán Herbert Schnädelbach, La filosofía de la historia después de Hegel: el problema del historicismo, Buenos Aires, Alfa, 1980, donde plantea la existencia de tres tipos de historicismo. Igualmente es valiosa la historia de conceptos que este mismo autor hace en Filosofía en Alemania 1831-1933, Madrid, Cátedra, 1991.

Geoffrey Barraclough, "Historia", op. cit., p. 313.

Peter Burke, "Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro", en Peter Burke (éd.), Formas de hacer historia, op. cit., p. 15.

Cf. Henk Wesselyng, "Historia de ultramar" y Robert Darnton, "Historia de la cultura ", en Peter Burke (éd.), Formas de hacer historia, op. cit., pp. 88-118 y 176-208, respectivamente.

Geoffrey Barraclough, "El historiador en un mundo en transformación" (1955), en La historia desde el mundo actual, op. cit., p. 12.

Ibid., p. 23.

Jacob Burckhardt, "Fenomenología de las crisis históricas", en Sobre las crisis en la historia, Madrid, Nueva Epoca, 1946, p. 10.

Remitimos al lector al trabajo Bases para una morfología de los contactos de cultura (1944), op. cit. Este trabajo también se encuentra compilado por Luis Alberto Romero en José Luis Romero, La vida histórica, bajo el título "Los contactos de cultura: bases para una morfología", op. cit., pp. 145-182.

José Luis Romero. "Las concepciones historiográficas y las crisis" (1943), en La vida histórica, op. cit., p. 96.

José Luis Romero, De Heródoto a Polibio. El pensamiento historiográfico de la cultura griega, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952, p. 22.

José Luis Romero, De la biografía y la historia, Buenos Aires, Sudamericana, 1945, p. 178.

José Luis Romero, "La previsión histórica", en Nosotros, Segunda Época, Buenos Aires, año iv, núm. 42-43, septiembre-octubre 1939, p. 72.

José Luis Romero, "Los tipos historiográficos", en Logos, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, año 11, núm. 3, 1943, p. 106.

Perry Anderson, Los fines de la historia, Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo, 1992, p. 10. El libro de Lutz Niethammer, Posthistoire, se ocupa según Anderson, del área franco-germana durante los años transcurridos entre el Frente Popular y el Plan Marshall. En este periodo aparecen una serie de autores que reflexionan acerca del fin de la historia. Para ellos, según Niethammer, el fin de la historia significa el espacio que había cedido el optimismo en un progreso evolucionista o en la voluntad colectiva a un pesimismo cultural elitista que no veía más que petrificación y masificación en las democracias estables después de la Segunda Guerra Mundial.

José Luis Romero, Introducción al mundo actual seguido de La conciencia contemporánea, Buenos Aires, Galatea, 1956, p. 31.

En este sentido, *cf*. el trabajo de Juan Pablo Fusi Aizpúna, "La crisis de la conciencia europea", en Mercedes Cabrera *et al*., *Europa en crisis 1919-1939*, Madrid, Pablo Iglesias, 1991, pp. 327-341.

Cf. Raymond Williams, *O campo e a cidade na historia e na literatura*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1990. Es un magnífico estudio acerca de este fenómeno. También se puede examinar el trabajo de Salvador Giner, *Sociedad masa. Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979. Es una rica historia de cómo se conforma la interpretación de este fenómeno social. A nivel conceptual, el uso del término *decadencia* asociado a las masas, está trabajado en el campo histórico por Jacques Le Golf en *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Madrid, Paidós, 1991, pp. 87-127.

Eric J. Hobsbawm, *Historia del siglo* xx, *op. cit*., p. 309.

Citado por Armando Saitta en Guía crítica de la historia contemporánea, México, fce, 1996, pp. 327-328.

Eric Hobsbawm, *Historia del siglo* xx*, op. cit*., p. 219.

Mariano Picón Salas, Europa-América. Preguntas a la esfinge de la cultura, México, Cuadernos Americanos, 1947, p. 9.

En este sentido ya he tratado de ampliar el tema en el artículo "La imagen de Europa y el problema de la definición de América", en Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos, México, unam, núm. 17, 1998.

José Luis Romero, "La formación de la conciencia contemporánea", en Introducción al mundo actual, op. cit., p. 59.

José Luis Romero, "Acerca de la vocación intelectual", en Buenos Aires Literaria, Buenos Aires, núm. 15, diciembre 1953, p. 19.

Félix Luna, Conversaciones con José Luis Romero, *op. cit*., p. 139.

Johann Gustav Droysen, Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia, op. cit., p. 21.

E. P. Thompson, "Una entrevista con E. P. Thompson", en Tradición, revuelta y conciencia de clase, Barcelona, Crítica, 1979, p. 298.

Cf. Jacques Le Goff, "Pasado/Presente", en *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 174-195.

Cf. Gianni Vattimo, Etica de la interpretación, Barcelona, Paidós, 1991, especialmente la primera parte: "Significados de la hermenéutica", pp. 15-112.

José Luis Romero, El ciclo de la revolución contemporánea, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 10. Igual prejuicio se encuentra en la "Presentación" del libro de Eric Hobsbawm, Historia del siglo xx (1995).

José Luis Romero, Las ideas políticas en la Argentina, op. cit., p. 230.

Cf José Luis Romero, "A propósito de la quinta edición de 'Las ideas políticas en Argentina'" (1975), en La experiencia argentina, Buenos Aires, fce, 1989, pp. 2-9.

Cf. Eric Hobsbawm, Historia del siglo xx, op. cit., p. 62.

José Luis Romero, “La formación histórica”, op. cit., pp. 49-50.

Ibid.

Ibid., p. 165.

Félix Luna, Conversaciones con José Luis Romero, op. cit., p. 115.

Theodor Schieder, La historia como ciencia, op. cit., p. 85.

Rafael Gutiérrez Girardot, “El problema de una periodización de la historia literaria latinoamericana", en Aproximaciones, op. cit., p. 32.

José Luis Romero, El ciclo de la revolución contemporánea, op. cit., p. 38. Apreciación semejante se encuentra en el análisis de Eric J. Hobsbawm en La era del capital (1848-1875), Barcelona, Labor, 1989.

Es necesario precisar que Romero tratará de equilibrar la importancia que le da a los testimonios disconformistas de vanguardias, al disconformismo popular y al conformismo; por eso dedicará, en el caso de América Latina, un par de estudios pioneros al pensamiento conservador que en su momento será tratado en este trabajo.

José Luis Romero, Estudio de la mentalidad burguesa, op. cit., p. 159.

José Luis Romero, Introducción al mundo actual, op. cit., p. 13.

Ibid., pp. 21-22.

Con la perspectiva que da el tiempo, Hobsbawm afirma que “una de las ironías que nos depara este extraño siglo (el siglo xx) es que el resultado más perdurable de la revolución de octubre, cuyo objetivo era acabar con el capitalismo a escala planetaria, fuera el haber salvado a su enemigo acérrimo, tanto en la guerra como en la paz, al proporcionarle el incentivo —el temor— para

reformarse desde adentro al terminar la Segunda Guerra Mundial y al dar difusión al concepto de planificación económica, suministrando al mismo tiempo algunos de los procedimientos necesarios para su reforma", en Historia del siglo xx, op. cit., p. 17.

José Luis Romero, El ciclo de la revolución contemporánea, op. cit., p. 158.

José Luis Romero, "Los hombres y la historia en Groussac", op. cit., p. 107.

Félix Luna, Conversaciones con José Luis Romero, op. cit. p. 30.

Cf. Rafael Gutiérrez Girardot, La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo xix, University of Maryland, Latin American Studies Center, 1990, pp. 27-30.

José Luis Romero, El ciclo de la revolución, op. cit., p. 90

En este aspecto de la vida personal del historiador argentino fue muy importante para mí el informe detallado de esta "esfera pública" que me facilitó Luis Alberto Romero el día 10 de agosto de 1997 a través de un mensaje electrónico.

Ibid., p. 119.

José Luis Romero, Introducción al mundo actual, op. cit., p. 46.

José Luis Romero, El ciclo de la revolución, op. cit., p. 123.

Ibid., p. 156.

José Luis Romero. "Las concepciones historiográficas y las crisis" (1943), en La vida histórica, op. cit., p. 96.

José Luis Romero, *Sobre* la biografía y la historia, op. cit., p. 193.

Ibid., p. 189.

Cf. los artículos: "La continuidad de la tradición europea" (1947), "¿Existe una civilización europea?" (1950) y "Medium Aevum: algunas reflexiones sobre historia medieval y sobre el término 'Edad Media'" (1952), que forman parte del texto La historia desde el mundo actual, op. cit.

José Luis Romero, El ciclo de la revolución, op. cit., pp. 13-14.

Geoffrey Barraclough, La historia desde el mundo actual, op. cit., p. 84.

Gustave Cohen, La gran claridad de la Edad Media, Buenos Aires, Argos, 1948, p. 9.

José Luis Romero, La cultura occidental, Buenos Aires, Columba, 1966, p. 6.

Cf. Tulio Halperin Donghi, "José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina", en José Luis Romero, Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, p. 205. Publicado originalmente en Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, vol. 20, núm. 72, julio-septiembre 1980 y reeditado recientemente en la compilación de Tulio Halperin Donghi, Ensayos de historiografía, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996.

José Luis Romero, La cultura occidental, op. cit., p. 26.

José Luis Romero, Maquiavelo, historiador, México, Siglo xxi, 1986, p. 10. Es importante señalar que Romero escribió una nueva introducción a este estudio en 1971, que es la que se cita en esta oportunidad. Asimismo, en esta edición se reproduce una breve reflexión sobre Maquiavelo publicada en 1969 con el título: "Maquiavelo: ideologías y estrategias", pp. 111-118.

Cf. por ejemplo, la descripción de Maquiavelo que hace Romero en la p. 53 de esta edición.

Ibid., p. 90.

José Luis Romero, La revolución burguesa en el mundo feudal, op. cit., p. 357.

José Luis Romero, De la biografía y la historia, op. cit., pp. 177-178.

Theodor Schieder, La historia como ciencia, op. cit., p. 151.

Jacques Le Goff, "Las mentalidades, una historia ambigua", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, Hacer la historia, Barcelona, Laia, 1980, vol. iii, p. 85.

José Luis Romero, Estudio de la mentalidad burguesa, op. cit., p. 13.

Cf.José Luis Romero.

Ibid., p. 16.

Ibid., p. 45.

Cf. Michel Vovelle, Ideologías y mentalidades, Barcelona, Ariel, 1985. Especialmente el ensayo inicial: "Ideologías y mentalidades. Una clarificación necesaria" (1980), pp. 7-19.

José Luis Romero, Estudio de la mentalidad burguesa, op. cit., p. 24.

José Luis Romero, La revolución burguesa en el mundo feudal, op. cit., p. 397.

Ibid., p. 412.

Para ampliar la forma en que se dan los cambios en los contenidos de la mentalidad burguesa es muy ilustrativa la cuarta parte de La revolución burguesa que lleva por título "La formación del mundo feudoburgués. Los cambios de mentalidad", pp. 451-553. En este mismo sentido se encuentra una síntesis de estos análisis en Estudio de la mentalidad burguesa, especialmente el capítulo iii: "Los contenidos de la mentalidad burguesa", pp. 60-137.

José Luis Romero, Crisis y orden en el mundo feudoburgués, México, Siglo xxi, 1980, pp. 14-15.

José Luis Romero, "La ópera y la irrealidad barroca" (1977), en ¿Quién es el burgués? y otros estudios de historia medieval, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984, p. 229.

Este planteamiento está esbozado por Rafael Gutiérrez Girardot en la presentación a la antología:

Historia, sociedad, cultura y praxis política en José Luis Romero, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert-v Centenario de América, 1995, pp. 9-27.

Cf. E. R Thompson, "La sociedad inglesa del siglo xviii. ¿Lucha de clases sin clases?" (1978), en Tradición, revuelta y conciencia de clase, op. cit., pp. 13-61. También los ensayos de Eric J. Hobsbawm, "Notas para el estudio de las clases subalternas" (1960) y "La conciencia de clase en la historia", en Marxismo e historia social, op. cit., pp. 45-80.

Werner Sombart, El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 13.

Bernhard Groethuysen, La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo xviii, México, fce, 1985, p. 6.

Esta apreciación es tomada del estudio de Rafael Gutiérrez Girardot, La formación del intelectual hispanoamericano en el siglo xix, y del trabajo de Luis F. Aguilar Villanueva, Weber: la idea de ciencia social, México, Miguel Angel Porrúa-unam, 1988.

José Luis Romero, "Burguesía y espíritu burgués" (1954), en ¿Quién es el burgués?, op. cit., p. 43.

Werner Sombart, op. cit., p. 11.

Walter Benjamin, "El Narrador", en Iluminaciones iv. Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Madrid, Taurus, 1991, p. 117.

José Luis Romero elaboró varios trabajos en torno a autores y textos que posteriormente fueron utilizados como fuentes en La revolución burguesa en el mundo feudal. Varios de estos trabajos conforman la antología ¿Quién es el burgués? y otros estudios de historia medieval, citada anteriormente. Con respecto al tema de la crónica como fuente histórica y como historiografía es ejemplar el estudio "San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda" (1947), al igual que ''Dino Compagni y su crónica de los blancos y los negros" (1948), "Historiadores medievales" (1954), "La crónica anglosajona y el tapiz de Bayeux" (1954), "Raúl Glaber y los terrores del milenario" (1955). Con respecto a los problemas epistemológicos de las crónicas como fuentes historiográficas es muy interesante el breve escrito de Alvaro Matute, "Crónica: historia o literatura", en Historia Mexicana, México, vol. xlvi, núm. 4, 1996, pp. 711-722.

Cf. Carlos Astarita y Marcela Inchausti, "José Luis Romero y la historia medieval", en Anales de Historia Antigua y Medieval, Buenos Aires, vol. 28, 1995, pp. 15-23. En este estudio se resalta que las interpretaciones de temas como la importancia que atribuye Romero a los linajes y las facciones sociales o a los análisis de las múltiples direcciones de los conflictos sociales de la Baja Edad Media, entre otras cosas, han sido ratificadas por estudios recientes de historia medieval.

Cf. Christian Hormann, "Ambigüedades francesas", en Antonio Annino, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra (coords.), De los imperios a las naciones: Iberoamérica, Zaragoza, Ibercaja, 1994, pp. 283-297.

Cf. Paul Verdevoye, "M. A. Asturias, los artículos de El Imparcial y el problema de la identidad nacional en Hispanoamérica", en Amos Segala (ed.), Miguel Angel Asturias. París 1924-1933. Periodismo y creación literaria, México, Archivos, 1988, pp. 709-729.

Cf. Víctor Raúl Haya de la Torre, "¿Qué es el APRA?", en Milda Rivarola y Pedro Planas (eds.), Víctor Raúl Haya de la Torre, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, pp. 37-41.

Cf. Luis Alberto Sánchez, Haya de la Torre y el APRA, Lima, Editorial Universo, 1980 y Felipe Cossío del Pomar, Víctor Raúl. Biografía de Haya de la Torre, Lima, Ediciones Enrique Delgado Valenzuela, 1977.

Cf. Tulio Halperin Donghi, "La madurez del orden neocolonial", en Historia contemporánea de América Latina, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pp. 280-355 y Leslie Bethell (ed.), Historia de América Latina, Barcelona, Crítica, 1991, especialmente el tomo 7: Economía y sociedad 1870-1930 y el tomo 8: Cultura y sociedad 1830-1930.

Basta comparar el estudio clásico sobre el populismo de Ghita Ionescu y Ernst Gellner (comps.), Populismo. Sus significados y características nacionales, Buenos Aires, Amorrortu, 1970 con los esquemas explicativos utilizados por Carlos M. Vilas en su reciente compilación: La democratización fundamental. El populismo en América Latina, México, CONACULTA, 1994.

Cf. Pedro Henríquez Ureña, "Problemas de hoy (1920-1940)", en Las corrientes literarias en la América Hispánica, México, fce, 1949, pp. 189-207 y Gerald Martin, "La literatura, la música y el arte de América Latina, 1870-1930", en Leslie Bethell (ed.), Historia de América Latina, op. cit., tomo 8, pp. 158-254.

Edmundo O'Gorman, Fundamentos de la historia de América, México, Imprenta Universitaria, 1942, pp. xiii-xiv.

Ibid., pp. 131-132. Las críticas a Ortega acerca de su apreciación de América son variadas, entre ellas son lúcidas las observaciones del filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez en "Hegel y el nuevo mundo", en Correo de los Andes, Bogotá, núm. 16, 1982, pp. 80-83 y en Tabula Rasa, Santa Fe de Bogotá, Planeta, 1991, pp. 89-98.

Edmundo O'Gorman, "¿Tienen las Américas una historia común?", en Filosofía y letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, México, núm. 6, abril-junio 1942, p. 231.

Edmundo O'Gorman, "América", en Varios autores, Estudios de historia de la filosofía en México, México, unam, 1963, pp. 64-65.

Alvaro Matute, "El historiador Edmundo O'Gorman (1905-1995). Introducción a su obra y pensamiento histórico", en Mexican Studies/Estudios Mexicanos, California, vol. 13, num. 1, invierno de 1997, p. 9

Cf. los trabajos de Leopoldo Zea, El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia, México, El Colegio de México, 1943; Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo, México, El Colegio de México, 1949; El pensamiento latinoamericano, México, Pormaca, 1965, y la compilación Pensamiento positivista latinoamericano, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980.

Pedro Henríquez Ureña, "El descontento y la promesa", en Ensayos en busca de nuestra expresión, Buenos Aires, Raigal, 1952, p. 51.

Cf. Irlemar Chiampi Cortez, "El discurso americanista de los años veinte", en Eco. Revista de la Cultura de Occidente, Bogotá, tomo xxxiii/5, núm. 203, septiembre 1978, pp. 1165-1180.

Fernando Ortiz, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978, pp. 96-97.

Friedhelm Schmidt, "¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?", en Nuevo Texto Crítico, Pittsburgh, vol. vii, núm. 14-15, junio 1994-junio 1995, p. 195.

Tulio Halperin Donghi, "Prólogo", en Historia contemporánea de América Latina, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 8.

Raymond Carr, "La invención de América", en Revista de la Universidad Nacional, Bogotá, núm. 17-18, mayo-agosto 1988, p. 29

Jaime Vicens Vives, "Introducción", en Historia de España y América, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1974, tomo 1, p. 16. Es necesario recalcar que después de la primera reedición de esta obra en 1961 se cambió el título original por el que aquí se cita.

José Luis Romero, "Campo y ciudad: las tensiones entre dos ideologías", en Varios autores, Cultura y sociedad en América Latina y el Caribe, París, unesco, 1981, p. 25.

José Luis Romero, "América o la existencia de un continente", en De Mar a Mar. Revista Literaria Mensual, Buenos Aires, año ii, núm. 7, junio 1943, p. 16.

José Luis Romero, "Martínez Estrada: un renovador de la exégesis sarmientina" (1947), en La experiencia argentina, Buenos Aires, fce, 1989, p. 314. En este mismo libro se encuentran los siguientes trabajos de Romero acerca de Sarmiento: "Sarmiento y las vidas individuales" (1945), "Sarmiento" (1945), "Sarmiento entre el pasado y el futuro" (1946) y "Sarmiento, un homenaje y una carta" (1976).

Cf. Robert Nisbet, "Introducción: el problema del cambio social", en Robert Nisbet et al., Cambio social, Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 12-51.

Ibid., p. 21. Para la postura de Braudel basta confrontar los textos reunidos en La historia y las ciencias sociales, Madrid, Alianza Editorial, 1968. Sobre la perspectiva de "larga duración" sobre la historia nacional argentina coincide con el trabajo de Alberto Ciria, "La Argentina de José Luis Romero", en Cuadernos Americanos, México, año xxxix, vol. ccxxviii, núm. 1, enero-febrero 1980, pp. 168-190.

José Luis Romero, Breve historia de la Argentina, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965, p. 54.

José Luis Romero, Las ideas políticas en Argentina, México, fce, 1946, p. 202. Esta amonestación

apasionada a los grupos ilustrados adquiere argumentos y explicación histórica en el "Prólogo" que el historiador argentino escribe en José Luis Romero y Luis Alberto Romero, El pensamiento político de la emancipación (1790-1825), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, pp. ix-xxviii.

José Luis Romero, Las ideas políticas en Argentina, op. cit., p. 79.

Ibid.,pp. 104-105.

Ibid., p. 183.

El uso del término masa señala por sí mismo una postura política con respecto al abigarramiento social que sufren las sociedades latinoamericanas del siglo xx. Esa postura política en el caso de la obra de José Luis Romero proviene de su militancia socialista pero también, y más marcadamente, de su condición de intelectual. Su perplejidad y rechazo ante el fenómeno del peronismo es explícito en todas las ediciones de Las ideas, obra que recibió regularmente correcciones y ampliaciones hasta el día de su muerte. Vale la pena recordar que el término masa es una categoría creada por la "derecha europea" a fines del siglo xix y que, como atinadamente lo señala Jesús Martín-Barbero, "nunca fue examinada por la izquierda". Cf. Jesús Martín-Barbero, De los medios a las mediaciones, Barcelona, Gustavo Gili, 1987 y Salvador Giner, Sociedad masa. Crítica al pensamiento conservador, Barcelona, Península, 1979.

José Luis Romero, "Una misión" (1946), en La experiencia argentina, op. cit., p. 444. También se puede confrontar el escrito "La lección de la hora" (1946) en el mismo libro, pp. 446-449. Ambos textos fueron publicados por Romero en El Iniciador, órgano informativo fundado por Arnaldo Orfila Reynal, donde se expresaban ideas socialistas en la época del triunfo peronista.

Cf Javier Trímboli, "José Luis Romero o la Argentina como drama", en El Rodaballo, Segunda Época, Buenos Aires, año 3, núm. 5, 1996-1997, pp. 40-46.

Én este sentido, el libro de Héctor José Tanzi, *Historiografía argentina contemporánea* (1976), por ejemplo, es sintomático al desconocer por completo la obra de José Luis Romero, al igual que el libro de Horacio Juan Cuccorese, *Historia crítica de la historiografía socioeconómica argentina contemporánea* (1975) —aunque este libro no pertenece a las publicaciones del ipgii. O casos particulares como el texto de Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo xix* (1956), que, a pesar de haber sido encargado por el ipgii y de haber ocupado en Colombia el lugar de las obras pioneras en su género, no salió al mercado latinoamericano; es decir, no fue publicado por el

ipgii ni, en su defecto, como pasó en muchos otros casos, por el fce.

José Luis Romero, El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx, México, fce, 1965, p. 21.

Eric Hobsbawm, Historia del siglo xx, op. cit., p. 206.

José Luis Romero, El desarrollo de las ideas..., op. cit., p. 152.

La historia política ha vivido en los últimos años un especial repunte. El redescubrimiento de la trascendencia de la dimensión política en los procesos socioculturales contemporáneos ha posibilitado su resurgimiento, a la par de una remozada concepción historiográfica. Para ello basta con observar reflexiones y trabajos de talla, como los del historiador británico Quentin Skinner o los coordinados por Fernando Vallespín que culminan en la árida reflexión de Bertrand Badie y Guy Hermet sobre los estudios de política comparada; sin embargo, como señala el estudio de Vallespín, la historia política sufre hoy día un "importante desafío teórico que amenaza con una cierta crisis de identidad". Cf. Fernando Vallespín (ed.), "Aspectos metodológicos en la historia de la teoría política", en Historia de la teoría política, Madrid, Alianza Editorial, 1990; Quentin Skinner, Fundamentos del pensamiento político moderno, México, fce, 1985 y "La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 227-257; y Bertrand Badie y Guy Hermet, Política comparada, México, fce, 1993.

Ésta misma inquietud le fue planteada por Félix Luna en una de las conversaciones contenidas en el libro citado aquí en varias ocasiones, a lo que Romero le respondió que en la Argentina que le tocó vivir no había interés por la historia. Esto es, que los jóvenes estudiantes de historia creían que su futuro era el de ser archiveros y no podían descubrir "la profunda trascendencia" del "pensar histórico". Cf. Félix Luna, Conversaciones con..., op. cit., pp. 31-32.

Cf. Tulio Halperin Donghi, "José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina" (1980), en José Luis Romero, Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, pp. 187-236 y "Un cuarto de siglo de la historiografía argentina (1960-1985)", en Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, vol. 25, núm. 100, enero-marzo de 1986, p. 461.

José Luis Romero, "Pedro Henríquez Ureña y la cultura hispanoamericana", en Realidad, op. cit., p.

293.

Desafortunadamente no tuve acceso a este trabajo que no fue publicado y ni siquiera Luis Alberto Romero estaba seguro de que existiera en los archivos de su padre.

José Luis Romero, "Situaciones e ideologías", en Situaciones e ideologías en Laitinoamérica, op. cit., p. 9.

José Luis Romero, "El cambio social en Latinoamérica", Revista de la Universidad de México, op. cit., p. 15.

José Luis Romero, "La situación básica: Latinoamérica frente a Europa", en Situaciones e ideologías en Latinoamérica, op. cit., p. 23.

Cf José Luis Romero, "América y la idea de Europa", en Diógenes. Revista Trimestral, Buenos Aires, núm. 47, septiembre 1964, pp. 65-71.

José Luis Romero, Las ideas políticas en la Argentina, op. cit., p. 228.

José Luis Romero, "La lección de la hora" (1946), en La experiencia argentina, op. cit., pp. 448-449.

José Luis Romero, "Democracias y dictaduras en Latinoamérica", en Política, Caracas, núm. 10, junio de 1960, p. 49.

En este sentido es muy interesante confrontar las dificultades para definir el pensamiento conservador que enumera el historiador argentino en el "Prólogo" a José Luis Romero y Luis Alberto Romero (comps.), El pensamiento conservador del siglo xix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

José Luis Romero, "El liberalismo latinoamericano", en Situaciones e ideologías en Latinoamérica, op. cit., pp. 147-162. Originalmente, el trabajo se publicó con el título "Liberalismo", en Marcello Carmagnani (ed.), Storia dell'America Latina, Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1979, pp. 201-210.

José Luis Romero, El pensamiento político de la derecha latinoamericana, Buenos Aires, Paidós, 1970, p. 30.

Cf. Richard M. Morse, Las ciudades latinoamericanas, México, SepSetentas, 1973, tomo i. También el ensayo "Las ciudades como personas", en Jorge Enrique Hardoy y Richard M. Morse (comps.), Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1989, pp. 59-76. Igualmente se puede confrontar de ambos autores Repensando la ciudad de América Latina, Buenos Aires, Grupo Editor de América Latina y iiedal, 1988.

Cf. Henri Pirenne, Las ciudades de la Edad Media, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

José Luis Romero, "La estructura histórica del mundo urbano", en Siglo xix. Revista de Historia, Segunda Epoca, México, núm. 11, enero-junio 1992, p. 13.

Cf. Richard M. Morse, "El desarrollo urbano de la Hispanoamérica colonial", en Leslie Bethell (ed.), Historia de América Latina, op. cit., tomo iii, América Latina Colonial, Economía, pp. 16-48.

"Y así se va viviendo en trabajos de encecinar la carne del jabalí o del venado, guardando bajo techo las mazorcas de los indios, en un tiempo detenido, de mañana igual a ayer, donde los árboles guardan las hojas todo el año y las horas se miden por el movimiento de las sombras (...) al cabo de meses que no se cuentan, Juan se enferma de languidez", en Alejo Carpentier, Guerra del tiempo, el acoso y otros relatos, México, Siglo xxi, 1983, pp. 67-68.

Cf. José Luis Romero,"La ciudad hispanoamericana: historia y situación", en La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico, año iv, núm. 54, septiembre-diciembre de 1966, pp. 45-64. Al igual que "La ciudad hispanoamericana: la estructura socioeconómica originaria", en Cuadernos Americanos, México, vol. clx, núm. 5, septiembre-octubre de 1968, pp. 149-164 y "La estructura originaria de la ciudad hispanoamericana: grupos sociales y funciones", en Cuadernos Americanos, México, vol. clxxx, núm. 1, enero-febrero de 1972, pp. 113-127.

José Luis Romero, "La ciudad latinoamericana: continuidad europea y desarrollo autónomo", en Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas, Colonia-Viena, Böhlau Verlag, 1969, p. 146.

José Luis Romero, "La independencia de Hispanoamérica y el modelo político norteamericano", en Revista Interamericana de Bibliografía, Washington, vol. xxvi, 1976, p. 440.

Ibid., p. 453.

El ensayo “El desarrollo de la ciudad latinoamericana” está publicado en Revista de la Universidad, La Plata, núm. 24, 1972, pp. 21-35. En cuanto al proyecto de la Gran historia de Latinoamérica, fue una serie de artículos publicados en un estilo periodístico que se editaron a manera de folletines semanales con base en la colaboración de historiadores y científicos sociales de toda América Latina. Los colaboradores enviaban sus artículos que eran ordenados por un comité de redacción dirigido por José Luis Romero y Luis Alberto Romero. La obra fue editada finalmente en cuatro volúmenes por César Civita y publicada en 1973 en Buenos Aires por la editorial Abril Educativa y Cultural.

José Luis Romero, Latinoamérica: las ciudades y las ideas, México, Siglo xxi, 1976, p. 10.