La historia como vocación. Entrevista a Richard M. Morse*

Helena María Bousquet Bomeny
UNIVERSIDAD DE RÍO DE JANEIRO

Entre los múltiples temas que aborda el profesor Morse, destaca su valoración crítica de la manera en que los académicos estadounidenses enfocan la realidad latinoamericana.

Entrevistar a Richard M. Morse es tarea fácil. En cambio, es difícil presentarlo al público latinoamericano. Doble dificultad: por un lado, resultaría ridículo presentar ante un grupo a alguien que ya es parte del mismo; por otro, Morse rebasa las caracterizaciones convencionales que se le pudieran atribuir como intelectual o “profesional” de

las ciencias sociales. Richard M. Morse, con los ojos y sentidos puestos en la literatura, hace siempre historia y ciencias sociales. Instigante, provocativa, imaginativa, pero historia al fin y al cabo, concordarían hasta sus críticos más contundentes. De Morse podría decirse que es un investigador estadounidense por mucho tiempo dedicado a la historia urbana latinoamericana (especialmente del Brasil) y a la historia cultural de la América Latina. Ex profesor de la Universidad de Yale, ex ocupante de la cátedra de historia William Bonsall en la Universidad de Stanford, ex director del Wilson Center en Washington D.C., Richard M. Morse fue a parar, aun sin saber lo que buscaba, en América Latina, a la cual

*Traducción, notas y bibliografía de Mauricio Tenorio. Una versión parcial de esta entrevista apareció en *Estudios Históricos*, núm. 3, 1989, Río de Janeiro. La traducción se hace de la grabación original en portugués e incorpora aspectos distintos de los presentados por la profesora Bousquet en *Estudios Históricos*.

encontró empobrecida de recursos materiales e institucionales, pero rica en imágenes y creaciones culturales. Otra pasión entonces se agregó a la primera: enten-

der la identidad de los pueblos latinoamericanos desde la referencia de sus singularidades, para, de esta forma, entender la propia identidad estadounidense.

I. EL HOMBRE, SU OBRA Y SU SUERTE

¿Consideraría usted que la tesis de su libro, El espejo de Próspero, pudo haber originado un problema político?

1

4

2

No tanto un problema político sino, yo diría, sentimental. Se puede publicar un libro que sostenga que Latinoamérica tiene una gran cultura, pero cuando se dice que posee una cultura no mayor sino más interesante que la cultura desde la que se habla, surge un verdadero problema. Es decir, si se juzga la cultura latinoamericana y se la usa como un espejo para analizar, para encontrar un nuevo punto de arranque, para criticar la cultura norteamericana, entonces se habla de todo un horizonte diferente que escapa por completo a lo habitual. Los académicos norteamericanos, en general, poseen una visión evolucionista de la historia y mantienen que Estados Unidos se ha desarrollado demasiado y que, por tanto, los norteamericanos podemos enseñar a los latinoamericanos a ser gente civilizada.

¿Cómo es que la América Latina puede ser ejemplo si no ha conseguido resolver las cuestiones mínimas de salud, bienestar, etcétera?

Es cierto, pero esa solución a problemas tiene poco que ver con la cultura en sí, la cual es casi una cosa de la persona. Supongamos que Estados Unidos ha resuelto ya todos sus problemas; digamos que el racismo ha disminuido, que ganamos la primera y segunda guerras mundiales, que los yanquis triunfaron en nuestra guerra civil, y que casi hemos solucionado los problemas de pobreza y escolaridad (claro, siempre surgen otros problemas: el SIDA, las drogas, etc). Y con todo, esto no tiene nada que ver con lo que se considera la cultura norteamericana: un poco parroquial y provinciana (a la cultura me refiero siempre en términos de cultura formal o cultura popular: mentalidades, como dicen los franceses). En realidad, *El espejo* fue escrito para el público norteamericano como una terapia. No se publicó aquí, en Estados Unidos, porque los norteamericanos no desean una terapia. Fue publicado en castellano y, ahora, en portugués: los latinoamericanos leen un argumento que puede serles de cierto interés, pero que en verdad contiene matices y énfasis que no tendría si hubiese sido dirigido originalmente a Latinoamérica. Empero, como le he dicho, si hablamos de problemas no económicos sino políticos, como norteamericano me resultaría difícil dar recetas. La política es la expresión de una cultura, de la forma de ser de la gente, y no tiene formas automáticas, aunque ciertos puntos sí las tengan (acaso cuestiones constitucionales, elementos de la naturaleza del derecho, cosas específicas que la gente puede transformar), pero el proceso político es producto de una sociedad. Para un extranjero es difícil aconsejar a Brasil o a Argentina que actúen de esta u otra manera.

1

4

3

Usted sostiene que en Iberoamérica se dio un rechazo consciente a la influencia de las revoluciones científica y religiosa, mismas que acabaron por dar a la América anglosajona su "diferencia" frente al resto del continente.

Lo que sostengo es que la experiencia ibérica en la primera mitad del siglo XVI, es la de dos países más "modernos" que Francia e Inglaterra. Ambos países habían solucionado el problema de la Iglesia, el Estado, la autoridad y también las cuestiones que llamaríamos jurídicas; cosas como cuál es el derecho del pueblo en el caso de que surja la tiranía. De hecho, los libros de los jesuitas españoles fueron prohibidos en Inglaterra a comienzos del siglo XVII porque eran considerados extremadamente radicales. Estos libros afirmaban que la gente podía matar al monarca. Los países ibéricos, por ello, no deseaban visiones revolucionarias del mundo –ya fueran científicas o religiosas– que pudieran desafiar al sistema de legitimización ya logrado. Esto no se constituyó en un rechazo plenamente consciente, sino tal vez inconsciente y seguramente muy complejo. Pero una vez que la influencia de las revoluciones científica y religiosa fue inevitable, la incidencia de éstas fue variada. La revolución religiosa fue horizontal para Alemania; para los Países Bajos e Inglaterra fue más vertical. Con todo, en los pueblos de influencia ibérica las sociedades no estando involucradas, por su experiencia directa, en esas revoluciones, reciben las influencias revolucionarias, pero no participan en el proceso formativo de su orientación. Por esta razón, ahora que se nos hace evidente que el mundo individualizado del protestantismo y el mundo científicista no siempre logran combinarse bien (porque en verdad constituyen dos lógicas diferentes), resulta interesante volver la mirada al caso de la América Latina. Ahí es posible encontrar científicos excelentes e individualismo moderno, pero al mismo tiempo se trata de sociedades que presentan mayor resistencia a la racionalización completa.

Creo que en cierto sentido usted mismo se presta a la crítica cuando afirma que Norteamérica debería observar a Latinoamérica no como víctima sino como una imagen en la cual pueda sopesar sus propios problemas. ¿No cree que al afirmar esto usted no se aleja de la visión etnocentrista o egocentrista? En otras palabras, por un lado su libro El espejo constituye un trabajo crítico a la teoría de modernización en que existe un modelo a partir del cual se dividen las sociedades, esto es, una visión egocentrista de la modernidad y el progreso. Su libro, pues, es una crítica a ese evolucionismo, a ese egocentrismo. Sin embargo, por otro lado, su libro acaba por presentar una tesis egocentrista debido a que, si bien usted no pretende estudiar a América Latina para decir cómo ésta debiera inspirarse en el modelo norteamericano, sí la analiza para ver cómo es que el propio Estados Unidos puede mejorar: egocentrismo al fin y al cabo... ¿Concuerda con esto?

Eso sería como afirmar que si yo fuera médico y tratara a un paciente concentrándome en el problema que padece, se me considerara por ello un egocentrista en lugar de un santo o santa, como la madre Teresa. Mi libro es un poco una receta, una prescripción para Estados Unidos, escrito como un *shock treatment*. Así lo afirmo en el prefacio; no pretendo analizar a Latinoamérica sino a Estados Unidos como un problema del tipo víctima-paciente. Intento otra cosa. Las grandes ideologías de

Europa fueron producidas en el siglo XVII cuando Inglaterra se encontraba en medio de guerras civiles, de la pobreza de la mayor parte de la gente. Sin embargo, surgieron muchas ideas lúcidas y claras: Hobbes, Locke, o el mismo Rousseau, el gran pensador que ni siquiera llegó a presenciar la revolución francesa. Por otra parte, los grandes alemanes de comienzos del siglo XIX surgieron en una época en que no existía Alemania, pequeños principados. Estaba Prusia con una forma de gobierno como la del Paraguay de hace poco tiempo. Precisamente es por la imposibilidad de la situación de una Alemania inexistente, que se dan un Hegel, un Kant, un Goethe y, en la música, un Beethoven. Ahora bien, no estoy sugiriendo que van a aparecer o que se deban cultivar en América Latina los grandes genios (quizá no sea ésta, época de genios), tan sólo sostengo que la creatividad humana continúa en cualquier circunstancia. Don Quijote fue escrito en prisión. Propongo una visión relacionada con la cultura. Esta visión se contrapone a una visión basada en coyunturas porque un libro dedicado a lo coyuntural, muere después de dos años; el mío quizá esté muerto pero por la incapacidad de su autor, no por el tema.

1

4

5

Toda vez que yo decía a alguien que llevaría a cabo esta entrevista con usted (a gentes muy diferentes, de diversas generaciones), tenían dos reacciones inmediatas. Primero, de admiración: "Morse es una persona brillante, talentosa e importante, que no parece norteamericano". Otras personas, inmediatamente completaban esta opinión: "Morse es un loco, irreverente". ¿Cree usted que esto es producto de prejuicios, o son respuestas a sus provocaciones teóricas? ¿Podrían también ser prejuicios derivados de lo que la academia espera de un profesional?

Retóricamente, de alguna manera yo tenía que hacer uso del *shock treatment*, y por ello se me considera irreverente *vis à vis* del estado institucional de los estudios latinoamericanos. Existe mucha gente que no gusta de este tratamiento, y ello va a influir mucho en el futuro de las universidades. Si alguien quiere llevar a cabo transformaciones muy revolucionarias, le resulta casi imposible porque la gente no se siente en crisis ahora. Creo que existen muchos aspectos y temas que deben ser replanteados y redefinidos, sobre todo, en vistas a la educación de las nuevas generaciones. Si se da cuenta, realmente las preguntas que yo hago son preguntas primarias, cosas muy generales (la sociedad, la identidad, etc.); no me interesan las preguntas concretas como "¿cuál fue la producción azucarera de Cuba en 1983?"

II. LAS LECTURAS PARA LA HISTORIA

¿Usted considera que las teorías de modernización mantuvieron una visión monolítica de la historia?

Para mí el hecho de hablar de modernización es de suyo evolucionista y conlleva una visión lineal de la historia. Por supuesto, mi propia visión contiene muchos elementos que podrían identificarse como "modernos". Ahora se habla con frecuencia de "posmodernismo", tal vez yo sea un posmodernista... ignoro lo que en realidad sea el posmodernismo. Pero sé que el pasado hace diferencia. En cambio,

para un país optimista, activo, práctico, emprendedor, etc., como Norteamérica, el pasado no tiene interés: es una curiosidad.

Anteriormente usted hacía referencia a que en Latinoamérica existe la resistencia a aceptar modelos de racionalización y entre ellos teorías como el marxismo en tanto proyecto estructurado de sociedad. ¿Por qué el marxismo no pegó en Estados Unidos? Podría decirse que es el caldo cultural más adecuado para el desarrollo de modelos racionalizados. Pero también en Estados Unidos el marxismo fue un fracaso, ¿o no?

Sí, puede decirse que en general fue un fracaso. En el siglo pasado el marxismo simple y sencillamente no pegó. El auge del marxismo tal vez fue en los años treinta; años de la gran depresión. En el siglo pasado se pensaba que existían oportunidades infinitas, nuevas fronteras geográficas y tecnológicas; que era más factible el auto-ascenso de las personas y sus familias. Los inmigrantes veían su futuro mucho más como un fruto del esfuerzo particular. De hecho, se dio una gran movilización de las ciudades al campo. Se fundaron nuevos estados. Pero, al mismo tiempo, se tenía una cierta resistencia a las grandes visiones sistemáticas especialmente sociales. No somos un país muy intelectualizado en este sentido; somos mucho más pragmáticos y nos orientamos hacia el sentido común. No tenemos una camada propiamente

Helena Maria Bousquet Bomeny

aristocrática, ni una camada realmente de alta burguesía, sino que siempre hemos sido una suerte de “piada”. Decimos que somos *daughters of the american revolution*, las hijas de la revolución americana: un espíritu de nuevos ricos. Quizá por ello no existe tanto resentimiento entre las clases. Se trata de una sociedad que tiene, o tenía en principio, suficiente para todos.

Dentro de su trabajo, ¿cómo fue su diálogo con Marx?

Usted sabe que en *El espejo*, José Carlos Mariátegui cumple una función emblemática como una de las pocas expresiones tempranas del marxismo en América Latina. En mis años universitarios se veía muy poco de Marx, era considerado una cosa seria, una personalidad para otras situaciones. Cuando estaba en la universidad —en la licenciatura (1939-43)— aunque el país estaba por entrar en guerra no existía el sentir generalizado de que hubiera una crisis extendida de las sociedades. Yo era muy joven en la época de la gran depresión, tenía diez años; después, durante mi carrera universitaria, casi no se hablaba de Marx.

La influencia de Weber parece ser fuerte en su obra.

En los años treinta solamente Talcott Parsons, y quizá Robert Merton, grandes sociólogos, comenzaron a popularizar, por lo menos entre los intelectuales, esas corrientes de pensamiento. Ahora bien, más tarde, una vez que llegué a Columbia, y sobre todo cuando comencé a impartir clases ahí en 1949, esas ideas estaban en boga. Retomé inmediatamente a Weber para el estudio de América Latina, en especial cuando entré al campo de la historia urbana. Una cosa era identificar la mentalidad, la cultura política, para lo que Weber ofrece paradigmas, pero la crítica que yo haría a mis ensayos de esa época es que no poseían una dialéctica. En tanto en aquella época se hablaba de una América Latina feudal, yo retomé aquel término del Estado patrimonialista de Weber. Él ofrece una distinción muy clara entre feudalismo y patrimonialismo. Posteriormente, otros aceptaron el término, además de que ya había sido antes utilizado por el historiador Mario Góngora¹ quien sin referencia a Weber hizo uso del término patrimonialismo. Sin embargo, si no se tiene una dialéctica histórica, no basta con esas simples referencias. Fue en el estudio de las ciudades, sobre todo de las ciudades en el siglo XIX, que tomé conciencia de la necesidad de un análisis más extendido, que incluyera elementos más cercanos al análisis marxista como las cuestiones del encuentro de intereses en las relaciones entre clases en las ciudades, la importancia de los medios de producción y la propiedad. Yo no diría que la influencia de Marx es marcada en lo que escribo, pero sí guardo un gran respeto por Marx.

En sus textos, no solamente es evidente la presencia de Weber sino especialmente la presencia de lo que usted encontró en Weber: la cuestión de la racionalidad, del desencantamiento con el desarrollo capitalista, etc. Tengo la impresión de que la

¹ *El Estado*, 1951; y Góngora, *Estudios*, 1957.

atracción que encuentra en América Latina deviene del hecho de que ésta no se encuentra completamente desencantada. En uno de sus textos usted llega a decir que en la misma ciudad de Sao Paulo, hiperdesarrollada y compleja, en medio del "desarrollo" se encuentra a un poeta que llama a Sao Paulo Paulicéia desvariada,² es decir, una ciudad que es moderna, pero no está desmentida, es racional pero todavía encantada.

Por lo menos así era para Mario de Andrade quien sufrió mucho... lleno de dudas. Hago referencia a esto en *El espejo*, pero en un texto más reciente elaboro una comparación entre T.S. Eliot y Mario de Andrade. Concluyo que se trata de dos perspectivas sobre la cultura occidental. No se trata del pensamiento del centro y del de la periferia, porque Mario sabía mucho mejor que Eliot lo que buscaba en los modernos, en Shakespeare, en Dante o en la problemática de lo primitivo. Eliot no conoció esa problemática más que a través de libros de antropología. Mario de Andrade leyó los mismos libros de antropología en la misma época que Eliot, pero para Mario lo primitivo estaba presente en todas partes: lo rodeaba. Sin embargo, Mario de Andrade no logró tener una idea clara de lo que era la cultura brasileña. Él conocía bien la cultura sajona (vivió mucho tiempo en Inglaterra), pero la cuestión de lo primitivo era muy importante para él. Viajó al Amazonas, conocía la cultura africana e indígena, y era musicólogo por lo que podía entender más las tradiciones populares. Escogí comparar a Eliot y a Mario de Andrade porque constituyen dos actores semejantes en la manera de funcionar mentalmente. El hecho de que Eliot fuera conservador, y Mario medio socialista no tiene nada que ver; esos son epifenómenos políticos.³

Supongamos que usted tuviese dos o tres estudiantes que comenzaran a introducirse en los problemas de la historia, ¿qué libro(s) "ejemplar(es)", recomendaría; libro(s) que le dieran sentido a la labor académica de ellos, y no nada más hiciera(n) que el estudiante sintiera la historia académicamente sino de una forma más completa?

Podría ser Tocqueville. Su libro sobre Estados Unidos, no nada más es una historia de Estados Unidos, sino de Francia. Es una historia más completa. En las universidades de Columbia y Stanford, enseñé los cursos de introducción a la civili-

² Se trata del título del libro de poemas de Mario de Andrade publicado en 1922.

³ Morse hace referencia a su texto "T.S. Eliot and Mario de Andrade. Toward suspension of center periphery" (1988). En este texto el autor hace la comparación del poema "The love song of J. Alfred Prufrock" con el primer poema ("Inspiração") del libro *Paulicéia desvariada* de Mario de Andrade. Sostiene que se trata de dos formas de cultura occidental, representadas por Eliot y Andrade. Porque, afirma el autor, el "desierto de Mario era de otro tipo, no una marchitada tierra baldía sino un yermo. Lejos de contar con un Oxford o un Harvard, Brasil no poseía ninguna universidad. Carecía de instituciones para implantar cánones culturales, menos aún para proporcionar versiones heterodoxas de estos cánones", p. 9. "En tanto Eliot podía asumir una cultura occidental general [...], Mario no podía asumir los rasgos ni siquiera de una cultura brasileña. Eliot consideró a su ciudad (St. Louis-Boston-London) como homogénea, en tanto que Mario consideró a Sao Paulo como caleidoscópica, la 'conmoción de su vida' [para Andrade el nacionalismo era] en sí mismo meramente un paso en el autoconocimiento que precedía a la incorporación de la expresión brasileña en la cultura mundial", pp. 16-17.

1
4
9

Entrevista a Richard M. Morse

zación occidental, y puedo decir que son una ensalada de cosas importantes y relevantes para la historia. Asesorar y calificar resultaba muy difícil para mí. Todo dependía del alumno y también un poco de la época. En los años ochenta es mucho más difícil enseñar Marx en Estados Unidos que en los años sesenta donde existía otro clima intelectual. Tuve la experiencia de enseñar un mismo curso en Estados Unidos y en Puerto Rico. Retomé dos pensadores en el curso general, Maquiavelo y John Locke. A los norteamericanos no les atrajo mucho Maquiavelo, un cínico; ellos no podían divisar el otro lado de Maquiavelo que apunta hacia el mantenimiento de las repúblicas, hacia la transición del príncipe, el gobierno, en fin, un pensador que no quiere morir (y eso que, en general, los americanos no quieren morir). En cambio, los americanos gustaron mucho de John Locke y su argumento de que todos tienen que tener libertades. Los puertorriqueños parecían decir: "a Maquiavelo ya lo conocemos, habla de las mismas cosas que tenemos aquí en Puerto Rico" y de John Locke opinaban que "ese no funciona aquí". Son diferencias entre culturas pero también son diferencias entre personas. Volviendo a su pregunta, le puedo decir que tengo entre mis autores norteamericanos predilectos a Henry James y George de Santayana, pero ha sido un poco difícil venderlos a los alumnos. En mi opinión constituyen dos grandes en el proceso de escribir en inglés; de distintas maneras ellos dos nunca presentaron un lenguaje académico. Sabían decir cosas que parecían imposibles de expresar... eso los hace grandes. Nunca manufacturaron ningún cliché, escribieron de una forma limpia y lúcida. Al final James se hizo un poco más

complicado, pero la luminosidad era una parte esencial de su pensamiento. Porque hay una brecha entre pensar, tener ideas y sentimientos vagos y traducirlos al lenguaje; es como traducirlos a un lenguaje óptico o musical. Yo hablo siempre de literatura porque yo, historiador, no simplemente manipulo las palabras, sino que las palabras son mi medio. Gusto de una sonata, de un concierto, pero no puedo profundizar en eso como sí puedo hacerlo en un pedazo de prosa.

III. DE LAS DIFERENTES HISTORIAS

Un comentario frecuente, no sólo en Estados Unidos sino en América Latina, es que la historiografía norteamericana es una historiografía conservadora, muy influida por una interpretación conservadora de Weber.

Ignoro si en realidad Weber es tan importante en los libros que son producto entero de la academia norteamericana. Weber presenta una crítica feroz a las eventualidades del sistema capitalista. Creo que no existe una relación necesaria entre esta crítica y la producción de los historiadores. En una época, los historiadores norteamericanos tendían a inclinarse (por lo menos en los años setenta) hacia la "nueva izquierda". No oigo tanto de ellos hoy.

¿Podría comentar algo sobre ese grupo de historiadores? ¿Tuvo usted contacto o alguna relación directa o indirecta con ellos?

En realidad este tipo de historiadores no figuraron mucho en las universidades donde trabajé. Estuve en Columbia, en los años cincuenta, la época del macartismo. Después estuve en Yale, que es una institución más "gótica" y no creo que hubiera historiadores de la *new left*. Una de las personalidades que se podría denominar marxista y que escribe de una forma muy particular, es Eugene Genovese⁴ quien escribió sobre la esclavitud en Estados Unidos. No tuve ninguna dificultad con él; de hecho, soy su amigo, él lee las cosas que escribo y yo las de él. Pero aclaremos dos cosas: en Estados Unidos una parte de la historiografía está basada en lo que llamamos tesis. Una tesis es, por ejemplo, que los agricultores fueron una fuerza política importante en el desarrollo de Estados Unidos; otros sostienen que los agricultores no fueron una fuerza política en el desarrollo norteamericano. No contamos con muchas personas con aquella densidad de pensamiento a varios niveles como es más factible encontrar en Europa. Esto se debe, en parte, a que precisamente nuestra cultura política funciona como una coalición de intereses. Se pueden tener discusiones y posiciones contrarias acerca de si los negros son o no discriminados en la sociedad norteamericana, pero no se producen análisis profundos sobre la naturaleza de la opresión en las sociedades sea quien sea la víctima. Es por esto (segundo punto) que siempre tenemos que inventar nuevos centros y campos

⁴ Eugene Genovese introdujo la noción de "hegemonía" en la historiografía de la nueva izquierda. Sus trabajos han tenido una notable influencia en el posterior desarrollo de la historiografía norteamericana; véase de Genovese, *The political*, 1965; *The World*, 1970; y *Roll*, 1974.

de estudios. Surge el problema del feminismo y con él toda una nueva serie de estudios que no tienen nada que ver, por ejemplo, con la situación de los negros; y luego viene la problemática chicana. Caemos, pues, en lo que yo llamo "trivialización" de la historia por la falta de una visión más general, a la Marx o Weber; no tenemos tal visión en nuestra historia, que es una historia un poco amputada, un poco pequeña, sólo se cuentan tres siglos en los cuales no existen mitologías.

Es curioso que en Latinoamérica, y tal vez también en Europa, los historiadores, y los científicos sociales en general, se sienten obligados a definirse por una u otra opción teórica, por uno u otro modelo de explicación. Quizá ustedes no tienen ese referente precisamente porque la suya no es una tradición de generalizaciones y por tanto su sociedad no tiende a una tradición de cobrar afinidades o elecciones. ¿Qué piensa usted?

Creo que de alguna manera es ésa la razón que me mueve a ir a América Latina. Siempre he pensado que como se trata de sociedades de origen católico (hablo de catolicismo como una visión intelectual del mundo no como una cuestión teológica) realmente no son un sistema sino que son universales. Así, el catolicismo dejó de estar de moda en el siglo pasado y surgió aquella aventura con el positivismo. Creo que este último fue, hasta cierto punto, reformulado para caber dentro de esa visión católica: visión arquitectónica, no sistémica. Son, pues, venas distintas. Los franceses tienen fama de ser a veces sistemizadores, los ingleses menos, a no ser en ciertos campos (hay que recordar que en el siglo pasado los ingleses fueron muy buenos en biología con Darwin, muy buenos en economía, propusieron una sociedad entera: la mano invisible, lo cual significaba la existencia de un sistema, pero no una visión sociologista-sistémica). En Inglaterra, la primera carrera de sociología se estableció en 1906. Casi no había sociólogos. Por supuesto existía, entre otros, Spencer, pero en la historia de la sociología, a partir de Saint Simon o Montesquieu, figuran muy pocos ingleses. Los alemanes, por su parte, parecen tener otro sistema, otros hábitos de sistematización. Filosóficamente, considero que en el siglo pasado los alemanes son los más importantes... Hegel, Marx, Weber, etcétera.

Se habla de una historia al estilo latinoamericano y otra al estilo norteamericano; esta última ejemplo de historia como conocimiento (como la historiografía norteamericana de Latinoamérica); la primera, ejemplo de historia como invención de los trabajos de los historiadores latinoamericanos. Por su posición y punto de vista acerca de la historia y la literatura, uno está tentado a concluir que para usted la historia debiera ser elaborada favoreciendo un estilo diferente al norteamericano, quizá viendo al otro estilo, el latinoamericano: historia inventiva, ensayística y literaria. ¿Concordaría usted con la separación entre estos dos estilos de hacer historia?

Bueno, en realidad se escribe mucha historia en Latinoamérica que se pretende universal, con influencia francesa e inglesa, con marcada influencia empírica y científica. Si hablamos de la historiografía latinoamericana y de la historiografía norteamericana en términos generales, tocamos terrenos muy amplios. En cambio, si

comparamos los trabajos de los especialistas de ambas regiones, tocamos un universo mucho más pequeño que no necesariamente es representativo de las respectivas producciones intelectuales (como lo cree la gente de la CIA que tiene la tarea de especializarse en un área). Empero, además de contar con la diferencia entre una inspiración norteamericana más empírica y una latinoamericana más holística, tenemos el hecho de que América Latina está en búsqueda de una identidad, por lo tanto se orienta, intelectualmente, hacia el futuro. El historiador mexicano Edmundo O' Gorman escribió el libro *La invención de América*, ¡con él inventaba todo el hemisferio! Eso no se le ocurriría a un norteamericano. Estados Unidos se hizo cuando comenzaron a llegar aquellos protestantes con todo el proceso de trabajo que lo iniciaron. En el norte, no necesitaron la esclavitud, hicieron todo con sus propias manos. Para ellos la invención de América era el trabajo mismo, no se trataba de una cuestión filosófica. En cambio, si usted viaja a cualquier país de América Latina, se topará con un problema constante, ya sea en Argentina, Chile, Perú, etc., a saber, el problema de "cuál es nuestra identidad", del "tenemos que inventar nuestro futuro". Se topará con el deseo de alcanzar las metas del resto de occidente (capital, tecnología, educación, organización del pueblo, representatividad), cosas que son difíciles de llevar a cabo. Latinoamérica aún cuenta con problemas del siglo XIX, por ejemplo, la esclavitud (una gran parte de la población de América Latina vive todavía como esclava). Otros problemas subsisten: legitimización, formas de gobierno, elecciones regulares, parlamentos representativos, interiorización de los impulsos de innovación tecnológica...es difícil inventar el futuro, pero es una cuestión interesante para Estados Unidos, país que, creo, debiera pensar un poco más en el futuro.

Esas sociedades con presente "resuelto" son sociedades que parecen renunciar al futuro.

En efecto, y ahora se está llegando al momento en que no podemos renunciar al futuro. Es difícil saber qué va a suceder en nuestra sociedad.

Usted suele definirse como no brasileñista. ¿Qué puede comentar al respecto?

Bueno, una personalidad mucho más importante que yo, Octavio Paz, quien había escrito un artículo o una entrevista —no recuerdo— fue consultado por una revista que le informó que iba a dedicar un número especial a México y que pretendían incluir su artículo en aquel número. Octavio Paz decidió retirar su artículo de la revista porque, sostuvo, él no era un escritor mexicano, él era un escritor. Ésta, en una escala más modesta, es mi posición, porque ser *brazilianist* quiere decir ser especialista.

¿Cuándo fue creada esa profesión o denominación?

Fue creada, creo, en los años sesenta. Comenzó con la Asociación de los Historiadores Latinoamericanistas de Estados Unidos, y posteriormente con la llamada Conference on Latin American History. Dentro de estas instituciones se trataba la historia de América española. Tal vez la persona más influyente fue Lewis Hanke,

1

5

3

quien se interesó por Brasil, y cultivó y dirigió a varios alumnos en la elaboración de estudios sobre historia brasileña. Naturalmente, esto se dio en una época en que el cuerpo de profesores latinoamericanistas en Estados Unidos estaba expandiéndose rápidamente, después de Fidel Castro y la revolución cubana, cuando se dispuso de mucho dinero de fundaciones para el estudio de América Latina. Así, creció rápidamente el número de latinoamericanistas, y naturalmente surgieron también los “mexicanistas”, luego los “argentinitas” y los dedicados al Cono Sur, etc. En la actualidad existe una asociación de “andinistas” y otra dedicada a Centroamérica y el Caribe. Con todo, por una u otra razón los brasileños veían con extrañeza la existencia de una asociación de *brazilianists*, una organización de norteamericanos especialistas en la historia y cultura del Brasil. Sin embargo, el punto más interesante es que aquellos *brazilianists*, aunque eran muy jóvenes, escribieron sus tesis y llegaron a ser muy importantes en el Brasil mismo. Esto sucedió principalmente porque no existían estudios sobre ciertos aspectos de la historia brasileña; era una república poco estudiada. La misma *Historia Geral da Civilização Brasileira*,⁵ dirigida en parte por Boris Fausto tuvo que dar capítulos a estudiosos norteamericanos que escribieron historias de diferentes estados de Brasil. También en lo referente a la historia contemporánea, una persona, A. Stepan, pudo entrevistar a los generales (cosa muy difícil para cualquier brasileño en aquella época) y escribió un

⁵ Sergio Buarque de Hollanda inició y dirigió hasta su muerte (1982) este extenso trabajo sobre la historia brasileña. Sucesivamente, la empresa fue dirigida por Pedro Moacyr Campos y Boris Fausto. Por sus intenciones, extensión, estructura e importancia, esta obra corresponde, en el caso mexicano, a la que dirigiera por la misma época Daniel Cosío Villegas (*Historia moderna de México*). Ambas obras no sólo son importantes trabajos históricos, sino también testimonios ejemplares del desarrollo teórico e institucional de la historiografía en Brasil y en México.

libro sobre los militares brasileños. Cuando Thomas Skidmore escribió su libro⁶ no existía una historia de Getulio a Castello. Un brasileño pudo haberla hecho, pero creo que no existía entonces una historia así en Brasil. Así, el libro de Skidmore fue utilizado en todas las universidades para enseñar ese periodo de la historia. Luego, los brasileños empezaron a sospechar de todos aquellos *brazilianists*. Siempre había un cierto recelo acerca de si esas personas eran agentes de la CIA, como ahora en Estados Unidos cualquier persona que se dice colombiana es sospechosa de ser narcotraficante. Pero los brasileños siempre han tenido buen sentido del humor, como reza un libro donde aparece Pedro Mineiro sobre un caballo diciendo, en inglés, "*independence or death*"... De hecho, podría llegar a decirse que Macunaima⁷ es la ejemplificación mítica del primer *brazilianist* del mundo.

Usted tiene un artículo sobre los brazilianists,⁸ un texto casi cruel, muy crítico de los estudios norteamericanos de América Latina. ¿Cuál es la historia de ese texto? ¿Es una discrepancia metodológica? ¿Es una discordancia teórica? O es una apreciación negativa sobre los que producen ese tipo de historia.

La ocasión para ese artículo se dio en 1981 gracias a Keneth Maxwell, un historiador inglés que fue presidente de aquella asociación de *brazilianists*. Cada año se escoge a un conferencista, y él me invitó a mí ese año para hablar de la situación actual de los estudios brasileños en Estados Unidos. Presenté una ponencia muy espontánea que en cierta manera tenía el interés de mostrar las pequeñas hipocresías. Primero, con referencia a mi estudio general de América Latina. Cuando me introduje al campo de los estudios brasileños en 1947, año en que visité Brasil, casi no había estudios en sociología, ciencia política o economía de América Latina en nuestro país. Había varios estudios de literatura en español, pero muy mediocres. En el campo de la historia había algunas personas dedicadas con más o menos constancia, había cierto entusiasmo y un sentimiento de libertad para escribir sobre cualquier cosa. Una misma persona podía escribir un libro sobre la época colonial, sobre la época moderna, sobre Brasil, sobre México, sobre España. Eran personas que tenían un cierto vínculo afectivo con la región. Sin embargo, vino el momento de la explosión de los estudios latinoamericanos en nuestro país. Entonces se dijo que no contábamos con los expertos necesarios, que teníamos esos comunistas en Cuba. ¿Qué pasaría si Rusia se apoderara de todo el continente?, y los guerrilleros, y las revoluciones de campesinos, etc. Entonces, pues, hubo consenso en que teníamos que conocer mucho mejor a América Latina. Por tanto, se ofrecieron substanciosas becas en las universidades. Fue la época en que el número de estudiantes estaba aumentando, y de repente estudiantes que en otras circunstancias se hubieran dirigido a ser, no sé, banqueros, diplomáticos, periodistas u otra cosa, decidieron que el estudio de América Latina era interesante. Ahora en vez de recibir 3 000 dólares anuales

⁶ *The military*, 1971; *Politics*, 1967.

⁷ El entrevistado hace referencia a la obra de Mario de Andrade publicada en castellano como *Macunaima*, 1977.

⁸ Se refiere al trabajo de Morse, *Brazilianists*, 1983.

recibirían 16 000 dólares con cuatro meses de vacaciones, becas para ir a Latinoamérica y sin tener que enseñar tanto como antes. Así se logró reclutar mucha gente. Como había necesidad de estos estudiosos, la promoción fue bastante rápida. Muchos tenían la idea de modernizar su campo de estudio. Latinoamérica, pues, fue considerado un campo de especialización, como en la CIA o en el Departamento de Estado en donde surgió lo que llamamos *desk: Brazil's desk, Honduras' desk*. Quienes de esta forma se dedicaron al estudio de América Latina, en lugar de pasar por aquel camino de estudiar y enseñar la historia de la civilización europea, comenzaron directamente a estudiar a Latinoamérica, cuando en verdad ésta es incomprendible sin aquel enorme contexto de la civilización europea. Posteriormente, estos estudiosos quisieron preparar economistas, sociólogos, politólogos, todo dentro de los mejores métodos modernos de investigación, y no había tiempo para madurar el campo. No era como el caso de quienes estudiaban Asia. Para ellos, era lógico que aunque estuvieran interesados en la problemática actual de algún país asiático les era necesario comprender lo que es budismo, Lao Tse, confucionismo, y creencias religiosas en general. Nadie en el campo del estudio de lo latinoamericano leía las fuentes de la época colonial que para mí son muy importantes. Dudo que existan muchos latinoamericanistas especializados en la época colonial que sepan latín, cuando en verdad el latín fue el idioma de las universidades. En aquella época había algo así como 150 000 graduados y formados por las universidades coloniales de América Española que a su vez elaboraron semejante número de tesis que deben resultar siempre interesantes. Sin embargo, en general nuestros especialistas no pueden leer aquellas tesis. Leen otras cosas, algunos, por ejemplo, han aprendido lenguas indígenas.

Entonces su discrepancia fundamental no es con el hecho de hacer estudios empíricos o regionales.

No, un estudio regional, si es representativo, puede ser bastante bueno. Como el estudio, no sé, de François Chevalier sobre las haciendas del norte de México, que constituye una excelente investigación regional. Pero no se sostiene que la historia de México o de Brasil deba ser una construcción hecha a partir de historias regionales. Se tiende a ser un poco mecánico y se produce una especie de vacío intelectual y cultural porque las historias escritas de esta forma tienden a ser un poco periodísticas. También existe la idea de que todo lo que fue hecho en Latinoamérica antes de la llegada de los especialistas norteamericanos es anticuado, impresionista. Lo cual es falso. Por ejemplo, en Brasil los trabajos de Roberto Freyre, Caio Prado y Sergio Buarque de Hollanda⁹ realmente proporcionan matrices intelectuales únicas para el conocimiento de Brasil; matrices que los otros, los *brazilianists*, quizá no poseen pues se remiten a dar información. En cuanto al método, la historiografía norteamericana casi no tiene método, a no ser que se consideren como importantes elementos metodológicos las generalizaciones hechas con los llamados "hechos", la búsqueda de documentos, el cómo usar archivos, y el cómo hacer selección de muestras. En general no es una cosa muy metódica, no es economía, por ejemplo.

⁹ En castellano, Freyre, *Casa Grande*, 1980 y Buarque de Hollanda, *Raíces*, 1955.

Olvidé mencionar el campo más desarrollado dentro de los estudios latinoamericanos antes de nuestro *boom*, es decir, la antropología. Los antropólogos son más democráticos, no hacen estudios sobre Nueva York o París, sino que elaboran trabajos sobre África, Latinoamérica, etc. Así, se da el caso de que existen personas de mayor capacidad que aceptan estudiar a América Latina. Hace 30 años ya habían surgido propuestas intelectuales importantes: las ideas de Robert Redfield, después Oscar Lewis, Foster y la idea de la sociedad de posibilidades económicas limitadas.

¿Diría usted que, por ejemplo, los ingleses hacen una mejor historia de América Latina?

1

5

6

En general sí. Proviene de una corriente que tiene, si no siempre respeto, al menos un entendimiento que nosotros no poseemos de lo que es la tradición. En segundo lugar, vienen de una sociedad medio ilógica en la cual sobreviven elementos de otras épocas: una reina, la corte, la Cámara de los Lores, la aristocracia... y pequeñas discriminaciones dentro de la sociedad. Toda esta serie de elementos fueron eliminados en Estados Unidos porque nosotros tuvimos una inmigración heterodoxa, no ortodoxa como la de América Latina en donde los inmigrantes que llegaron fueron fundamentalmente españoles y portugueses (si eran heterodoxos no podían vivir en América ibérica). En Estados Unidos fueron heterodoxos, puritanos, y ellos fueron quienes dieron vida al país al menos en la parte formativa. Así, en general, el europeo puede entender mejor la situación de América Latina porque cuenta con aquella porción de inercia, de persistencia de tradiciones y actitudes sociales que Latinoamérica también tiene.

Entonces para usted los mejores trabajos norteamericanos sobre América Latina serían los que combinan información empírica básica con una cierta simpatía, así como con alguna perspectiva más globalizadora.

Un entendimiento de la sociedad no meramente funcional, sino en relación con las mentalidades y creencias. Seguramente los norteamericanos han elaborado buenos trabajos sobre la economía brasileña o mexicana, o sobre antropología. Pareciera que los americanos hacen muy buena economía. Acaso las posiciones y recomendaciones no son tan buenas, pero cuentan con análisis muy interesantes (fórmulas, modelos). Sin embargo, en lo político se tiene que tomar en cuenta al pueblo. En economía se puede deducir el análisis sin pensar en el pueblo.

¿Cree usted que a los economistas les gustaría oír esto?

Para ellos no tiene importancia lo que dice un historiador.

Por último, nuestro descontento con ciertos latinoamericanistas podría resumirse en la paradoja que ellos confrontan en su trabajo: hacer historia por profesión o hacerla por vocación.

Sin duda, pero es un fenómeno que se está generalizando en Brasil y en el resto de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

—Andrade, Mario de, *Macunaima: el héroe sin ningún carácter*, Seix Barral, Barcelona, 1977.

—Buarque de Hollanda, Sergio, *Raíces del Brasil*, FCE, México, 1955.

—Freyre, R., *Casa grande sin sala*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

—Genovese, E., *Roll, Jordan, roll*, Nueva York, 1974.

———, *The world the slaveholders made*, Nueva York, 1970.

———, *The political economy of slavery*, Nueva York, 1965.

—Góngora, M., *El Estado en el derecho indio, época de fundación (1492-1570)*, Santiago de Chile, 1951.

———, *Estudios sobre el galicanismo y la "ilustración católica" en América española*, Universidad de Chile, Santiago, 1957.

—Morse, Richard M., "Brazilianists, God bless 'em. What in the world is to be done?", *Ocasional Papers in Latin American Studies*, num. 5, Stanford University, 1983.

———, *From community to metropolis: a biography of Sao Paulo, Brazil*, Nueva York, 1958.

———, *La Lima de Luis Castelo*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1970.

———, *La investigación urbana en Latinoamérica. Tendencias y planteamientos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

———, *The urban development of Latin America*, Stanford University, 1971 (traducción castellana en Sep/Setentas, 96).

———, *El Espejo de Próspero*, Siglo XXI, México, 1983.

———, "Toward a theory of the spanish american government", *Journal of the History of Ideas*, 1964.

———, "Latinoamérica: hacia una redefinición de la ideología", *Vuelta*, núms. 128-129, 1987.

———, "The Heritage of Latin America", en Hartz, L., *The founding of new societies*, Nueva York, 1964.

———, "The Latin American Boom", *Times Literary Supplement*, 28 de julio de 1966.

———, "The care and grooming of latin american historians or: stop the computers, I want to get off", en Ross, S., *Latin America in transition: problems in training and research*, Albany, 1970.

—Skidmore, Th., *Politics in Brazil, 1930-1964. An experiment in democracy*, Nueva York, 1967.

—Stepan, A., *The military in politics: changing patterns in Brazil*, Princeton, Nueva Jersey, 1971.

1

5

8