

Autenticidad y violencia: tradiciones revolucionarias en México y Venezuela.

Entrevista con Claudio Lomnitz y Rafael Sánchez

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.232937>



João Felipe Gonçalves

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
bhznola@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6627-0236>

Julián Cuaspa Ropaín

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
juliancr@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-3195-8484>

Claudio Lomnitz es *Campbell Family Professor of Anthropology* en la Universidad de Columbia, Estados Unidos. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Stanford y ha sido profesor en importantes instituciones mexicanas y estadounidenses, como el Colegio de México y la Universidad de Chicago. Uno de los más eminentes estudiosos contemporáneos de la historia, cultura y política de México, ha escrito y publicado inúmeros libros y artículos en inglés y español, entre los cuales se pueden destacar *Evolución de una sociedad rural* (1982), *Exits from the Labyrinth* (1992), *Modernidad indiana* (1999), *Deep Mexico, Silent Mexico* (2001), *Death and the Idea of Mexico* (2005), *The Return of Comrade Ricardo Flores Magón* (2014) y, más recientemente, *El tejido social rasgado* (2022) y *Para una teología política del crimen organizado* (2023). Es además un destacado intelectual público en México.

Rafael Sánchez, venezolano nacido en Cuba en 1950 y fallecido en febrero de 2024, era profesor jubilado de antropología y sociología en el Geneva Graduate Institute, Suiza. Obtuvo su maestría en la Universidad de Chicago y su doctorado en la Universidad de Ámsterdam, ambos en antropología, y fue profesor en importantes universidades de Estados Unidos y Europa, como la Universidad de Nueva York (NYU) y el Amsterdam University College. Entre sus artículos sobre la historia, cultura y política de Venezuela destacamos “Seized by the Spirit: The Mystical Foundation of Squatting among Pentecostals in Caracas, Venezuela” (*Public Culture*, 2008). Su monumental libro *Dancing Jacobins: A Venezuelan Genealogy of Latin American Populism* (2016) ha sido descrito por Claudio Lomnitz (2024) como “una de las mayores obras que haya dado la antropología política latinoamericana” (117).

Rafael Sánchez presentó una ponencia en la conferencia “Revolution Talks: Ethnographies and Histories of a Polysemic Term” realizada en la Universidad de

São Paulo en 2018, que dio origen a este dossier. Claudio Lomnitz no pudo participar de esa conferencia debido a otros compromisos, pero, como ambos estaban unidos por estrecha amistad y colaboración académica (Lomnitz y Sánchez 2009a, 2009b), generosamente aceptaron contribuir a este dossier a través de esta entrevista, que se hizo de modo remoto. João Felipe Gonçalves formuló las preguntas y las envió por correo electrónico a Claudio Lomnitz y a Rafael Sánchez, que las respondieron en tres sesiones grabadas de conversaciones remotas entre los dos, cada una de ellas con duración aproximada de una hora, en junio del 2021.

El texto que sigue es una edición, hecha por João Felipe Gonçalves y Julián Cuaspa Ropaín, de la transcripción de esas tres conversaciones. Lamentablemente, por cuestiones de espacio, no hemos podido incluir toda la transcripción y priorizamos los pasajes más relevantes para los objetivos de este dossier. Por la manera como se dio la entrevista, sin la intervención sincrónica del entrevistador, las preguntas fueron contestadas a lo largo de las tres conversaciones. Por eso seleccionamos algunas de las preguntas originales de acuerdo con los extractos de las respuestas y las presentamos en bloques al comienzo del texto. También por eso la estructura de la entrevista es la de una conversación entre los dos entrevistados.

Más que eso, el formato del texto que sigue es casi el de una tertulia, lo que es particularmente adecuado para un debate entre dos intelectuales latinoamericanos sobre temas latinoamericanos. Este formato es igualmente apropiado al estilo de Rafael Sánchez, que, en las acertadas palabras de Claudio Lomnitz, “fue un pensador notable y un gran conversador; su pensamiento era exuberante” (2024, 117). La publicación de esta entrevista es un homenaje *saudoso* a nuestro querido Rafael.

PREGUNTAS DE JOÃO FELIPE GONÇALVES:

¿A qué tipo de procesos o de actores históricos se han referido en México y en Venezuela por los términos “revolución” y “revolucionario”? ¿Podrían trazar una corta genealogía del uso de esos vocablos en esos países? ¿Hay alguna relación del uso de esas palabras con el papel prominente que jugaron México y Venezuela en la lucha anticolonial en Hispanoamérica? ¿Con cuáles imaginarios y proyectos políticos se asocian esas palabras en esos países? ¿Cómo esos términos se relacionan con figuras mitificadas como héroes nacionales en México y Venezuela?

En los siglos XX y XXI ciertos regímenes en México y en Venezuela se han presentado como “revolucionarios” y hasta como “la Revolución”. ¿Cuáles son las implicaciones políticas o culturales de la asociación de esos términos con el poder soberano y con la continuidad política? ¿Cómo se relaciona el uso de esas palabras con la tradición de su uso en el siglo XIX? ¿A qué tipo de gobierno se han relaciona-

do los términos “revolución” y “revolucionario”?

Yo he argumentado (Gonçalves 2017) que en Cuba la palabra “revolución” ha tenido por mucho tiempo una connotación moral positiva y fetichizada y que eso es indisoluble de la idea de repeticiones presentes y futuras de un pasado revolucionario mitologizado. ¿Ustedes ven una connotación positiva similar de las palabras “revolución” y “revolucionario” en México y en Venezuela? Y en relación con la temporalidad, ¿hay en esos países una asociación de esos términos con pasados glorificados? ¿O esos términos se asocian más bien con la idea de un futuro radicalmente nuevo, como lo afirma Reinhard Koselleck ([1969] 2004)?

PRIMERA CONVERSACIÓN

Rafael Sánchez: Mi comprensión de cómo funciona el término “revolución” en Venezuela está muy inspirada por el trabajo del historiador François-Xavier Guerra (2010, 2014), que argumenta que la tradición política latinoamericana es jacobina. Es decir, me parece que en Latinoamérica el país sigue a la Constitución. El país se forma casi que por decreto. Y esa es una tradición revolucionaria, que busca constituir la nación desde cero. O sea, básicamente la Constitución, el texto constitucional llama al país a la existencia. En el caso de Venezuela, la noción de “revolución” ya en el siglo XIX invocaba la capacidad de llamar a sectores heterogéneos a fundar una realidad nacional nueva, “el pueblo”.

Claudio Lomnitz: Yo en mi propio trabajo no tengo elementos para hacer una genealogía de los usos del término “revolución” en México. Entonces, lo que voy a decir es un poco impresionista y algo tentativo. Lo que sí es conocido es que el término “revolución” se usaba ampliamente en el XIX para referirse a los cuartelazos. Es un poco difícil articular analíticamente la idea de pueblo con el cuartelazo, aunque en los cuartelazos mismos esa articulación fuera rutinariamente proclamada. José Ortega y Gasset, en *España invertebrada* ([1921] 2000), argumenta que en los cuartelazos en España, que allí se llaman “pronunciamientos”, hay una convicción, desde espacios aislados de un país segmentado, de que aquello que se enuncia desde un lugar particular tiene la capacidad de representar al todo, cuando en realidad no la tiene. Ortega y Gasset produce la imagen de una España invertebrada: las partes del país estaban desarticuladas y eso se manifestaba, según él, en los pronunciamientos que proclamaban una idea ficticia de todo.

Lo mismo se daba en México, y en la mayor parte de Hispanoamérica, en los dos primeros tercios del siglo XIX, por lo menos, y a veces hasta entrado el siglo XX. A los cuartelazos en México se referían frecuentemente como “revoluciones”, pero al mismo tiempo había una conciencia bastante clara de que esas revoluciones muy probablemente no tendrían la capacidad de tomar el poder central. Pero no sólo eso, sino que aun cuando lo podían tomar, no había un Estado central realmente fuerte. Sí, había poderes regionales y poderes locales muy estables, pero había muy poca estabilidad a nivel federal o central. Aun en casos en que estas revoluciones tomaran el poder federal, los generales presidentes característicos de México del siglo XIX no duraban en el poder central más de un año, año y medio, y su capacidad real de gobernar era sumamente limitada. O sea, aun cuando entraban a la Ciudad de México, así como entraban, salían. En ese sentido me parece que había una cierta ironía en el siglo XIX respecto a la relación entre la Constitución, la toma del poder y el pueblo. Por lo menos en una gran parte del siglo XIX la articulación, la unión entre esos tres elementos, que está implícita en la misma idea de revolución, estaba un poco descuajeringada. Uno de los efectos de eso es que siempre hay una cierta tensión entre la figura del revolucionario y la figura del bandido o la figura del prófugo.

RS: Claro, en el sentido de que ambos de alguna manera se intercambian sus papeles con mucha facilidad. Eso también se da en Venezuela. Hay una especie de delirio político, en el cual los actores no consiguen la capacidad de realmente transformar la totalidad de la nación, en el sentido en que uno entiende el término “revolución”. Ese impulso revolucionario es un imaginario, un delirio revolucionario. El lugar de la enunciación es el lugar desde donde se convoca a una totalidad, el pueblo, que en realidad es completamente imaginario y parcial. De alguna manera, la noción del pueblo en esas revoluciones siempre es una parcialidad que se quiere hacer pasar por el todo.

En Latinoamérica eso es muy evidente en el principio del período republicano. Cualquier actor sale en un pronunciamiento y se declara representante de la nación y pasa a la toma del poder, con todo el lenguaje, con todo el vocabulario revolucionario auestas. Eso es lo fascinante de ese asunto y también es lo fascinante en el sentido de la inestabilidad política que eso genera, precisamente por el tipo de desproporción entre posibilidades reales y proyectos imaginarios. Tanto es así que en el caso de Venezuela hubo no sé cuántas, creo que 27 constituciones revolucionarias en el siglo XIX. Porque cualquier actor llegaba y trataba de tomarse el poder central y declarar una revolución para empezar desde cero, el año cero de la revolución. Pero es una

tradición revolucionaria sin la capacidad de realmente revolucionar la realidad.

CL: De alguna manera la realidad queda profundamente alterada por esos hechos, pero la relación entre lo que se proclama y ese proceso de cambio es bastante opaca.

RS: Exactamente. Y eso tiene consecuencias incalculables para la vida social y política de todos los países de Latinoamérica, aunque en algunos lugares eso se haya dado de una manera más dramática: en México, Venezuela, Cuba, Argentina...

CL: Yo diría más bien en Hispanoamérica, porque Brasil sí consiguió tener una monarquía estable en el XIX, lo que tiene implicaciones para cuando finalmente entra a la república. En Brasil las revoluciones llegan ya en un momento en que está bastante consolidado el Estado. En el caso mexicano, la consolidación del Estado central sucede, más o menos, en la década de 1880, en eso que llaman el porfiriato¹. Y ahí es interesante lo que pasa entonces con la idea de la revolución porque, durante esa dictadura modernizadora, hay una adopción de un lenguaje positivista comtiano, que es mucho más favorable a la idea de evolución que a la de revolución, más favorable a la idea de la reforma y de la construcción del Estado que a la idea de las revoluciones violentas. De hecho, en su época se consideraban grandes logros de Porfirio Díaz haber terminado con el bandidaje en el campo y haber terminado con las revoluciones. Claro, ese gobierno termina con una revolución, que es la Revolución Mexicana.

RS: A pesar de ciertas diferencias, en líneas generales el proceso fue bastante parecido en Venezuela, donde el primer experimento de centralización estatal también se dio en los años 1880. Pero la épica que se construyó entonces desde el Estado era la derrota del caudillaje. Y en México, ¿se habla de la derrota del caudillaje o del bandidaje?

CL: Bueno, se habla de las dos cosas, pero como Porfirio Díaz era un caudillo, no había una retórica tan fuerte en contra del caudillaje.

RS: Pero curiosamente en Venezuela esa estabilización también se dio bajo un caudillo, Antonio Guzmán Blanco², y, sin embargo, la retórica de la derrota del caudillaje es muy fuerte. Me parece que eso de alguna manera se relaciona con la misma configuración del panteón heroico en México. En Venezuela

¹ | El porfiriato fue el período de la historia mexicana entre 1876 y 1911, marcado por el poder autoritario del militar Porfirio Díaz (1830-1915), que ocupó la presidencia durante casi todo el período, a excepción de los años del gobierno de su seguidor cercano Manuel González Flores (1880-1884). Además de los fenómenos políticos e ideológicos de los que habla Lomnitz, el porfiriato fue un período de modernización económica, con la expansión del ferrocarril y el desarrollo de la economía agrario-exportadora.

² | El militar Antonio Guzmán Blanco (1829-1899) fue presidente de Venezuela en tres períodos (1870-1877, 1879-1884 y 1886-1888). En dos ocasiones llegó al poder por movimientos armados llamados “revoluciones”: la Revolución de Abril o Amarilla (1870) y la Revolución Reivindicadora (1878-79). El “guzmanato” tenía varias semejanzas con el porfiriato: el poder autocrático del presidente, la modernización de la economía agrario-exportadora, la centralización administrativa y la ideología positivista. Guzmán Blanco consolidó el culto a Bolívar como héroe nacional venezolano (Sánchez 2016).

Bolívar es único, Guzmán es único, y todos los demás son caudillos. Yo creo que en México hay un cierto espacio para una cierta pluralidad, si se quiere, de figuras regionales que en Venezuela no existe. En Venezuela lo que pasa es realmente la felicitación absoluta del uno, como, por ejemplo, de Guzmán, como representante de Bolívar. O sea, a partir de ese momento todos los caudillos unificadores son representantes de Bolívar. La retórica del fin del caudillaje se relaciona con el hecho de que Guzmán deja de ser un caudillo para ser la misma encarnación del Estado.

CL: Sí es cierto, pero ese pluralismo de héroes en México no se da por una vocación plural, sino porque no ha habido de otra; no existió una figura parecida a Bolívar. En México hay que hablar de revoluciones de independencia en el plural, porque en un proceso de diez años hubo un montón de revoluciones. Además, la que finalmente triunfa, la capitaneada por Agustín de Iturbide, que se corona emperador, no es bien aceptada; el imperio dura un año y ya en 1824 se da la primera Constitución de México como república. El hecho de que el caudillo que consiguió la independencia haya sido un oficial del ejército realista, uno de los encargados de derrotar a Miguel Hidalgo, y que haya intentado formar un imperio, hizo que en México hubiera una disputa por las fechas de conmemoración de la independencia, entre 1810, por el levantamiento de Hidalgo, y 1821, por el triunfo de la independencia con Iturbide. Se optó al final por honrar a Hidalgo como padre de la patria, pero la revolución de Hidalgo duró menos de un año, no triunfó, y fue seguida de otras. Entonces, no hay realmente esa posibilidad de encarnar al Estado en un solo caudillo tan fácilmente, como pasó en Venezuela con Bolívar.

RS: Estoy de acuerdo que esa es una diferencia fundamental entre Venezuela y México.

CL: Otra diferencia es el hecho de que Bolívar se ajusta mucho, me parece, a la figura de Napoleón Bonaparte. En México, los militares que lucharon por la independencia también trataban de identificarse como Napoleón, pero Bolívar me parece que se ajusta mucho más al modelo napoleónico, porque su ejército se expande por toda Suramérica.

RS: Sí, toda la imaginería sobre Bolívar está muy modelada en Napoleón: el paso de los Andes de Bolívar repite el paso de los Alpes de Napoleón, por ejemplo. Claramente, Bolívar encarna un ideal napoleónico de una manera efectiva y eso marca los regímenes posteriores a él. Especialmente a partir de

la década de 1880, con la centralización estatal y el positivismo como ideología de Estado, los sucesivos gobernantes tienen la pretensión de convertirse en la encarnación, el heredero, el lugarteniente de Bolívar.

Por ese me pregunto si lo que tú decías hace un momento, ese intento de descalificar la revolución o de desplantarla en favor de la noción de progreso y evolución, si eso se da de la misma manera en Venezuela. Algo de eso pasa en Venezuela, pero en otras partes de Latinoamérica, México incluido, el trabajo de los positivistas tuvo mucho que ver con las reformas educacionales, con la salud... Curiosamente la principal obra del positivismo en Venezuela, que es el llamado cesarismo democrático, tiene al Estado como su eje fundamental y discursivo. El énfasis del positivismo en Venezuela es la necesidad de constituir un Estado fuerte, capaz de controlar la nación, civilizarlo, etc.

CL: Creo que el positivismo fue un manto de construcción del Estado en toda América Latina...

RS: Pero en Venezuela eso se da de una manera muy explícita, y la obra fundamental del positivismo es el cesarismo democrático, la glorificación de la figura del César. Por eso yo creo que la noción de fetichismo estatal ha tenido una carrera tan larga en estudios antropológicos sobre Venezuela, como en los trabajos de Fernando Coronil (1997), de Michael Taussig (1999) y en el mío (2016). En Venezuela la reflexión sobre el Estado es un tema casi obsesivo entre los positivistas y logra una expresión más acabada en la obra más importante del positivismo sociológico en Venezuela que es el *Cesarismo democrático*, de Laureano Vallenilla Lanz ([1919] 1961). Su idea es que, dado lo que él veía como las masas bárbaras y la democracia salvaje del país, había que convocar la figura de un César, un gendarme capaz de articular una masa heterogénea en un todo, en una nación.

Yo creo que incluso por eso Venezuela es una de las cunas del populismo en Latinoamérica; Argentina es la otra. La situación de esos países en la época de la revolución contra España me hace pensar en la idea de Lenin de que la revolución empieza con el eslabón más débil del imperio. Venezuela y Argentina eran los eslabones más débiles del imperio español. Eran tierras de vaqueros, de poblaciones muy nómadas que cambiaban muy fácilmente de una adscripción laboral a otra, de una hacienda a otra, y de ellas al bandidaje. En esos lugares la quiebra del imperio tiene connotaciones enormes de disrupción social y de violencia de guerra. Entonces, todo el problema se convierte en cómo darle una forma al país, cómo configurarlo, cómo unificarlo. Uno de los recursos simbólicos y materiales que se tenía a la mano eran la figura

del caudillo y la reificación del Estado central a través de esa figura.

CL: Bueno, ahí hay un tema que nos lleva a otra pregunta que nos hace João, sobre quiénes son los sujetos revolucionarios. Tú mencionas a los vaqueros venezolanos y argentinos. También hay este tipo de figura en México; están los vaqueros, sobre todo en el norte, y también los rancheros que, aunque bastante distintos, se parecen un poco a los vaqueros; ambos son personajes que tienen caballos y armas, personajes armados que tienen cierta movilidad, que no son aldeanos exactamente. Esos son algunos de los sujetos revolucionarios más característicos, pero hay otros que también habría que pensar. Unos son los esclavos, los antiguos esclavos o los esclavos libertos.

El prólogo de John Womack a la edición más reciente en español de su libro más famoso ([1969] 2017) trae una serie de materiales que sugieren la posibilidad de que, en la revolución de Emiliano Zapata, en los años 1910, juegan un papel no visible, pero fundamental, las familias que un siglo antes habían sido esclavas en el Estado de Morelos. Él sugiere que los pueblos que supuestamente eran la base del zapatismo quizá realmente no hubieran tenido con qué armar una revolución, sobre todo las conexiones interlocales que implica una revolución, si no hubiera habido en ellos una población que nunca fue del todo parte de la república de indios. Esos descendientes de esclavos tenían una orientación translocal y una tradición emancipadora distinta de la tradición de revueltas del pueblo que ocurrieron a lo largo de la época colonial. Porque sí, antes de la independencia hubo muchos “tumultos” – así se les decía normalmente, “tumultos” – o sea, levantamientos locales pero que no se articulaban en algo parecido a una revolución. Eran levantamientos con objetivos locales muy específicos, en contra del “mal gobierno”, casi siempre de autoridades locales: un cura, un corregidor, un alcalde mayor...

RS: Sí, en el período colonial los pueblos jugaban un papel, claro. Eran más los pueblos en plural que en singular. No era el pueblo en el sentido republicano y moderno del término, un sujeto único, pero sí los pueblos.

CL: Eran pueblos; no era *el* pueblo y tampoco era política popular, porque la política popular me parece que implica una política transclasista, que entrecruza clases sociales. El entrecruzamiento de varias clases sociales y de varios espacios regionales es necesario para que haya una revolución, y en la mayor parte de la época colonial no existía eso. Las revueltas eran locales o tal vez incluían a dos o tres pueblos, pero no a dos o tres regiones. En esas revueltas luchan los vaqueros y los esclavos libertos, pero no sabemos mucho cuál fue el

efecto cultural a lo largo de la época republicana de esa experiencia. También están los soldados, evidentemente...

RS: En Venezuela colonial también están los soldados, los esclavos, las rochelas, los cumbes, los esclavos escapados y todas esas poblaciones³, que en el momento de la revolución de independencia tuvieron un papel fundamental. Cuando se da el quiebre de la capacidad del Estado colonial de contener poblaciones por la ausencia del rey, todos esos grupos forman parte de las tropas de la revolución de independencia.

CL: Sí, y eso es muy distinto a lo que pasaría en revoluciones posteriores, como las del siglo XX. Hay un autor en México, Francisco Bulnes, un positivista de la época de Porfirio Díaz, editor de periódico, químico, científico, liberal, pero al mismo tiempo muy racista – o sea, un tipo muy complicado –. Desde su exilio en Cuba, él escribe el libro *El Verdadero Díaz y la Revolución* ([1920] 2013). Una de las clases a que él le atribuye la Revolución es lo que él llama “los intelectuales chanclutados”, una especie de lumpemproletariado intelectual, los que en México hubieran sido llamados de tinterillos. Y eso es cierto, porque a finales del siglo XIX y principios del XX hay un auge en la lectura y en la circulación de textos en México, cierto tipo de efervescencia intelectual que coincide con el surgimiento de una clase obrera, una clase artesanal, mutualista, anarcosindicalista. Esos elementos distinguen a la Revolución Mexicana del siglo XX de lo que se llamaban revoluciones en el siglo XIX, que yo creo que fueron principalmente cuartelazos.

RS: Cuartelazos, claro, pero que curiosamente están animados de todo el vocabulario revolucionario jacobino.

CL: Sí, eso sí.

RS: Eso es lo realmente extraordinario y por eso la inestabilidad enorme del siglo XIX, porque cualquiera se puede arrojar el papel de representante del pueblo, de encarnación, inclusive, del pueblo. Eso genera una inestabilidad política tremenda porque ese discurso revolucionario no tiene capacidad real de hacer la revolución, en el sentido de totalizar el Estado, organizar la sociedad de una manera efectiva etc. Entonces, volvemos a la pregunta de cuál es el efecto, cuál es la fuerza de la invocación de una idea de revolución en todo eso.

³ Las rochelas, según Cassiani Herrera (2022) eran “poblados compuestos por algunos bohíos y cultivos de maíz, yuca o plátano. Sus habitantes también pescaban, cazaban, contrabandaban e, incluso, vendían sus excedentes en pueblos o haciendas aledañas. La característica distintiva de estas comunidades era la de no estar sujetas a vasallaje, al pago de tributos y al cumplimiento de las obligaciones civiles o religiosas que correspondían a quienes se hallaban avecindados. Según descripciones de la época, las rochelas estaban conformadas por individuos que buscaban escapar de las autoridades, tales como indígenas prófugos, cimarrones, marineros escapados de sus buques o soldados desertores. Los blancos pobres, incluso españoles, también podían arrochelarse”. “Cumbe” es el equivalente venezolano de los términos “palenque” o “quilombo” de otras partes de América, es decir, se refiere a comunidades formadas por esclavizados fugitivos (cimarrones).

CL: Yo estoy de acuerdo contigo con que las ideas de pueblo, de Constitución, de Estado y, también, el fetichismo de la Constitución, el fetichismo del caudillo como una figura con conexión directa y sin mediaciones con el pueblo, se fijan como nociones culturales importantes en el siglo XIX. Pero la historia de esas revoluciones es una historia de muchos fracasos también. Aún las revoluciones triunfantes posteriores, como, por ejemplo, la de México de 1910 al 1920, por ponerle algunas fechas más o menos convencionales, también van seguidas de unos procesos de acomodo muy complejos que incluyen no sólo purgas y asesinatos políticos, sino también alianzas y un esfuerzo por abrir el panteón nacional y hacerlo suficientemente católico, por así decirlo, como para poder adoptar toda clase de enemigos dentro del mismo panteón. Eso es, en parte, lo que pasa en las revoluciones triunfantes en México.

RS: Lo que a mí me fascina de todo lo que estamos hablando es esa insistencia en el vocablo “revolución” y a qué obedece en la realidad, porque no todo es simplemente construcción ideológica. Creo que esa invocación de la palabra “revolución” tiene que ver con una realidad tremendamente móvil, caótica, informe, que de alguna manera estos caudillos tratan de unificar en sus pronunciamientos, sin la capacidad efectiva de hacerlo por falta de capacidades materiales y simbólicas. Se da la retórica revolucionaria sin la capacidad efectiva de realmente organizar un todo revolucionario... Yo creo que ese tipo de revolución invoca una especie de *tabula rasa*, de constitución de un todo popular a partir de cero.

CL: Esto que dices de la fantasía de la *tabula rasa* me parece muy importante. Me parece interesante, además, esa desesperación ante la imposibilidad de construir una sociedad política que tenga un cierto piso de ciudadanía, un cierto piso de igualdad básica, que está en el trasfondo de cualquier revolución, ya sea liberal o comunista.

RS: Yo creo que en definitiva esa proliferación de cuartelazos tiene que ver también con una realidad que no se ha consolidado institucionalmente por ningún lado. Porque si no, no tendría sentido tanto cuartelazo.

CL: Sí, los cuartelazos son, creo yo, síntomas de una casi inexistencia de un Estado central. Las únicas dos instituciones que tenían alguna cobertura nacional en el siglo XIX, aunque no estuvieran exitosamente centralizadas, eran el ejército y la iglesia. Pero la iglesia no era una institución nacional y el ejército de esa época tampoco era una institución tan central como uno se lo imagina,

porque estaba lleno de milicias estatales que no estaban al mando del presidente de la república, sino de los gobernadores de los estados, que podían en algún momento dado inconformarse y promover un cuartelazo. Entonces, lo que dices de la *tabula rasa* es importante. Eso tiene que ver con la dificultad del imaginario político y económico nuestro en conseguir un piso básico de incorporación social y política.

RS: Y ahí se da una curiosa relación entre la idea de revolución y la noción de dictadura, ¿no⁴? De una manera muy perversa, si tú quieres, porque la consecuencia es que si no tenemos país, tenemos que fundarlo de alguna manera, aunque sea a través de una dictadura.

CL: Sí, totalmente, y en ese sentido también se puede entender el terror en las revoluciones latinoamericanas. Porque el terror revolucionario, según la entiendo incluso en las revoluciones francesa y rusa, es la acción de una vanguardia que se apodera del Estado y desde el Estado busca reformar la sociedad. Transformar la sociedad: la sociedad en esa visión aparece como retrógrada.

RS: Hay unas continuidades perversas ahí, entre la tradición revolucionaria y la tradición claramente dictatorial y autoritaria. Esa vinculación entre lo dictatorial y lo revolucionario está bien tematizada en la ficción, en la gran literatura latinoamericana, en novelas como *Yo el Supremo* del paraguayo Augusto Roa Bastos ([1974] 2014).

CL: Sí, exacto. Además, creo que, por una parte, hay algo ahí de la violencia revolucionaria y, por otra parte, eso tal vez tenga que ver con que ver con el límite tan complejo entre la figura del bandido y la figura del revolucionario. Un personaje muy famoso en la política mexicana, Gonzalo N. Santos, un cacique de La Huasteca, que luego fue gobernador de San Luis Potosí y miembro de la Cámara de Diputados, escribió unas memorias muy sabrosas sobre su vida (1984). Era un desgraciado, un asesino confeso, pero muy buen escritor. En algún momento él describe la toma de Tampico⁵, donde él estaba como un oficial menor y donde el jefe de aduanas le ofrece un montón de dinero como soborno. Él dice en sus memorias que contestó al jefe de aduanas que él no era un político como para que lo sobornaran, que él era un revolucionario, entonces el dinero se lo iba a robar. O sea, son muy complejos los linderos entre adueñarse de un bien en nombre político versus adueñarse en nombre personal...

4 | El artículo de María Estela Spinelli (este dossier) da varios ejemplos argentinos de esa conexión entre el término “revolución” y dictadura. El artículo de João Felipe Gonçalves (este dossier) discute el uso del término revolución por las dictaduras caribeñas de François Duvalier y Fidel Castro.

5 | La toma de Tampico (1914) fue el asedio de las fuerzas constitucionalistas de Venustiano Carranza a ese puerto petrolífero en el Golfo de México, entonces controlado por tropas leales al presidente de facto Victoriano Huerta.

RS: Eso se da también a nivel cotidiano. Me acuerdo de un viaje que hice por Bolivia, con un miembro del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), hace muchos años. Ese tipo me decía “yo soy un hombre muy honesto, revolucionario, y a mí lo que me tienen es que poner para que yo pueda agarrar...” Es un poco la misma lógica de Gonzalo N. Santos, porque en el fondo, en ambos casos, hay un reconocimiento de que no hay estructuras legales vigentes a las cuales un revolucionario tenga que responder. Todo lo tiene que estar formando de la nada.

CL: Bueno, en México en la época de la Revolución, hay una implosión de un Estado, del Estado porfiriano, que era un Estado fuerte relativamente a los anteriores, pero objetivamente bastante débil. Cuando ese Estado se desploma, México se vuelve mil regiones, con mil revueltas, y el tema de la relación entre apropiación y revolución, robo versus legitimación política, se vuelve un tema de bastante elaboración popular y folclórica. La más famosa de ellas, quizás, es el verbo “carrancear”, que surge en la Revolución Mexicana y proviene del nombre del jefe del ejército constitucionalista, Venustiano Carranza. “Carrancear” significa robar, pero robar como robaban las tropas carrancistas, es decir, se iban adueñando...

RS: Sí, y desde allí ese desdibujamiento completo entre la apropiación, la revolución, todas esas cosas que se desangran las unas entre las otras. De nuevo me recuerdo de Guzmán, el dictador venezolano de los 1880, a quien lo acusaban de ser un gran ladrón; y lo era. Como se dice, ese hombre que robó tanto, pero hizo tanto...

SEGUNDA CONVERSACIÓN

RS: Con relación a las revoluciones del siglo XX y XXI, una de las cosas que me vienen a la mente es el constitucionalismo del chavismo, su énfasis en la Constitución y en el momento constituyente. El discurso chavista es que hay que constituir la nación de nuevo porque toda la historia entre la muerte de Bolívar y el chavismo fue, como se dice en Venezuela, pura pérdida. La idea es que entre los dos momentos no hubo nada sino la traición de las élites y, por eso, es necesario volver al momento original para refundar la nación. Ese discurso fundacionalista del bolivarianismo, que es tan evidente en Venezuela, también está presente, en diferentes inflexiones pero de manera reconocible, en Colombia, en Ecuador, en Perú... En todos los llamados países bolivarianos

está esa tradición del monoteísmo del bolivarianismo y, con él, las ideas de la pura pérdida desde la muerte de Bolívar, de la traición inveterada de las élites, de la necesidad de volver al evento inicial para refundar desde ahí la nación.

Yo me acuerdo de un intelectual colombiano exiliado en Suecia, que tenía una página web sobre como la élite ha venido sustituyendo los objetos originales de Bolívar por objetos falsos. Así, según él, uno nunca está seguro de que esa sea la verdadera silla donde se sentó Bolívar porque seguramente estos perros oligarcas sustituyeron las sillas; no se puede saber si la espada que está expuesta en un museo fue realmente su espada; no sabemos ni siquiera si los huesos del pobre Bolívar están en su tumba o si son los huesos de un burro que pusieron ahí los oligarcas. En esa visión, la élite traidora creó un universo caído de copias devaluadas, de mímica falsa de los originales. Y eso se relaciona con la noción jacobina de volver a iniciar todo desde el principio, de recurso al padre fundador, de refundar la nación a través de una Constitución. Todo eso, en el caso del chavismo, se plantea con inflexiones de izquierda.

CL: El ejemplo de este sitio web sugiere una obsesión con objetos auráticos: la silla, la espada, los huesos... O sea, hay una obsesión con la autenticidad y con la falta de autenticidad de nuestras sociedades. Eso se nota también, por ejemplo, en el libro *México profundo*, de Guillermo Bonfil ([1987] 2019), probablemente el único *bestseller* que haya escrito un antropólogo en México. Bonfil hace allí un contraste entre un México profundo, auténtico, y un México inventado, que provenía del extranjero y que representaba toda la modernización. Allí también está la obsesión latinoamericana con la autenticidad, que es la misma de José Martí, en “Nuestra América” ([1891] 1992)⁶.

RS: Lo que me recuerda la visita del mismo Martí a la estatua de Bolívar en Caracas⁷...

CL: Me da la impresión de que la obsesión de Martí con la autenticidad tenía que ver con su idea de que los intelectuales estaban tratando de imponerle a los países latinoamericanos esquemas que provenían de Europa, quizá de Estados Unidos, y que no se ajustaban bien a la realidad, y que por eso Latinoamérica tiene que encontrar su propia forma política. Pues es interesante como esa sensación de falta de autenticidad ha perdurado, como se ve en el libro de Bonfil de 1987, y se ha vuelto un lugar común. La obsesión es volver al origen revolucionario, al origen popular, que es la fuente de autenticidad. Y en países con alto grado de consumismo, modernización, globalización, como son México y Venezuela, parte de la izquierda, las izquierdas revolucionarias – no

6 | Es interesante observar que *Nuestra América* es también el título del libro de Claudio Lomnitz (2021) sobre la trayectoria de su familia judía en varios países del continente, cuya experiencia diaspórica, itinerante y cosmopolita contrasta con las raíces autóctonas exaltadas por José Martí en su ensayo.

7 | Rafael Sánchez hace aquí referencia al texto “Tres Héroes” de José Martí, dedicado al público infantil, que enaltece a Bolívar con el siguiente relato: “Cuentan que un viajero llegó un día a Caracas al anochecer, y sin sacudirse el polvo del camino, no preguntó dónde se comía ni se dormía, sino como se iba adonde estaba la estatua de Bolívar. Y cuentan que el viajero, solo con los árboles altos y olorosos de la plaza, lloraba frente a la estatua, que parecía que se movía, como un padre cuando se le acerca un hijo. El viajero hizo bien, porque todos los americanos deben querer a Bolívar como a un padre. A Bolívar, y a todos los que pelearon como él porque la América fuese del hombre americano. A todos: al héroe famoso, y al último soldado, que es un héroe desconocido. Hasta hermosos de cuerpo se vuelven los hombres que pelean por ver libre a su patria” ([1889] 1991:304). Ese pasaje ilustra también la búsqueda de los revolucionarios latinoamericanos, como José Martí, por un anclaje mítico en héroes del pasado. Además, el hecho de que la estatua de Bolívar a que se refiere José Martí haya sido erigida por Antonio Guzmán Blanco (Sánchez 2016) ejemplifica las conexiones entre varias reivindicaciones “revolucionarias” latinoamericanas.

todas las izquierdas, pero las más populares, las más efectivas políticamente – vuelven y vuelven a esta idea de la recuperación de una autenticidad latinoamericana, cosa que a mí en lo personal me parece bastante deprimente...

RS: Bastante deprimente, que llega a la xenofobia, como el caso reciente de un candidato a la presidencia del Perú, de la izquierda ultranacionalista, que en un mitin público llamó abiertamente a expulsar en 72 horas a todos los venezolanos, ¡y venezolanos además pobres! Y el público recibió la propuesta como si los venezolanos fueran mierda... Eso tiene raíces, me parece, en esa obsesión por los orígenes nacionales, por lo autóctono.

CL: O incluso por la identidad nacional, en el caso mexicano, que a mí me parece que tiene unos matices bastante distintos a los del chavismo y también del socialismo cubano. Primero porque la Revolución Mexicana comienza antes de la Revolución Rusa y, por lo tanto, no la tiene por referente, como la tendrían las revoluciones posteriores. Además, el punto alto de la Revolución Mexicana fue el cardenismo, que es una versión mucho menos totalitaria y más conciliatoria de la revolución de la que vas a tener después en Cuba. Es en la presidencia de Lázaro Cárdenas, de 1934 a 1940, que se nacionaliza el petróleo y se instaura la reforma agraria, que son los mayores logros de la Revolución Mexicana. Y eso se hace con una fórmula muy distinta a la soviética. Como México está pegado a Estados Unidos, las tradiciones revolucionarias allí han tenido siempre que negociar con ciertas situaciones internacionales. Eso lleva a una fórmula mexicana propia que implica revolución, pero no exactamente comunismo.

Eso tiene impactos más adelante, en un gobierno como el de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024), que llama su movimiento “la cuarta transformación” y *no* la cuarta revolución. Hay todo un lenguaje obradorista que ha debitado el uso de la palabra “revolución” y ha preferido la palabra “transformación”. Entre paréntesis, ese término, “transformación”, es mucho más alineado al positivismo de lo que López Obrador quisiera admitir, porque para él también los grandes traidores son los porfiristas. Eso sí hereda él del discurso revolucionario del siglo XX: los porfiristas, los llamados científicos⁸, son los malos eternos, los traidores que recurren siempre. Ellos son más recurrentes que la revolución misma.

A lo largo del siglo XX y aún hoy persiste esa oposición entre un país legal, institucional y un país real, auténtico. Eso es sorprendente, dado los increíbles grados de modernización de México hoy, sobre todo a partir del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos (TLC) y la entrada de México al

⁸ | “Científicos” es el nombre que se da a la élite política e intelectual mexicana que tuvo gran influencia ideológica y política durante el porfiriato.

GATT (*General Agreement on Tariffs and Trade*, Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio). En la época de la Revolución Mexicana como el 90% de la población vivía en el campo y el país vivía de la agricultura. Hoy día México tiene más exportación industrial que todo el resto de América Latina junto y en el campo lo que hay es una agroindustria exportadora; el campesinado en el sentido tradicional es un grupo bastante reducido.

RS: Esa idea de un país auténtico, real, tiene alguna relación con el papel de una cierta antropología en México como repositorio de lo nacional, lo auténtico, ¿no?

CL: Claro, por la misma idea que construye la antropología de un México profundo, como decía Guillermo Bonfil. La antropología tuvo un papel muy grande en formar la imagen nacional en México, sobre todo la imagen revolucionaria. Pero es muy raro que hoy día unos llamen el país irreal a lo que es la mayoría del país. Por lo menos en México toda esta tradición revolucionaria-auténtica, esa búsqueda revolucionaria de la autenticidad, es muy poco marxista⁹.

RS: Me parece que en varias partes de Latinoamérica puede haber todo el desarrollo que tú quieras, puede haber la sociedad civil que tú quieras, el capitalismo que tú quieras, pero los títulos de legitimidad de la nación, las líneas de autoridad, el valor simbólico, siempre se dan por apelación al cogollo mítico original.

CL: Sí, y es muy interesante la impermeabilidad de esa tradición revolucionaria ante un aspecto fundamental del marxismo, que es la brega contra eso que José Carlos Mariátegui ([1927] 2010) llamaba tradicionalismo, es decir, la nostalgia por ciertas formas pasadas o el apego a ciertas formas del pasado. Mariátegui, que sí era marxista, hacía una diferencia entre tradición y tradicionalismo. Él era muy favorable a la tradición porque la consideraba algo vivo, desde la cual se iban a hacer transformaciones, pero era muy contrario al tradicionalismo. Yo creo que en nuestros países muchos revolucionarios que se quieren de izquierda son, en ese sentido, tradicionalistas.

⁹ | Es interesante observar que el partido que gobernó Cuba de 1944 a 1952 - o sea, durante casi todo el único período democrático de la historia de Cuba (1940-1952) -, se llamaba Partido Revolucionario Cubano – Auténtico (PRC-A). Como en la tradición de la que hablan Lomnitz y Sánchez, la aspiración a la autenticidad de ese partido nacionalista cubano tenía un modelo fundacional: el Partido Revolucionario Cubano, fundado por José Martí en 1892 para luchar por la independencia de Cuba.

TERCERA CONVERSACIÓN

CL: Sobre el tema de la carga moral del término “revolución”, por mi parte no tengo mucho que decir, pero estoy de acuerdo con lo que ha encontrado João en Cuba. En México, las palabras “revolución” y “revolucionario”, en general, tienen una carga positiva, aunque no siempre. Esa carga positiva quizás no es tan universal como lo que él encuentra en Cuba, pero sí mucho más positiva de la que hubo en el siglo XIX, cuando “revolución” era sinónimo de cuartelazo. La palabra agarra más prestigio a partir de la Revolución Mexicana y eso tiene que ver un poco con la pregunta de João sobre Reinhart Koselleck. La Constitución de 1917, que emana de la Revolución Mexicana, se presenta a sí misma como una nueva edición de la Constitución de 1857, la de la Reforma¹⁰. Entonces, en ese sentido, en la Revolución Mexicana del siglo XX hay una idea de una revolución incompleta que empieza con la independencia, luego se interrumpe, después sigue con las Guerras de Reforma, y luego vuelve a interrumpirse. Así la Revolución de 1910-1920 es presentada, en parte, como una restauración de un camino lineal que ha estado trazado desde la independencia.

¹⁰ | La Reforma fue el período de la historia mexicana entre 1855 y 1863, cuando se implementaron medidas liberales como la separación entre la Iglesia y el Estado y la extinción de la propiedad comunal de la tierra.

RS: Como un retorno...

CL: Pues es retorno, pero no es un retorno simple. La idea es de completar algo que había sido interrumpido, abortado, secuestrado. O sea, la revolución misma, el acto revolucionario mismo, puede ser cíclico, pero lo que está accionando es más bien un devenir que se supone que es lineal, es decir, los albores de una nueva era, por ejemplo, de la soberanía nacional o de la justicia social. Entonces, en ese sentido, sí es algo más bien parecido a lo que dice Koselleck, de la idea de revolución como cambio hacia un futuro nuevo.

RS: Una diferencia entre lo que tú dices y el caso venezolano es que en Venezuela en el siglo XIX las palabras “revolución” y “revolucionario”, en general, tienen un sentido muy positivo, moralmente legitimador. En las guerras civiles todos los bandos se autodenominaban revolucionarios y ser revolucionario significaba estar en el bando de los buenos. Claro, los conservadores serían una excepción, pero tuvieron muy poca fuerza en esa época.

Sin embargo, lo que dices de la revolución como un retorno a un momento, a un origen interrumpido, y como un intento por retomar la historia lineal es muy parecido a lo que pasa en Venezuela. También allí hay esa reiteración de una revolución permanentemente fallida que hace necesario volver

a los orígenes para retomar la tradición e impulsarla en un sentido lineal. Pero el hecho de la repetición me parece muy importante. Me viene a la mente lo que decía Marx en “El 18 de brumario de Luis Bonaparte” ([1852] 1978), que hasta su época todas las revoluciones para realizarse tuvieron que vestirse en los ademanes del pasado – como en la Revolución Francesa se vestían literalmente de antiguos romanos, con toga y todo –. O sea, hay toda una repetición en ese retorno a un inicio radical basado en una temporalidad lineal.

Así que las relaciones entre repetición y ruptura son muy complicadas y dependen de desde qué punto de vista uno está hablando. Aunque ideológicamente toda revolución se construye a sí misma con una noción de comienzo radical, de alguna manera está atrapada con el pasado desde el principio. Por un lado, si uno está hablando de cómo ven los actores a sí mismos, la revolución es, como lo decía Koselleck, un hecho de inauguración de temporalidad lineal que quiere desprenderse de un tiempo cíclico. Por otro lado, desde el punto de vista analítico, esos actores están atrapados lamentablemente en una repetición. Aunque quieran inaugurar una historia, ellos se tienen que vestir los hábitos de los antepasados.

CL: Sí, estoy de acuerdo. Como decíamos sobre el modelo de Napoleón Bonaparte, en general la palabra “revolución” en México durante la independencia y la posindependencia, como quizás en toda Latinoamérica, tiene la Revolución Francesa como referente o modelo principal. Según Ricardo Flores Magón, 20 años antes de la Revolución Mexicana todos los estudiantes estaban identificándose, construyendo sus personas en relación con personajes de la Revolución Francesa, y a ojos vistas podrías reconocer el que estaba inspirándose en un personaje en particular, en Danton, por ejemplo¹¹. Más tarde la Revolución Rusa tiene ese papel, mucho más que la china. Y luego, a partir de los años 1960, la Revolución Cubana también empieza a jugar ese papel modelar en Latinoamérica.

¹¹ | Sobre el revolucionario anarquista Ricardo Flores Magón (1874-1922), ver Lomnitz 2014.

RS: O sea, más allá de las pretensiones de ruptura, los actores de originalidad absoluta siempre están atrapados en una tesis actuarial.

CL: Y hasta en las modas. Por eso yo creo también que son importantes las imágenes de gente que se viste al estilo, por ejemplo, de Lenin, del Che Guevara...

RS: El chavismo está lleno de personajes así. Hay una continua invocación de los personajes revolucionarios, para poder actuar supuestamente revolucio-

nariamente. Hay un libro fascinante de Paul Friedland (2002) sobre como los principales actores sociales de la Revolución Francesa eran actores en el sentido estricto; iban a academias de actuación y actuaban papeles históricos. Es decir, la relación entre teatro y revolución era cercanísima. Por eso la pregunta de João es interesantísima, porque se puede ver de muchos niveles. Si la revolución no propusiera innovación, no sería revolución, pero al mismo tiempo, en otros niveles, está siempre atrapada en la repetición.

CL: Sí, las revoluciones son muchas veces bastante obsesionadas por retornos, de manera incluso bastante planeada, como demuestra el ensayo de Victor Turner (1975) sobre la revuelta de Miguel Hidalgo, donde el espacio mítico se veía por la Biblia, por la pasión de Cristo. También la revuelta zapatista o la Revolución Zapatista en México de 1994 era puntillosa en su uso de lugares míticos. Organizan, por ejemplo, una convención en la selva chapaneca y le ponen el nombre de Aguascalientes, por la Convención de Aguascalientes de 1914, que se hizo en otro estado del país y durante otra revolución. Hacen un uso deliberado de fechas pasadas para imprimirle fuerza a eventos nuevos. Eso se hacía también en la Revolución Mexicana. Por ejemplo, los liberales anti-porfiristas trataron de levantar la revolución dos veces antes de 1910: en 1906 y 1908. La revuelta de 1910 empezó con una elección, y el calendario electoral le daba a una temporalidad que tenía lógica. Pero en 1906 y 1908 no había elecciones, y armar una ocasión que se viera como revolucionaria no era nada fácil¹². Entonces, trataron de encontrar aniversarios en esos años, respectivamente el de la independencia y el de una masacre de opositores en el porfiriato, para iniciar la revolución con algún anclaje mítico en la historia¹³.

12 | La principal bandera de la oposición a Porfirio Díaz era “no reelección”, ya que sus reelecciones eran vistas como una de las bases de su inmenso poder político.

RS: O sea, la Revolución Mexicana también desde el inicio está atrapada en repeticiones míticas. En el caso del chavismo eso es clarísimo, y también en el caso de Guzmán Blanco, que igualmente se colocaba como repetidor de la fundación de Bolívar.

13 | Ver Lomnitz 2014, 269.

CL: Por algo en México López Obrador es un estudioso bastante obsesivo de la historia patria. De la historia en general, global, pero la historia patria él se la sabe al dedillo.

RS: Hugo Chávez también se la sabía al dedillo. Pero si la idea o el proyecto revolucionario está atrapado en repeticiones de carácter mitológico, la pretensión de empezar de nuevo también tiene consecuencias indudables, sobre todo por la apelación a la violencia que supone. Eso tiene consecuencias sobre

el tejido social, sobre el tejido familiar que pueden ser catastróficas.

CL: Sí, porque esas fundaciones, esa *tabula rasa* que va implícita con la fundación o la refundación, todo eso significa un estado de excepción.

RS: Exactamente. En suma, hay una relación con la tradición muy peculiar, como en la tradición de la ruptura en Latinoamérica de la que hablaba Octavio Paz ([1974] 1990). Hay una repetición en esas revoluciones, pero una repetición que todo el tiempo vuelve a inaugurar una violencia fundacional.

João Felipe Gonçalves es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de São Paulo (USP), en Brasil. Trabaja en las áreas de antropología de la historia y antropología política. Sus investigaciones y docencia se centran en representaciones históricas, nacionalismo, diásporas, el Estado e historia intelectual negra, especialmente en el Caribe, Latinoamérica, Filipinas y Corea. Ha sido investigador o profesor visitante en instituciones como la Cuban Heritage Collection de la Universidad de Miami, el Collegium Budapest, la Universidad de Filipinas, la Universidad Nacional de Seúl y la Universidad de Sofía San Kliment Ohridski, en Bulgaria.

Julián Cuaspa Ropaín es candidato a doctor en antropología por la Universidad de São Paulo (USP) y realizó una estancia de investigación doctoral en la Universidad de Sofía (Софийският университет „Свети Климент Охридски“), con una beca del Programa Erasmus+ de la Unión Europea. Su investigación, principalmente en el área de la antropología política, trata sobre museos y el conflicto armado en Colombia.

REFERENCIAS

BONFIL, Guillermo. (1987) 2019. *México profundo. Una civilización negada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bulnes, Francisco. (1920) 2013. *El verdadero Díaz y la Revolución*. México: CONACULTA.

Cassiani Herrera, Alfonso. 2022. “Cimarronismo, palenques y rochelas: prácticas colectivas de la población afrodescendiente durante el periodo colonial”. *Revista Credencial*, Bogotá, agosto. En línea: <https://www.revistacredencial.com/historia/temas/cimarronismo-palenques-y-rochelas-practicas-colectivas-de-la-poblacion>

Autenticidad y violencia: Tradiciones revolucionarias en México y Venezuela. Entrevista con Claudio Lomnitz y Rafael Sánchez

Coronil, Fernando. 1997. *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.

Friedland, Paul. 2002. *Political Actors: Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution*. Cornell: Cornell University Press.

Gonçalves, João Felipe. 2017. “Revolução, voltas e reveses: Temporalidade e poder em Cuba”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32(93): e329305. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17666/329305/2017>

Guerra, François-Xavier. 2010. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guerra, François-Xavier. 2014. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.

Koselleck, Reinhart. (1969). 2004. “Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution”. In *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, 43-57. Nueva York: Columbia University Press.

Lomnitz, Claudio. 2014. *The Return of Comrade Ricardo Flores Magón*. Nueva York: Zone Books.

Lomnitz, Claudio. 2021. *Nuestra América: My Family in the Vertigo of Translation*. Nueva York: Other Press.

Lomnitz, Claudio. 2024. “Rafael Sánchez

Chacheiro, in memoriam”. *LASA Forum* 55(3): 117-118.

Lomnitz, Claudio y Rafael Sánchez. 2009a. “United by Hate: The Uses of Anti-Semitism in Chávez’s Venezuela” *The Boston Review of Books*, julio. En línea: <https://www.bostonreview.net/articles/united-hate-lomnitz-sanchez/>

Lomnitz, Claudio y Rafael Sánchez. 2009b. “Antisemitismo Bolivariano”. *Nexos* 380, agosto: 61-67. En línea: <https://www.nexos.com.mx/?p=13241>

Mariátegui, José Carlos. (1927) 2010. “Heterodoxia de la tradición”. In *La tarea americana*, selección de Héctor Alimonda, 159-161. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Martí, José. (1889) 1991. “Tres Héroes”. In *Obras Completas*, Tomo 18, 304-308. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Martí, José. (1891) 1992. “Nuestra América”. In *Obras Completas*, Tomo 6, 15-23. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Marx, Karl. (1852) 1978. “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”. In TUCKER, Robert, ed. *The Marx-Engels Reader*, 594-617. Nueva York: W. W. Norton.

Ortega y Gasset, José. (1921) 2000. *España Invertebrada*. Madrid: Editorial Alianza.

Paz, Octavio. (1974) 1990. *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral.

Roa Bastos, Augusto. (1974). 2014. *Yo, el supremo*.

Asunción: Servilibro.

Sánchez, Rafael. 2016. *Dancing Jacobins: A Venezuelan Genealogy of Latin American Populism*. Nueva York: Fordham University Press.

Santos, Gonzalo N. 1984. *Memorias. Una vida azarosa, novelesca y tormentosa*. México: Grijabla.

Taussig, Michael. 1999. *The Magic of the State*. London: Routledge.

Turner, Victor. 1975. “Hidalgo: History as Social Drama”. In *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, 98-155. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Vallenilla Lanz, Laureano. (1919) 1961. *Cesarismo democrático. Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Caracas: Tipografía Garrido.

Womack, John. (1969) 2017. *Zapata y la Revolución Mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Editor Jefe: Guilherme Moura Fagundes

Editora Asociada: Marta Rosa Amoroso

Editora Asociada: Ana Claudia Duarte Rocha Marques



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001